

VERITÀ ED ESPERIENZA NEL BUDDHISMO ANTICO*

Bhikkhunī Dhammadinnā

[...] dobbiamo realizzare che il Nibbāna è in realtà la verità e che il saṃsāra è una mera distorsione.

— Bhikkhu K. Ñāṇananda (2015 [2003–2012], p. 453)

Introduzione e struttura

Nel suo primo sermone dopo la realizzazione del Nirvāṇa,¹ così come tramandato dalla tradizione, il Buddha afferma di essersi risvegliato raggiungendo ‘conoscenza e visione in corrispondenza con la realtà’, assunto che egli pone a fondamento dell’affermazione di avere raggiunto l’insuperabile completo risveglio. Tale dichiarazione equivale ad una affermazione di verità in prima persona certamente straordinaria, e indica l’istituzione di una ‘teoria della verità come corrispondenza’, in cui la verità o la falsità di un’affermazione dipende dal fatto che sia in grado di descrivere accuratamente il mondo, cioè che effettivamente ‘corrisponda’ ai fatti (Jayatilleke, 1963, p. 352). L’espressione ‘in corrispondenza con la realtà’ è la resa, qui, dei termini indiani *yathābhūta-/yathābhūtam*, letteralmente ‘come viene in essere’, ‘proprio com’è’, ‘com’è’, ‘come davvero è’, perciò ‘in conformità con la realtà’, ‘di fatto’, ‘in verità e di fatto’, ecc. Preferisco utilizzare la locuzione ‘essere in corrispondenza con’, piuttosto che ‘essere conforme a’ (come, ad esempio, ‘conoscenza e visione conforme a realtà’), nel tentativo di rendere giustizia alla teoria della verità come corrispondenza che colgo alla base dell’affermazione del Buddha e del suo approccio epistemologico, teoria che considera la verità come corrispondenza con un fatto, che ha a che fare con

l’essere in una relazione di corrispondenza con la realtà. Una dichiarazione di verità fatta su tale premessa si basa su una proprietà relazionale che implica una relazione con la realtà.²

Il processo attraverso cui il Buddha ha raggiunto conoscenza e visione in corrispondenza con la realtà è articolato nei termini del sorgere di ‘occhio’ (in senso figurato), conoscenza, saggezza, conoscenza superiore e chiarezza, ed è quindi direttamente correlato a quattro nobili ‘verità’ (pāli *sacca*/sanskrito *satya*):

- 1) la verità (della presenza) di *dukkha/duḥkha*,
- 2) la verità del sorgere di *dukkha/duḥkha*,
- 3) la verità della cessazione di *dukkha/duḥkha*,
- 4) la verità della via di uscita da *dukkha/duḥkha*.

Dukkha/duḥkha è qui inteso ad indicare il carattere insoddisfacente delle esperienze impermanenti e condizionate. Secondo l’analisi buddhista, sensazioni piacevoli ed elevate conquiste meditative sono anch’esse *dukkha/duḥkha* (insoddisfacenti): per questa ragione preferisco evitare la comune traduzione di *dukkha/duḥkha* come ‘sofferenza’, lasciando non tradotto questo termine chiave.

La conoscenza e la visione del Buddha sono viste come completamente purificate secondo tre aspetti in relazione a ciascuna verità, per un totale di dodici modi:

- conoscenza e visione di ognuna delle nobili verità,
- conoscenza e visione di ciò che è da farsi riguardo a ciascuna verità,
- conoscenza e visione che ciò che era da farsi in relazione a ciascuna verità è stato realizzato.

È attestato il suo affermare che finché non colse con visione penetrante queste quattro nobili verità nei loro dodici aspetti come sono, non comunicò al mondo il suo avere completamente realizzato il pieno risveglio. Tuttavia, non appena colti con visione penetrante tali aspetti così come sono,

* Edizione originale in lingua inglese: “Reflections on truth and experience in early Buddhist epistemology”, in Carola Roloff, Wolfram Weisse e Michael Zimmermann (a cura di), *Buddhism in Dialogue with Contemporary Societies* (pp. 101–

133). Münster e New York: Waxmann, 2021. Edizione italiana © Āgama Research Group, 2023; traduzione di Costanza Caccarelli, collaborazione redazionale di Elena Trusel, a cura di Bhikkhunī Dhammadinnā.

il Buddha insegnò al mondo la completa realizzazione del pieno risveglio, basato sulla verità fattuale della sua liberazione.

Tale istanza di verità in prima persona è accompagnata dall'implicita asserzione che altri possano avere il potenziale di raggiungere la stessa mèta. In particolare, la quarta nobile verità mostra quale sia il mezzo per raggiungere tale fine: il nobile ottuplice sentiero che conduce all'uscita da *dukkha/duḥkha*. La coltivazione di questo sentiero culmina nel pieno risveglio e comunicare la possibilità di attualizzarlo è ciò che motiva l'attività di insegnamento del Buddha.

Qui intendo esplorare questa interazione tra l'esperienza soggettiva e l'invito alla sua verifica intersoggettiva, cioè mostrare (spero) come la dichiarazione del Buddha attorno alla possibilità di una conoscenza e visione in corrispondenza con la realtà sia il punto di partenza dell'epistemologia nel buddhismo antico e come, di conseguenza, il Nirvāṇa ne informi l'intero approccio alla verità e ai percorsi validi verso la conoscenza.

Inizierò con un ragguaglio sul buddhismo antico e mi soffermerò, quindi, sulla natura non sistematica dell'assunto di verità del Buddha, evidenziandone il carattere soteriologicamente informato (1), che qualifica la verità in questione come la verità più alta o superiore (1.1). Dopodiché, discuterò la dimensione 'esperienziale' della verità nel buddhismo antico (2), in cui le descrizioni sia della dimensione 'mondana' (2.1) che di quella 'sovra-mondana' (2.2) utilizzano una terminologia che si esprime in termini di 'domini esperienziali' (*āyatana*). A seguire, evidenzierò la centralità della nozione di 'contatto' (*phassa/sparśa*) in relazione a 'esperienziale' e 'concettuale' nella gnoseologia del buddhismo antico (2.1.1). Nozione che include non solo l'ordinario contatto sensoriale e mentale, ma anche il sottotipo del 'contatto' meditativo (2.1.2), che concerne specifiche occasioni di liberazione (2.2.1). Le implicazioni della nozione di contatto nel buddhismo antico danno ragione anche dell'idea

del contattare la cessazione del contatto al momento della realizzazione del Nirvāṇa (2.2.2) e dell'emancipazione dal 'concetto' in quanto calcolo o predicabilità (2.2.3). Successivamente, inquadrerò brevemente la validità epistemica della realizzazione personale come mezzo autorevole di conoscenza finale (3). In ultimo, concluderò con alcune riflessioni sulla validità intersoggettiva della conoscenza liberatrice del Buddha (4) e sulla scelta, operata nel buddhismo antico, di astenersi dall'addottare una retorica dell'esperienza soggettiva (5).

Il buddhismo antico

Le origini del buddhismo si collocano al tempo del consolidamento della formazione statale nell'India gangetica, all'interno di una cultura essenzialmente orale, quando le antiche società indiane stanno passando dalla loro fase preistorica a quella protostorica. Nella loro successiva trasmissione, idee e testi buddhisti cambiano notevolmente forma e contenuto e la loro scoperta da parte degli europei porterà ad ulteriori trasformazioni nel modo in cui vengono compresi. In ragione di queste trasformazioni, nelle tradizioni buddhiste, nozioni come validi mezzi di conoscenza, asserzione di verità, soggettività, autorità scritturale, ecc., si trovano pervenute al plurale piuttosto che al singolare, in un processo di stratificazione cronologica e di differenziazione dottrinale.

In questo articolo, prendo come punto di riferimento il Buddha del 'buddhismo antico', come raffigurato nel *corpus* dei cosiddetti 'testi buddhisti antichi', i quali possono essere considerati come le testimonianze approssimativamente più vicine al pensiero ed alla pratica buddhista tra il V e il III secolo a.C. (Anālayo, 2012b). Questi testi ci riportano i discorsi del Buddha e dei suoi discepoli e discepole trasmessi oralmente, così come sono stati registrati nelle raccolte scritturali canoniche, trasmesse in modo indipendente da un certo numero di tradizioni testuali e di comunità in India, e negli strati antichi del codice monastico buddhista, anch'esso trasmesso in una varietà di recensioni.

Oggi queste fonti testuali sono preservate nelle lingue indiane – pāli, sanscrito e gāndhārī –, nonché in traduzioni primarie e secondarie redatte per lo più in cinese, in misura minore in tibetano e talvolta anche nelle lingue dell’Asia centrale. Inteso in questo modo, il costrutto ‘buddhismo antico’ configura una periodizzazione testuale, dottrinale e storica in qualche modo approssimativa, ma ammissibile.

1. Le quattro nobili verità: un’epistemologia dal carattere soteriologico³

A differenza delle tradizioni più tarde – in particolare l’Abhidharma, le grandi scuole filosofiche Madhyamaka e Yogācāra e la scuola logico-filosofica del Pramāṇa –, il buddhismo antico non presenta esposizioni sistematiche della nozione di ‘episteme’ o di ‘epistemologia’. L’articolazione di queste nozioni va ricostruita attraverso una lettura puntuale di insegnamenti che sono stati trasmessi attraverso uno stile discorsivo. In questo contesto, le quattro nobili verità e le loro implicazioni emergono come fondamento epistemico ed epistemologico del buddhismo antico sia esplicitamente che implicitamente.

La modellizzazione stessa delle quattro nobili verità procede con forma espositiva, non sistematica. Il suo schema lineare risponde ad uno scopo didattico, piuttosto che all’intento espositivo di registrare l’esatto contenuto del dispiegarsi dell’esperienza del risveglio o all’intento normativo di prescrivere come questa debba dispiegarsi. Impiegando probabilmente un modello medico conosciuto nell’India antica (Anālayo 2015, pp. 25–40), questo schema quadripartito veicola una visione soteriologica diagnostica e curativa allo stesso tempo, che procede dal riconoscere la presenza di *dukkha/duḥkha* (1) all’individuare la sua causa nella brama (2), affermando la possibilità della completa guarigione, intesa come remissione permanente della malattia di *dukkha/duḥkha* (3), e prescrivendo un percorso di cura, il nobile ottuplice sentiero (4). Allontanandosi da questa strate-

gia pragmatica, la tradizione successiva ha dibattuto sulla natura simultanea oppure sequenziale, nella pratica, delle visioni penetranti descritte da ciascuna delle quattro nobili verità. Nella storia del pensiero buddhista, tali dibattiti si avvieranno relativamente presto e verranno influenzati dall’avvento di modalità sistematiche di mappatura della mente che alla fine troveranno piena manifestazione nella scolastica dell’Abhidharma completamente sviluppata.⁴

Un riflesso dell’approccio sistematico si ritrova anche nello scolasticismo pratico della *vipassanā* contemporanea, altrimenti nota come *Insight Tradition*, originatasi in Birmania/Myanmar e diffusasi poi nell’Asia meridionale e sud-orientale e in Occidente. Sulla base di testi e commentari canonici e post-canonici dell’Abhidharma Theravāda, insegnanti e istruttori ritengono che, con la svolta rappresentata dall’ingresso nella corrente, il praticante debba avere una cognizione e una realizzazione dettagliate dei sedici aspetti delle quattro nobili verità più o meno in conformità con il ‘contenuto’ di ciascuno di essi. Secondo il modello dottrinale accolto da questa tradizione, le verità sono da conoscersi separatamente, in momenti mentali successivi e distinti, in linea con l’idea che la mente può cogliere solamente un oggetto distinto alla volta e con la dottrina della momentarietà.⁵

La tradizione *vipassanā* fonda la propria pratica di meditazione su una versione testualmente espansa del ‘Discorso sui Fondamenti della Presenza’, denominato il “Grande Discorso sui Fondamenti della Presenza” (*Mahāsatiṭṭhāna-sutta*). Quest’ultimo contiene un’analisi dettagliata delle quattro nobili verità, un’aggiunta testuale più tarda che rispecchia le preoccupazioni per una completezza analitica e che, nel suo insieme, è propria unicamente della tradizione Theravāda rispetto alle altre tradizioni di trasmissione del buddhismo antico.⁶ La trattazione più estesa delle quattro nobili verità contenuta in questo discorso amplia decisamente la portata della cognizione e della realizzazione delle quattro nobili verità, come nelle aspet-

tative di questa tradizione buddista contemporanea.

Tornando al buddhismo antico, secondo il resoconto autobiografico del Buddha attorno alla sua ricerca del risveglio, la sua piena liberazione avvenne per mezzo della diretta conoscenza in corrispondenza con la realtà degli influssi (*āsava/āsrava*), del loro sorgere, della loro cessazione e del sentiero che porta alla loro cessazione. Nella versione pāli del passo rilevante, ciascuno di questi aspetti è specificamente posto in diretta correlazione con ciascuna delle quattro nobili verità.⁷ Gli influssi sono le influenze nocive della sensualità, (della brama di) divenire e dell'ignoranza che imputridiscono la mente.⁸ Così infettata, la mente essuda il proprio 'pus' interno producendo ulteriore insalubrità, peggiorando così la piaga. Eliminando radicalmente gli influssi, il pus è rimosso e la ferita guarita, prevenendo in tal modo la recrudescenza della malattia.

Un'altra esposizione mette in relazione la liberazione del Buddha con l'aver visto in corrispondenza con la realtà il sorgere e lo svanire delle tonalità affettive (*vedanā*), della gratificazione ad esse connessa, dei loro inconvenienti e dello sciogliersi dal loro legame.⁹ Altrove, è attestato che il Buddha affermi di avere raggiunto il risveglio solo al momento della diretta conoscenza in corrispondenza con la realtà di una serie di fenomeni: la gratificazione, gli inconvenienti e la via d'uscita nei riguardi dei quattro elementi;¹⁰ la gratificazione, gli inconvenienti e la via d'uscita nei riguardi dei cinque aggregati dell'attaccamento;¹¹ la natura, il sorgere, la cessazione e il sentiero che porta alla cessazione dei cinque aggregati dell'attaccamento;¹² la gratificazione, gli inconvenienti e la via d'uscita nei riguardi dei sei sensi e dei loro oggetti;¹³ la gratificazione, gli inconvenienti e la via d'uscita nei riguardi delle cinque facoltà;¹⁴ la gratificazione, gli inconvenienti e la via d'uscita nei riguardi del mondo.¹⁵

Questi passi non sono tra loro contraddittori, né questi diversi elenchi implicano il tracciamento di

ogni possibile contenuto dell'esperienza. Rappresentano angolature diverse – piuttosto che contenuti specifici – dell'esperienza soggettiva. Ciò che importa sono le dinamiche della genesi e della cessazione dipendenti dell'esperienza soggettiva in virtù della brama (l'origine di *dukkha/duḥkha*) e del venire meno della brama (la cessazione di *dukkha/duḥkha*), dinamiche che si palesano da qualsiasi angolature si osservino.

Ora, se l'epistemologia "è sempre stata uno dei più importanti – se non il più importante – campo della filosofia" (Niiniluoto et al., 2004, p. viii), la sua rilevanza primaria viene tanto più in primo piano nel caso di un insegnamento basato su un'indiscutibile affermazione in prima persona di avere raggiunto un tipo di conoscenza imparziale dei principi della realtà soggettiva, come è quella proclamata dal Buddha. Come ricapitolato nell'introduzione ad un *Handbook of Epistemology*,

[se] intesa in modo estensivo, l'epistemologia si occupa di tutto ciò che si focalizza sulla conoscenza o sulla cognizione: psicologia, sociologia, logica, storia, fisiologia, patologia, assiologia, metafisica e diverse altre cose. Dall'altro lato, l'epistemologia intesa in modo più restrittivo si occupa di investigare le fonti, la validità (cognitiva), i principi e i limiti della conoscenza (Wolęński in Niiniluoto et al., 2004, pp. 3–4).

Nel buddhismo antico, le implicazioni delle nobili verità e della 'verità' (*sacca/satya*) in generale si estendono, certamente, oltre la definizione più restrittiva di epistemologia, venendo a coprire diversi dei campi della definizione più estesa. La nozione di verità propria al buddhismo antico riguarda anche la dimensione soteriologica, poiché primariamente connotata da una preoccupazione di tipo soteriologico, cioè la liberazione da *dukkha/duḥkha*.¹⁶

Altro dominio centrale alla nozione di verità nel buddhismo antico è quello dell'etica, in quanto i mezzi e gli scopi della verità sono contigui all'etica. Tutti gli esseri pienamente risvegliati sono ritenuti

incapaci di agire sotto l'influenza del desiderio, dell'avversione, dell'illusione o della paura, cioè quegli stati mentali che motivano primariamente ogni forma di intenzionalità non salutare a livello fisico, verbale e mentale.¹⁷ Con la piena realizzazione della verità e una mente completamente pura e chiara, la perfezione etica diviene un moto spontaneo, non più un imperativo morale o una forma intenzionale di contenimento, per cui, ad esempio, non viene agita la concupiscenza o la rabbia viene mantenuta sotto controllo e non la si lascia libera di esondare.

1.2 La 'più alta verità' del Nirvāṇa

In un discorso attestato in una serie di versioni parallele, il Buddha identifica 'la più alta nobile verità' con lo stesso Nirvāṇa, del quale si predica la natura 'non ingannevole' e 'non-falsificante' (*amosadhamma/amoṣa-dharma*). Contrariamente a ciò che è di natura ingannevole e falsificante, il Nirvāṇa né inganna, né falsifica. Una tale terminologia non implica concepire la verità del Nirvāṇa come non falsificabile in sé, cioè come qualcosa che non può essere verificato. Il nobile ottuplice sentiero, al contrario, è, nel suo insieme, un progetto di verifica soggettiva della più alta nobile verità, attraverso la sua diretta messa in atto esistenziale.

Il passo in questione riguarda un monaco dotato della più alta, o suprema, saggezza, che ha realizzato la completa cessazione di *dukkha/duḥkha*, la quale costituisce la terza nobile verità, cioè la verità del Nirvāṇa stesso. Nelle versioni parallele, la descrizione della liberazione di questo monaco qualifica il Nirvāṇa o la liberazione come la più alta verità:¹⁸

tassa sā vimutti sacce ʒhitā akuppā hoti. tañ hi ... musā yaṃ mosadhammaṃ, taṃ saccaṃ yaṃ amosadhammaṃ nibbānaṃ. tasmā evaṃ samannāgato bhikkhu iminā paramena saccādhīṭṭhānena samannāgato hoti. etañ hi ... paramaṃ ariyasaccaṃ yadidaṃ amosadhammaṃ nibbānaṃ. (MN 140 in MN III 245,15)

Così, radicata nella verità, la sua liberazione è

imperturbabile. Poiché quello è falso [...], ciò che ha una natura ingannevole, [e] quello è vero, ciò che ha una natura non ingannevole, [cioè] il Nirvāṇa. Perciò, un monaco così dotato è uno dotato di tale suprema stabilità nella verità. Invero [...] questa è la suprema nobile verità, il Nirvāṇa, che è di natura non ingannevole.

此解脫住真諦, 得不移動。真諦者, 謂如法也, 妄言者, 謂虛妄法。... 成就彼第一真諦處。(MĀ 162 in T II 692a13)

In virtù di tale liberazione, uno è stabile nella verità ed ha ottenuto l'imperturbabilità. Verità è ciò che è secondo il Dharma, falsità è ciò che ha la natura dell'illusione [...] realizzare tale liberazione è il dominio principe della verità.

de'i rnam par grol ba bden pa'i byin gyis brlabs mchog dang ldan par 'gyur ro. ... brdzun pa'i mchog ni brdzun pa slu ba'i chos so. ... bden pa rnams kyi mchog ni 'di lta ste ji lta ba nyid do. de'i phyir de dang ldan pa'i dge slong bden pa'i byin gyi rlabs mchog dang ldan par 'gyur ro. (Up 1041 in D 4094, *mngon pa, ju* 40b5 e P 5595, *mngon pa'i bstan bcos, tu* 44a5)

La liberazione di tale [monaco] è dotata del fondamento supremo (*adhiṣṭhāna*) della verità [...] la falsità suprema ha la natura di essere falsa ed ingannevole [...] suprema tra le verità deve essere considerata [tale conoscenza e visione] così com'è. Per questo motivo, un monaco che possiede quella [verità stessa] perviene alla padronanza del fondamento supremo della verità.

Il passo di questo discorso è citato in versi anche da uno dei principali pensatori buddhisti indiani, Nāgārjuna. Il verso spiega inoltre che tutto ciò che è costruito (contrariamente alla dimensione non costruita del Nirvāṇa) è ingannevole:¹⁹

tan mṛṣā moṣadharmam yad bhagavān ity abhāṣata | sarve ca moṣadharmāṇaḥ saṃskārās tena te mṛṣā. (*Mūlamadhyamaka-kārikā* XXX.1, Ye 2011: 210)

Il Beato ha affermato: “ciò che ha una natura ingannevole è falso”.

Tutti gli stati costruiti sono di natura ingannevole, perciò sono falsi.

La tensione tra ciò che è di natura ingannevole e ciò che è vero ricorre in un altro passo dei discorsi, secondo cui coloro che colgono un sé in ciò che è non-sé (erroneamente) pensano “questo è vero”. Come risultante di tale pensiero, “quella stessa è la falsità” (*mosadhammaṃ hi ittaraṃ*), mentre il Nirvāṇa è di natura infalsificabile (*amosadhammaṃ nibbāṇam*).²⁰

Ancora, in un altro passo da un discorso preservato in pāli e in cinese, la più alta verità del Nirvāṇa è esplicitamente colta nel suo essere soggetta a realizzazione esperienziale:

... *kāyena c’ eva paramaṃ saccaṃ* (B^e: *parama-saccaṃ*) *sacchikaroti, paññāya ca naṃ ativijjha* (C^e: *paṭivijjha*) *passata*. (MN 70 in MN I 480,9)
[...] uno realizza personalmente²¹ la più alta verità e la vede avendola penetrata con saggezza.

... 身諦作證, 慧增上觀. (MĀ 195 in T I 752b6)
[...] uno realizza personalmente la verità, in virtù di saggezza e visione penetrativa superiore.

Tale verità, concepita come la più alta, non viene accoppiata dicotomicamente con una verità relativa, convenzionale o provvisoria, come sarà intesa nella tradizione successiva.²² Qui la forma superlativa non necessita alcun appoggio su di un comparativo che costituisca un termine di confronto relativo.²³

Nei discorsi, un simile utilizzo di una forma di superlativo che non presuppone un comparativo è strumentale all’idea del Nirvāṇa come il più alto stato limitatamente al senso di ‘bene più alto’ o di ‘meta più alta’ (*parama-attha/parama-artha*) da realizzare. Nel buddhismo posteriore, tuttavia, questa espressione “finirà per acquisire connotazioni assolutistiche” (Ñāṇananda, 2015 [2003–2012], p. 286). Nel corpus antico, l’unico senso in cui la più

alta verità del Nirvāṇa è ‘assoluta’ è quello letterale, derivante dal latino *absolutus*, cioè ‘sciolto’, ‘emancipato’, ‘liberato’, in questo caso, letteralmente, dall’esperienza condizionata stessa e da essa epistemicamente non limitato.

Il buddhismo antico riconosce un progressivo approfondimento degli effetti trasformativi della verità, dal primo stadio di risveglio e di esperienza del Nirvāṇa in avanti, man mano che la mente viene purificata dalla sensualità e dalle tendenze aversive (secondo e terzo stadio), dalla brama di ogni forma di esistenza e da qual si voglia presunzione di ‘io’ (quarto ed ultimo stadio). Questo, tuttavia, non implica che ci debba essere una qualche verità iniziale, parziale, da compararsi ad una piena verità ultima. Inoltre, che la più alta verità sia effettivamente tale è illustrato dal fatto che non ci sia alcuna differenza, quantitativa o qualitativa, tra l’esperienza del Buddha del venire in essere della cessazione finale di *dukkha/duḥkha* e nella recisione degli influssi e quella di un discepolo o una discepola pienamente risvegliati (*arahant/arhat*).

Nel buddhismo antico non si avverte alcun bisogno di presupporre una verità relativa, nemmeno dal punto di vista di una persona risvegliata, da utilizzare nella propria relazione col mondo. Col primo stadio di risveglio, già viene in essere una conoscenza penetrante del costruito linguistico in relazione al costruito identitario, sì che il linguaggio ordinario, spogliato di ogni aspettativa metafisica, si sveste, allo stesso tempo, della problematicità inerente (per quanto le tendenze alla reificazione che accompagnano linguaggio e produzione di concetti non siano del tutto alle spalle fino alla piena liberazione). Non sussiste alcuna dissonanza esistenziale nei confronti delle convenzioni linguistiche tale da richiedere una negoziazione per mezzo di costrutti cognitivi e verbali *ad interim*.

Ancora, l’assenza di una dicotomia tra una verità provvisoria ed una verità ultima è conseguente al modello gnoseologico del buddhismo antico, mo-

dello che non si avvale di alcuna gamma di cosiddette realtà ultime classificate come ‘esperienziali’ – nel senso che possono essere vissute indipendentemente da come sono nominate o definite –, contrapposte a qualsiasi altro oggetto interno o esterno che sia considerato un ‘concetto’ e, quindi, non una realtà ‘ultima’, ma ‘convenzionale’.²⁴ Questo punto si chiarirà meglio nelle parti successive di questo articolo, dove riprendo le nozioni di ‘esperienza’ e ‘concetto’ proprie ai discorsi antichi.

Riassumendo quanto esposto sin qui, asserire che il Nirvāṇa sia la più alta verità non implica alcuna dicotomia tra una realtà convenzionale ed una realtà ultima. Allo stesso tempo, il pensiero del buddhismo antico discerne chiaramente la differenza tra ciò che è epistemicamente e soteriologicamente vero (Nirvāṇa) e ciò che è epistemicamente e soteriologicamente falso (tutte le distorsioni metafisiche anteriori al risveglio), tra ciò che è mondano e ciò che è sovra-mondano, tra ciò che è moralmente salutare, quindi soteriologicamente rilevante, e ciò che è moralmente non salutare, quindi soteriologicamente controproducente.

2. ‘Esperienza’: āyatana e phassa/sparśa

Poiché la verità più alta è fondamentalmente una questione di ‘esperienza’, in questa sezione preciserò la terminologia e la nozione di ‘esperienza’, così come sono articolate, implicitamente o esplicitamente, nei testi. A grandi linee, nel buddhismo antico, possiamo suddividere l’‘esperienza’ in:

- a) mondana o appartenente al mondo: il ‘mondo’,
- b) sovra-mondana o non appartenente al mondo: il Nirvāṇa.

Qui il termine chiave è *āyatana*, ‘sfera’, ‘dominio’, ‘base’. Nel buddhismo antico, assieme al termine ‘contatto’, la parola *āyatana* costituisce la terminologia di base che denota il darsi dell’esperienza soggettiva. Anche l’‘esperienza’ non-mondana e liberata del Nirvāṇa è resa nei medesimi termini di *āyatana*. Dato che il termine *āyatana* sembra coprire l’intero spettro esperienziale possibile per la mente, per gli scopi della mia presente discussione,

propongo, perciò, di rendere tale termine con ‘dominio esperienziale’, in modo da dirigere l’attenzione sulla sua connotazione esperienziale.

2.1 L’esperienza mundana: il ‘mondo’ come āyatana

Fondamentalmente, il ‘mondo’ è definito come l’esperienza che sorge nel momento presente attraverso i sei domini o sfere sensoriali (*saḷ-āyatana/ṣaḍ-āyatana*). Questa definizione non rispecchia l’idea di ciò che è il ‘mondo’ nel parlare comune, non risvegliato, ma si dà come asserzione ‘in conformità con la pratica dei nobili’.²⁵ Ciascuno dei sei domini include sia l’organo di senso sia l’oggetto sensoriale: i cinque sensi fisici (occhio, orecchio, naso, lingua e corpo) con i loro rispettivi oggetti (vista, suono, odore, gusto e tatto) e la mente – qui considerata principalmente come attività del pensiero, inclusa come sesto senso – insieme ai suoi rispettivi oggetti mentali (dhamma/dharma). Qui, un aspetto importante è che

[m]entre i cinque sensi fisici non condividono tra loro i rispettivi campi di attività, si collegano tutti alla mente in quanto sesto senso. Ossia, tutti i processi percettivi si basano in qualche misura sul ruolo interpretativo della mente, dato che è la mente a ‘generare senso’ dagli altri sensi. Ciò dimostra che nel buddhismo antico lo schema delle sei sfere dei sensi non contrappone la pura percezione sensoriale all’attività concettuale della mente, ma le considera entrambe processi interrelati che insieme generano l’esperienza soggettiva del mondo. (Anālayo, 2003, p. 217) [tr. it. 2022, p. 000].

Inutile dire che la definizione di cui sopra secondo il nobile utilizzo non implica una teoria della relatività dell’espressione linguistica. Il punto centrale è che il mondo sorge nell’esperienza in dipendenza dal concorrere impermanente di fattori impermanenti, dandosi, dunque, come intrinsecamente condizionale. Mentre la definizione di mondo nella pratica dei nobili si accorda con l’‘attenzione radi-

cale' (*yoniso manasikāra*), che attraverso la saggezza conosce la condizionalità come fonte o matrice (*yoni*) del 'mondo', il suo concetto comune è il prodotto di una 'attenzione non radicale' (*ayoniso manasikāra*) che ignora la condizionalità (cfr. Ñāṇananda, 2015 [2003–2012], pp. 481–482 e Anālayo, 2009).

2.1.1 La centralità della nozione di 'contatto': l' 'esperienziale' e il 'concettuale'

Il secondo termine chiave esperienziale nel buddhismo antico è 'contatto' (*phassa/sparśa*, anche *samphassa/saṃsparśa*). Indica la cuna o l' 'interfaccia esperienziale' di ogni evento soggettivo. Nella descrizione classica della genesi dipendente di *dukkha/duḥkha*, nella forma della sequenza a dodici nessi, il contatto è condizionato dai sei domini sensoriali e, a sua volta, condiziona il sorgere delle tonalità affettive gradevoli, sgradevoli o neutre (*vedanā*). In dipendenza dalle tonalità affettive, sorge, oppure cessa, la brama come causa di *dukkha/duḥkha*. Il contatto, dunque, è il nudo fatto dell'esperienza cosciente. In assenza del contatto, non c'è un mondo soggettivamente rilevante.

Questa concezione del contatto dimostra che, fondamentalmente, nel buddhismo antico non si dà alcuna divisione tra la dimensione 'esperienziale' (intesa come nuda esperienza priva di alcuna componente concettuale) e quella 'concettuale'. Anche l'esperienza sensoriale più elementare è un' 'esperienza' nella misura in cui è riconosciuta, il che richiede l'attivazione delle funzioni concettuali della mente. Queste sono le cinque componenti del nome (*nāma*), nel cosiddetto gruppo di nome-e-forma (*nāma-rūpa*): la tonalità affettiva (*vedanā*), la percezione (*saññā/saṃjñā*), l'intenzione (*cetanā*), il contatto (*phassa/sparśa*) e l'attenzione (*manasikāra/manaskāra*).²⁶ In quanto componente essenziale dell'esperienza, il nome implica l'azione di un concetto, al fine dell'apprensione della forma materiale come un'esperienza cosciente. Il nome, perciò, è una struttura cognitiva concettuale e linguistica che, allo stesso tempo, precede l'articolazione del linguaggio come tale.²⁷

La forma materiale o somaticamente incarnata (*rūpa*), in quanto parte di nome-e-forma, è definita nei termini dei quattro grandi elementi: terra come qualità e percezione esperienziali della solidità; acqua come coesione; fuoco come temperatura; vento come movimento (non c'è bisogno di dire che non è l'esperienza della durezza a rendere duro un dente, per esempio, poiché un dente è duro anche quando nessuno ne fa esperienza; ma la qualità della durezza è soggettivamente rilevante solo nella misura in cui se ne fa esperienza). La forma, cioè, diviene un oggetto di esperienza solo nella misura in cui può essere percepita. Si ha cognizione e riconoscimento di un oggetto, attraverso l'esperienza della resistenza (*paṭigha/pratigha*) non appena si viene in contatto con esso, e con ciò sorge la percezione della forma (*rūpa-saññā/rūpa-saṃjñā*). Questo dimostra che non c'è alcuna esperienza soggettiva della forma indipendentemente dalla sua percezione. La materia non è primaria rispetto al concetto – né viceversa –, poiché l'esperienza dell'una coinvolge l'altro in una relazione di reciproca condizionalità. In virtù di tale dinamica, i concetti – a partire dalla percezione della forma – sono il tessuto stesso dell'esperienza condizionata sorta in dipendenza.

Il contatto sta al centro di questa dinamica a due livelli: contatto–resistenza (*paṭigha-samphassa/pratigha-saṃsparśa*) e contatto–designazione (*adhivacana-samphassa/adhivacana-saṃsparśa*).²⁸ Le qualità del nome rendono possibile il contatto–designazione riguardo alla forma, e le qualità della forma rendono possibile il contatto–resistenza riguardo al nome. Il contatto è, dunque, un'interfaccia ibrida, che combina le impressioni verbali della forma e le impressioni resistenti del nome.²⁹

Nel suo insieme, la coppia nome-e-forma costituisce la condizione, come pure l'oggetto, della coscienza (*viññāṇa/vijñāna*). In questo contesto, *nāma* indica solo quei fenomeni mentali di cui la coscienza fa esperienza, ma non include la coscienza stessa. Ogni oggetto, cioè nome-e-forma, o il puro nome

nel caso dei domini immateriali senza forma, richiede la coscienza per essere esperito. A sua volta, la coscienza dipende da un oggetto, che fornisce il contenuto di quanto esperito. Ciò che sorge in virtù della reciproca dipendenza tra nome-e-forma e coscienza si fa poi, a causa della brama, oggetto di appropriazione nella forma di un sé da parte della ordinaria persona mondana.

Da quanto detto consegue che i concetti sono un ingrediente base dell'esperienza. Perciò, nel pensiero del buddhismo antico non si dà alcuna separazione al livello ordinario della cognizione tra 'concettuale' *versus* 'esperienziale', proprio perché la dimensione 'esperienziale' sorge in virtù di un input 'concettuale' e diviene così rilevante per la coscienza. Tralasciando esperienze meditative mondane come, ad esempio, lo stato di né-percezione-né-non-percezione nelle quali l'attività concettuale è disinnescata, solo il Nirvāṇa può dirsi autenticamente non-concettuale o, piuttosto, a-concettuale, poiché, avendo eliminato la brama, si sottrae alla reciproca dipendenza tra nome-e-forma e coscienza nel sorgere dipendente del sé come costruito identitario e di *dukkha/duḥkha*.

2.1.2 Il 'contatto' meditativo

Il contatto opera anche nel caso dell'esperienza meditativa, la quale non è diversa, a questo riguardo, da ogni altro evento mentale. Lo si evince da tutte le versioni del Brahmajāla, importante esposizione dedicata ai punti di vista attorno al sorgere delle (errate) visioni e delle congetture metafisiche.³⁰ Questo discorso asserisce che tutti coloro che danno corso a dottrine e speculazioni procedono condizionati dal contatto; in assenza del contatto, è impossibile stabilire una certa dottrina,³¹ dal momento che i costrutti speculativi sono considerati il punto d'approdo finale di un processo di proliferazione a partire dal contatto, sul quale si continua tale lavoro a causa dell'ignoranza e della brama. Siffatta situazione è contrapposta a quella di chi conosce in corrispondenza con la realtà il sorgere, lo svanire, la gratificazione, gli impedimenti e la via d'uscita riguardo alle sei

sfere sensoriali. Costui possiede una conoscenza ben superiore alle posizioni assunte da coloro che continuano a ruotare attorno al contatto, quella che porta all'emancipazione da qualsivoglia punto di vista.

In sintesi, a livello del condizionato, sussiste una co-estensività pervasiva delle dimensioni 'esperienziale' e 'concettuale', dovuta all'operatività del contatto.

2.2 L'esperienza sovra-mondana: il Nirvāṇa come āyatana

I discorsi affermano che si può avere la percezione della cessazione³² e la percezione del Nirvāṇa,³³ a conferma della loro accessibilità esperienziale. In un passo, il Buddha viene interrogato riguardo alla possibilità del venire in essere di uno stato di concentrazione nel quale egli, pur non percependo la terra (e gli altri elementi) in relazione alla terra (ecc.), né la sfera dello spazio infinito in relazione alla sfera dello spazio infinito, la sfera della coscienza infinita in relazione alla sfera della coscienza infinita, né la sfera dell'infinito nulla in relazione alla sfera dell'infinito nulla, né la sfera della né-percezione-né-non-percezione in relazione alla sfera della né-percezione-né-non-percezione, né questo mondo in relazione a questo mondo, né l'altro mondo in relazione all'altro mondo, né il visto, l'udito, il sentito, il conosciuto, il raggiunto, il cercato ed esaminato dalla mente, resti, tuttavia, pienamente percipiente. Il Buddha risponde affermativamente, dichiarando che questo è lo stato in cui si percepisce ciò che è pacificato, ecc., vale a dire il Nirvāṇa.³⁴

Più nello specifico, l'utilizzo del termine *āyatana* ricorre nelle descrizioni della dimensione sovra-mondana, dove, in riferimento al Nirvāṇa, si afferma con enfasi che "c'è quell'*āyatana*":

atthi ... tad āyatanaṃ, yattha neva pathavī, na āpo, na tejo, na vāyo, na ākāsañcāyatanaṃ, na viññāṇañcāyatanaṃ, na ākiñcaññāyatanaṃ, na nevasaññānāsaññāyatanaṃ, n' āyaṃ

loko, na paraloko, na ubho candimasūriyā. ta-tra p' āhaṃ ... n' eva āgatim vadāmi, na gatim, na thitim, na cutim, na upapattim; appati-tṭhaṃ, appavattaṃ, anārammaṇaṃ' ev' etaṃ. es' ev' anto dukkhassā ti. (Ud 8.1 in Ud 80,9³⁵)
 C'è [...] quell'*āyatana*, dove non sono né terra, né acqua, né fuoco, né vento; né l'*āyatana* dello spazio infinito, né l'*āyatana* della coscienza infinita, né l'*āyatana* del nulla, né l'*āyatana* della né-percezione-né-non-percezione; né questo mondo, né l'oltremondo, né il sole e la luna. Dico che là [...] non c'è nemmeno il venire, né l'andare, non c'è lo svanire, né il sorgere; invero, non è costituito, né procede, né ha oggetto. Questo stesso è la fine di *dukkha*.

Il passo mostra chiaramente che la medesima terminologia esperienziale abbraccia sia l'ordinaria esperienza sensoriale del mondo e le sfere immateriali, dove è attivo solo il senso mentale – entrambe insoddisfacenti – sia ciò che le trascende, vale a dire il Nirvāṇa. In breve, come osserva Bhikkhu Ñāṇananda (2015 [2003–2012], p. 512), “[p]oiché si tratta di qualcosa di realizzabile, in tali contesti [la cessazione delle sei sfere sensoriali mondane] è indicata come ‘sfera’”. Che un tale *āyatana* – in cui gli organi di senso (l'occhio, ecc.) cessano e le loro rispettive percezioni (percezione della forma, ecc.) cessano – “deve essere conosciuto” (*āyatane vedītabbe*) è affermato in modo enfatico ancora in un altro passo testuale.³⁶

Un'ulteriore evidenza della natura esperienziale del Nirvāṇa è fornita da un'istruzione riguardante il tipo di tristezza non mondana, quella avvertita in virtù del desiderio per la suprema liberazione della mente quando non la si sia ancora ottenuta. La dimora dei nobili in tale situazione mentale è definita un *āyatana* (termine che lascio volutamente non tradotto nelle citazioni che seguono):

kadā 'ssu nāma' āhaṃ tad-āyatanaṃ upasampajja viharissāmi yad ariyā etarahi āyatanaṃ upasampajja viharanti? ti. (MN 137 in MN III 218,28)
 Quando raggiungerò e prenderò dimora in

quell'*āyatana* che i nobili ora raggiungono e in cui dimorano?

我何時彼處成就遊，謂：處諸聖人成就遊？
 (MĀ 163 in T I 693a14)

Quando raggiungerò e prenderò dimora in quell'*āyatana*, vale a dire l'*āyatana* che i nobili raggiungono e in cui dimorano?

bdag nam zhiḡ na mchog gi skye mchod bsgrubs shing nye bar gnas 'phags pa'i skye mched nye bar bsgrubs shing nye bar gnas zhes? (Up 3069 in P 5595, mngon pa'i bstan bcos, tu, 192b4 e D 4094, mngon pa, ju, 166b7)
 Quando sarò in grado di raggiungere [tale] supremo *āyatana*, vale a dire l'*āyatana* che i nobili hanno raggiunto e in cui sono fermamente stabiliti?³⁷

2.2.1 Cinque occasioni (*āyatana*) di liberazione

L'utilizzo del termine *āyatana* ricorre ulteriormente in un elenco di occasioni di liberazione (*vimutta-āyatana/vimukty-āyatana*), cinque circostanze in cui può darsi la visione penetrante liberatrice:³⁸

- 1) ascoltando il Dharma,
- 2) insegnando il Dharma,
- 3) recitando il Dharma,
- 4) riflettendo sul Dharma,
- 5) coltivando la meditazione.

Secondo la descrizione canonica, in ognuna di queste cinque occasioni, gli insegnamenti sono penetrati nello spirito e nella lettera. In virtù di questo, sorgono diletto e gioia, che guidano alla tranquillità ed alla concentrazione. Questi stati mentali (diletto, ecc.) corrispondono ai rilevanti fattori di risveglio (*bojjhaṅga/bodhyaṅga*), sette qualità mentali indispensabili al risveglio. Un parallelismo tra la descrizione delle occasioni di liberazione e i fattori di risveglio è evidente anche all'interno del processo che innalza, e corrisponde, alla realizzazione diretta degli insegnamenti attraverso ciascuna di queste circostanze di liberazione, corrispondenti, a loro volta, allo sviluppo dei fattori di

risveglio della presenza e dell'investigazione degli stati mentali alla luce degli insegnamenti (Anālayo, 2012a, p. 297 [tr. it. 2019, vol. 1, p. 156]. Convergenza, questa, che vale la pena sottolineare, poiché offre una ricorrenza supplementare della terminologia 'esperienziale', ossia l'utilizzo del termine *āyatana*, in relazione alla visione penetrante, alla liberazione ed al risveglio.

Dopo avere menzionato la concentrazione, una versione del passo in questione procede affermando esplicitamente che, con la mente concentrata in tal modo, le cose sono viste in corrispondenza con la realtà.³⁹ Questo, a sua volta, "richiama una descrizione ricorrente nei [...] discorsi, per cui la concentrazione guida alla visione delle cose in corrispondenza con la realtà, costituendo in tal modo la base per il raggiungimento della liberazione" (Anālayo, 2012a, p. 298 [cfr. tr. it. 2019, vol. 1, p. 157]).

Gli sviluppi commentariali di questo passo canonico dipingono il processo che porta dal vedere le cose in corrispondenza con la realtà all'effettiva liberazione come qualcosa che si dà attraverso il disincanto e lo svanire della passione, fenomeni che sorgono sulla base di tale visione; attraverso questi avviene la liberazione.⁴⁰ Tale visione in corrispondenza con la realtà riguarda precisamente le quattro nobili verità, pervenendo così al disincanto nei confronti dei cinque aggregati dell'attaccamento, seguito dallo svanire della passione, attraverso il quale passione, avversione e illusione saranno superate e sarà raggiunta la liberazione.⁴¹

In conclusione, dal momento che le occasioni di liberazione necessitano di un contatto diretto con la verità, in questo contesto l'uso del termine *āyatana* sottolinea la dimensione esperienziale degli eventi mentali pertinenti alla dimensione soteriologica.

2.2.2 Il Nirvāṇa: contattare la cessazione del contatto

L'esistenza *samsārica* (*bhava*) si dipana in maniera circolare attorno al contatto, nella modalità del ve-

nire in essere o divenire. La liberazione da tale continuità si dà una volta che la mente è svuotata della brama di stimolazione attraverso i sei sensi e dell'aggrapparsi alle esperienze. In quanto epifenomeno di tale attaccamento,⁴² anche la rinascita termina quando la brama di ulteriore divenire svanisce.

L'asse *samsārico* che attraversa la brama, il contatto e le sfere sensoriali emerge con evidenza dalla sequenza della cessazione dipendente di *dukkha/duḥkha*: quando non sussiste più alcuna brama nei confronti della tonalità edonica delle sensazioni, la quale nasce dal contatto, cessa la rilevanza fenomenologica del 'mondo' e la continuità del contatto mondano non viene più ricercata. La mente non è più insufflata dell'esperienza mondana e arresta il proprio venire in esistenza. Poiché la mente semplicemente assiste alla propria (temporanea) fine come alla fine dell'esperienza condizionata stessa,⁴³ il 'mondo' viene a cessare. Questo processo è associato allo stingersi della brama. A questo punto, non c'è più alcun 'accadimento' (*appavattam*),⁴⁴ non c'è più *dukkha/duḥkha*, dal momento che ogni 'accadimento' è *dukkha/duḥkha* e il 'non-accadimento' è la completa estinzione di *dukkha/duḥkha* e del divenire in forza della brama.

Questa dinamica chiarisce che cosa comporta, praticamente, la cessazione dipendente delle sei sfere sensoriali e spiega, inoltre, l'utilizzo dell'espressione 'non-accadimento' come uno degli epiteti del Nirvāṇa. La cessazione delle sei sfere sensoriali ha a che fare con una 'irrilevanza esperienziale' della dimensione mondana, nel senso che la mente ha voltato le spalle alle sei sfere sensoriali che costituiscono il 'mondo'. Nonostante ciò, gli organi di senso naturalmente rimangono fisicamente integri.

Quanto sopra è dimostrato da un discorso conservato in pāli e in cinese, enunciato dal monaco Ānanda, raffigurato nel gioire del fatto che il Buddha abbia scoperto una via per emergere da *dukkha/duḥkha* al fine della "realizzazione in prima

persona del Nirvāṇa”. Qui, ed in contesti simili, i discorsi mirano alla *verifica della verità, realizzandola in quanto rendendola reale, vera, portandosela a casa, facendola propria* – la più alta verità del Nirvāṇa qui e ora –, come reso dal significato letterale della frase in pāli *nibbānassa sacchikiriya*. Nella versione in pāli, Ānanda così asserisce:

... *tad eva nāma cakkhum bhavissati, te rūpā tañ c' āyatanam no paṭisaṃvedissati ...* (AN 9.37 in AN IV 426,26⁴⁵)

[...] nella misura in cui quello stesso occhio sarà effettivamente presente, quelle forme visive saranno effettivamente presenti, eppure non si farà esperienza di quell'*āyatana* [...].

Lo stesso è ripetuto per gli altri domini sensoriali mondani. La controparte cinese al passo pāli recita:

有眼有色, 有耳有聲, 有鼻有香, 有舌有味, 有身有觸, 有意有法. 而有比丘有是等法, 能不覺知. (SĀ 559 in T II 146b28)

L'occhio è presente e le forme visive sono presenti, l'orecchio è presente ed i suoni sono presenti, il naso è presente e gli odori sono presenti, la lingua è presente e i sapori sono presenti, il corpo è presente e gli oggetti tattili sono presenti, la mente è presente e gli oggetti mentali sono presenti. Eppure un monaco, presenti tali stati (*āyatana*), è in grado di non farne esperienza.

Questa descrizione indica che l'esperienza del Nirvāṇa consiste nella cessazione del contatto attraverso le sei sfere sensoriali. Non sarebbe, infatti, del tutto appropriato affermare che l'esperienza sovra-mondana abbia come proprio 'oggetto' il Nirvāṇa (il sovra-mondano), dal momento che proprio il processo di *oggettivazione* e lo stesso costruito dell'*oggetto* (come pure del soggetto) scompaiono in virtù del Nirvāṇa.

Come si è visto, il 'senso mentale' è incluso tra le sei sfere sensoriali. Questo non significa che l'espe-

rienza sovra-mondana abbia luogo da qualche altra parte fuori dalla 'mente'. Più semplicemente, ciò significa che tale esperienza ha luogo fuori dal costruito mondano della 'mente' soggetta alla brama.

Da questa prospettiva, la definizione di base del Nirvāṇa come eradicazione priva di residuo mnestico di passione, avversione e illusione, o brama e ignoranza e come libertà dalle stesse [ad indicare l'eliminazione di ogni capo d'imputazione di qualsiasi possibile riemergere di brama, avversione, attaccamento, ecc., N.d.T.] non è che la controparte della definizione del Nirvāṇa quale liberazione 'senza-segno' (*animitta*) della mente [che non lascia residuo, attributo percettivo, N.d.T.]. Ciò determina la fine di ogni significazione 'corrotta' nei termini e sotto l'influenza degli stessi stati non salutari di passione, ecc. Questi stati, cioè, cessano di operare come parametri, come reificanti, e come agenti di significazione – divengono letteralmente non-significanti, privi di senso.⁴⁶ Questa modalità, a sua volta, equivale alla piena realizzazione del vuoto, una libertà dall'esperienza, per così dire, perché l'illusione di creare senso, il fare qualcosa dalle 'cose' dell'esperienza, è finita. È questa la base esperienziale del Nirvāṇa.

Correlata a quanto detto è l'affermazione secondo cui l'*arahant/arhat* ha ancora un'esperienza meditativa, perché lui o lei 'medita' (*jhāyati ca pana*), sebbene non mediti o faccia esperienza in dipendenza o sulla base di (*tam pi nissāya na jhāyati*) terra, acqua, fuoco, vento, la sfera dello spazio infinito, la sfera della coscienza infinita, la sfera del nulla, la sfera della né-percezione-né-non-percezione, questo mondo o il mondo al di là, tutto ciò che è visto, udito, percepito, conosciuto, raggiunto, ricercato, attraversato dalla mente.⁴⁷

Avendo trasceso la forma e il senza-forma, colui che è liberato nella cessazione, in virtù della rinuncia a tutti i supporti, ha direttamente 'contattato' l'elemento senza-morte (un altro epiteto del Nirvāṇa, *amata/amṛta*), che è senza supporto, cioè indipendente dal contatto ordinario e da tutto ciò

che ad esso segue.⁴⁸ Questo rivela come l'esperienza dell'assenza di ogni oggetto condizionato non possa essere ridotta all'assenza di 'contatto' in termini assoluti. Ne consegue, a sua volta, che il buddhismo antico non mostra di introdurre un modello cognitivo *ad hoc* che renda conto dell'esperienza straordinaria del Nirvāṇa. I testi antichi non si preoccupano di costruire un'intera nuova terminologia rispetto alla dimensione sovra-mondana, proprio perché non possono e non vogliono far posto ad alcuna 'metafisica' della dimensione sovra-mondana come tale.

Un aspetto correlato è che il contatto con l'esperienza di piacere e dolore quasi letteralmente non 'contatta', non 'tange', una persona liberata, e tuttavia l'esperienza stessa ancora avviene:

*phusanti phassā upadhiṃ paṭicca,
nirupadhiṃ kena phuseyyum phassā.* (Ud 2.4 in Ud 12,31⁴⁹)

Il contatto tange (o: 'affetta') colui che dipende dai supporti (*upadhi*),
come può il contatto tangere (o: 'affettare') colui che è privo di supporto?

Un'ulteriore contestualizzazione. Il Buddha è ricordato per avere coerentemente rifiutato di occuparsi di speculazioni metafisiche, inquadrato nel modello logico indiano del tetralemma, un predicato logico a quattro elementi in uso nei circoli filosofici indiani del suo tempo.⁵⁰ Due discorsi in pāli riportano gli scambi tra due principali discepoli monaci del Buddha, in cui si rifiuta l'applicazione del tetralemma al Nirvāṇa stesso, in particolare in relazione alla cessazione delle sei basi sensoriali.⁵¹ Uno di questi discorsi, che ha un parallelo cinese,⁵² dà conto della questione inerente il fatto se, con lo scolorire privo di residuo mnestico e la cessazione dei sei 'domini per il contatto' (*phassa-āyatana*), resti qualcosa (1), non resti qualcosa (2), restino entrambi (3), né resti qualcosa né non resti qualcosa (4). In riferimento a tutte e quattro le istanze, la risposta è che la questione non dovrebbe essere posta così. Secondo la versione pāli, la ragione di

ciò sta nel fatto che tali affermazioni corrispondono alla proliferazione di ciò che non si deve lasciar proliferare:

*... iti vadaṃ appapañcaṃ papañceti. yāvataṃ ...
channaṃ phassāyatanaṇaṃ gati tāvatā pa-
pañcassa gati; yāvataṃ papañcassa gati tāvatā
channaṃ phassāyatanaṇaṃ gati. channaṃ ...
phassāyatanaṇaṃ asesavirāganirodhā pa-
pañcanirodho papañcavūpasamo ti.* (AN 4.174
at AN II 161,32)

[...] così esprimendosi, si fa proliferare ciò che non si deve lasciar proliferare. [...] Fin dove si estende la catena dei sei domini, così si estende la catena della proliferazione. Fin dove si estende la catena della proliferazione, così si estende la catena dei sei domini per il contatto. Con lo scolorire privo di residuo e la cessazione dei sei domini per il contatto, si dà la cessazione e il placarsi della proliferazione.

Il parallelo cinese offre una prospettiva complementare, affermando che ciascuna delle quattro proposizioni è vuota e nulla – letteralmente, un 'vaniloquio', *xuyan* 虛言:

... 此則虛言. 若言六觸入處盡: 離欲, 滅, 息, 沒已, 離諸虛偽, 得般涅槃, 此則佛說. (SĀ 249 in T II 60a20)

[...] invero, questa è un'affermazione priva di fondamento. Se si affermasse: "quando i sei domini del contatto sono stati eradicati, sono scoloriti, estinti, placati e scomparsi, si è separati da tutto ciò che è privo di fondamento [e] si realizza il Nirvāṇa", allora, invero, questo è ciò che il Buddha ha insegnato.

In sintesi, ricusata la falsità, si raggiunge la verità. Verità che, per sua natura, non falsifica (*amosa-dhamma/amoṣa-dharma*) – come reso in un passo del discorso citato prima –, sì che i testi antichi non sentono nemmeno il bisogno di costruire una qualche forma di mistica epistemica della verità, nonostante la "crisi epistemologica" (Ñāṇananda,

2015 [2003–2012], p. 518) determinata dalla necessità di comunicare insegnamenti che si scontrano con la ‘natura falsificante’ della percezione ordinaria.⁵³

2.2.3 L’emancipazione dal concetto e dalla predicabilità

Reso inoperativo il ‘contatto’ mondano e pervenuta la cessazione dei sei domini mondani esperienziali, che delimitano il ‘concetto’, il Nirvāṇa si dà come un *āyatana* a-concettuale. Il Nirvāṇa fuoriesce dal paradigma della concettualità in quanto fuoriesce dal paradigma della condizionalità. Penetrando il contatto e non appropriandosi di nulla di ciò che sorge in dipendenza da esso, il Nirvāṇa si emancipa dal processo di reificazione di un soggetto imputabile dell’esperienza degli oggetti dell’esperienza che coglie se stesso come ontologicamente indipendente. Trascesa questa dipendenza, il Nirvāṇa si situa oltre ogni determinazione e ogni concettualizzazione. In breve, oltre ogni predicabilità.⁵⁴ Questo è il risultato dell’aver smantellato permanentemente la brama nei confronti del contatto sensoriale e dell’aver stabilito permanentemente la presenza, in assenza di qualsiasi impedimento che possa interferire.

Quando cessa l’esistenza condizionata, un’ontologia basata sul processo di concettualizzazione smette di fornire i parametri per l’‘esperienza’. Per usare le parole di Bhikkhu Ñāṇananda (2012 [1971], p. 81):

l’[e]sperienza è essa stessa il criterio ultimo di verità, e non la sua predicabilità. Tuttavia, dal punto di vista mondano, la predicabilità compartisce l’essenza stessa della verità.

In un’altra pubblicazione, ho suggerito di interpretare la cessazione dell’esistenza nel buddhismo antico in termini di trascendenza del cosiddetto ‘limite ermeneutico’, la prigione del soggetto, grazie all’emancipazione dal recinto epistemico di nome-e-forma e coscienza (Dhammadinnā, 2017). Brama, presunzione e punti di vista sono responsabili del

sorgere di una ‘ontologia’ dell’esperienza concettuale – o del concetto esperienziale – di nome-e-forma e coscienza. Sradicati gli influssi, nella mente di un essere pienamente risvegliato si esaurisce anche l’ontologia dei ‘concetti’, nella misura in cui l’esistenza cessa (*bhava-nirodha*). Per quanto si continui a fare esperienza del nome-e-forma e della coscienza, questi, tuttavia, sono vuoti dello stato concettuale in quanto esistenziale e dell’investimento che si genera in presenza degli influssi. Da notare che tale emancipazione dal limite ermeneutico è comunque descritta con l’ausilio della medesima terminologia esperienziale: il Nirvāṇa è un *āyatana*.

Da un’altra prospettiva ancora, la stessa dimensione ‘concettuale’ diviene materia di penetrazione esperienziale nell’applicazione dell’attenzione radicale (*yoniso manaskāra/yoniso manasikāra*), attraverso cui ci si rivolge alla sua natura dipendente e condizionata, e anche questo atto può essere definito ‘esperienziale’. Essendo una delle cinque componenti del ‘nome’, l’attenzione (*manaskāra/manasikāra*) genera l’esperienza. In quanto forma, l’attenzione in corrispondenza con la verità, l’attenzione radicale, genera una comprensione liberatrice che penetra il tessuto dell’esperienza.

Per quanto il Nirvāṇa come tale sia a-concettuale, il suo concetto è ovviamente utilizzato come obiettivo a cui mirare nella coltivazione della mente. Dall’altro lato, lo stesso Nirvāṇa può essere soggetto ad una concettualizzazione incolta, proprio come accade per qualsiasi altro concetto o designazione reificati in virtù della brama e dell’attaccamento. Non a caso, il Nirvāṇa compare come l’ultimo di una lista di ventiquattro concetti di indebita appropriazione, a partire dall’esperienza sensoriale a livello dell’elemento terra, fino ad arrivare a nozioni più astratte.⁵⁵ In questo modo, la persona non risvegliata tende a produrre concetti anche in relazione al Nirvāṇa, “sulla base di utilizzi convenzionali del termine del tipo ‘nel *Nibbāna*’, ‘dal *Nibbāna*’, ‘nel raggiungere il *Nibbāna*’ e ‘il mio

Nibbāna. Ipostatizzando il *Nibbāna*, tali persone sviluppano un punto di vista sostanzialista anche di questo concetto, come nel caso della terra, *paṭhavi*” (Ñāṇananda, 2015 [2003–2012], p. 281). Una persona liberata, invece, non prova diletto nel Nirvāṇa, né attaccamento. Per usare le parole di Bhikkhu Ñāṇananda (2015 [2003–2012], pp. 283–284):

[tutto questo] tradisce una schiavitù nei confronti della sintassi. Quando si dice ‘il fiume scorre’, non significa che c’è un fiume in quanto separato dall’atto dello scorrere. Allo stesso modo, l’espressione ‘piove’ non va intesa a voler dire che esiste qualcosa che piove. È solo un giro di parole, che soddisfa un certo requisito della struttura grammaticale. [...] Perciò deve piovere perché ci sia pioggia. L’implicito significato verbale è oscurato, o altresì ignorato. Viene accettato un uso perifrastico. Perciò la pioggia piove e il fiume scorre. Un fenomeno naturale viene mistificato ed ipostatizzato.⁵⁶

Ricapitolando, il modello della concettualità del buddhismo antico, e della sua trascendenza, si radica nella nozione di contatto. Ciò che viene eliso con l’esperienza a-concettuale del Nirvāṇa è l’ontologia dei concetti, non la dimensione operativa dei concetti nella vita quotidiana di un essere risvegliato.⁵⁷

3. La validità epistemica della conoscenza in prima persona

Nella compagine del buddhismo antico, la validità epistemica della realizzazione personale è evidente se mettiamo in relazione le ragioni su cui il Buddha basa la sua asserzione di verità con le basi su cui deve poggiare una proclamazione autorevole di una verità valida e ultima (*añña/ajñā*) secondo i canoni riconosciuti nell’India antica prima e durante la sua epoca.

In un discorso contenuto nel canone pāli, il Buddha risponde affermativamente ad una domanda posta da un gruppo di monaci sulla questione se esista un metodo per cui si possa dichiarare la conoscenza ultima. Un metodo esiste – è detto –, ed è

altro, o indipendente, rispetto ai seguenti cinque criteri: la fede, la preferenza o il gradimento personale, la tradizione orale, l’esame-e-ragionamento e l’accettazione intuitiva di un certo punto di vista.⁵⁸ Il metodo consiste nel mettere in pratica il fondamento della presenza (*satipaṭṭhāna/smṛtyupasthāna*), che viene qui esemplificato dal seguente riconoscimento: nel caso in cui, avendo visto una forma con l’occhio (ecc.), sorgano internamente concupiscenza, avversione o illusione, si riconoscono questi stati come presenti; nel caso in cui invece non sorgano internamente concupiscenza, avversione o illusione, si riconoscono questi stati come assenti. Tutte queste condizioni “devono essere comprese vedendole con saggezza”, modalità che si qualifica come metodo di affermazione della conoscenza ultima che è indipendente dai cinque criteri sopra elencati. Questo riconoscimento dell’efficace pratica del fondamento della presenza come un metodo per la piena liberazione è un aspetto centrale del sentiero del buddhismo antico.⁵⁹

I cinque criteri (e la loro rispettiva critica) ritornano nella versione pāli di un altro discorso, attestato anche in due diverse versioni frammentarie in sanscrito.⁶⁰ Al posto dei cinque criteri elencati sopra, una delle versioni sanscrite parla delle affermazioni basate su ciò che è visto, udito, sentito e conosciuto. In mancanza di una personale realizzazione, ogni affermazione di verità fatta su tali basi può portare ad aderire dogmaticamente ad una tradizione orale.⁶¹

In questo discorso, il contesto in cui sono esposti i cinque criteri è rappresentato da uno scambio di vedute con un brahmano, che ha sfidato il Buddha dichiarando che la tradizione orale brahmanica è la sola depositaria della verità. Nella versione in pāli e in una delle due in sanscrito, il Buddha risponde interrogando il brahmano, chiedendo se i saggi del passato, fondatori di quella tradizione, avessero essi stessi realizzato personalmente la verità.⁶² Questa risposta indica l’importanza dell’autenticità rispetto alle pretese di verità, nel senso che devono fondarsi sulla realizzazione personale e, soprattutto, incarnare quelle medesime qualità

che dovrebbero derivare da tale realizzazione.

Ancora in un altro discorso pervenuto in pāli e in una versione sanscrita frammentaria, il Buddha riconosce che esistano delle differenze tra gli anacoreti e i brahmani che proclamano i principi fondamentali della vita santa dopo aver, essi stessi, raggiunto il compimento e la perfezione di tale conoscenza superiore.⁶³ Tra i motivi di tale proclamazione, la conoscenza in prima persona attiene a coloro che fanno affidamento sulla conoscenza superiore del Dharma, raggiunta da soli in virtù di cose non udite prima.⁶⁴ Il Buddha riconosce tale conoscenza come la base di ciò che egli ha scoperto e insegnato. Essa è definita *diṭṭhadhamma-abhiññā/dṛṣṭadharmā-abhijñā*, una conoscenza che è superiore in quanto ha come principio di base (*dhamma/dharma*) il fatto di essere ‘vista’ (*diṭṭha/dṛṣṭa*), definizione che trasmette un senso di immediata, incontrovertibile evidenza qui-e-ora.⁶⁵

In sintesi, la conoscenza in prima persona è esplicitamente identificata come il motivo legittimo del Buddha per rivendicare la verità, ed è indispensabile per qualificare un insegnante e un insegnamento autentici.

4. La validità intersoggettiva della conoscenza liberatrice

La formulazione delle quattro nobili verità nei termini di un metodo epistemologico reso disponibile ad altri dimostra che il Buddha ha voluto rendere la sua superiore conoscenza liberatrice qualcosa di verificabile, nonché raggiungibile, da ciascuno. Tale convinzione epistemica emerge inequivocabilmente dalla seguente istruzione pratica:

tasmātiha ... evaṃ sikkhitabbaṃ: imasmiñ ca saviññāṇake kāye ahaṅkāramamaṅkāramānānūsayā na bhavissanti, bahiddhā ca sabbanimittesu ahaṅkāramamaṅkāramānānūsayā na bhavissanti, yañ ca cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ upasampajja viharato ahaṅkāramamaṅkāramānānūsayā na honti, tañ ca cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ upasampajja viharissāmā ti.

evañ hi kho ... sikkhitabbaṃ. (AN 3.32 in AN I 133,24⁶⁶)

Perciò [...] dovrete esercitarvi così: “non vi saranno tendenze latenti soggiacenti alla presunzione in termini di creazione di ‘io’ e di creazione di ‘mio’ in relazione a questo corpo dotato di coscienza, non vi saranno tendenze latenti soggiacenti alla presunzione in termini di creazione di ‘io’ e di creazione di ‘mio’ in relazione a ogni segno esterno, ed entreremo e prenderemo dimora in quello [stato di] liberazione della mente, liberazione per mezzo della saggezza, in virtù della quale non vi sono tendenze latenti soggiacenti alla presunzione in termini di creazione di ‘io’ e di creazione di ‘mio’ per chi, in quello stato, entra e risiede”. Così, invero, [...] dovrete esercitarvi.

Questo passo mostra come la conoscenza superiore del Buddha sia presentata con una validità intersoggettiva. Con ‘validità intersoggettiva’ voglio dire che tutti e tutte coloro che hanno seguito il sentiero del Buddha, e ne hanno raggiunto la mèta finale, sono in grado di conoscere per esperienza personale che le proprie menti sono diventate irreversibilmente libere e verificare retrospettivamente l’effettiva veridicità del sentiero e della liberazione del Buddha.⁶⁷ Il passo citato, inoltre, indica un allineamento organico tra la dimensione dell’episteme (l’esperienza in prima persona della verità del Nirvāṇa) e il modello epistemologico (in breve, le quattro nobili verità) nello schema del pensiero del buddhismo antico.

La verificabilità intersoggettiva – intesa come proprietà necessaria ad una data conoscenza per (a) essere condivisibile in modo accurato tra individui diversi e (b) essere riproducibile variando le circostanze, al fine della sua verifica – è un principio essenziale di quell’indagine empirica che sta al centro della rivoluzione scientifica che ha segnato l’emergere della scienza sperimentale all’inizio della modernità in Europa. Naturalmente, come dimostra il cruciale ruolo epistemico della dimensione extra-sensoriale dell’*āyatana* del Nirvāṇa, il buddhismo antico costituisce un ‘mondo’ a parte rispetto

all'empirismo, cioè quella ideologia secondo cui tutta la conoscenza è fondata sull'esperienza derivata dai sensi, sviluppatasi in Europa nel corso dei secoli XVII e XVIII sulla spinta della nascita della scienza sperimentale. Nell'analisi del buddhismo antico, solo la persona non risvegliata fa esclusivo affidamento sulla percezione sensoriale per ricercare la verità, venendo a mancare di quella visione penetrante del funzionamento di tale percezione, la quale si raggiunge in virtù della conoscenza (soteriologicamente) superiore. Questo tipo di persona attribuisce uno *status* di realtà ai concetti sorti sulla base dei sensi, dà per scontata la loro esistenza e vi inocula un senso del sé, sulla base di mere presunzioni che ignorano la natura del sorgere dipendente (genesi dipendente) della percezione sensoriale.⁶⁸ La mente risvegliata non coglie le cose attraverso la percezione (la quale conferma semplicemente ciò che la mente ha già costruito afferrandole come concetti), quanto, piuttosto, attraverso una conoscenza superiore. La mente risvegliata, cioè, vede 'attraverso' la percezione, e coglie come la percezione sensoriale sia essa stessa un costrutto mentale.⁶⁹

5. La rinuncia ad una 'retorica dell'esperienza' nel buddhismo antico

Questo articolo è stato scritto, in parte, in relazione alla domanda se, effettivamente, i primi testi buddhisti includano o meno una 'retorica dell'esperienza', una questione espressa nel mondo accademico degli studi buddhisti contemporanei, tra gli altri, da Robert Sharf (1995, pp. 246 e 259):⁷⁰

l'enfasi buddhista sull' 'esperienza interiore' è, in larga parte, un prodotto dei movimenti riformisti moderni ed apertamente orientati laicamente [...] un prodotto delle riforme del XX secolo ispirate, in parte, dai modelli occidentali [...]. [Un tale concetto dell']esperienza religiosa è relativamente tardo ed è un'invenzione distintamente occidentale.

La lettura filosofica degli insegnamenti del buddhismo antico che ho cercato di articolare in queste

pagine suggerisce che l'enfasi sull' 'esperienza interiore' non sia un prodotto dei movimenti di riforma moderna, dal momento che possiamo riscontrarla nelle nozioni e nella terminologia gnoseologica essenziali emicche al pensiero del buddhismo antico.⁷¹

Nel buddhismo antico, il contatto è la culla dell' 'esperienza'. L'espressione 'dominio dell'esperienza' (*āyatana*), che è dipendente dal contatto, è da considerarsi come il termine di base utilizzato nel buddhismo antico per indicare il venire in essere dell'esperienza. La medesima terminologia è utilizzata per mappare l'esperienza mondana e sovra-mondana. Pertanto, lo *status* gnoseologico di validità non solo dell' 'esperienza' in generale, ma, in particolare, di una 'verità esperienziale' (o un'esperienza di una verità soteriologicamente significativa) non è affatto il risultato di una costruzione interpretativa, bensì è posto al centro della soteriologia stessa del buddhismo antico. In altri termini, verità ed esperienza convergono in quanto la verità è in corrispondenza con la realtà (risvegliata).

Inoltre, l'astenersi dall'adottare modalità epistemologiche sostanzialmente diverse per rendere conto del sovra-mondano in contrapposizione al mondano, e dal postulare una verità provvisoria contro una verità ultima, dimostra sottilmente un disinteresse radicale a perseguire una retorica dell'esperienza o della glorificazione della soggettività e delle asserzioni in prima persona che non siano passibili di comunicazione e validazione intersoggettiva. Allo stesso modo, nemmeno una 'sensazione sentita' di un'esperienza apparentemente immediata, priva di concettualità, è considerata cognitivamente possibile, per non dire epistemicamente valida.

Nel buddhismo antico, i limiti dell'esperienza contemplativa o meditativa sono chiaramente riconosciuti. L'esperienza è considerata, a tutti gli effetti, la principale responsabile del sorgere di punti di vista errati. Esattamente come ogni altra forma di esperienza, anche quella meditativa si dà in dipendenza dal contatto. È interessante notare che ben 49 delle 62 basi per formulare opinioni (errate) nel

già citato *Brahmajāla* sorgono, almeno in una certa misura, da esperienze di natura meditativa (cfr. Bodhi, 1992 [1978], p. 6; Analayo, 2003, p. 45 [tr. it. 2022, p. 64] e 2009). L'attribuzione del sorgere di visioni errate alla diretta percezione extrasensoriale e meditativa sembra implicare una critica delle conclusioni tratte dall'esperienza meditativa ed una consapevolezza delle pretese di verità basate su valutazioni errate dell'esperienza soggettiva. Questo, a sua volta, conferma ulteriormente come la teoria della conoscenza del buddhismo antico è attenta a non sottoscrivere alcuna retorica autolegittimante dell'esperienza soggettiva, o della soggettività in generale, nonostante la soggettività e la verifica intersoggettiva siano le pietre miliari dell'epistemologia e della soteriologia che le sono proprie.

Questo conclude il mio studio e mi riporta alle quattro nobili verità in relazione alla superiore verità del Nirvāṇa, espresse dal Buddha come inequivocabili asserzioni di verità da cogliere, nei loro propri termini, come punto di partenza per metterle in atto in prima persona esistenzialmente.⁷² Come già indicato da Lance Cousins (2001, p. 134), nei discorsi antichi c'è, di fatto, un qualche fondamento per definire il Buddha un *ekaṃsavādin*, cioè uno 'che si fa portavoce di una verità inequivocabile': "[nono]stante il fatto che non si trovi questo esatto termine, tuttavia [...] troviamo che il Buddha dichiara di avere resi noti degli insegnamenti *ekaṃsikā*, vale a dire le quattro nobili verità".

katame ca te ... mayā ekaṃsikā dhammā desitā paññattā? idaṃ dukkhan ti ... mayā ekaṃsiko dhammo desito paññatto. ayaṃ dukkhasamudayo ti ... mayā ekaṃsiko dhammo desito paññatto. ayaṃ dukkhanirodho ti ... mayā ekaṃsiko dhammo desito paññatto. ayaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā ti ... mayā ekaṃsiko dhammo desito paññatto. kasmā ca te ... mayā ekaṃsikā dhammā desitā paññattā? ete ... atthasaṃhitā, ete dhammasaṃhitā, ete ādibrahmacariyakā, ete nibbidāya virāgāya nirodhāya upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṃvattanti. tasmā te mayā ekaṃsikā dhammā desitā

paññattā. (DN 9 in DN I 191,34⁷³)

Quali insegnamenti io ho dichiarato inequivocabili, dunque? "Questo è *dukkha*": questo insegnamento inequivocabile io ho dichiarato. "Questo è il sorgere di *dukkha*": questo insegnamento inequivocabile io ho dichiarato. "Questa è la cessazione di *dukkha*": questo insegnamento inequivocabile io ho dichiarato. "Questo è il sentiero che porta alla cessazione di *dukkha*": questo insegnamento inequivocabile io ho dichiarato. E perché ho dichiarato questi insegnamenti inequivocabili? [Perché] essi conducono allo stato di salute, essi conducono al Dharma, essi riguardano la vita santa; essi conducono al disincanto, allo scolorire della passione, alla cessazione, alla pacificazione, alla più alta conoscenza, al pieno risveglio, al Nirvāṇa. Ecco perché io ho dichiarato questi insegnamenti inequivocabili.

Ringraziamenti

Vorrei riconoscere il mio debito nei confronti del defunto Bhikkhu Kaṭukurunde Ñāṇananda (1940–2018) e di Bhikkhu Anālayo per i loro lavori pubblicati e i nostri scambi personali che hanno illuminato i temi discussi in questo articolo, che hanno ispirato e dato forma alla mia attuale comprensione. I miei ringraziamenti vanno anche a Bhikkhu Ānandajoti, Bhikkhu Dhammamuninda, Linda Grace, Sāmaṇera Pasanna e Federico Squarcini per i loro commenti alla bozza di questo lavoro.

Abbreviazioni

| | |
|-----------------|--------------------------------------|
| AN | <i>Aṅguttara-nikāya</i> |
| B ^e | edizione birmana (Chaṭṭha-saṅgāyana) |
| C ^e | edizione cingalese (Buddhajayanti) |
| D | edizione di Derge (Tōhoku) |
| DĀ | <i>Dīrgha-āgama</i> (T 1) |
| DN | <i>Dīgha-nikāya</i> |
| EĀ | <i>Ekottarika-āgama</i> (T 125) |
| It | <i>Itivuttaka</i> |
| MĀ | <i>Madhyama-āgama</i> (T 26) |
| MN | <i>Majjhima-nikāya</i> |
| P | edizione di Pechino (Ōtani) |
| SĀ | <i>Samyukta-āgama</i> (T 99) |
| SĀ ² | <i>Samyukta-āgama</i> (T 100) |

| | |
|----------------|---|
| S ^e | edizione siamese |
| SHT | <i>Sanskrit Handschriften aus den Turfan-Funden</i> |
| SN | <i>Samyutta-nikāya</i> |
| Spk | <i>Sāratthappakāsinī</i> |
| T | edizione Taishō (CBETA, 2016) |
| Ud | <i>Udāna</i> |
| Up | <i>Abhidharmakośopāyikā-ṭīkā</i> |
| Vin | <i>Vinaya-piṭaka</i> |

Nota

Nel citare le edizioni testuali ho adattato i casi di sandhi, la punteggiatura, le maiuscole, ecc. e ho semplificato alcune delle convenzioni critico-testuali per rendere coerente ed agevole la citazione. I testi in pāli sono resi dalle edizioni della Pali Text Society. I riferimenti alle citazioni canoniche nell'*Abhidharmakośopāyikā-ṭīkā* seguono il sistema di enumerazione stabilito da Honjō (1984) e le rese provengono dalla mia edizione di lavoro. Tutte le traduzioni sono mie, salvo altrimenti indicato.

Riferimenti bibliografici

Anālayo, Bh. (2003). *Satipaṭṭhāna, The Direct Path to Realization*. Birmingham: Windhorse; tr. it. di Letizia Baglioni (a cura di Bhikkhunī Dhammadinnā), *Satipaṭṭhāna, Il Cammino Diretto*, Poggio Nativo, Edizioni Santacittarama, 2019/2021¹; Roma, Ubuliber, 2022².

Anālayo, Bh. (2009). *Yonisomanasikāra*. In W.G. Weeraratne (a cura di), *Encyclopaedia of Buddhism*, 8(3) (pp. 809–815). Sri Lanka: Department of Buddhist Affairs.

Anālayo, Bh. (2011). *A Comparative Study of the Majjhima-nikāya*, 2 vols. Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation.

Anālayo, Bh. (2012a). *Excursions into the Thought-world of the Pāli Discourses*. Washington, MD: Pariyatti; tr. it. di Letizia Baglioni e Bhikkhunī Dhammadinnā (a cura di Bhikkhunī Dhammadinnā), *Escursioni nel buddhismo antico*, 2 voll., Napoli: Diana Edizioni, 2019.

Anālayo, Bh. (2012b). The Historical Value of the Pāli Discourses. *Indo-Iranian Journal*, 55, 223–253.

Anālayo, Bh. (2012c). On the Five Aggregates (1) – A Translation of Saṃyukta-āgama Discourses 1 to 32. *Dharma Drum Journal of Buddhist Studies*, 11, 1–61.

Anālayo, Bh. (2013a). *Perspectives on Satipaṭṭhāna*. Cambridge: Windhorse Publications.

Anālayo, Bh. (2013b). The Chinese Parallels to the Dhammacakkappavattana-sutta (2). *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, 5, 9–41.

Anālayo, Bh. (2014a). *The Dawn of Abhidharma*. Hamburg: Hamburg University Press.

Anālayo, Bh. (2014b). On the Five Aggregates (4) — A Translation of Saṃyukta-āgama Discourses 33 to 58. *Dharma Drum Journal of Buddhist Studies*, 14, 1–72.

Anālayo, Bh. (2015). *Saṃyukta-āgama Studies*. Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation.

Anālayo, Bh. (2016a). *Ekottarika-āgama Studies*. Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation.

Anālayo, Bh. (2016b). *Mindfully Facing Disease and Death, Compassionate Advice from Early Buddhist Texts*. Cambridge, MA: Windhorse Publications; tr. it. di Lorenzo Maria Colombo (a cura di Antonio Costanzo), *La Presenza Mentale nella Malattia e nella Morte, Gli Insegnamenti degli Antichi Testi Buddhisti*, Napoli, Diana Edizioni, 2022

Anālayo, Bh. (2017a). *Vinaya Studies*. Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation.

Anālayo, Bh. (2017b). Tathāgata. In K. T. S. Sarao & J. D. Long (a cura di), *Encyclopedia of Indian Religions. Buddhism and Jainism* (pp. 1184–1186). Dordrecht, Netherlands: Springer Science & Business Media.

Anālayo, Bh. (2017c). *Dirgha-āgama Studies*. Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation.

Anālayo, Bh. (2018). *Satipaṭṭhāna Meditation, A Practice Guide*. Cambridge: Windhorse Publications.

Anālayo, Bh. (2019a). In the Seen Just the Seen: Mindfulness and the Construction of Experience. *Mindfulness*, 10(1), 179–184.

Anālayo, Bh. (2019b). On the Six Sense-spheres (2) — A Translation of Saṃyukta-āgama Discourses 230 to 249. *Satyābhisamaya*, 89, 1–58.

Ānandajoti, Bh. (2011 [2005]). *Mahāsatiṭṭhānasuttaṃ, The Long Discourse about the Ways of Attending to Mindfulness*, seconda edizione rivista. [2005¹]. URL: <https://www.ancient-buddhist-texts.net/Texts-and-Translations/Satipatthana/Satipatthana.pdf>

Bhikkhu Bodhi (1992 [1978]). *The All-Embracing Net of Views, The Brahmajāla Sutta and its Commentaries*. Kandy: Buddhist Publication Society.

Bhikkhu Bodhi (2000). *The Connected Discourses of the Buddha, A New Translation of the Saṃyutta Nikāya, Translated from the Pāli*. Boston, MA: Wisdom Publications.

Bodhi, Bh. (2012). *The Numerical Discourses of the Buddha, A Translation of the Aṅguttara Nikāya*. Boston, MA: Wisdom Publications.

Bodhi, Bh. (2017). *The Suttanipāta, An Ancient Collection of the Buddha's Discourses; Together with Its Commentaries Paramatthajotikā II and Excerpts from the Niddesa*. Boston, MA: Wisdom Publications.

- Burton, D. (2002). Knowledge and Liberation: Philosophical Ruminations on a Buddhist Conundrum. *Philosophy East and West*, 52(3), 326–345.
- Burton, D. (2004). *Buddhism, Knowledge and Liberation, A Philosophical Study*. Aldershot: Ashgate.
- Choong Mun-keat (2000). *The Fundamental Teachings of Early Buddhism, A Comparative Study Based on the Sūtrāṅga Portion of the Pāli Saṃyutta-Nikāya and the Chinese Saṃyuktāgama*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Chung, J. (2006). Dharmacakrapravartana-dharmaparyāya of the Sarvāstivāda and Mūlasarvāstivāda Tradition. In U. Hüsken, P. Kieffer-Pülz, e A. Peters (a cura di), *Jaina-Itihāsa-Ratna, Festschrift für Gustav Roth zum 90. Geburtstag* (pp. 75–101). Marburg: Indica et Tibetica.
- Cousins, L. S. (1996). The Origins of Insight Meditation. *The Buddhist Forum*, 4, 35–58.
- Cousins, L. S. (2001). On the Vibhajjavādins, The Mahimāsaka, Dhammaguttaka, Kassapiya and Tambapaṇṇiya Branches of the Ancient Theriyas. *Buddhist Studies Review*, 18(2), 131–182.
- Dhammadinnā, Bh. (2017). Bhikkhu Ñāṇananda's Concept and Reality: A Reply to Stephen Evans. *Buddhist Studies Review*, 34(2), 151–180.
- Dhammadinnā, Bh. (2018). A Translation of the Quotations in Śamathadeva's Abhidharmakośopāyikā-ṭīkā Parallel to Chinese Saṃyukta-āgama Discourses 231, 238, 240, 245, 252 and 255. *Dharma Drum Journal of Buddhist Studies*, 22, 1–26.
- Dhammadinnā, Bh. (2014). Semantics of Wholesomeness: Purification of Intention and the Soteriological Function of the Immeasurables (appamāṇas) in Early Buddhist Thought. In C. Kuopin (a cura di), *Buddhist Meditative Traditions, Their Origin and Development* (pp. 31–109). Taipei: Shin Wen Feng Print Corporation.
- Dhammadinnā, Bh. (2021). Exclusive Reliance on Reasoning as 'Mere Belief': The Buddha's Epistemic Approach in the Saṅgārava-sutta and its Sanskrit Parallel. In G. A. Somaratne, W. Pannaloka e Jnan Nanda T. (a cura di), *Buddhist Thought and Application, Essays in Honour of Professor P. D. Premasiri* (pp. 57–67). Hong Kong: The Buddha-Dharma Centre of Hong Kong.
- Dietz, S. (1984). *Fragmente des Dharmaskandha, Ein Abhidharma-Text in Sanskrit aus Gilgit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gray, D. B. (2007). Review of Burton 2004. *Religious Studies Review*, 33(1), 87–88.
- Halbfass, W. (1988 [1981]). *India and Europe, An Essay in Understanding*. New York, NY: State University of New York [edizione ampliata e rivista; prima edizione: *Indien und Europa, Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Basel and Stuttgart: Schwabe and Co. AG Verlag, 1981].
- Hartmann, J.-U. (2002). More Fragments of the Caṅgīsūtra. In J. Braarvig (a cura di), *Buddhist Manuscripts*, vol. 2 (pp. 1–16). Oslo: Hermes.
- Harvey, P. (2009). The Approach to Knowledge and Truth in the Theravāda Record of the Discourses of the Buddha. In W. Edelglass e J. L. Garfield (a cura di), *Buddhist Philosophy, Essential Readings* (pp. 175–184). Oxford: Oxford University Press.
- Honjō Yoshifumi 本庄 良文. (1984). *Kusharon shoe agon zempyō 俱舍論所依阿含全表 / A Table of Āgama Citations in the Abhidharmakośa and the Abhidharmakośopāyikā*. Kyoto (inedito).
- Ichimura Shohei (2018). *The Canonical Book of the Buddha's Lengthy Discourses*, vol. 3. Berkeley, CA: Bukkyo Dendo Kyokai America.
- Ireland, J. D. (1997 [1991]). *The Udāna, Inspired Utterances of the Buddha & The Itivuttaka, The Buddha's Sayings, Translated from the Pāli*. Kandy: Buddhist Publication Society [or. publ. London: The Pali Text Society, 1991].
- Jantrasrisalai, Ch., T. Lenz, Qian Lin e R. Salomon (2016). Fragments of an Ekottarikāgama Manuscript in Gāndhārī. In J. Braarvig (a cura di), *Manuscripts in the Schøyen Collection, Buddhist Manuscripts*, vol. 4 (pp. 1–122). Oslo: Hermes Publishing.
- Jayatilleke, K. N. (1963). *Early Buddhist Theory of Knowledge*. London: George Allen & Unwin.
- Kramer, Y. (2017). Conceptuality and Non-conceptuality in Yogācāra Sources. *Journal of Indian Philosophy*, 46, 321–338.
- La Vallée Poussin, L. de (1970 [1903–1913]). *Madhyamakavṛttiḥ, Mūlamadhyamakakārikā (Mādhyamika-sūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā, Commentaire de Candrakīrti*. Osnabrück: Biblio Verlag [reprint; originally published St. Petersburg: Académie Impériale des Sciences, 1903–1913].
- Li Shenghai (2012). *Candrakīrti's Āgama, A Study of the Concept and Uses of Scripture in Classical Indian Buddhism* (PhD dissertation). University of Wisconsin-Madison.
- Liu Zhen (2010). *Chanding yu ku xiu: guanyu fo chuan yuanchu fanben de faxian he yanjiu 禅定与苦修: 关于佛传原初梵本的发现和研究 / Dhyānāni tapaś ca*. Shanghai: Shanghai Guji Shubanshe 上海古籍出版社.
- Melzer, G. (2006). *Ein Abschnitt aus dem Dīrghāgama* (tesi dottorale). München: Ludwig-Maximilians-Universität.
- Mills, E. (2007). Review of Burton 2004. *Philosophy East and West*, 57(4), 593–595.
- Ñāṇananda K., Bh. (2012 [1971]). *Concept and Reality*

in *Early Buddhist Thought, An Essay on Papañca and Papañca-Saññā-Saṅkhā*, edizione rivista, Sri Lanka: Dharma Grantha Mudrana Bhāraya (originally published: Kandy: Buddhist Publication Society, 1971).

Ñāṇananda K., Bh. (2015 [2003–2012]). *The Mind Stilled, Volumes No. I–VII, Library Edition (The Nibbāna Sermons 1–33)*. Sri Lanka: Pothgulgala Dharmagrantha Dharmasravana Mādhyā Bhāraya [prima edizione: *Nibbāna – The Mind Stilled*. Sri Lanka: Dharma Grantha Mudrana Bhāraya, 2003–2012, 7 voll.].

Ñāṇananda K., Bh. (2016 [2015–2016]). *The Law of Dependent Arising (Paṭicca Samuppāda), The Secret of Bondage and Release, Library Edition*. Sri Lanka: Kaṭukurunde Ñāṇananda Sadaham Senasun Bhāraya [prima edizione: Sri Lanka: Pothgulgala Dharmagrantha Dharmasravana Mādhyā Bhāraya (voll. 1–2) and Kaṭukurunde Ñāṇananda Sadaham Senasun Bhāraya (voll. 3–4), 2015–2016].

Niiniluoto, I., Sintonen, M., e Woleński, J. (a cura di). (2004). *Handbook of Epistemology*. Boston, MA: Kluwer Academic Publishers.

Pāsādika, Bh. (1990). Zu den Zitaten in Yaśomitra's Abhidharmakośavyākhyā. In Y. Karunadasa (a cura di), *Ānanda, Papers on Buddhism and Indology; A Felicitation Volume Presented to Ananda Weihena Palliya Guruge on His 60th Birthday* (pp. 22–32). Colombo: The Felicitation Volume Editorial Committee (Vision House).

Radich, M. D. (2007). *The Somatics of Liberation, Ideas about Embodiment in Buddhism from Its Origins to the Fifth Century C.E.* (tesi dottorale). Cambridge, MA: Harvard University.

Scherrer-Schaub, C. A. (1991). *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti, Commentaire à la soixantaine sur le raisonnement, ou, Du vrai enseignement de la causalité*. Brussels: Institut belge des hautes études chinoises.

Schmithausen, L. (1981). On Some Aspects of Descriptions or Theories of 'Liberating Insight' and 'Enlightenment' in Early Buddhism. In K. Bruhn e A. Wezler (a cura di), *Studien zum Jainismus und Buddhismus, Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf* (pp. 199–250). Wiesbaden: Franz Steiner.

Sharf, R. H. (1995). Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience. *Numen*, 42, 228–283.

Sharf, R. H. (2000). The Rhetoric of Experience and the Study of Religion. *Journal of Consciousness Studies*, 7(11–12), 267–287.

Sharf, R. H. (2018). Knowing Blue: Early Buddhist Accounts of Non-Conceptual Sense. *Philosophy East and West*, 68(3), 826–870.

Showler, R. (2008). The Problem of the Inefficacy of Knowledge in Early Buddhist Soteriology. *Kritike*, 2(2),

162–170.

Shulman, E. (2014). *Rethinking the Buddha, Early Buddhist Philosophy as Meditative Perception*. New York: Cambridge University Press.

Stache-Rosen, V. (1968). *Dogmatische Begriffsreihen im Älteren Buddhismus II; Das Saṅgītisūtra und sein Kommentar Saṅgītiparyāya*, vol. 1. Berlin: Akademie Verlag.

Stuart, D. M. (2015). *A Less Traveled Path, Saddharma-smṛtyupasthānasūtra, Chapter 2; Critically Edited with a Study on Its Structure and Significance for the Development of Buddhist Meditation*, vol. 2: *Appendices*. Beijing: China Tibetology Publishing House and Vienna: Austrian Academy of Sciences Press.

Timm, J. (2005). Review of Burton 2004. *Ars Disputandi*, 5(1), 47–48.

von Rospatt, A. (1995). *The Buddhist Doctrine of Momentariness, A Survey of the Origins and Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

von Rospatt, A. (1998). Momentariness, Buddhist Doctrine of. In E. Craig (a cura di), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6 (pp. 351–385). London and New York: Routledge.

Walshe, M. (1987). *Thus Have I Heard, The Long Discourses of the Buddha, Dīgha Nikāya; Translated from the Pāli*. London: Wisdom Publications.

Warder, A. K. (1973). Is Nāgārjuna a Mahāyānist? In M. Sprung (a cura di), *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*. Dordrecht: Reidel Publishing Company.

Weller, F. (1934). *Brahmajālasūtra, Tibetischer und mongolischer Text*. Leipzig: Otto Harrassowitz.

Werner, K. (2005). Review of Burton 2004. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 15(1), 119–121.

Wogihara Unrai (1971 [1932–1936]). *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store [prima edizione: Tokyo: The Publishing Association of the Abhidharmakośavyākhyā, 2 voll., 1932–1936].

Ye Shaoyong 葉少勇 (2011). *Mūlamadhyamakakārikā / Dbu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab ces bya ba / Zhonglun song, Fanzanghan hejiao, daodu, yizhu* 《中论颂》梵藏汉合校·导读·译注. Shanghai: Zhongxi Shuju 中西書局.

Zhang Lixiang (2004). *Das Śamkarasūtra, Eine Übersetzung des Sanskrit-Textes im Vergleich mit der Pāli Fassung* (tesi magistrale). München: Ludwig-Maximilians-Universität.

Note

¹ Questo è il sermone della messa in moto della ruota del dharma (pāli *Dhammacakkappavattana-sutta*/sanskrito *Dharmacakrapravartana-dharmaparyāya*); si veda, ad es., SN 56.11 in SN V 420,25 e Vin I 8,31 per la versione pāli. Per traduzioni e studi comparativi dei paralleli si vedano Chung 2006 ed Anālayo 2015, pp. 347–388.

² Sul significato dell'espressione *yathābhūta*-/yathābhūtaṃ in relazione alla conoscenza liberatrice nel discorso del buddhismo antico si veda Anālayo 2011 I, pp. 72–73 nota 228 e 2012a, pp. 124–192.

³ Inutile dire che il mio uso di termini come 'soteriologia', 'soteriologico' e 'soteriologicamente connotato' non configura una dottrina della salvezza, della liberazione, di emancipazione o libertà in generale che postula un 'altrove' o un altro mondo quale luogo di una σωτηρία compiuta o a venire.

⁴ Cousins (1996, p. 52) identifica la realizzazione graduale, in cui i sedici aspetti delle quattro verità sono conosciuti separatamente in momenti successivi, di contro alla realizzazione in un singolo momento, in cui le quattro verità concorrono simultaneamente, come una delle aree chiave del dibattito che, in ultima istanza, separa le due principali tradizioni dell'Abhidharma Sarvāstivāda e Theravāda. Bhikkhu Anālayo (2014a, pp. 139–140) mostra che questa differenza è già adombrata nella trattazione delle quattro verità nella descrizione dei fattori del sentiero sovra-mondano presente in un discorso antico (che in effetti segnala il primo sviluppo di un modello di pensiero abhidharmico).

⁵ Sulla dottrina della momentaneità si veda von Rospatt 1995 e 1998.

⁶ Anālayo 2011 I, pp. 90–91 con nota 328; Anālayo 2013a, p. 171; Anālayo 2014a, pp. 94–100. Bhikkhu Ānandajoti (2011 [2005], p.6) spiega: "nel *Mahāsati-paṭṭhāna-sutta* [...] è presente un'importante espansione di tale assunto fondamentale [delle quattro nobili verità], poiché esse vengono analizzate e definite. La maggior parte proviene *verbatim* dal 'Discorso sull'Analisi delle Verità' (MN 141), qui interamente inserito. C'è, tuttavia, una differenza, poiché il materiale inerente alla spiegazione dell'origine e della cessazione è notevolmente ampliato oltre gli assunti di base, con un'ulteriore analisi. Troviamo una tale sotto-analisi in un altro discorso, proveniente stavolta dal *Nidāna-samyutta*, SN 12.66, il 'Discorso sulla Determinazione' (*Samma-sana-sutta*)."

⁷ MN 36 in MN I 249, 4, EĀ 31.8 in T II 672a14, frammento 338r7 in Liu 2010, pp. 120 e 235, T 1428 in T XXII 781c1. Sul significato della forma verbale dell'aoristo

pāli *abbhaññāsim*, 'ho conosciuto/conobbi per esperienza', o 'ho conosciuto/conobbi completamente' (in corrispondenza con la realtà), in questo passo, si veda Anālayo 2011 I, p. 243 nota 191 e 245 nota 194.

⁸ Su questo termine si veda Anālayo 2017a, pp. 325–330.

⁹ DN 1 in DN I 16,33, DĀ 21 in T I 91a14 (traduzione in Anālayo 2017c, p. 126), Up 3050 in D 4094, *mngon pa ju, ju* 144b2 e P 5595, *mngon pa'i bstan bcos, tu* 166a5.

¹⁰ SN 14.31 in SN II 169,25 (traduzione in Bodhi 2000, pp. 645–646) e SN 14.32 in SN II 171,4 (traduzione in Bodhi 2000, pp. 646–647).

¹¹ SN 22.26 in SN III 27,28 (traduzione in Bodhi 2000, pp. 873–874); SN 22.27 in SN III 29,1 (traduzione in Bodhi 2000, pp. 874–875), SĀ 14 in T II 2c11 (traduzione in Anālayo 2012c, pp. 23–34); citazione del discorso nel *Dharmaskandha*, Dietz 1984, p. 47,20; altri paralleli in Anālayo 2012c, p. 23 nota 66.

¹² SN 22.56 in SN III 58,28 (traduzione in Bodhi, 2000, pp. 895–897) e SĀ 41 in T II 9b7 (traduzione in Anālayo, 2014b, pp. 18–23).

¹³ SN 35.13 in SN IV 6,4 (traduzione in Bodhi, 2000, pp. 1136–1137); SN 35.14 in SN IV 8,3 (traduzione in Bodhi, 2000, p. 1137), SN 35.15 in SN IV 8,27 (traduzione in Bodhi, 2000, pp. 1137–1138); SN 35.16 in SN IV 9,31 (traduzione in Bodhi, 2000, p. 1138); citazione del discorso nel *Dharmaskandha*, Dietz, 1984, p. 48,22; cfr. anche SN 48.29 in SN V 206,8 (traduzione in Bodhi, 2000, p. 1679).

¹⁴ SN 48.21 in SN V 203 (traduzione in Bodhi, 2000, pp. 1676–1677).

¹⁵ AN 3.101 in AN I 258,22 (traduzione in Bodhi, 2012, p. 340, dove è numerato 3.104). Su tutte queste occorrenze cfr. Anālayo, 2012a, pp. 181–182.

¹⁶ *Sacca/satya* potrebbe ben corrispondere alla nozione di ἀλήθεια (*alētheia*) dell'antica filosofia greca, resa forse migliore dell'italiano 'epistème', ampiamente utilizzato nella filosofia occidentale contemporanea. Il termine greco ἀλήθεια significa 'lo stato del non essere nascosto; lo stato dell'essere evidente' e, per estensione, 'svelamento', 'dischiudimento', 'realtà', 'fattualità', 'verità'; in tal senso, si contrappone a λήθη (*lēthe*), che letteralmente significa 'oblio', 'dimenticanza', 'nascondimento'. Nel XX secolo Martin Heidegger ha portato rinnovata attenzione al termine *alētheia*, rendendone, tuttavia, il senso in riferimento a come il mondo ontologico si dischiuda al soggetto e di come, attraverso tale dischiudimento, le cose siano rese intelligibili agli esseri umani in quanto parte di una costruzione strutturata del significato.

¹⁷ DN 29 in DN III 133,14 con il parallelo DĀ 17 in T I 75b16.

¹⁸ Cfr. Anālayo 2011 II, p. 800 nota 207; per una presentazione sinottica di questo passaggio nelle diverse versioni del discorso si veda anche Stuart 2015 II, pp. 283–285.

¹⁹ I paralleli del discorso disponibili mancano di questa specifica, sì che rimane aperta la questione se questa sia una glossa esplicativa inserita da Nāgārjuna o se fosse già parte della versione del discorso che cita. La *Prasannapadā*, nel commento a questa stanza, include tale assunto nella citazione del discorso; si veda de La Vallée Poussin, 1970 [1903–1913], p. 237,11: *sūtra uktam tan mṛṣā moṣadharmā yad idam saṃskṛtam etaddhi khalu ... paramaṃ satyaṃ yad idam amoṣadharmā nirvāṇaṃ sarvasaṃskārās ca mṛṣadharmāṇa iti*. La fonte scritturale della stanza delle *Mūlamadhya-maka-kārikā* è data in alcune altre opere di Candrakīrti; si vedano Scherrer-Schaub, 1991, pp. 122–123 nota 65 e Li, 2012, pp. 192–194. Su questo passaggio cfr. anche Warder, 1973, p. 80.

²⁰ Sn 756–758 in Sn 147,16 (traduzione in Ñāṇananda, 2015 [2003–2012], p. 289 e Bodhi, 2017, pp. 288–289).

²¹ Sullo strumentale *kāyena*, letteralmente ‘con il corpo’ (cfr. *shen* 身 nel passo cinese), come espressione idiomatica per comunicare l’idea di un’esperienza diretta e personale, a dire ‘col proprio intero essere’, si vedano Schmithausen, 1981, pp. 214 e 249 nota 50; Radich, 2007, p. 263; Harvey, 2009, p. 180 nota 10 e Anālayo, 2011 I, pp. 379–380 nota 203.

²² In un’altra pubblicazione in preparazione, affronterò il tema della negoziazione del Buddha col linguaggio convenzionale e il parlato mondano, così come si presenta nel pensiero del buddhismo antico.

²³ Per l’uso del superlativo, si veda anche, ad esempio, l’affermazione “questa invero è la più alta conoscenza”, *etaṃ kho paramaṃ ñāṇaṃ*, in AN 6.45 in AN III 354,27 (traduzione anche in Bodhi, 2012, p. 917); il verso parallelo in una stanza di MĀ 125 in T I 614c26 non utilizza un’espressione comparabile.

²⁴ Cfr. Dhammadinnā, 2017, pp. 171 e 178. Sulla distinzione tra questi due livelli di verità come uno sviluppo post-canonico, si veda anche Anālayo, 2003, p. 100 nota 27 [tr. it. 2022, p. 136 nota 27].

²⁵ SN 35.68 in SN IV 39,28 (traduzione in Bodhi, 2000, p. 1153) con i suoi paralleli SĀ 230 in T II 56a24 (traduzione in Anālayo, 2019b, pp. 2–4; traduzione parziale in Choong Mun-keat, 2000, p. 85); SN 35.82 in SN IV 52,3 (traduzione in Bodhi, 2000, p. 1162) con i suoi paralleli SĀ 231 in T II 56b11 (traduzione in Anālayo, 2019b, pp. 4–5) e Up 1010 (traduzione in Dhammadinnā, 2018, pp. 87–90). Altra definizione pertinente è quella del ‘mondo’ come ciò in virtù del quale si ha una percezione del ‘mondo’ e una presunzione di ‘mondo’; si veda SN 35.84 in SN IV 95 (traduzione in Bodhi, 2000, p. 1163).

²⁶ Ad es., MN 9 in MN I 53,11 (= SN 12.2 in SN II 3,33);

per la descrizione nei paralleli, si veda Anālayo, 2011 I, p. 70 nota 220.

²⁷ Bhikkhu Ñāṇananda (2015 [2003–2012], p. 5) fornisce l’esempio di un bambino ancora incapace di parlare o di comprendere il linguaggio. Qualcuno gli porge una palla di gomma, che il bambino vede per la prima volta. Egli comincia a conoscere quell’oggetto odorandolo, sentendolo, forse provando a mangiarselo. Infine, lo farà rotolare sul pavimento e lo riconoscerà come qualcosa con cui giocare. Il bambino non ha riconosciuto la palla di gomma in virtù del nome che il mondo ha dato a tale oggetto, ma grazie a quei fattori che sono compresi sotto il ‘nome’ nella coppia *nāma-rūpa*, cioè, le tonalità affettive, la percezione, l’intenzione, il contatto e l’attenzione, che costituiscono una sorta di ‘prototipo’ del ‘nome’.

²⁸ DN 15 in DN II 62,17.

²⁹ La coppia ‘forma nominale’ e ‘nome formale’ – una definizione coniata da Bhikkhu Ñāṇananda – esprime il senso del mutuo ‘in-formarsi’, nell’esperienza, di nome e forma; si veda Ñāṇananda, 2015 [2003–2012], in particolare i sermoni 1, 2 e 26; cfr. anche Ñāṇananda, 2016 [2015–2016], in particolare i sermoni 1, 2, 9, 18 e 20.

³⁰ Sul significato dell’immagine della rete (*jāla*) nel titolo di questo discorso si veda Anālayo, 2017c, pp. 176–178.

³¹ DN 1 in DN I 42,2: ... *tad api phassapaccayā*, “[...] e anche quello è dovuto al contatto”; DĀ 21 in T I 93c24: ... 彼因觸緣故，若離觸緣而立論者，無有是處， “[essi danno origine ad una dottrina] condizionati dal contatto. È impossibile fondare [una tale] dottrina in assenza di contatto” (traduzione in Anālayo, 2017c, p. 173); Weller, 1934, p. 64,3 [§ 214]: *de yang reg pa’i rkyen las*, “anche quello dipende dal contatto”; Up 3050 in D 4094, *mngon pa, ju* 153a6 e P 5595, *mngon pa’i bstan bcos, tu* 176b7: *de dag kyang reg pa’i rkyen can te*, “anche quelli si caratterizzano come dipendenti dal contatto”.

³² AN 10.60 in AN V 108,26 (traduzione in Bodhi, 2012, p. 1413) e suoi paralleli in D 38, *shes rab sna tshogs, ka* 277b4 e P 754, *sher phyin, tsi* 294b1 (traduzione in Anālayo, 2016b, p. 103 [tr. it. 2002, p. 124]), con la percezione della cessazione confusa con la precedente percezione dello svanire della passione a seguito di un errore di copiatura.

³³ AN 11.7 in AN V 318,10 (traduzione in Bodhi, 2012, pp. 1557–1559).

³⁴ AN 11.19 in AN V 353,19 (traduzione in Bodhi, 2012, pp. 1582–1583, dove è numerato come 11.18).

³⁵ Traduzione anche in Ireland, 1997 [1991] I, p. 102.

³⁶ Nella versione pāli, questo è ripetuto ben tre volte, SN 35.117 in SN IV 98,3 (traduzione in Bodhi, 2000, p. 1191), ma è abbreviato nel parallelo cinese, SĀ 211 in T

Il 53b12; si veda anche il commentario pāli, Spk II 391,3.

³⁷ Per un'altra occorrenza dello stesso si veda, ad es., MN 44 in MN I 304,33, con i paralleli MĀ 210 in T I 789c14 e Up 1005 in D 4094 *mngon pa, ju* 10a6 e P 5595, *mngon pa'i bstan bcos, tu* 11b1.

³⁸ DN 33 in DN III 241 e DĀ 9 in T I 51c3; DN 33 in DN III 279 e DĀ 9 in T I 53c15; AN 5.26 in AN III 21; *Saṅgīti-sūtra* con il *Saṅgīti-paryāya*, Stache-Rosen, 1968 I, pp. 149–153 [§ V.19].

³⁹ DĀ 9 in T I 51c9 e 53c20.

⁴⁰ *Saṅgīti-paryāya*, T 1536 in T XXVI 424a11 e *Abhidharmaśāstra*, Wogihara, 1971 [1932–1936], p. 54 (cfr. anche Pāsādika, 1990, p. 26).

⁴¹ T 1536 in T XXVI 425b1; questi passi sono annotati in Anālayo, 2012a, pp. 298–299. Sui temi della visione penetrante del disincanto e dello scolorire della passione in relazione alle dinamiche meditative dei fattori di risveglio, si veda Anālayo, 2013a, pp. 195–226 e 2018, pp. 188–192.

⁴² Il verificarsi della rinascita si coglie in chi è in preda all'attaccamento, non in chi non lo è, in SN 44.9 in SN IV 398; cfr. anche i paralleli SĀ 957 in T II 244b3 e SĀ² 190 in T II 443b4.

⁴³ AN 6.55 in AN III 377,30: *vayañ c' ass' ānupassati*, detto di qualcuno la cui mente è stabile, che realizza l'imperturbabilità e che osserva lo svanire della stessa mente (traduzione in Bodhi, 2012, p. 935).

⁴⁴ Ud 8.1 in Ud 80,15 (traduzione in Ireland, 1997 [1991] I, p. 102).

⁴⁵ Traduzione anche in Bodhi, 2012, p. 1301.

⁴⁶ Cfr. MN 43 in MN I 248,8–21 e SN 41.7 in SN IV 297,11–25: *rāgo ... pamāṇakaraṇo, doso pamāṇakaraṇo, moho pamāṇakaraṇo. ... rāgo ... kiñcano, doso kiñcano, moho kiñcano. ... rāgo ... nimittakaraṇo, doso nimittakaraṇo, moho nimittakaraṇo.*

⁴⁷ AN 11.10 in AN V 324,28 (traduzione in Bodhi, 2012, p. 1561) con i suoi paralleli SĀ 926 in T II 236a11 e SA² 151 in T II 431a13; si veda anche un frammento in gāndhārī in Jantrasrisalai et al., 2016, pp. 87–88.

⁴⁸ It 73 in It 62,12: *kāyena amataṃ dhātuṃ phusayitvā* (B^e: *phussayitvā*; E^e: *phassayitvā*; C^e: *phassayitvā*, con lettura variante in nota: *phusayitva*; S^e: *phussayitvā*, con lettura variante in nota: *phusayitvā*) *nirūpadhiṃ* (traduzione in Ireland, 1997 [1991] II, p. 167 e Ñāṇananda, 2015 [2003–2012], p. 366).

⁴⁹ Traduzione anche in Ireland, 1997 [1991] I, p. 26 e Ñāṇananda, 2015 [2003–2012], p. 367.

⁵⁰ Da una prospettiva soteriologica, la più significativa tra queste modalità di confutazione riguarda il destino di un *tathāgata* (un epiteto che indica colui che è pienamente liberato) dopo la morte. Sul termine *tathāgata*,

si veda Anālayo, 2017b; sul tetralema in relazione al *tathāgata* si veda il riepilogo in Anālayo 2017c, pp. 101–113.

⁵¹ AN 4.174 in AN II 161,1 e AN 4.175 in AN II 163,3 (traduzione in Bodhi, 2012, pp. 539–540, dove sono numerati 4.173 e 4.174 rispettivamente).

⁵² SĀ 249 in T II 59c27 (traduzione in Anālayo, 2019b, pp. 50–53), parallelo a AN 4.174.

⁵³ Bhikkhu Ñāṇananda (2015 [2003–2012], p. 518) commenta: “il Tathāgata, che ha realizzato la cessazione dei sei domini sensoriali, si è trovato di fronte allo straordinario problema di mediare con il mondo che non poteva nemmeno immaginare la spaventosa prospettiva di una cessazione delle sei basi sensoriali. Questo vuol dire che, quando ha raggiunto lo stato di non-proliferazione, *nippapañca*, facendo esperienza della cessazione del mondo in virtù della cessazione delle sei basi sensoriali, il Tathāgata ha dovuto affrontare il serio problema della verità e falsità nella mediazione col mondo”.

⁵⁴ Di fatto, tutto ciò che si può dire della condizione di un *tathāgata* per via di predicato è che, alla stregua di un fuoco che si è spento, “si riconosce come ‘estinto’”, *nibbuta t'eva saṅkham gacchati* in MN 72 in MN 487,30 (cfr. Ñāṇananda, 2015 [2003–2012], pp. 439–441); la frase citata non si ritrova nei paralleli, i quali, tuttavia, concordano tutti con MN 72 in MN 487,11 nello spiegare la similitudine tra il *tathāgata* ed un fuoco che si è estinto come indicante che egli è libero dal riconoscersi nei termini dei cinque aggregati; si veda SĀ 962 in T II 245c28, SĀ² 196 in T II 445b17, e Up 3057 in D 4094 *mngon pa, ju* 158a2 e P 5595, *mngon pa'i bstan bcos, tu* 182b2.

⁵⁵ MN 1 in MN I 4,3 con il suo parallelo EĀ 44.6 in T II 766a25; il Nirvāṇa, tuttavia, non è ripreso in presentazioni simili in MĀ 106 e T 56. Su questo passo, si veda Ñāṇananda 2015 [2003–2012]: 281–284 e Anālayo 2011: I 24–26.

⁵⁶ In modo figurato, Bhikkhu Ñāṇananda (2015 [2003–2012], p. 284) parla di una “tendenza animistica del pensiero”, per cui ovunque ci sia attività si immagina una qualche forma di vita indipendente.

⁵⁷ Sulla ‘sfera sensoriale non concettuale’ nelle tradizioni posteriori si veda Sharf, 2018 e, in particolare nelle fonti Yogācāra, Kramer, 2017.

⁵⁸ SN 35.152 in SN IV 139,5 (traduzione in Bodhi, 2000, pp. 1214–1215).

⁵⁹ Si veda, ad es., Anālayo, 2013a, pp. 247–251. Bhikkhu Anālayo (2013a, p. 250) riassume: “[I]o scopo finale della pratica graduale del *satipaṭṭhāna* [i fondamenti della presenza], intrapresa nel contesto del nobile ottuplice sentiero come implementazione pratica della quarta nobile verità, è chiaramente il raggiungimento del pieno risveglio.”

⁶⁰ MN 95 in MN II 170,27; per una più ampia discussione, si rimanda allo studio comparato di Bhikkhu Anālayo (2011 II, pp. 557–563).

⁶¹ Frammento collezione Schøyen 2376/1/6a 4v1 in Hartmann, 2002, pp. 5 e 11.

⁶² In MN 95 in MN II 169,17 il punto è se essi possano affermare di avere conosciuto e visto la verità, *aham etaṃ jānāmi, aham etaṃ passāmi, idam eva saccaṃ moghaṃ aññan ti*; la versione sanscrita in SHT III 883aV2 pone, invece, la questione dell’aver una realizzazione personale e diretta delle cinque qualità, questione che non è conservata nel frammento, ma che, probabilmente, si riferisce all’ottenimento personale dei frutti della verità, dell’ascetismo, del celibato, dello studio e della generosità (o di loro equivalenti); cfr. Anālayo, 2011 II, p. 560 nota 156.

⁶³ La versione sanscrita ha due motivi aggiuntivi che non indicano tanto modalità epistemologiche in quanto tali, quanto, piuttosto, l’importazione di dottrine specifiche (la negazione della causalità da parte degli Ājīvika e l’attribuzione di tutte le circostanze ad atti pregressi da parte dei jainisti). Questi possono essere lasciati da parte nel contesto attuale. [Su questa esposizione si veda ora Dhammadinnā, 2021.]

⁶⁴ MN 100 in MN II 211,19: *pubbe ananussutesu dhammesu sāmāṃ-y-eva dhammaṃ abhiññāya*; cfr. frammento 347v5–6 in Zhang, 2004, p. 11: *pūrvam anuśruteṣu dharmeṣu svayaṃ dharmān abhijñāya* {{*drṣṭa*}} o *svayaṃ dharmān parijñāya* e SHT IV 165 folio 26Va+c: *(a)nanuśruteṣu dha[rm]e[ṣu svaya][m]-anuprāptaḥ*.

⁶⁵ Bhikkhu Anālayo (2011 II, p. 581) nota che nella versione sanscrita il rapporto tra l’esposizione delle basi dell’asserzione della conoscenza superiore e il racconto del risveglio del Buddha è particolarmente evidente, in quanto il brahmano protagonista dello scambio chiede esplicitamente in che modo il Buddha rivendichi la conoscenza diretta, richiesta che funge da occasione per il racconto autobiografico da parte del Buddha.

⁶⁶ Traduzione anche in Bodhi, 2012, p. 229 (numerato 3.33), con un parallelo in SĀ 982 in T II 255b25; cfr. anche SĀ 1026 in T II 268b2.

⁶⁷ Non interessa qui una possibile applicazione, da una prospettiva interna ai discorsi antichi, dell’idea di validità intersoggettiva al caso della conoscenza telepatica

del Buddha della mente degli altri come completamente liberata.

⁶⁸ Si veda la discussione sul modello di comportamento di base di tutti gli oggetti mentali in Ñāṇananda, 2015 [2003–2012], pp. 268 e segg.

⁶⁹ Sul ruolo della mente nella costruzione dell’esperienza sensoriale e sul potenziale della presenza di divenire consapevole di tale processo di costruzione alla luce delle scoperte della psicologia cognitiva si veda Anālayo, 2019a.

⁷⁰ Cfr. anche Sharf, 2000, p. 271 e si vedano le risposte critiche in Anālayo, 2013b, pp. 32–33 nota 63 e Dhammadinnā, 2014, pp. 105–106 nota 92. Sul concetto di ‘esperienza’ nell’incontro tra l’India e l’Occidente, si veda l’importante lavoro di Halbfass (1988 [1981], pp. 378–402).

⁷¹ Dopo aver concluso questo articolo, sono venuta a conoscenza delle pubblicazioni di Burton, 2002 e 2004 (riviste o discusse da Timm, 2005; Werner, 2005; Gray, 2007; Mills, 2007; Showler, 2008 e Shulman, 2014, pp. 49–50) che problematizzano il valore e l’efficacia epistemici della conoscenza nella soteriologia buddhista. In questo articolo già lungo, non sono in grado di occuparmi dei suoi lavori, sebbene gli argomenti che ho affrontato già rispondano ad alcune delle preoccupazioni che esprime.

⁷² Cfr. Anālayo 2016a, p. 296: “le quattro nobili verità che, come attesta la tradizione, segnano l’inizio dell’attività di insegnamento del Buddha, hanno a fondamento la realizzazione del Nirvāṇa. Indipendentemente dal fatto che si considerino testi come il *Dhammacakkapavattana-sutta* e i suoi paralleli come descrittivi o prescrittivi, una ‘esperienza’ meditativa, mediante la realizzazione della cessazione di *dukkha* attraverso il raggiungimento del Nirvāṇa, assume chiaramente un ruolo centrale negli insegnamenti fondanti del pensiero del buddhismo antico”.

⁷³ Traduzione anche in Walshe, 1987, pp. 165–166. Paralleli: DĀ 28 in T I 111a21 (traduzione in Ichimura, 2018 III, p. 131) e DĀ (sanscrito) 34, 420r4, in Melzer, 2006, p. 270,6 [§§ 36.63–64] (traduzione in Melzer, 2006, p. 271), dove la dichiarazione è resa in riferimento allo stato del mondo, *lokasya sthitiḥ*.