# In che modo il buddhismo antico differisce dal Theravāda

*Una pratica lista di controllo*

Bhikkhu Sujato



**Titolo originale**: *How Early Buddhism Differs From Theravada*

**Licenza**: CC0 1.0 Universal

**Data**: 20/01/2022

Il saggio di Bhikkhu Sujato è stato originariamente pubblicato nel forum di SuttaCentral, ove ne è seguita una discussione: https://discourse.suttacentral.net/t/how-early-buddhism-differs-from-theravada-a-checklist/23019.

La presente traduzione in lingua italiana è stata realizzata da Simone Perrone con l'aiuto di Aldo Milo ed è dedicata come dono di Dhamma (*dhammadāna*) agli amici del monastero *in statu nascendi* di Leṇa Pāda.



# Introduzione

Questo è un comodo compendio di alcuni dei punti salienti di differenziazione tra il "buddhismo antico" (*Early Buddhism*) e il Theravāda. Procediamo a chiarire cosa s'intende con ciò.

- Il buddhismo antico consiste negli insegnamenti dei "testi buddhisti antichi" (EBTs: *early Buddhist texts*), vale a dire i discorsi canonici codificati durante la vita del Buddha o poco oltre, trasmessi in pāli, cinese, tibetano e sanscrito.
- Il Theravāda è la scuola buddhista stabilita nel Mahāvihāra di Anurādhapura, in Śrī Laṅkā, dal figlio del re Aśoka, Mahinda, e dalla figlia Saṅghamittā; in seguito, essa si è diffusa in tutto il Sud-est asiatico. Detta scuola considera il Tipiṭaka in lingua pāli come il solo autorevole.

Il Theravāda, come ogni tradizione religiosa, si è evoluto e modificato nel corso degli anni. Molte delle sue dottrine sono codificate nel *Visuddhimagga* e in altri commentari di Buddhaghosa (V sec.), mentre altre si sono sviluppate fino all'epoca moderna. In questa lista, mi concentro su quelle dottrine comunemente accettate all'interno del *mainstream* Theravāda, come insegnate da studiosi e praticanti navigati, non su teorie marginali o pratiche popolari. Non si tratta di corruzione all'interno del Theravāda, ma delle credenze e delle aspirazioni che le persone buone nutrono, non del fatto che tutti riescano a metterle in pratica.

Differenze sorgono inevitabilmente quando nuove condizioni richiedono nuove letture dei testi antichi. L'evoluzione delle idee è parte essenziale di una tradizione vivente e ancora oggi continuiamo la pratica commentariale di approfondire le implicazioni e scoprire nuove interpretazioni delle scritture. Peraltro, dal momento che i

commentari pretendono di chiarire i testi canonici, e poiché le loro interpretazioni condizionano le credenze e le pratiche di molte persone, è importante valutare criticamente le loro affermazioni.

Lo scopo di questa lista è aiutare gli studenti a comprendere dove il linguaggio e le idee del Theravāda moderno si siano discostati dai *sutta*. Naturalmente, il fatto che qualcosa sia diverso non vuol dire che sia migliore o peggiore. A volte le cose cambiano nella lettera, ma non nel significato; a volte si adattano alle circostanze; a volte espandono ciò che è stato detto in modo breve; e a volte cambiano il significato. Cerco di indicare dove si trovano i cambiamenti e di offrire abbastanza contesto per spiegare perché sono rilevanti.

Alla fin fine, tutti devono essere responsabili delle proprie credenze e, in definitiva, spetta a ciascuno giungere alla propria personale comprensione del Dhamma. Non sta a me dire cosa si dovrebbe credere o praticare. Però, quando ho iniziato il mio percorso di apprendimento, sono stati necessari molti anni e molti errori nel tentativo di capire questi argomenti; dunque, offro queste brevi note nella speranza che siano d'aiuto al fine di rendere più agevole il cammino di qualcuno.

Non mi sforzo particolarmente di ripercorrere l'evoluzione storica dei termini e delle idee: è una lista di controllo, non una tesi. Né intendo affrontare la complessità del dibattito attorno a questi temi, molti dei quali presentano molteplici interpretazioni.

Nemmeno tratto idee moderne come "l'originazione dipendente in un'unica vita" o "*jhāna-lite*", giacché non si trovano né negli EBTs né nella tradizione Theravāda. Vale la pena tener presente che alcune forme moderne di buddhismo, con il loro rifiuto della rinascita, del *Nibbāna* e il Saṅgha monastico, in pochi decenni hanno deviato dagli

insegnamenti del Buddha più di quanto le tradizioni abbiano fatto in millenni.

Non dovremmo stupirci che le tradizioni accumulino cambiamenti. Se li disponiamo tutti assieme in un lungo elenco, sembrano davvero tanti. Ma non dimentichiamo che le tradizioni sono anche responsabili della conservazione del Dhamma, consentendoci di praticarlo. Esse, inoltre, ne preservano molti aspetti non riducibili facilmente a semplici dottrine: un modo di essere o *ethos*, un senso di virtù, riverenza per il Buddha e i suoi insegnamenti.

Molte di queste questioni sono vivacemente dibattute nelle tradizioni buddhiste e in effetti ne ho apprese tante da studiosi e praticanti tradizionali. Le nostre critiche sono mosse unicamente da amore e rispetto, con la convinzione che una tradizione vivente sia una tradizione capace di rinnovarsi.

## Tendenze generali

*Sovradeterminazione del non-sé*

Il non-sé è una delle dottrine cardine del Buddha e tutte le scuole buddhiste in un modo o nell'altro lo insegnano. Il Theravāda vi ha dato particolare enfasi e sembra che lo abbia fatto in competizione con un'altra delle scuole buddhiste antiche: il Puggalavāda.

I *puggalavādin* sostenevano che, quantunque non esistesse un "sé", esistesse, però, una "persona" (*puggala*). Per loro questo era un modo per riconciliare gli insegnamenti relativi al non-sé con l'esperienza di un'identità personale. I *theravādin* respinsero questa distinzione come insensata, equivalente a niente di meno che a un rifiuto dei fondamenti degli insegnamenti del Buddha.

La confutazione del Puggalavāda è il primo e più esteso dei punti di controversia nel *Kathāvatthu* dell'*Abhidhamma*, la qual cosa prova l'importanza attribuita dai *theravādin* a questo dibattito. È probabile che il nucleo di questa discussione sia stato stabilito da Moggaliputtatissa, il padre ideologico del Theravāda, come risposta a ciò che egli percepiva come una minaccia urgente alla comprensione del cuore del Dhamma.

L'insistenza dei *theravādin* sul non-sé, del resto, si estende ben oltre questo singolo dialogo e a volte rasenta l'ansia o l'insicurezza. L'intero progetto dell'*Abhidhamma*, con la sua analisi senza posa e il suo rifiuto senza compromessi nei confronti delle nozioni convenzionali di "persona", è imbevuto di questo spirito. Molti dei punti specifici che seguono derivano da questa tendenza fin troppo difensiva.

*Le due verità*

Il Theravāda ascrive grande rilevanza alla dottrina delle "due verità": quella convenzionale (*sammutisacca*) e quella ultima (*paramatthasacca*). La prima è il dominio di queste nozioni in definitiva irreali: "persone", "nazioni" e simili, mentre la seconda ha a che fare con i fenomeni fondamentali dell'esistenza (*dhamma*). Questa distinzione si applica sia all'espressione della verità – laddove i *sutta* si ritiene si occupino della verità convenzionale, l'*Abhidhamma* si occupa della verità ultima – e le realtà soggiacenti di cui si è detto, ove i fenomeni "veri in senso ultimo" lo sono in virtù del fatto che essi hanno una "essenza intrinseca" (*sabhāva*).

Nessuna distinzione di questo tipo si trova negli EBTs. Ivi troviamo il Buddha muoversi con facilità tra discussioni configurate in termini di persone e quelle configurate in termini di fenomeni, senza alcuna attribuzione di significato ontologico a detta distinzione.

Il fatto che le parole abbiano significati tecnici, e che ciò che è vero in un ambito del discorso possa non applicarsi a un altro, è una caratteristica normale della specializzazione e non è una caratteristica del Dhamma. In fisica, ad esempio, ciò che riteniamo materia solida è visto come energie che si muovono nello spazio. Ciò non significa che l'idea di "solidità" sia sbagliata o inferiore: significa solo che si applica allorché si considerano le cose da alcune prospettive ma non da altre. Nel mondo ordinario in cui viviamo, la "solidità" è perfettamente reale: nessun fisico cerca di passare attraverso i muri. Quando il termine *paramattha* compare negli EBTs, non vuol dire "senso ultimo" o "realtà ultima", bensì "obiettivo ultimo" ed è una parola che indica il Nibbāna.

*La sistematizzazione dell'Abhidhamma*

I testi dell'*Abhidhamma* hanno molte finalità, una delle quali è raccogliere i diversi termini e frasi che si trovano in tutti i *sutta* e mostrare dove sono equivalenti e dove differiscono. Malgrado ciò sia utile, a volte produce risultati goffi e inadeguati, poiché perde le sfumature dei contesti nei quali le idee sono usate. Di conseguenza, nel Theravāda moderno talvolta troviamo termini e idee equiparati o spiegati in modi che oscurano le sottili distinzioni degli EBTs.

*La paternità dell'Abhidhamma*

Mentre i *sutta* generalmente sono ambientati in luoghi fisici come Sāvatthī o Rājagaha, la tradizione Theravāda sostiene che l'*Abhidhamma-piṭaka* è stato insegnato dal Buddha nel cielo Tusita a sua madre defunta, per poi far ritorno sulla terra ripetendo gli insegnamenti al Ven. Sāriputta.

Questo resoconto è rigettato dagli studiosi internazionali. Piuttosto, l'*Abhidhamma-piṭaka* fu compilato da monaci-studiosi nei secoli successivi al Buddha, con diverse versioni a seconda delle prospettive delle diverse scuole. Questa conclusione - basata su ampie e inequivocabili prove di tipo linguistico, testuale, storico e dottrinale – ha mantenuto consenso tra gli studiosi buddhisti internazionali da ben oltre un secolo.

*Abhidhamma sui sutta*

La dottrina delle due verità è funzionale a deprezzare i Discorsi, insegnati dal Buddha, a vantaggio dell'*Abhidhamma*, sviluppato nei

secoli successivi. Nel Theravāda moderno è comune considerare l'*Abhidhamma* come "insegnamento superiore" e i *sutta* come insegnamenti meramente convenzionali che, se insegnati, sono visti tramite gli occhi dell'*Abhidhamma*.

Si noti che il termine stesso *Abhidhamma* è problematico, in quanto nel Theravāda raramente si riferisce direttamente ai testi dell'*Abhidhamma-piṭaka*, ma piuttosto alle elaborate e sistematizzate interpretazioni dei commentari e testi successivi come l'*Abhidhammatthasaṅgaha*. Inizialmente, io stesso sono stato istruito direttamente attraverso un compendio moderno dell'*Abhidhammatthasaṅgaha* e ho dovuto trovare il mio modo personale di esplorare i *sutta*.

*Essenzialismo linguistico*

Il *Visuddhimagga* presenta l'affermazione piuttosto straordinaria per cui la pāli – con cui intende specificamente la lingua delle scritture dei *theravādin* – è la "lingua intrinsecamente esistente" (*sabhāvanirutti*). Se un bambino fosse allevato senza influenze esterne, parlerebbe naturalmente una pāli perfetta.

Il Buddha, però, riteneva che il linguaggio fosse un insieme di convenzioni funzionale alla comunicazione tra le persone. Non c'è alcuna cosa come una lingua "speciale"; egli insegnava nella lingua che lui stesso e le persone intorno a lui parlavano, incoraggiando gli altri a fare lo stesso.

Questa idea è alla base di un certo atteggiamento fondamentalista verso le scritture, secondo cui la funzione primaria del canone consiste nel preservarne la *lettera*.

*Perdita del contesto brahmanico*

Il Buddha non visse in una cultura buddhista, e negli EBTs si trovano molti esempi di lui in dialogo con seguaci di altre vie, inclusi i brahmani. Egli assunse sempre un atteggiamento critico, senza accettare né rifiutare con leggerezza, ma indagando per comprendere. Si dimostrò disposto ad adottare credenze e pratiche che ritenesse buone, rifiutando d'altro canto quelle che riteneva sbagliate o dannose.

Nel buddhismo vi sono molte pratiche e idee che costituiscono una risposta diretta agli insegnamenti brahmanici. Tuttavia, le generazioni successive di buddhisti perlopiù discutevano tra di loro e il contesto tendeva a essere dimenticato. In questi casi, la tradizione si trovava in difficoltà ed escogitò nuove spiegazioni.

Si noti che nella cultura popolare dei *theravādin* si può considerare anche l'influenza di idee e pratiche hindu. Esse, però, esulano dal nostro ambito, poiché gli insegnanti *theravādin* esperti ne sono sufficientemente consapevoli e non li promuovono come Theravāda.

*Lo spirito di ricerca*

Ancorché le forme moderniste del Theravāda sposino in teoria l'idea che il Buddha abbia insegnato la ricerca e la realizzazione individuali, in pratica la tradizione è spesso ancora basata sull'apprendimento mnemonico e sull'accettazione dell'autorità. Tra alcuni *theravādin*, contestare gli Anziani è considerato un segno intrinseco di malessere spirituale e ingratitudine.

Il metodo di apprendimento degli EBTs si basa molto di più sul dialogo, domande e risposte, e sulla scoperta personale. Il Buddha

non solo disse che fosse lecito interrogarlo o indagarlo, ma diede anche mezzi precisi per farlo.

*Metodi di meditazione*

Il Theravāda moderno è fortemente incentrato su specifici metodi meditativi, i quali tutti sostengono di essere autentici ed efficaci. Essi si basano sulle dettagliate descrizioni del *Visuddhimagga*, che, tra tutti i testi antichi, offre la serie più puntuale e completa di linee-guida pratico-meditative. Includono tecniche familiari come contare, focalizzare la consapevolezza su specifici punti, prender nota verbalmente degli eventi, osservare le fasi dei passi nella meditazione camminata e così via.

Gli EBTs discutono i particolari della meditazione in modo molto meno dettagliato. Generalmente, forniscono uno schema della pratica e dei suoi obiettivi, concentrandosi maggiormente sul contesto e sul significato della pratica, anziché sulla meccanica del metodo. Il Buddha, di solito, insegna un'ampia gamma di pratiche contemplative, e i meditatori avrebbero dovuto imparare come applicarle ai propri casi.

In questo caso, credo che il *Visuddhimagga*, semplicemente, perlopiù ampli e spieghi ciò che si trova negli EBTs, ma tendendo a dare eccessiva enfasi all'acquisizione del metodo corretto, piuttosto che essere consapevoli del contesto e dello scopo della meditazione.

*Ritiri di meditazione*

Il ritiro intensivo di meditazione è una caratteristica distintiva del movimento moderno di meditazione Theravāda. Reso popolare dalle grandi scuole birmane di *vipassanā*, esso mira a offrire ai praticanti laici l'opportunità di realizzare meditazioni profonde tradizionalmente destinate perlopiù ai monaci.

Gli EBTs non contengono alcuna nozione di un ritiro intensivo di meditazione per i laici. Piuttosto, la pratica normale per i laici devoti era quella di dedicare un giorno alla settimana all'osservanza degli otto precetti e darsi il più possibile al Dhamma e alla meditazione. Questo è un modo gentile, accessibile e olistico per crescere spiritualmente nella vita laica.

I monaci, incluso il Buddha stesso, a volte andavano in ritiro solitario per periodi prolungati. Prima, tuttavia, si recavano dal loro maestro per chiedere consigli, e talvolta veniva loro detto che non fossero ancora pronti. Era considerato pericoloso immergersi anzitempo nella meditazione profonda.

Malgrado il ritiro intensivo abbia dato a molte persone, incluso me, uno spunto cruciale alla loro pratica del Dhamma, non è privo di inconvenienti. È normale che i meditatori siano entusiasti al ritiro, ma poi tornano coi piedi per terra. Lo sforzo estremo induce alla sopravvalutazione e tali ritiri sono pieni di persone che si convincono di aver raggiunto un *jhāna* o il risveglio. Peggio ancora, una pratica intensiva con una preparazione e una guida inadeguate può scatenare psicosi, estremamente pericolosa. Molti ritiri di meditazione sono organizzati senza basi psicologiche per riconoscere o gestire questi tracolli e ai meditatori potrebbe esser detto semplicemente di continuare o, addirittura, che la loro psicosi è un segno di intuizione.

*Il minimo indispensabile*

Potrebbe essere una tendenza umana, anziché dei *theravādin*, ma è comune vedere *theravādin* analizzare e argomentare su quale sia il minimo indispensabile che possono praticare e ottenere.

Alcune scuole moderne di meditazione sono basate sull'idea che raggiungere l'ingresso nella corrente sia il minimo indispensabile per intraprendere il cammino. L'intera struttura del loro ritiro si fonda su di essa. Una volta instillato questo valore nella mente delle persone, l'attenzione tende a spostarsi da "che cosa posso lasciare andare?" a "ce l'ho fatta?". Questo tipo di pensiero mondano è debitore più al materialismo del XX sec. che al Buddha.

Il ruolo dei *jhāna* è particolarmente problematico. I *theravādin* moderni sostengono di continuo che non siano indispensabili oppure che in realtà siano solo stati superficiali di meditazione in cui si pensa mentre ci si sente felici. Essi vi avvertiranno di non attaccarsi ai *jhāna* e sosterranno che essere semplicemente consapevoli degli stati quotidiani della mente è "sufficiente". Questo è ben lontano dagli EBTs, dove i *jhāna* sono una fase culminante del percorso, invariabilmente lodati come profondi stati della mente che emergono da un profondo lasciar andare.

Una tendenza simile si trova nelle discussioni sul consumo di carne. I testi lo *permettono* e molti *theravādin* vi leggono un incoraggiamento generalizzato. Non è infrequente che i buddhisti Mahāyāna, convertendosi al Theravāda, inizino effettivamente a mangiare carne. Ma il fatto che il Buddha non abbia proibito qualcosa non vuol dire che dovremmo farlo. Il benessere animale e le conseguenze ecologiche del consumo di carne sono completamente cambiati dai tempi del Buddha, eppure questo viene ignorato, perché *possiamo "farla franca"*.

Il Buddha non insegnava così. Egli incoraggiava i suoi discepoli ad aspirare al meglio delle loro capacità. Ha impostato il percorso come un viaggio magnifico e profondo, senza mai minimizzare o scusarsi per il duro lavoro che comportava. Invece, mostrava che su quel cammino vi sono passi che ciascuno può fare proprio adesso. Questi passi, per quanto apparentemente semplici, danno l'abbrivio al viaggio del lasciar andare.

*Devozione vs. meditazione*

Nonostante il Theravāda come inteso nel campo internazionale sia tutto incentrato sulla consapevolezza e la meditazione, il Theravāda tradizionale è una religione devozionale. Per la maggior parte dei seguaci, la pratica religiosa consiste nel visitare il monastero, fare un'offerta, ascoltare alcuni insegnamenti e fare qualche canto. Per costoro, queste pratiche sono modi per connettersi a una comunità, onorare la propria famiglia, supportare il Saṅgha e compiere buone azioni che assicurano una rinascita positiva.

Anche se tutte queste azioni si trovano negli EBTs, l'enfasi si è spostata. Il buddhismo antico era un movimento fondato sulla contemplazione e la meditazione, un modo per realizzare verità profonde tramite la comprensione e l'intuizione. Le pratiche devozionali fornivano un sostegno emotivo e un contesto, ma non erano fine a se stesse.

Questo contrasto non è altrettanto evidente come lo è nel confronto delle *Theragāthā* e delle *Therīgāthā* con le loro successive controparti del *Therāpadāna* e del *Therīpadāna*. Le prime sono resoconti di o su monaci e monache vissuti all'epoca del Buddha o poco dopo. Raccontano di rinuncia, delle gioie di meditare nella

foresta, delle lotte contro il desiderio, del trionfo del risveglio. Gli *Apadāna*, composti qualche secolo dopo, narrano le storie leggendarie delle vite passate spesso degli stessi monaci e monache. Ora il loro risveglio è attribuito non alla loro dedizione alla meditazione e alla rinuncia, bensì a un semplice atto, come l'offerta di fiori a un Buddha molti eoni fa.

È del tutto possibile riconciliare dottrinalmente queste due prospettive. Si può sostenere che l'offerta compiuta in passato li abbia messi sulla via del risveglio, mentre lo sforzo nel presente sia stato reso possibile solo grazie al loro *kamma* passato. Leggendo a prima vista questi testi c'è, però, una notevole discrepanza di valori ed enfasi. Nel giro di un paio di secoli, il percorso della meditazione fu ripensato/passò in secondo piano e furono redatti nuovi testi a sostegno della via della devozione. Questa disparità è tutt'oggi evidente, con riformatori all'interno del Theravāda che sottolineano un ritorno alla meditazione.

## Buddha

Il Buddha degli EBTs è più umano e vicino a noi rispetto alla figura esaltata e simile a un dio delle scuole buddhiste moderne. Certo, fin dall'inizio il Buddha è stato raffigurato con una dimensione trascendente, ma senza oscurare la sua umanità.

*Bodhisatta: colui che è intento al risveglio*

Il Theravāda, come tutte le scuole buddhiste moderne, insegna la figura del *bodhisatta*, il futuro Buddha che sviluppa le qualità spirituali nel corso di innumerevoli vite per compassione verso tutti gli esseri, con l'obiettivo di raggiungere la buddhità. Si narra che il Bodhisatta abbia fatto un voto molto tempo fa sotto un precedente Buddha.

Negli EBTs non si trova un'idea analoga. Il termine *bodhisatta* di solito descrive il giovane Siddhattha dopo aver lasciato la casa nell'intento di sforzarsi di raggiungere il risveglio. È vero che i discorsi estendono questo termine alla nascita di Siddhattha, ma probabilmente è uno sviluppo successivo.

Anziché avere il senso comune di "essere illuminato" (sanscrito: *bodhisattva*), sembrerebbe più rilevante il senso di "colui che si sforza di raggiungere il risveglio" (sanscrito: *bodhiśakta*). Queste due parole hanno forme diverse in sanscrito, ma sono uguali in pāli (*bodhisatta*).

Il senso trasparente degli EBTs è che ciò che caratterizza il giovane aspirante era la sua totale dedizione al risveglio in questa vita. Inoltre, la compassione non è mai menzionata come parte della sua

motivazione verso il risveglio; piuttosto, è ciò che ha motivato la sua decisione di insegnare dopo il risveglio.

*Le perfezioni*

Un elemento chiave della dottrina del Bodhisatta è l'idea che, una volta fatto il voto di risveglio, egli persegua lo sviluppo sistematico di una serie di qualità spirituali che culminano nel risveglio nell'ultima vita. Esse sono chiamate "perfezioni" e se ne trovano differenti versioni nel Theravāda moderno e nel Mahāyāna.

Gli EBTs non contengono alcun accenno di questa dottrina: né l'idea generale che il Bodhisatta intraprenda un percorso di sviluppo basato su un voto né i particolari dell'elenco delle perfezioni. In realtà, quando gli EBTs parlano delle pratiche che il Buddha fece nelle sue vite passate – come lo sviluppo dei *brahmavihāra* fino al livello di *jhāna* – sottolineano che tali pratiche non hanno condotto al risveglio. Ciò contraddice direttamente la dottrina delle perfezioni.

Inoltre, gli EBTs descrivono in dettaglio ciò che Siddhattha fece nei sei anni di pratica diretta al risveglio e le sue motivazioni. Da nessuna parte è menzionato l'adempimento di un voto o la continuazione di pratiche di vite passate. Anzi, lungi dal completare un percorso determinato molto tempo prima, Siddhattha sta chiaramente sperimentando e provando cose nuove, senza comprendere appieno il suo cammino e adottando liberamente punti di vista e pratiche che in seguito avrebbe respinto come fuorvianti. Tutti i resoconti della sua pratica enfatizzano questo processo graduale ed empirico di scoperta del percorso.

*Le storie dei Jātaka*

I *theravādin* spesso fin da piccoli apprendono il Dhamma anzitutto attraverso le storie dei *Jātaka*, ossia le vite passate del Buddha. Queste storie vengono raccontate ripetutamente e hanno plasmato l'arte e il teatro in tutto il mondo dei *theravādin*. Esse variano notevolmente per lunghezza e forma, ma ognuna inculca qualche messaggio o virtù che il Bodhisatta ha coltivato in passato, connettendola con qualche evento del presente e, spesso, anche ad altre persone della vita del Buddha.

Le storie dei *Jātaka* sono state acclamate come la raccolta di racconti popolari più antica, completa e meglio conservata al mondo. Sono un inestimabile tesoro della cultura buddhista. Tuttavia, a parte forse qualche eccezione, non narrano le storie delle vite passate del Buddha.

Negli EBTs si trovano alcuni casi in cui il Buddha racconta di una vita passata e queste storie devono esser state il seme a partire da cui si è evoluta l'idea dei *Jātaka*. Tuttavia, quasi tutti i *Jātaka* pervenuti sono racconti popolari che sono stati adottati dal buddhismo. Vi sono molti indizi rivelatori del loro anacronismo: ad esempio, presuppongono quasi sempre un livello di cultura, lingua, politica e tecnologia che era proprio solo di un paio di secoli prima della nascita del Buddha.

Per questa ragione, i *Jātaka* non sono parte degli EBTs e, sebbene gli studiosi del buddhismo antico li apprezzino per la loro capacità narrativa e il loro significato, noi non li consideriamo testi autorevoli.

*Suddhodana come re*

La tradizione ci narra che il Buddha provenisse da una grande famiglia reale e che suo padre fosse re dei Sakya.

Negli EBTs i Sakya erano una repubblica aristocratica che eleggeva i propri capi tra i principali clan di proprietari terrieri. Questi leader erano conosciuti come *rājā*, quindi, in questo senso, possiamo senz'altro ritenere che la famiglia del Buddha fosse regale. Ma il modello di leadership era significativamente diverso dall'idea di una monarchia assoluta ed ereditaria implicita nel concetto di "re".

*I quattro segni*

La tradizione narra che Siddhattha fu spronato dalla visione inaspettata di quattro segni che suo padre aveva tentato di nascondergli: un vecchio, un malato, un cadavere e un asceta.

Gli EBTs, però, raccontano questa storia del Buddha Vipassī, ambientata in un'epoca leggendaria assai remota. Il nostro Buddha attuale ebbe una motivazione analoga per procedere – per cercare una via d'uscita dalla nascita, dalla vecchiaia e dalla morte -, ma senza la drammatica narrazione dei quattro segni. Inoltre, nel sottovalutato *Attadaṇḍa Sutta*, egli spiegò di aver intrapreso il cammino dopo aver visto le lotte e i violenti conflitti nel mondo.

*Tathāgata*

I commentari del Theravāda offrono una vasta gamma di interpretazioni di questo epiteto del Buddha; ciò ha portato alle affermazioni moderne secondo cui esso vorrebbe dire "così andato" oppure che il senso è inconoscibile o intraducibile.

Tuttavia, è necessario tener a mente che una delle funzioni chiave dei commentari era di fornire materiale per i discorsi di Dhamma – cosa che spesso facevano dando molteplici significati a parole ben note. La loro intenzione era di ampliare il significato per scopi didattici, a differenza di un dizionario, che mira a eliminare i significati falsi. Questo è utile per gli insegnanti, poiché offre loro spunti di riflessione, ma non sempre restituisce l'autentico significato della parola.

In questo caso, gli EBTs danno un insieme abbastanza esteso di interpretazioni di *tathāgata*: per esempio, "come dice, così fa". Il senso complessivo è quello di colui che parla e agisce di concerto con la sua realizzazione della verità, il che si adatta alla traduzione di "Realizzato".

*Onniscienza*

Nel moderno Theravāda è comune descrivere il Buddha come *sabbaññū*, "onnisciente", nel senso forte del termine di sapere letteralmente qualsiasi cosa.

Peraltro, il Buddha respinge esplicitamente l'idea che egli sia onnisciente. Anzi, questa stessa idea contraddice l'analisi della coscienza fatta dal Buddha medesimo, secondo cui la consapevolezza sorge in base a una serie specifica di condizioni.

Il Buddha affermò di possedere una gamma notevole di facoltà psichiche, tra cui quella di leggere le menti e vedere dove una persona sia rinata. Ma il divario tra il vedere molto e il vedere tutto è letteralmente infinito.

*Profezia*

Un aspetto della presunta onniscienza del Buddha è la sua capacità di prevedere il futuro. Il Theravāda crede che egli potesse prevedere in modo completo particolari eventi storici, come l'ascesa di Aśoka e la diffusione del Dhamma, finanche il declino e la caduta del buddhismo.

Il Buddha stesso, però, non ha affermato di prevedere eventi specifici. Parlava, piuttosto, di causa ed effetto: se le persone si comportano così, allora questi risultati ne conseguiranno. Ciò procede dalla sua comprensione della natura del Dhamma, non da una visione mistica del futuro.

I rari casi in cui si dice che abbia predetto eventi storici sono interpolazioni successive.

*I viaggi del Buddha*

Varie tradizioni buddhiste tramandano la credenza che il Buddha abbia visitato il loro paese e abbia pronunciato una profezia sulla fioritura del Dhamma nella loro terra.

Gli EBTs, tuttavia, chiariscono che il Buddha non viaggiò al di fuori della piana gangetica. Migliaia di *sutta* identificano luoghi in questa regione - sempre con un alto grado di coerenza interna – e si collegano bene con le testimonianze successive e con l'archeologia attuale. Non solo non vi è alcuna menzione di viaggi in terre al di fuori di quest'area, ma quando esse vengono menzionate hanno carattere leggendario e immaginario, a riprova che fossero conosciute soltanto attraverso dicerie e racconti.

*Le immagini del Buddha*

L'immagine del Buddha era sconosciuta durante la sua vita e per diversi secoli dopo. La tradizione antica simboleggiava il Buddha con l'albero della Bodhi, un trono vuoto, uno *stūpa* o un'impronta.

Per le forme moderne di buddhismo, l'immagine del Buddha è centrale nella loro devozione. Queste immagini hanno un ruolo estetico e simbolico, giacché ricordano le qualità del Buddha. Tuttavia, spesso sono anche imbevute di poteri magici: guarigione, protezione dalla violenza e così via. Tali idee sono aliene agli EBTs.

*Reliquie*

Il culto delle reliquie compare per la prima volta in testi composti un secolo o più dopo il trapasso del Buddha. Esse fungevano da collegamento fisico con la sua persona, preservandone in qualche modo la presenza dopo la sua morte.

Secondo la tradizione, il culto delle reliquie fu amplificato dal re Aśoka, che le distribuì in *stūpa* in tutto il suo impero. L'insediamento del buddhismo in nuove terre fu autorizzato tramite il trasferimento delle reliquie. Ancora oggi, monasteri e *stūpa* in genere ne custodiscono molte e diverse.

Ma la conservazione e il culto delle reliquie non facevano parte degli insegnamenti del Buddha. Questa, di fatto, è una delle ragioni per cui sappiamo che gli insegnamenti degli EBTs sono fededegni. Nonostante il fatto che le tradizioni abbiano adottato molto velocemente detto culto, esse non hanno tentato di giustificare questa

pratica alterando o aggiungendo testi al canone antico. Piuttosto, ne hanno creati di nuovi per autorizzare le nuove pratiche o, al limite, hanno aggiunto appendici facilmente identificabili a testi più antichi, come i versi finali del *Mahāparinibbāna Sutta*.

Le reliquie sono facili da contraffare e tutto il mondo che le riguarda è sempre stato pieno di truffatori e imbroglioni. Non esiste nessuna prova storica che alcune delle reliquie oggi venerate abbiano un legame effettivo con il Buddha o i suoi discepoli, eccezion fatta per pochissime rinvenute in scavi archeologici del XX sec., come le reliquie del Buddha di Kapilavatthu al museo di Delhi oppure quelle di Sāriputta e Moggallāna alla Maha Bodhi Society.

Quando i monaci dissotterrano le latrine di presunti *arahant* per recuperare le "reliquie", è segno che qualcosa è andato storto: il Dhamma non risiede in alcun oggetto fisico, ma si manifesta attraverso la mente e l'azione.

# Dhamma

*Oggetti mentali*

Il Theravāda moderno parla di “oggetti”, una traduzione del pāli *ārammaṇa*. Questo termine è particolarmente comune quando si parla della sesta base sensoriale, ovvero ciò di cui la mente è consapevole. Negli EBTs si tratta di *dhamma*, mentre nel Theravāda moderno è spesso *dhammārammaṇa*, tradotto come “oggetto della mente”.

Tuttavia, *ārammaṇa* non compare mai col significato di “oggetto” negli EBTs. Viene sempre usato nel senso di “appoggio”, “sostegno”. Né esiste alcun altro termine usato in questo modo; ho tradotto integralmente i quattro *Nikāya* pāli senza mai ricorrere, nemmeno una volta, al concetto di “oggetto della mente”.

Filosoficamente, il concetto di “oggetto” è problematico, poiché implica che qualcosa esista “oggettivamente”. Che cos’altro potrebbe essere un “oggetto”, se non qualcosa che esista “là fuori” indipendentemente dalla mente che lo osserva? Lo scopo degli insegnamenti del Buddha sulla cognizione è proprio quello di smantellare tale concezione, parlando esclusivamente di esperienze che sorgono in un processo di reciproca interdipendenza.

Vedi anche *sabhāva* o “esistenza intrinseca”.

*Momenti mentali*

Il Theravāda ha una teoria concreta del tempo, basata sul concetto di "momenti mentali" (*cittakkhaṇa*). Si tratta fondamentalmente di unità atomiche di tempo, i periodi di tempo più piccoli in cui è possibile suddividere il tempo. Questa teoria era diffusa in molte scuole del buddhismo antico, ma vi erano differenze nei dettagli, come il numero di "sotto-momenti" che ciascun momento potesse contenere. Nel Theravāda si dice che un momento sia una frazione minuscola di un lampo.

Gli EBTs non contengono alcuna teoria di questo tipo e non menzionano affatto i "momenti mentali". Sebbene gli EBTs non espongano una teoria esplicita del tempo, dal modo in cui trattano il tempo possiamo comprendere che non esiste alcun substrato essenziale da cui derivi il cambiamento. Piuttosto, gli EBTs considerano ogni dimensione del tempo ugualmente "reale" e significativa. Il ciclo degli eoni, l'ascesa e la caduta delle civiltà, la durata di una vita umana o il trascorrere di un pensiero sono tutti aspetti del cambiamento, tutti ugualmente impermanenti, e non vi è alcun tentativo di spiegarli in modo riduttivo affermando che il cambiamento "reale" avvenga a un unico livello di cui gli altri siano manifestazioni.

Ciò risulta evidente dalle storie relative alla visione profonda. Mentre il Theravāda moderno intende collocare la visione profonda al livello dell'osservazione dei momenti mentali, per gli EBTs il tempo può essere osservato mentre cambia a qualsiasi livello: l'acqua che scorre via, la fragilità della vita umana, l'impermanenza cosmica degli elementi. Quel che importa non è cogliere una visione particolare della "realtà ultima", ma lasciar andare l'idea di permanenza.

Per questo motivo, ritengo che, per gli EBTs, il tempo sia un concetto che deriva dal nostro ricordo dei cambiamenti nella

coscienza e dal nostro desiderio di una coscienza futura. La portata del tempo è la portata del desiderio.

*Il momento presente*

Essere nel "momento presente" è un *topos* così comune nella meditazione moderna che stupisce scoprire che il Buddha non ne abbia parlato affatto. Egli parlava del "presente" (*paccuppanna*), che è un concetto più generale, non legato a una specifica concezione momentanea del tempo come il "momento presente" (*paccuppannakkhaṇa*). David Kalupahana ha memorabilmente detto che il "momento presente" è come camminare su una fune tesa, mentre il "presente" è più ampio, come cavalcare un cammello.

Questa differenza, sebbene possa apparire astrusa, ha un effetto importante sul modo in cui le persone affrontano la meditazione. Ci sforziamo di concentrarci su una visione molto ristretta e specifica della realtà, al confronto con la quale tutte le altre risultino errate? Oppure rimaniamo semplicemente nel "presente", che è dove siamo sempre stati?

*Il kamma al capezzale*

La maggioranza dei *theravādin* è assai preoccupata dal *kamma* che si accumula al momento della morte. Essi credono che l'ultimo "momento di pensiero" possa determinare il luogo della rinascita.

Tuttavia, questo insegnamento non solo è assente negli EBTs, ma contraddice l'idea fondamentale di *kamma*. È l'intenzione morale, non un pensiero transitorio, a determinare la rinascita. La maggior

parte dei pensieri ha scarso peso etico, e ciò vale in particolare nel caso di una persona debole e sotto effetto di farmaci sul letto di morte.

Per gli EBTs la rinascita è sempre determinata da un atto di rilevanza morale: donare, osservare i precetti, raggiungere la comprensione intuitiva della verità. Ovviamente, può trattarsi di un atto puramente mentale, ma deve essere un atto mentale di rilevanza morale.

Negli EBTs si trovano un paio di esempi di *kamma* efficace compiuto sul letto di morte, ma si tratta di casi eccezionali. In uno di questi, l'esattore delle tasse corrotto Dhanañjani si allontana dalla sua condotta malvagia proprio sul capezzale e consegue resipiscenza per una vita vissuta male. In un altro, se un guerriero si lancia in battaglia con un animo pieno di odio e pensieri omicidi, e viene ucciso in quel momento, andrà incontro a una rinascita sfavorevole.

Le morti normali non sono così e la maggior parte delle persone non compie azioni eticamente significative al momento della morte. La loro rinascita sarà, per la maggior parte, determinata dalle azioni che hanno compiuto nel corso della loro vita. Infatti, questa concezione è sostenuta dalla tradizione dell'*Abhidhamma*, che descrive i diversi tipi di *kamma* che possono prevalere al momento della morte. In pratica, però, viene posto un forte accento sul *kamma* prossimo alla morte.

Ovviamente è una buona cosa sostenere chi sta morendo e aiutarlo a mantenere uno stato mentale salutare. Ma non dobbiamo temere che un singolo pensiero errato ci spinga verso una cattiva rinascita. Come disse il Buddha al suo parente Mahānāma: "Non aver paura, non aver paura!". Chi ha vissuto una vita virtuosa avrà una buona rinascita.

*Lo stato intermedio*

Il Theravāda insegna che, quando una vita finisce, un'altra ha inizio senza alcuna cesura. Non vi è alcun periodo di transizione tra l'una e l'altra. Piuttosto, l'ultimo "momento mentale" della vita precedente è immediatamente seguito dalla cosiddetta "coscienza di ricollegamento" (*paṭisandhi viññāṇa*), cioè un momento mentale che collega una vita alla successiva.

Tuttavia, la maggior parte delle scuole buddhiste antiche insegnava l'esistenza di un periodo di transizione o di uno "stato intermedio" (*antarābhava*). Rimane un'idea diffusa nel Theravāda popolare, malgrado manchi di riconoscimento ufficiale. In questo caso, sembra che i più abbiano ragione, poiché vi sono numerosi passaggi nei *Sutta* che parlano chiaramente di un processo tra una vita e l'altra. Ad esempio, si dice che alcuni di quelli che non ritornano (coloro che si trovano al penultimo stadio del risveglio) muoiano senza aver raggiunto la piena illuminazione e raggiungano il *Nibbana* "nel mezzo", prima di rinascere.

Anziché di una "coscienza di ricollegamento", gli EBTs parlano del "flusso di coscienza" o della "coscienza che scorre" che fluisce da una vita all'altra. La rinascita è un processo, come uscire da una casa, camminare per strada ed entrare in un'altra casa.

*La contemplazione della bruttezza dei corpi femminili*

Una delle pratiche meditative presenti in tutte le forme di buddhismo è la contemplazione di *asubha*, ovvero la "bruttezza" del corpo. Il suo scopo è quello di svilupparne un senso di distacco, in modo da non esserne più infatuati.

Negli EBTs ciò avviene contemplando il proprio (*imameva kāyo*) oppure confrontando il proprio con quello di un altro, in genere un cadavere in decomposizione, comprendendo che "anche questo corpo è della stessa natura". Il corpo esterno non è associato a un genere specifico e gli esempi di monache che praticavano queste tecniche dimostrano che non si è mai trattato di una contemplazione legata al genere.

Il buddhismo successivo, compreso il Theravāda, ha comunemente identificato l'oggetto esterno di repulsione nel corpo femminile, concentrando la pratica sul superamento del desiderio sessuale tra i monaci. Sebbene il superamento del desiderio sessuale faccia parte della pratica fin dall'inizio, originariamente ciò avveniva osservando la natura del proprio corpo, non esternando la bruttezza nei corpi delle donne.

*Sabhāva: essenza intrinseca*

Proprio come le scuole successive svilupparono una teoria atomistica del tempo attraverso un'analisi riduzionista, così svilupparono anche una teoria atomistica dell'essere ("ontologia"). E, ancora una volta, questa teoria era diffusa nelle scuole antiche, con il Theravāda che ne adottò una propria interpretazione.

L'idea è che il mondo possa essere ridotto a un insieme finito e classificabile di "fenomeni" (*dhamma*) discreti, elencati nei testi dell'*Abhidhamma* e nei commentari. Questi fenomeni sono elementi costitutivi e irriducibili della realtà ed esistono indipendentemente dalla mente che li percepisce. Come affermò Ledi Sayādaw, forse il fondatore più influente del moderno Theravāda, nel *Manuale delle Quattro Nobili Verità*, gli elementi dotati di *sabhāva* "non agiscono

mai secondo i desideri degli esseri, ma funzionano secondo le loro rispettive nature". Queste realtà esistenti in senso ultimo includono non solo i fenomeni condizionati definiti nell'*Abhidhamma*, ma anche il *Nibbāna*.

Gli EBTs non contengono alcuna idea di questo tipo e non formulano una teoria ontologica esplicita. L'essere, come il tempo, viene considerato un processo relativo e interdipendente, senza ricorrere a un substrato ultimo.

Il *Nibbāna* è descritto come liberazione dalla sofferenza e non gli viene attribuita una realtà ontologica. Laddove si afferma la realtà del *Nibbāna*, essa viene immediatamente definita tramite una serie di negazioni: è il "non-nato", il "non-condizionato".

*Le varietà di samādhi*

Il Theravāda moderno, in particolare le scuole di *vipassanā* del XX sec., pone l'accento sullo sviluppo di ciò che chiamano "*samādhi*" in varie forme che non si ritrovano negli EBTs.

- Il *samādhi* "momentaneo" (*khaṇika*) è la presenza mentale consapevole dei mutevoli fenomeni di mente-corpo nel momento presente.
- Il *samādhi* di "ingresso" (*upacāra*) è un periodo di transizione immediatamente precedente al *jhāna*, in cui la mente è libera dagli ostacoli, ma non ancora completamente assorbita. Talvolta il termine viene esteso per indicare qualsiasi stato al di fuori del *jhāna* e libero dagli ostacoli.
- Il *samādhi* "sopramondano" (*lokuttara*) è lo stato mentale di chi è attivamente impegnato nel processo di realizzazione dei

sentieri e dei frutti delle fasi di risveglio. Menzionato per la prima volta nell'*Abhidhamma*, in seguito è stato detto che si trattasse solo di pochi istanti mentali.

Tutti questi sono stati invocati dai teorici successivi per soddisfare il criterio del "retto *samādhi*" nel Nobile Ottuplice Sentiero, invece dei *jhāna*.

Negli EBTs il *samādhi* che è essenziale al percorso viene sempre definito come i quattro *jhāna*. Il *samādhi* negli EBTs è una profonda unificazione della mente che deriva da un processo volto al lasciar andare e allo sviluppo spirituale. È vero che, occasionalmente, il *samādhi* è inteso in un senso leggermente più ampio, ma questi casi non sono mai centrali nel percorso.

*Visione profonda "asciutta"*

Forse la dottrina più influente del buddhismo modernista è l'idea della "visione profonda asciutta", secondo cui è possibile praticare per raggiungere il risveglio senza i *jhāna*. Una versione moderata di questa dottrina sostiene che si possa raggiungere l'entrata nella corrente, il primo stadio di risveglio, mentre la dottrina più radicale estende questo percorso fino alla piena perfezione (*arahattā*). Questa dottrina si basa su idee commentariali — come i vari tipi di *samādhi* sopra descritti —, ma si è cristallizzata come dominante e definitiva solo tra alcuni maestri birmani del XX sec.

Negli EBTs non esiste alcuna dottrina di visione profonda asciutta. Ogni formulazione del sentiero include il *samādhi* e, ogni volta che il *samādhi* viene definito in un contesto dottrinale fondamentale, si tratta sempre dei quattro *jhāna*. Colui che "entra nella corrente" è

colui che ha completato tutti gli otto fattori del Nobile Ottuplice Sentiero, inclusi i *jhāna*.

Eliminare una parte così centrale e *mainstream* del percorso è un'innovazione dottrinale senza precedenti che influisce anche sulla pratica meditativa di milioni di persone. Vale la pena notare che, a metà del XX sec., questa idea fu accolta con grande controversia e forte opposizione di molti monaci anziani. E avevano ragione: il Buddha insegnò un percorso equilibrato e integrato in cui le emozioni serene e gioiose (*samatha*) vanno di pari passo con il discernimento penetrante (*vipassanā*).

*Meditazione di visione profonda*

Alla base dell'idea secondo cui la sola visione profonda sia sufficiente per il risveglio c'è la convinzione che la "meditazione di visione profonda" (*vipassanā bhāvanā*) sia un tipo particolare di meditazione distinto dalla "meditazione di serenità" (*samatha bhāvanā*).

Negli EBTs l'una e l'altra non sono tipi diversi di meditazione, ma qualità diverse della mente che vengono sviluppate attraverso la meditazione. Ciascuna di esse, in equilibrio e in armonia, aiuta il meditante a raggiungere la liberazione. Tutte le meditazioni conducono alla pace della mente e all'approfondimento della saggezza e, sebbene si possano enfatizzare determinati aspetti attraverso pratiche diverse, non si tratta di cose diverse.

*Le quattro paṭisambhidā*

Il primo dei testi completi del percorso del Theravāda si intitola *Paṭisambhidāmagga*, e già il solo titolo eleva le *paṭisambhidā* da insegnamento oscuro e sporadico presente nei *Sutta* a un aspetto fondamentale dell'identità stessa del Theravāda.

Le *paṭisambhidā* sono un insolito insieme di insegnamenti che trattano vari aspetti dell'analisi e della comprensione testuale: il testo, il suo significato, la terminologia e l'espressione di un insegnamento in un discorso spontaneo. Essi compaiono raramente negli EBTs, ma in origine dovevano riferirsi a determinate facoltà che facilitavano l'analisi e l'insegnamento efficaci del Dhamma.

Il Theravāda arrivò a considerare tali caratteristiche come qualità di alcuni *arahant*, i quali erano in grado non solo di realizzare questi insegnamenti, ma anche di coglierne intuitivamente la corretta espressione linguistica in pāli. Pertanto, chi possedeva le *paṭisambhidā* avrebbe potuto guardare una frase in pāli e capire immediatamente se la grammatica fosse corretta, anche senza aver mai studiato la lingua. Ciò ha supportato l'affermazione dei *theravādin* di preservare il Tipiṭaka nella sua *lettera*, in contrapposizione con i testi corrotti di altre tradizioni, dalle quali si erano allontanati proprio per questo motivo.

Oggigiorno gli insegnanti che sostengono di aver realizzato le *paṭisambhidā* propongono letture bizzarre e prive di fondamento dei testi pāli, compiacendosi della loro opposizione alle tradizioni dei commentari e della grammatica. Tali interpretazioni sono respinte dalla corrente principale del Theravāda, ma è stata proprio la dottrina delle *paṭisambhidā* a spianare loro la strada.

*Le conseguenze negative del kamma*

Il Theravāda popolare spesso sostiene che alcune conseguenze che si verificano in questa vita sarebbero il risultato di un *kamma* negativo delle vite passate. Queste idee sono comuni nei paesi di tradizione Theravāda, sebbene raramente entrino a far parte del dibattito internazionale. Tra gli effetti attribuiti al *kamma* negativo figurano la disabilità, la povertà, la rinascita come donna o l'appartenenza alla comunità LGBTQI+.

Questa dottrina presenta una serie di effetti negativi, in quanto incoraggia a minimizzare la sofferenza di coloro che si trovano in condizioni di vulnerabilità.

Gli EBTs sostengono che compiere scelte etiche sbagliate crei le condizioni per la sofferenza nella prossima vita. Di solito se ne parla nei termini del regno in cui si rinascerà. Ora, la rinascita nel regno umano è sempre il risultato di un buon *kamma*; ciononostante, gli EBTs a volte parlano di esperienze di sofferenza nel regno umano come conseguenza del *kamma*: la povertà, la salute, lo *status* sociale, l'intelligenza e la bellezza, ma non il genere o la sessualità. Negli EBTs non vi è nulla che indichi che il Buddha ritenesse che queste ultime cose fossero conseguenze negative che richiedessero spiegazioni in termini di *kamma*.

Gli EBTs sottolineano che le condizioni nel regno umano sono determinate da una varietà di fattori, uno dei quali può essere il *kamma*. Il Buddha si concentrava sulle scelte etiche e sulle loro conseguenze perché era un maestro etico e spirituale, non un medico o un attivista sociale. Questo non vuol dire che trascurasse i fattori esterni. Ad esempio, nel discutere le cause della malattia, egli ne identificò di molteplici, di cui solo una è il *kamma* passato. Il Buddha stesso ha fatto esperienza della malattia, che ha attribuito al suo pasto, non al *kamma* passato. Oppure si prenda il caso della povertà:

il Buddha ha evidenziato che essa può essere causata dall'avidità dei re e alleviata da un generoso sostegno sociale.

La credenza popolare si basa sull'errore logico per cui *se* A *allora* B implica che *se* B *allora* A. Lo scopo dell'insegnamento del *kamma* è quello di mostrarci che le scelte dannose hanno conseguenze in questa vita o in quella futura. Ciò non significa, tuttavia, che tutte le conseguenze dannose siano causate dal *kamma*.

Il *kamma*, propriamente inteso, è il fondamento della compassione, poiché comprendiamo che, a prescindere dalle difficoltà o dalle sofferenze che una persona possa patire, anche noi potremmo trovarci nella stessa situazione. Quel che è importante non è ciò che abbiamo fatto in passato, ma il modo in cui scegliamo di rispondere, qui e ora, alla sofferenza nostra e degli altri.

*Non-sé riduzionista*

Il Theravāda sostiene la dottrina del non-sé riducendo il convenzionale al livello ultimo. Ciò che pensiamo sia una persona in realtà non è nient'altro che i cinque aggregati. Comprendendo questo, comprenderemo il non-sé e lasceremo andare l'attaccamento.

Per gli EBTs, d'altro canto, sono proprio i cinque aggregati a essere afferrati come il sé. Anzi, sembra che siano stati originariamente sviluppati come uno schema per classificare le teorie sul sé. Se avessi cercato di sostenere che "ciò che afferri come il sé non è altro che gli aggregati", ti sarebbe stato risposto: "Sì, esattamente, quello è il mio sé".

Invece di ridurre il sé agli aggregati, l'approccio del Buddha consisteva nel sostenere che ciò che viene considerato come sé — gli

aggregati — non possiede le caratteristiche di un sé. Dacché nella nostra esperienza qui e ora la forma, la sensazione, la percezione e tutto il resto sono impermanenti, come possono, di conseguenza, costituire un sé, che deve essere eterno?

La differenza è sottile. Immagina che qualcuno abbia acquistato un'auto nuova. Vi è molto attaccato, quindi, da buon amico, ti prendi la briga di smontargli le illusioni. "L'auto è bella, ma sai, in realtà non è altro che un insieme di pezzi, giusto? La chiamiamo semplicemente 'auto' quando i pezzi sono assemblati. Se vuoi, puoi toglierci il motore". "Sì, e che motore! Quel rombo del V8 4.0L, wow, è una sensazione davvero fantastica". "E, non so, le ruote, sono solo parti, servono a farla girare". "Certo, e quei cerchi a profilo ribassato non sono fantastici?". Possiamo attaccarci alle parti proprio come possiamo farlo all'insieme.

L'analisi delle componenti può essere parte di una strategia per superare l'attaccamento, ma non è necessaria né sufficiente. Alcune persone riescono a lasciar andare gli attaccamenti contemplando l'intero e osservando il corso che prende la loro vita. Altre potrebbero osservare le parti e lasciarle andare immediatamente. Questi sono approcci che possono essere utili, ma non è vero che ridurre gli interi ai loro costituenti ultimi sia una parte essenziale della visione profonda. Piuttosto, scomporre gli interi in parti più piccole ci aiuta a vedere come ciascuna di esse sia impermanente e come l'intero sia ancora meno stabile, essendo creato da molte parti impermanenti.

A onor del vero, il *Visuddhimaga* lo riconosce e concorda sul fatto che alcune persone raggiungono l'illuminazione sulla base della verità convenzionale, altre attraverso la verità ultima. Ma questo aspetto viene spesso trascurato nel Theravāda moderno.

*Nāmarūpa come "mente e corpo"*

Nel Theravāda è comune sentire definire l'espressione pāli *nāmarūpa* come "mente e corpo". Si dice che *nāma* sia costituito dai quattro aggregati immateriali, compresa la coscienza.

Gli EBTs definiscono il *nāma* come "sensazione, percezione, intenzione, contatto e attenzione", escludendo quindi espressamente la coscienza. Si noti, tuttavia, che all'interno degli EBTs vi è una varietà di approcci al riguardo. Talvolta si trova anche una definizione che include la coscienza. Tuttavia, ritengo che ciò sia da attribuire a un'influenza abhidhammica agli albori.

Vale la pena sottolineare che il *Visuddhimagga* segue l'interpretazione originaria nel contesto dell'originazione dipendente.

Negli EBTs non esiste un concetto dualistico di "mente e corpo". I fenomeni mentali e fisici vengono invece vissuti in relazione tra loro. L'analisi mira a chiarire questa relazione, ma non parte dalla separazione tra mente e corpo.

Ad esempio, quando si analizzano gli aggregati, la "forma" non viene separata dai quattro aggregati immateriali. È invece la coscienza a essere distinta e rispetto alla quale si pongono tutti gli altri.

*Nimitta: la base della meditazione*

Il *Visuddhimagga* descrive in dettaglio lo sviluppo del cosiddetto *nimitta* nella meditazione. Il *nimitta* è una percezione, solitamente

una luce, che sorge e si stabilizza man mano che il meditante si libera dagli ostacoli. Questa terminologia si è ormai consolidata nel discorso moderno sulla meditazione.

Tuttavia, gli EBTs non usano mai la parola *nimitta* in questo modo. *Nimitta* è piuttosto un termine curioso che si colloca a cavallo tra "segno, indizio, indicazione" che qualcosa sta per accadere e la "causa" di quella cosa. Il *nimitta* dell'alba è lo schiarirsi del cielo notturno, proprio come il *nimitta* dell'Ottuplice Sentiero è la retta visione.

Nella meditazione il termine *nimitta* indica una determinata qualità o aspetto dell'esperienza che, quando oggetto di attenzione, favorisce lo sviluppo di qualità simili o correlate. Dunque, prestare attenzione al "segno della bellezza" (*subhanimitta*) dà origine alla concupiscenza, mentre la "base del *samādhi*" (*samādhinimitta*) è costituita dai quattro tipi di meditazione di consapevolezza, ovvero le pratiche che conducono al *samādhi*.

Questo ha portato alcuni interpreti a esagerare, sostenendo che i commentari non si siano limitati a modificare il *termine*, ma abbiano addirittura inventato l'*idea* stessa della luce percepita in meditazione. Sebbene il resoconto commentariale aggiunga ovviamente molti dettagli ai *Sutta* — il che, dopotutto, è lo scopo stesso di un commentario —, negli EBTs troviamo che "luci" e "forme" sono un aspetto normale dell'esperienza del *samādhi*. Chiaramente, questi termini, che ricorrono in molti modi e in molti contesti, si riferiscono allo stesso tipo di esperienza che i moderni *theravādin* chiamano *nimitta*.

*Kasiṇa: totalità meditativa*

Il Theravāda moderno, attingendo al *Visuddhimagga*, descrive il *kasiṇa* come un disco fisico che funge da base per iniziare la meditazione. Può trattarsi di un elemento puro, come la terra o l'acqua, oppure di un colore brillante e vivido.

Il significato originario del termine *kasiṇa*, tuttavia, è "universale" o "totalità" e negli EBTs viene sempre usato in questo senso. Si tratta della descrizione di uno stato di *samādhi*, non di un oggetto utilizzato per raggiungerlo.

Le meditazioni *kasiṇa* sono state sottratte alla relativa oscurità in cui si trovano negli EBTs e inserite all'inizio della lista delle meditazioni che si trova nell'*Abhidhamma*. Questa sequenza, seguita dal *Visuddhimagga*, sembra aver contribuito a definire il concetto di "oggetto" della meditazione: qualcosa che si osserva, ma che di per sé è indipendente dall'osservatore.

*Ekāyana: dove tutte le cose si uniscono in una sola*

Questo termine si trova in modo preminente nel *Satipaṭṭhāna Sutta*, dove il commentario ne offre un'ampia gamma di interpretazioni. Sembra, però, che nessuna di queste letture — né quelle ulteriormente proposte nei testi cinesi — sia cogente, poiché a quanto pare non si era compreso che il Buddha stesse utilizzando un termine brahmanico con un significato specifico.

Il termine *ekāyana* può essere usato in vari modi, ma in senso spirituale e filosofico significa "luogo di convergenza", dove tutte le cose si uniscono in un tutt'uno. Tale è il significato che gli viene attribuito in questo contesto: i *satipaṭṭhāna* sono le "basi del

*samādhi*" e la loro pratica conduce alla "convergenza" della mente nel *jhāna*.

*Muta: ciò che si è pensato*

Negli EBTs c'è una sequenza comune di fenomeni: ciò che viene visto, udito, pensato (*muta*) e compreso. Fin dai primi tempi nel Theravāda, e in molte scuole, il termine *muta* è stato interpretato come ciò che viene esperito dai sensi diversi dalla vista, dall'udito e dalla cognizione.

*Muta* è, tuttavia, il participio passato di *mañ̃ati* ("pensato") e ha sempre questo significato negli EBTs.

Questa serie di fenomeni deriva dalle *Upaniṣad*. E, come ha dimostrato K. L. Jayatilleke, essi non erano intesi come una descrizione completa della cognizione sensoriale, bensì come un'analisi dei mezzi di conoscenza, in modo particolare degli insegnamenti spirituali.

Il significato è stato successivamente adattato dagli *Ābhidhammika* per farne un'espressione abbreviata dei sei sensi. L'*Abhidhamma* non si occupa di rispondere ai brahmani, ma di armonizzare i diversi insegnamenti buddhisti. Ciò finisce per spostare il *focus* e il significato dei passaggi in cui compaiono: i sei sensi si concentrano sulla sensualità e sul superamento del desiderio, mentre i quattro, compreso *muta*, si concentrano sui mezzi per apprendere gli insegnamenti spirituali e superare le visioni dogmatiche.

*Saṅkhāra: scelte*

Negli EBTs si trova il termine *saṅkhāra* usato in molti sensi, tra i quali i seguenti sono i più rilevanti dal punto di vista dottrinale:

- volizione o intenzione (ovvero *kamma*);
- fenomeni condizionati (ovvero tutto tranne il *Nibbāna*).

Il Theravāda riconosce questi due sensi; ad esempio, nella frase "tutti i *saṅkhāra* sono impermanenti" il termine in esame indica i "fenomeni condizionati", mentre nella dottrina dell'originazione dipendente indica la volizione.

Tuttavia, nell'importante contesto dei cinque aggregati, il Theravāda attribuisce alla parola *saṅkhāra* una portata piuttosto singolare. In tale contesto, si afferma che essa significhi "tutti i fenomeni condizionati eccezion fatta per le cose comprese negli altri aggregati". Ancora una volta, ciò deriva da un tentativo di adattare *a posteriori* gli aggregati alle esigenze sistematiche dell'*Abhidhamma*.

Gli aggregati non sono mai stati concepiti come una classificazione esaustiva di tutti i fenomeni; in particolare, il termine "tutto" si riferisce ai sei sensi, non agli aggregati. Piuttosto, gli aggregati costituivano uno schema pratico per classificare le teorie sul sé. Alcuni ritenevano che il sé fosse materiale, altri che fosse una sensazione e così via, mentre altri ancora lo consideravano una combinazione di queste cose.

La contemplazione degli aggregati rivela che i vari candidati al sé non sono all'altezza delle aspettative che nutriamo nei suoi confronti, poiché inevitabilmente cambiano e non riescono a fornire la soddisfazione che desideriamo intensamente.

Quindi, il termine *saṅkhāra* nei cinque aggregati ha lo stesso significato che ha nell'originazione dipendente e in altri contesti: volizione. È l'identificazione del sé con la volontà: "Io sono colui che decide". In nessun punto gli EBTs suggeriscono che il significato sia più ampio di questo.

Nell'inglese moderno, un atto di volontà moralmente rilevante è solitamente descritto come una "scelta". Si possono fare scelte giuste e scelte sbagliate, ma non volizioni giuste o sbagliate; e l'espressione "buone intenzioni", pur essendo idiomatica, ha una connotazione piuttosto diversa.

*La mente radiosa*

I commentari dei *theravādin* accennano all'idea che il *Nibbāna* possa essere inteso come una forma di coscienza trascendente o "mente radiosa". Sebbene il significato e l'influenza di queste idee all'interno della tradizione commentariale siano discutibili, tale visione è diventata comune, anzi praticamente standard, in molte parti del Theravāda moderno.

Per gli EBTs, del resto, qualsiasi forma di coscienza è sofferenza e il *Nibbāna* è la cessazione della sofferenza. L'espressione "mente radiosa" e termini simili si riferiscono al *jhāna*.

I brani citati a sostegno della tesi della coscienza trascendente finiscono inevitabilmente [nella fallacia logica consistente, N.d.T.] nello *cherry-picking* di alcuni passaggi di dubbia interpretazione, ignorando la gran mole di insegnamenti chiari su questo argomento.

*I rūpa kalāpa e l'analisi ultima della materia*

L'*Abhidhamma* Theravāda si concentra perlopiù sull'analisi della mente, ma entra anche in molti dettagli riguardo alla natura della materia. Le sottostanti realtà fisiche degli elementi, degli oggetti dei sensi e così via sono specificate e si dice che si manifestino in conglomerati (in qualche modo analoghi alle "molecole") chiamati *kalāpa*. L'analisi è condotta con rigore e precisione, occasionalmente supportata da osservazioni empiriche: il suono è più lento della luce, poiché, quando si vede un uomo che taglia la legna in lontananza, si vede l'ascia colpire il tronco prima di udirne il rumore.

Non è chiaro in che misura queste realtà – o meglio, uno qualsiasi degli elementi costitutivi della "realtà ultima" – fossero considerate cose da poter effettivamente percepire durante la meditazione. Evidentemente l'obiettivo principale era la chiarificazione e la precisione teorica.

La maggior parte di questi dettagli non si trova negli EBTs. Sebbene vi siano molti punti di somiglianza e di congruenza tra la materia descritta dall'*Abhidhamma* e quella descritta dalla scienza moderna, vi sono anche molte differenze. Nell'*Abhidhamma*, ad esempio, sia la "luce" che il "suono" sono considerati realtà esistenti in senso ultimo. Tuttavia, la fisica vede la "luce" come costituita da fotoni, un tipo di particella, mentre il suono è costituito da onde di pressione che si propagano in un mezzo e non ha una specifica particella fisica sottostante. Tali distinzioni, e molte altre simili, non si trovano nell'*Abhidhamma*.

*La base fisica della mente*

L'*Abhidhamma* localizza la base fisica della mente in un minuscolo *kalāpa* di materia sensibile situato nel cuore.

Gli EBTs parlano dell'interdipendenza tra mente e corpo, ma non localizzano la mente in alcun organo specifico. La coscienza viene esperita in tutto il corpo.

*"-ti" al posto di "-tu"*

Una delle prime espressioni in pāli che sentirete è il canto dell'*anumodanā* ("benedizione") intonato dai monaci al momento dell'offerta del pasto. Oggigiorno usiamo spesso una forma verbale in pāli che termina in *-tu*. Si tratta della forma imperativa, che esprime il significato di "possa essere". Ad esempio, *bhava**tu** sabbamaṅgalaṁ, rakkhan**tu** sabbadevatā* vuol dire: "Che tu possa avere ogni fortuna, che tutti gli dèi ti proteggano". Il significato è che il Saṅgha, recitando l'*anumodanā*, concede una benedizione alla comunità laica.

Ma questi versi di *anumodanā* sono tardivi. Negli EBTs era il Buddha stesso a impartire l'*anumodanā* e in queste forme primitive troviamo non l'imperativo *-tu,* ma l'indicativo *-ti*, che trasmette il senso di "è". Tali versi non hanno lo scopo di impartire una benedizione, ma di insegnare la legge di causa ed effetto. Se *tu* compi questa buona azione di generosità, allora *accadrà* quanto segue. Non in virtù dell'*anumodanā* impartita dal Saṅgha, ma grazie al potere delle tue stesse buone azioni.

*Aggasmiṁ dānaṁ dadataṁ*
*aggaṁ puññaṁ pavaḍḍhati*

Donando ai migliori,
il merito migliore cresce.

Il significato di *anumodanā* non è "benedizione", bensì "rallegrarsi in seguito". Serve a ricordare, quando si compie il bene, di rallegrarsi per le buone azioni proprie e altrui.

*L'enfasi sul trasferimento dei meriti*

Una delle pratiche più diffuse nel Theravāda è il trasferimento dei meriti ai parenti defunti quando si offre un pasto al Saṅgha (*pattidāna*).

Idee simili vengono accennate una o due volte negli EBTs, ma non costituivano una parte fondamentale degli insegnamenti del Buddha. Il Buddha sottolineava che una vita ultraterrena felice dipendeva dal compiere il bene finché se ne avesse la possibilità, non dalle azioni compiute dai nostri parenti dopo la nostra morte.

Tali pratiche sono di beneficio soprattutto per coloro che sono rimasti. Danno alla famiglia uno scopo e la uniscono nel compiere un'azione salutare in un momento in cui i suoi membri potrebbero sentirsi smarriti o senza speranza.

## Saṅgha

Il codice di condotta dei monaci buddhisti è descritto partitamente in una raccolta di testi denominata *Vinaya-piṭaka*, che accompagna i *Sutta*. Il Saṅgha di tutte le scuole ha sempre considerato il *Vinaya* come il proprio documento fondativo e ne ha conservato versioni largamente simili in varie lingue.

Né gli EBTs né il Theravāda utilizzano il termine "Saṅgha" per riferirsi a una comunità spirituale in generale.

*Monaci e denaro*

Tutti i *Vinaya* proibiscono ai monaci e alle monache di utilizzare il denaro. Questo fu, infatti, l'evento determinante del Secondo Concilio, tenutosi cento anni dopo il Buddha, in cui la raccolta e l'uso del denaro furono categoricamente respinti dall'intero Saṅgha.

Al giorno d'oggi, la stragrande maggioranza dei monaci e delle monache del Theravāda fa uso del denaro. Coloro che evitano di farlo si limitano ad alcune ristrette cerchie, solitamente nell'ambito delle tradizioni della foresta.

Il semplice utilizzo del denaro, tuttavia, è forse meno significativo dell'uso a cui viene destinato. Una cosa è avere un po' di contanti per prendere l'autobus o comprare un libro, tutt'altra cosa è accumulare una vasta collezione di auto d'epoca. Ed è tecnicamente possibile rispettare le regole sul denaro pur esercitando il controllo su ingenti risorse. Tuttavia, resta il fatto che il rispetto delle regole in merito allontana un ampio ventaglio di tentazioni e corruzione.

*Gerarchia*

Il Theravāda moderno è gerarchico e di frequente ha adottato complessi insiemi di titoli, onorificenze e privilegi che collettivamente costituiscono un sistema di potere basato sulla gerarchia.

Nel *Vinaya* non si trova nulla di simile. Non ci sono titoli né distintivi conferiti a coloro che hanno una certa anzianità o hanno raggiunto determinati risultati. Il Buddha viene semplicemente chiamato *bhante*, così come i suoi grandi discepoli.

Il *Vinaya* non consente che un monaco eserciti potere su un altro. Nel Saṅgha tutti sono uguali e l'unico potere coercitivo risiede nel Saṅgha nel suo insieme, quando agisce per consenso e in conformità con il *Vinaya*. Infatti, un monaco più giovane dovrebbe disobbedire al proprio superiore se gli venisse chiesto di fare qualcosa di contrario al *Dhamma* e al *Vinaya*.

*Funzionari del Saṅgha nominati dallo stato*

I vari paesi Theravāda, pur condividendo lo stesso canone e la stessa comunione, hanno sviluppato sistemi nazionali di *governance* interna.

In Thailandia, il consiglio di governo viene nominato dal re, il quale a sua volta nomina i precettori, che sono gli unici membri del Saṅgha legalmente autorizzati a celebrare l'ordinazione.

Nel *Vinaya* non si trova alcun sistema di questo tipo. Al contrario, il ruolo dei re è quello di sostenere il Saṅgha, non di controllarlo. L'ordinazione viene celebrata da qualsiasi monaco qualificato.

*Abati*

I monasteri Theravāda sono solitamente gestiti efficientemente per decisione dell'abate. La situazione varia da luogo a luogo, ma quasi ovunque all'abate compete l'ultima parola.

Nel *Vinaya* non esiste il concetto di abate. Le decisioni vengono prese dal Saṅgha nel suo insieme, in conformità con il *Dhamma-Vinaya*. È possibile delegare incarichi ai membri del Saṅgha, conferendo loro autorità sul proprio ambito di competenza, ma nessuno ha autorità sugli ambiti di competenza altrui.

Il rapporto con i membri più anziani è improntato al rispetto, non al comando. Ovviamente, ci si aspetta che i membri più giovani del Saṅgha ascoltino i consigli e le indicazioni dei più anziani, cosa che normalmente fanno. Tuttavia, non ci si aspetta che li seguano sempre e non sono previste punizioni o altre conseguenze in caso di disobbedienza.

*I Nikāya*

I paesi Theravāda hanno organizzato le loro comunità monastiche in vari *nikāya*, ovvero ordini (si noti che in questo contesto il termine ha un significato diverso rispetto ai "*nikāya*" del canone pāli). Si tratta di organi amministrativi che gestiscono i beni dei monasteri, organizzano l'istruzione, facilitano le ordinazioni e simili cose. In alcuni casi, certi *nikāya* non compiono atti del Saṅgha con coloro che non appartengono al proprio *nikāya*, i quali sono considerati appartenenti a una diversa comunione (*saṁvāsa*).

Negli EBTs non si trova alcuna struttura organizzativa di questo tipo. È ovviamente ragionevole aspettarsi che, nell'epoca moderna, in un

mondo sempre più complesso, si formino nuove strutture amministrative. Tuttavia, l'idea che interi gruppi di altri Saṅgha debbano essere automaticamente esclusi dallo svolgimento delle attività del Saṅgha è contraria alla lettera e allo spirito del *Vinaya*. Nel *Vinaya* la divisione o l'esclusione del Saṅgha è ammessa solo nei casi in cui un individuo o un gruppo abbiano commesso un'offesa grave e non sia più possibile considerarli parte della stessa comunità.

In Śrī Laṅkā, la corrente principale Siam Nikāya celebra l'ordinazione in base alla casta, il che, non dovrebbe nemmeno essere necessario dirlo, è in netto contrasto con tutto ciò che il Buddha ha affermato in merito all'argomento delle caste.

*Lignaggi di ordinazione*

Il buddhismo moderno di tutte le scuole, incluso il Theravāda, attribuisce grande importanza al concetto di lignaggi di ordinazione, e il desiderio di un lignaggio puro è alla base di gran parte della struttura del Saṅgha moderno.

Il *Vinaya* non contiene alcun concetto di lignaggio di ordinazione. L'ordinazione nel Saṅgha è concepita per facilitare un supporto e una formazione adeguati del nuovo discente, e non è un'iniziazione quasi magica. Nessun ordine del Saṅgha oggi esistente può dimostrare che la propria linea di ordinazione sia "valida" secondo i propri standard; semplicemente, non esistono documenti storici a tal proposito.

*Monache*

Il Buddha stabilì un ordine di monache pienamente ordinate (*bhikkhunī*). A partire dal XII sec. circa, il Theravāda ha perduto l'ordine di *bhikkhunī* universalmente approvato. Invece della visione del Buddha di un ruolo spirituale riconosciuto alle donne, si sono sviluppate diverse altre vie. Sebbene queste offrano a molte donne la possibilità di praticare il Dhamma, non godono della legittimità dell'ordine delle *bhikkhunī* né sono regolate dal *Vinaya*, e sono state accuratamente strutturate per garantire la sottomissione delle donne. Ciò ha portato a una situazione in cui alcuni monaci credono e agiscono come se le monache fossero inferiori, e presumono di avere il potere di comandarle.

Nel *Vinaya* l'ordine delle *bhikkhunī* è costituito come un ordine pienamente autorizzato e indipendente, che si occupava delle ordinazioni, dell'insegnamento, della pratica e dello sviluppo istituzionale. Ciò è rimasto così per i millecinquecento anni in cui il buddhismo ha prosperato in India, e resta così nei luoghi in cui esiste un ordine delle *bhikkhunī* fiorente.

*Patriarcato*

Il dibattito sulle *bhikkhunī* da parte dei patriarchi *theravādin* si concentra sul controllo esercitato su di loro dai cosiddetti *garudhamma* e sostiene l'illegittimità del lignaggio di ordinazione delle *bhikkhunī*.

Queste argomentazioni capovolgono lo scopo stesso del *Vinaya*: esso è stato istituito al fine di sostenere le persone nel praticare il Dhamma e nel ricercare la liberazione, non per costituire ostacoli o fattori di indebolimento. Per questi patriarchi, il *Vinaya* è diventato

non già una piattaforma per la liberazione, ma uno strumento per consolidare i propri privilegi.

Le ricerche dimostrano che i *garudhamma* furono un'aggiunta successiva e che, nella loro forma originale, furono probabilmente istituiti esclusivamente per la matrigna del Buddha, a causa del suo orgoglio materno per il figlio. L'orgoglio dei Sakya è proverbiale nel buddhismo e per molti parenti del Buddha, come Devadatta, Upananda, Nanda e Channa, erano necessarie misure disciplinari speciali.

A prescindere dal contesto storico, i *garudhamma*, anche nella loro formulazione più evoluta, sono ben lungi dal giustificare il controllo delle monache da parte dei monaci, e ancor meno la loro estinzione. Il senso dei *garudhamma* è quello di instaurare rapporti di rispetto e sostegno, non di dominio e controllo.

*L'ordinazione delle bhikkhunī da parte dei bhikkhu*

Il *Vinaya* pāli afferma esplicitamente che i monaci possono ordinare le *bhikkhunī*. Questa disposizione fu stabilita nei primi tempi, quando non c'erano monache anziane. In seguito, nella pratica, fu sostituita dalla doppia ordinazione da parte di monaci e monache. Tuttavia, la disposizione originaria non è mai stata sospesa e rimane in vigore.

Le istituzioni centrali del Theravāda moderno, tuttavia, non seguono questa disposizione diretta del Buddha e sostengono che non esista un modo valido per ordinare le *bhikkhunī*.

Ciò detto, è importante ricordare che le comunità dei *theravādin* sono eterogenee e che all'interno del Saṅgha monastico esistono

molti punti di vista e pratiche diverse. Ci sono molti monaci che rigettano le decisioni di chi detiene il potere.

*Credere alle donne*

Il *Vinaya* tratta i casi in cui un monaco sia accusato di condotta sessuale scorretta da una laica degna di fiducia. In tali casi, il monaco deve essere giudicato in base alla testimonianza della donna, a differenza della situazione ordinaria in cui è richiesta la confessione del monaco stesso.

I commentari dei *theravādin* revocano tale concessione, non ritenendo più attendibile la testimonianza della laica. Ciò fu respinto dall'allora Patriarca Supremo del buddhismo thailandese, che nel suo *Vinaya-mukha* - ancora oggi un manuale di riferimento sul *Vinaya* - sottolineò che ciò rendeva privo di senso l'idea di una laica "affidabile".

Nel *Vinaya* si trovano molti casi simili, in cui norme pensate per la tutela delle donne vengono trasformate in norme che le discriminano. Ad esempio, il *Vinaya* stabilisce che un monaco non debba palpeggiare sessualmente una donna con mente lussuriosa. Il Theravāda moderno sostiene, invece, che un monaco, indipendentemente dal proprio stato mentale, non possa in nessun caso toccare una donna.

*Settarismo*

Strettamente legata al concetto di lignaggio di ordinazione è l'idea di purezza settaria. Il Theravāda in generale e, in particolare, alcune

correnti al suo interno attribuiscono grande importanza al proprio *status* di rappresentazione pura e originaria dell'insegnamento. Ciò porta a svalutare e a respingere il Saṅgha di altre sette e tradizioni, i cui membri sono talvolta considerati non veri monaci o, addirittura, non veri buddhisti.

Per il Buddha la "purezza" è interiore, non esteriore. Non risiede in un'identità di gruppo, ma nella pratica delle persone dal cuore puro. Nel momento in cui identifichiamo la purezza con una setta, invitiamo immediatamente coloro che hanno un comportamento corrotto a nascondersi sotto il manto della purezza.

In tutte le scuole e tradizioni buddhiste ci sono persone che praticano con sincerità e compassione, e altre guidate dall'avidità e dalla presunzione. Finché abbiamo l'opportunità di abbandonare ciò che è malsano e sviluppare ciò che è salutare, possiamo crescere nel Dhamma ovunque ci troviamo.

*Le persone nobili come momenti mentali*

Oltre a riferirsi alla comunità monastica, il Buddha usava il termine Saṅgha per indicare la comunità dei discepoli illuminati, cioè i quattro tipi di persone che si trovano sui sentieri e nei frutti.

Nel Theravāda, ciò è stato interpretato come avente il significato "ultimo" di alcuni momenti mentali: un lampo di realizzazione nel momento in cui si compie il passaggio a un nuovo livello del sentiero.

Negli EBTs, in linea con il fatto che il concetto stesso di "momenti mentali" non è presente, coloro che sono sul sentiero sono

chiaramente “persone” che stanno praticando un cammino e che possono, ad esempio, sedersi e consumare un pasto.

La contraddizione su questo punto tra i *Sutta* e i commentari è talmente evidente che, per me, è stata la questione decisiva che mi ha fatto capire che non potessi sempre fidarmi dei commentari. In precedenza, ero convinto della sostanziale correttezza della prospettiva commentariale, ma questa convinzione è diventata insostenibile una volta che ho studiato i passaggi pertinenti dei *Sutta*, che sono numerosi e inequivocabili.

È stato difficile per me accettare questo cambiamento; non è mai facile ammettere di aver sbagliato, né è facile uscire dal comodo rifugio dell’ortodossia. Ma alla fine mi ha dato forza, perché ho capito che la tradizione non era un insieme di dogmi a cui dovevo aderire, bensì un dialogo vivo di cui ero parte.

Aspiriamo a lasciare la nostra tradizione più sana di come l'abbiamo trovata. La semplice conservazione non è sufficiente. Ognuno di noi, a prescindere dalla scuola, tradizione o religione cui aderisce, nuota nel grande flusso degli insegnamenti del Buddha. Vi apparteniamo tutti. Il Buddha ha offerto il suo insegnamento a tutti noi affinché potessimo essere liberi.

*Il buddhismo Theravāda, che prevale nell'Asia meridionale e sud-orientale, è spesso considerato la scuola che si è tenuta più vicina agli insegnamenti del Buddha storico. Ciononostante, nel corso di duemilacinquecento anni, è inevitabile che si verifichino sviluppi e cambiamenti. Dopotutto, l'impermanenza è la pietra miliare degli insegnamenti del Buddha e il buddhismo senz'altro non fa eccezione. In alcuni casi, attraverso una lettura attenta e critica dei testi buddhisti antichi* (EBTs)*, è possibile individuare dove siano avvenuti i cambiamenti.*

BHIKKHU SUJATO *ha dedicato la sua vita a studiare e praticare gli insegnamenti del buddhismo antico. In questo breve libretto, egli compendia un'ampia gamma di punti interessanti in una forma accessibile. Questo non è un lavoro accademico e non tenta di documentare tutti gli aspetti nel dettaglio. Piuttosto, mira ad aiutare gli studenti del buddhismo antico a riconoscere dove sono avvenuti i cambiamenti, a comprendere meglio le prospettive dei diversi maestri e a guidare la pratica con maggiore sicurezza verso la liberazione.*