# VITA PENSATA

rivista di filosofia



# Sacro - Teologie I

#### **VITA PENSATA**

#### RIVISTA DI FILOSOFIA

Registrata presso il Tribunale di Milano N° 378 del 23/06/2010 ISSN 2038-4386 www.vitapensata.eu

#### DIRETTORE RESPONSABILE

Ivana Giuseppina Zimbone

#### **DIRETTORE SCIENTIFICO**

Alberto Giovanni Biuso (Università di Catania)

#### **COMITATO DI REDAZIONE**

Daria Baglieri Sarah Dierna Enrico M. Moncado

Anno xiv - n. 30 maggio 2024

#### **VITA PENSATA**

#### RIVISTA DI FILOSOFIA

#### **COMITATO SCIENTIFICO**

Francesco Alfieri (Pontificia Università Lateranense)

Pierandrea Amato (Università di Messina)

Tiziana Andina (Università di Torino)

Alberto Andronico (Università di Catania)

David Benatar (University of Cape Town)

Maria Teresa Catena (Università di Napoli Federico II)

Monica Centanni (Università Iuav di Venezia)

Pio Colonnello (Università della Calabria)

Francesco Coniglione (Università di Catania)

Roberta Corvi (Università Cattolica di Milano)

Dario Generali (Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno-CNR)

Roberta Lanfredini (Università di Firenze)

Giovanni Maddalena (Università del Molise)

Felice Masi (Università di Napoli Federico II)

Eugenio Mazzarella (Università di Napoli Federico II)

Roberto Melisi (Università di Napoli Federico II)

Leonardo Messinese (Pontificia Università Lateranense)

Thaddeus Metz (University of Pretoria)

Masahiro Morioka (Waseda University)

Nicola Russo (Università di Napoli Federico II)

Valeria Pinto (Università di Napoli Federico II)

Francesco Piro (Università di Salerno)

Antonio Sichera (Università di Catania)

Salvatore Tedesco (Università di Palermo)

Simona Venezia (Università di Napoli Federico II)

Roberto Vinco (Universität Heidelberg)

## NDIC

### Vita pensata rivista di filosofia

### Sacro - Teologie I

Anno xiv - n. 30, maggio 2024

Editoriale	
Sacro / Teologie I	6
Темі	
Danilo Breschi - Narcisismo samaritano: la forma mentis del progressista neocristiano	8
Pio Colonnello - Tra αἰών e καιρός. Rileggendo <i>Chronos</i> di Alberto Giovanni Biuso	24
Francesco Coniglione - La difficile convivenza tra mistica e speculazione	30
Michele Del Vecchio - <i>L'Epistola ai Romani</i> di K. Barth. Il confronto con Paolo e le istanze di rinnovamento teologico e religioso	46
Alessandra Filannino Indelicato - Il sacro e il trauma. Sul deinòs pònos di Cassandra nell'Agamennone di Eschilo	57
Giuliano Giustarini - Sacrificio e innocenza: una declinazione del sacro nel Canone buddhista pāli	73
Eugenio Mazzarella - «Almeno sposto la polvere». Pensiero e poesia: il mistico	85
Roberto Melisi - L'Umanesimo e il sacro. A partire da Marsilio Ficino	94

Roberto Morani - All'ombra di Feuerbach. Kojève e la lettura ateo-	
immanentistica di Hegel	106
Roberto Vinco - Der Gottesbeweis als Theophanie	123
Autori	
Alberto Giovanni Biuso - Francisco Suárez	135
Sarah Dierna - Albert Caraco	149
RECENSIONI	
Alberto Giovanni Biuso - Mysterium Iniquitatis. Le encicliche	
dell'ultimo papa di Sergio Quinzio	161
Alessia Gifuni - Correzioni heideggeriane di Eugenio Mazzarella	166
Stefano Piazzese - La giustizia in scena. Diritto e potere in Eschilo	
e Sofocle di Emanuele Stolfi	177
Visioni	
VISIONI	
Sarah Dierna - <i>Perfect Days</i> di Wim Wenders	184

n. 30, maggio 2024 - Sacro-Teologie I, pp. 73-84

## SACRIFICIO E INNOCENZA: una declinazione del sacro nel Canone buddhista pāli

#### Giuliano Giustarini

**Mahidol University** 

#### Scritture canoniche in lingua pāli e lessico del sacro

Al fine di una collocazione storica e di una comprensione filosofica dei passi che saranno discussi, occorre tenere a mente che il Canone pāli è l'unico canone di scritture buddhiste sopravvissuto in una lingua indiana antica. Le diverse scuole che si erano formate dopo la morte del Buddha storico e dopo i concili che ne seguirono redassero e conservarono i loro rispettivi canoni: di queste scuole sopravvisse soltanto il Theravāda, che si formò in Sri Lanka e poi si diffuse in Myanmar, Thailandia, Laos e in parte in Vietnam. Delle altre scuole abbiamo traduzioni in cinese e tibetano oppure raccolte parziali (per esempio il Nidāna Saṃyukta in sanscrito) o semplici frammenti o porzioni di testi (per esempio in lingua gāndhārī).

Rispetto ai contenuti, un'ipotesi per molti versi plausibile consiste nell'identificare la relazione con il sacro con l'intero sentiero verso la liberazione dal *saṃsāra* (il ciclo delle rinascite in cui gli esseri sono intrappolati) e dal *dukkha* (sofferenza, insoddisfazione) di cui il *saṃsāra* è permeato. Questa visione è centrale nel pensiero indiano e nel buddhismo è codificata principalmente nell'esposizione delle quattro verità su *dukkha* e in parte nella quarta, l'ottuplice sentiero¹:

dukkha	Sofferenza, senso di insoddisfazione che colora ogni aspetto del ciclo delle rinascite (saṃsāra). Si manifesta nella nascita, nel decadimento, nella morte, nella separazione da persone e cose care e nell'unione
	con persone e cose sgradite.

<sup>1</sup> Cfr. R.L.M. Gethin, *The Foundations of Buddhism*, Oxford University Press, Oxford 1998, pp. 59-84.

dukkha-samudaya	Origine della sofferenza/insoddisfazio- ne: taṇhā, la sete o avidità, che può avere come oggetto i piaceri sensoriali, l'esisten- za, la non-esistenza.
dukkha-nirodha	La cessazione della sofferenza, ovvero il <i>nibbāna</i> o <i>vimutti</i> , la liberazione.
dukkhanirodhagāminī paṭipadā (magga)	La via che conduce alla cessazione della sofferenza

La via è chiamata ottuplice sentiero, o nobile ottuplice sentiero (*ariya-aṭṭhaṅgika-magga*), poiché a sua volta consiste in otto fattori, che sono disposti e sviluppati secondo tre macroaree di addestramento:

buona visione (sammā diṭṭhi) buona intenzione (sammā saṅkappa)	conoscenza/comprensione profonda, o saggezza (paññā)
buona parola (sammā vācā) buona azione (sammā kammanta) buon modo di guadagnarsi da vivere (sammā ājīva)	disciplina morale (sīla)
buono sforzo (sammā vāyāma) buona consapevolezza (sammā sati) buona concentrazione (sammā samādhi)	concentrazione/meditazione (samādhi)

L'aggettivo che accompagna l'ottuplice sentiero, *ariya*, generalmente tradotto con "nobile" nel senso di "elevato", "virtuoso", si presta a indicare lo stesso ottuplice sentiero come relazione con il sacro. Una paretimologia dei commentari connette il termine *ariya* ad *ārakā* ("a distanza", "lontano", "alla larga"): «È nobile in quanto se ne sta, completamente purificato, lontano dalle contaminazioni» (*ariyo 'ti kilesehi ārakā ṭhito parisuddho*)<sup>2</sup>.

Il termine *ariya* presenta già da sé i tratti di una visione del sacro, elevando alcuni fondamenti dottrinali e le loro pratiche relative a una dimensione di trascendenza, ovvero di alterità o, meglio ancora, superiorità rispetto alla visione convenzionale.

<sup>2</sup> Per i testi pāli si è consultata l'edizione digitale del Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka (quarta versione, da qui in poi CST4), reperibile e scaricabile dal sito <a href="https://tipitaka.org/cst4">https://tipitaka.org/cst4</a>. html (ultima consultazione: 7 aprile 2024). Le traduzioni in italiano sono le mie.

Questa affermazione richiede alcune premesse ontologiche e, in ultima analisi, soteriologiche. Innanzitutto, la visione convenzionale nel buddhismo, in particolare nel buddhismo canonico dei Discorsi (Sutta) del Buddha, indica come visione convenzionale quella che relega la relazione con la realtà al concetto di io e mio, ovvero a dinamiche di identificazione e appropriazione rispetto agli oggetti esperiti. Questa relazione si configura nel predominio di un numero variegato di veleni, contaminazioni, catene, che per brevità e comodità potremmo qui ridurre a tre inquinanti principali: l'illusione (moha) o ignoranza (avijjā), l'avidità (lobha) o sete (taṇhā) e l'avversione (vyāpāda) o odio (dosa). Questa visione ha come conseguenza diretta la produzione di quello che in lingua pali va sotto il nome di dukkha, termine difficilmente traducibile che abbraccia i significati di insoddisfazione, malessere, sofferenza nell'intera gamma di gradazioni possibili. La trascendenza o superamento di questa visione e quindi della condizione esistenziale limitata e dolorosa passa (in termini di visione ontologica) attraverso la comprensione della triplice caratteristica primaria dei fenomeni esperiti: impermanenza (anicca), insoddisfazione/sofferenza (dukkha), assenza di un'entità individuale indipendente e permanente (anattā). I fenomeni sono riconosciuti come costruzioni (sankhāra), fabbricazioni che sorgono e cessano in continuazione, trasformandosi senza sosta in qualcos'altro. La comprensione delle costruzioni come costruzioni permette di accedere a ciò che non è costruito, composto, e che pertanto è al di là del sorgere e finire, del nascere e morire: è chiamato appunto "non-nato" (ajāta), "non-divenuto" (abhūta), "non-fatto" (akata), "non-costruito" (asankhata), "oltre la morte" (amata), "liberazione" (vi*mutti*) o *nibbāna*, termine pāli che equivale al noto termine sanscrito *nirvāṇa*. All'interno dello schema delle quattro verità (*sacca*) sopra descritte, la liberazione rappresenta la terza nobile verità, il dukkha-nirodha, cioè la cessazione della sofferenza che sottende all'esistenza intera.

#### I samana e i brāhmana, cercatori e sacerdoti

A questo punto è d'interesse osservare la declinazione della dimensione del sacro nella configurazione di ruoli specificamente atti alla sua trattazione e alla divulgazione delle vie soteriologiche pertinenti. L'In-

dia ai tempi del Buddha, secondo le scritture pāli, descrive una pluralità di figure in relazione con il sacro. In particolare, i termini samaṇa e brāhmaṇa, traducibili per approssimazione con "cercatori/asceti" e "sacerdoti/officianti", indicano le due tipologie di spicco nel Canone pāli in riferimento al sacro. Il termine brāhmaṇa³, italianizzato in brahmano o brahmino, è un esplicito riferimento alla divisione delle caste che troviamo in India e che è ampiamente documentata nei Sutta: «O Vāseṭṭha, ci sono queste quattro caste: guerrieri (khattiya), brahmani (brāhmaṇa), agricoltori-mercanti (vessa), servitori (sudda)»⁴.

Il discepolo del Buddha è invitato a una rinuncia (pabbajā, letteralmente "andare oltre") a queste possibili condizioni sociali, con i loro ruoli e doveri, e ad abbracciare una vita contemplativa nella foresta. La pabbajā, scelta di vita che pare fosse piuttosto diffusa all'epoca del Buddha, è presentata come spina dorsale dell'identità del samaṇa e diviene il primo livello di ordinazione nella comunità buddhista, seguito dall'ordinazione piena, upasampadā<sup>5</sup>.

Un celebre discorso dell'Udāna usa la similitudine di quattro grandi fiumi indiani che perdono il loro nome e identità una volta che sfociano nell'oceano, per indicare che per mezzo della *pabbajā*, nome, status, ruolo, etc. spariscono lasciando il posto all'identità di praticanti discepoli (o "figli") del Buddha<sup>6</sup>. In questa nuova condizione, lontana dalla società e dai suoi vincoli, la priorità è quella della purificazione (*suddhi*) della mente: «Che uno sia un *khattiya*, un brahmano, un *vessa*, un *sudda*, uno di bassa casta, se pratica impiegando sforzo, sempre concentrato, esercitandosi stabilmente ottiene la suprema purificazione. Sappilo, o brahmano»<sup>7</sup>.

La distinzione tra samana e brāhmana e l'evidente preferenza nel

<sup>3</sup> Cfr. Pontillo, T., Neri, C. (2014). 'Words involving the stem Brahman - denoting the achievement of super-human status in Vedic and Sutta Piṭaka Sources', in *Indologica Taurinensia* 40: 151-194. Sullo stesso tema, delle stesse autrici: Pontillo, T., Neri, C. (2016). 'The meaning of the phrase 'to become brahman-' in Vedic and Sutta Piṭaka sources', in Vrātya Culture in Vedic Sources, Selected Papers, A Panel of Veda and Vedic Literature, Bangkok, pp. 117-158, *passim*.

<sup>4</sup> Aggaññasutta, Dīgha Nikāya 27, CST4 II.115.

<sup>5</sup> Per esempio, nel Mahāsupinasutta, Anguttara Nikāya, CST4 V.196.

<sup>6</sup> Uposathasutta, *Udāna*, CST4 45.

<sup>7</sup> Suddhikasutta, *Samyutta Nikāya* CST4 I.193.

buddhismo dei primi sui secondi è così spiegata nei commentari: «I samaṇa sono tali perché intraprendono l' "andare-oltre" (pabbajjā, inteso qui non nell'accezione specifica di noviziato buddhista, ma quella più ampia di rinuncia al mondo in favore della pratica ascetica), mentre i brahmani lo sono soltanto per nascita»<sup>8</sup>.

Sebbene la definizione di brahmano sia qui e altrove quella convenzionale, questa è spesso alterata se non letteralmente rovesciata nei passi canonici in cui il Buddha e i suoi discepoli insistono nel rimodellare il termine *brāhmaṇa* in modi comunque positivi, ma slegati dalla condizione di nascita e, in buona misura, dal contenuto ritualistico performativo. Il principio sottostante è ben sintetizzato in frasi come «non chiedere della nascita, chiedi della condotta» o «non per nascita si è brahmani»<sup>9</sup>. E per ritornare alla definizione di sacro e di trascendenza nel buddhismo antico delle scritture pāli, i versi successivi appaiono emblematici nella loro descrizione di quello che nel continente sud-asiatico è stato ed è tutt'ora l'officiante del sacro per eccellenza, il brahmano:

O Vasettha, io non chiamo qualcuno brahmano in quanto nato da vagina, d'origine materna,

se questi è un brahmano solo per apparenza ed è attaccato alle cose. Uno che è libero dalle cose materiali, senza appropriazione, quello io chiamo brahmano.

Colui che, avendo reciso tutte le catene<sup>10</sup>, non si agita<sup>11</sup>,

che è andato oltre l'attaccamento, libero da qualsiasi giogo<sup>12</sup>, quello io chiamo brahmano.

Non si è brahmani per nascita, non si è non-brahmani per nascita: Si è brahmani per *kamma* (azione intenzionale), si è non-brahmani per nascita<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> Majjhima Nikāya Purāņaṭīkā CST4 I.143.

<sup>9</sup> Sundarikasutta, *Saṃyutta Nikāya* CST4 I.195.

<sup>10</sup> Il commentario al Vasețțhasutta spiega queste catene (saṃyojana) secondo la classificazione in dieci catene tipica dei Sutta (per esempio, nel Saṃyojanasutta, Aṅguttara Nikāya, CST4 X.13).

<sup>11</sup> Secondo il commentario, "non è agitato dalla sete (taṇhā)".

<sup>12</sup> Il termine qui tradotto è *visaṃyutta*, glossato nel commentario come "libero dai quattro tipi di vagina", ovvero dai quattro tipo di nascita: ovipara, vivipara, da umidità e infine spontanea.

<sup>13</sup> Vasetthasutta, *Majjhima Nikāya* 98, CST4 II.460.

Il termine samaṇa indica invece un asceta itinerante, qualcuno che ha lasciato la casa e si dedica alla pratica contemplativa, attraverso forme di ascesi talvolta estreme, al fine di raggiungere la liberazione dal  $saṃs\bar{a}ra$  e quindi da  $dukkha^{14}$ .

L'etimologia del termine samana (sanscrito śramana) è incerta. Nel lessico buddhista pāli, la forma di pratica del samaņa è chiamata sāmañña ed è trattata in modo particolare ed esplicito nel Discorso sui frutti della pratica contemplativo-ascetica<sup>15</sup>. I samana non sarebbero (almeno nella letteratura antica) persone necessariamente esterne o distanti dal brahmanesimo, ma rappresenterebbero forme particolari di intensa dedizione alla pratica religiosa, con marcata enfasi sull'esercizio di tecniche meditative. È inoltre un termine che nei testi pāli si trova attribuito dai non-buddhisti al Buddha stesso, chiamato samano gotamo, "l'asceta Gotama". I commentari pali lo collegano paretimologicamente alla radice sam (scr. śam), "acquietare", "pacificare", la stessa di santi/ śanti (pace) o di samatha/śamatha (la calma connessa alle pratiche meditative e sviluppata in coppia con la "visione profonda", vipassanā). Questa pacificazione ha a che fare con ciò che è malvagio, pernicioso  $(p\bar{a}pa)$ , in ultima analisi tossico e foriero di sofferenza per gli altri e per se stessi: «Colui che pacifica completamente i mali, piccoli o grandi, in virtù proprio della pacificazione dei mali è detto un samaṇa» 16. Oppure, nelle paretimologie di *brāhmaṇa* insieme a *samaṇa*: «È detto brahmano perché distrugge i mali (bāhitapāpo 'ti brāhmaņo), samaņa per la condotta pacificata (samacariyā samaņo)»<sup>17</sup>.

Dal momento che i massimi officianti del sacro in senso lato ma più specificamente del sacrificio/oblazione in India<sup>18</sup>, tanto nella letteratura vedica quanto in quella buddhista, sono i brahmani, è utile esaminare altri aspetti

<sup>14</sup> Per una lettura più ampia del termine all'interno delle tradizioni indiane antiche, cfr. B. Shults, "A note on śramaṇa in Vedic texts", Journal of Oxford Center of Buddhist Studies 2016, vol. 5, pp. 113-127.

<sup>15</sup> Sāmañnaphalasutta, Dīgha Nikāya 2, CST4 I.150-253.

<sup>16</sup> Dhammapada, CST4 stanza 265.

<sup>17</sup> Ivi, stanza 388.

<sup>18</sup> Cfr. M. Ferrara, *Il rito inquieto. Storia dello yajña nell'India antica* (Firenze: Società Editrice Fiorentina, 2018), *passim*.

relativi a questi ultimi, cominciando dalla loro relazione con il Buddha e con la comunità monastica buddhista, il *bhikkhu-saṅgha*. Al riguardo, torna utile la collezione specificamente dedicata ai brahmani, il Brāhmaṇasaṃ-yutta<sup>19</sup>, dove i brahmani sono interlocutori del Buddha in modo più o meno amichevole, con interesse nelle questioni del sacro, e finiscono per avere un grado di trasformazione interiore (*sotapatti*); quindi lasciano la condizione laica/brahmanica e sono ordinati nella comunità monastica buddhista, e infine ottengono la liberazione, ovvero la meta ultima del sentiero.

La sequenza è così delineata:

sotapatti – Letteralmente, "entrata nella corrente", ovvero passo irreversibile verso il risveglio in massimo sette vite, con impossibilità di rinascere in una condizione inferiore. Si concretizza con "l'occhio del Dhamma", intuizione che permette di penetrare la verità dell'impermanenza delle cose condizionate.

*pabbajjā* – Passaggio dalla vita sociale alla dedizione totale alla ricerca della liberazione.

*upasampadā* – Ordinazione completa nella comunità (*saṅgha*) dei monaci (*bhikkhu*), preceduta da un periodo di prova che può estendersi a seconda della provenienza del tirocinante.

nibbāna – Letteralmente, "estinzione" (di una fiamma con un soffio), nel senso di cessazione dell'arsura (pariļāha) causata dalla sete (taṇhā). Il nibbāna è descritto come "distruzione dei veleni" (āsava-khaya), "liberazione" (vimutti) dal giogo delle rinascite, "cessazione della sofferenza/insoddisfazione" (dukkha-nirodha).

Dunque, i brahmani sono descritti come officianti interessati alla liberazione ultima ma legati a una visione errata. Una volta che questa visione è dissipata nel confronto dialettico con il Buddha o con un discepolo ( $s\bar{a}vaka$ ) del Buddha, i brahmani si adoperano nel sentiero loro insegnato fino a raggiungerne la meta finale.

Violenza e non violenza ( $vihims\bar{a}$  e  $avihims\bar{a}$ ) come chiave di rilettura del sacrificio vedico

I Sutta ci offrono numerose reinterpretazioni del sacrificio alla luce

<sup>19</sup> Saṃyutta Nikāya, CST4 I.187-208.

dell'etica buddhista, secondo la quale le attività nocive nei confronti di qualsiasi essere vivente devono essere abbandonate. I passi testuali che discutono i sacrifici cruenti li respingono apertamente pur non rifiutando in toto il sacrificio stesso e addirittura riconoscendogli una funzionalità. Le strofe che seguono appaiono decisamente esplicite a riguardo:

L'immolazione di cavalli, l'immolazione di uomini [...]: i grandi sacrifici sono grandi violenze, questi non sono di grande frutto. Laddove si uccidono vari tipi di capre, pecore, mucche, a quel sacrificio i grandi cercatori virtuosi non si avvicinano. Quei sacrifici non violenti, che si compiono sempre per dovere famigliare, dove non si uccidono vari tipi di capre, pecore, mucche, a quel sacrificio i grandi cercatori virtuosi si avvicinano. Un saggio dovrebbe sacrificare questo, questo sacrificio è di grande frutto, perché questo è migliore, non peggiore, per chi sacrifica. Ed è un sacrificio abbondante, e le divinità si rasserenano<sup>20</sup>.

L'enfasi sul non nuocere esseri viventi pervade tutta la letteratura canonica pāli ed è relativa a tre tipi di azione (*kamma* in pāli, *karman* in sanscrito): fisica, verbale e mentale: «Colui che non nuoce con corpo, parola e mente è in realtà innocente, egli che non nuoce ad altri»<sup>21</sup>.

Una lettura della visione etica buddhista e del suo rapporto con la declinazione (anche rituale) del sacro passa imprescindibilmente dalla stessa nozione di *kamma*: il *kamma*, che deve essere inteso come azione basata su un'intenzione (*cetanā*), soggiace a una legge di maturazione (*vipāka*) o retribuzione secondo la quale le azioni virtuose arrecano felicità a chi le compie, mentre provocare sofferenza conduce a condizioni di sofferenza (in questa vita o nelle successive):

Gli esseri desiderano felicità. Chi nuoce loro con il bastone, cercando felicità per sé, in seguito non ottiene felicità. Gli esseri desiderano felicità. Chi non nuoce loro con il bastone, cercando felicità per sé, in seguito ottiene felicità<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Yaññasutta, Saṃyutta Nikāya, CST4 I.120.

<sup>21</sup> Ahimsakasutta, *Saṃyutta Nikāya*, CST4 I.191.

<sup>22</sup> Udāna, CST4 12 e Dhammapada, CST4 stanza 131.

E proprio l'abbandono del bastone/violenza (daṇḍa) è indicato come marchio di distinzione del vero brahmano e al contempo del vero asceta e del vero monaco:

Sebbene ben adornati, se si è calmi, addestrati, composti, *brahmacārin*, avendo deposto il bastone (o: rinunciato alla violenza) nei confronti di tutti gli esseri, si è un brahmano, si è un *samana*, si è un *bhikkhu*<sup>23</sup>.

#### Gli oggetti del sacrificio: gli animali nei Sutta

Nel Kūṭadantasutta, il Buddha elenca al brahmano Kūṭadanta una serie di possibili sacrifici, in alternativa a quelli cruenti di animali, che sono invece non cruenti<sup>24</sup>. Questi sacrifici/oblazioni hanno la funzione di ispirare un senso di serena fiducia (*pasāda*) e quindi favoriscono il sentiero per la liberazione. Poi arriva a descrivere il sacrificio per eccellenza, ovvero lo stesso sentiero per la liberazione.

I sacrifici non cruenti sono presentati ricorrendo al racconto su un antico re, Mahāvijita, di cui il Buddha rivela poi di essere stato il brahmano officiante in una vita precedente: questi sacrifici sono così descritti: «O brahmano, in quel sacrificio ( $ya\tilde{n}\tilde{n}a$ ) non si uccisero bovini, non si uccisero capre o pecore, non si uccisero galli, galline o maiali, non si uccise alcuna specie di essere vivente, non si abbatterono alberi, non si tagliò l'erba»<sup>25</sup>.

La letteratura buddhista pāli tratta frequentemente la relazione con gli animali, incoraggiando non solo il rispetto ma perfino l'intenzione di bene nei riguardi di tutti gli esseri.

<sup>23</sup> Dhammapada, CST4 stanza 142.

<sup>24</sup> *Dīgha Nikāya* 5, CST4 I.323-358.

<sup>25</sup> Si è ipotizzato che il termine pāli yañña (sanscrito yajña) nel buddhismo fosse sostituito da dāna (donazione, generosità) perché già sinonimo di "dare" Cfr. M. Heim, Theories of the Gift in South Asia. Hindu, Buddhist, and Jain Reflections on Dāna (New York: Routledge 2004), p. 153, n. 24. Nei testi pāli, yañña e dāna coesistono e sembrano assumere caratteristiche specifiche non totalmente sovrapponibili. Cfr. Ferrara, cit. 2018, passim e J. E. M. Houben, "To kill or not to kill the sacrificial animal (yajña-paśu)? Arguments and perspectives in Brahmanical ethical philosophy." In J. E. M. Houben e K.R. van Kooij (a cura di) Violence denied. Violence, non-violence and the rationalization of violence in South Asian cultural history (Leiden: Brill Publications, 1999) pp. 105-183.

Inoltre, la simbologia animale è un diffuso stratagemma retorico per descrivere dinamiche soteriologiche e contemplative. Vi è per esempio la contrapposizione tra il falco e il pappagallo (o quaglia) nel Sakuṇagghisutta del Satipaṭṭhānasaṃyutta (la sezione sulle applicazioni della consapevolezza, sati)<sup>26</sup>, in cui il falco rappresenta Māra, il demone-personificazione degli inquinanti mentali, e il pappagallo (*lāpasakuṇa*) il praticante che resta preda di Māra se indugia nel desiderio di piaceri sensoriali ma che lo vince se si rifugia nella consapevolezza (sati); oppure si trova l'immagine della scimmia intrappolata nel Makkaṭasutta, ancora nel Satipaṭṭhānasaṃyutta<sup>27</sup>.

Una delle più pregne immagini con animali è quella del cervo (miga), visto come oggetto delle attenzioni del cacciatore/Māra: quest'ultimo, per esempio nel Nivāpasutta<sup>28</sup>, ricorre a trappole astute per catturare i cervi che pascolano liberi. Il pascolo libero è visto in molti discorsi come condizione benefica e da proteggere, come si legge in questa duplice immagine del cervo/rinoceronte: «Come un cervo (miga) libero se ne va dove vuole per pascoli nella foresta, così l'uomo sapiente (viñnu) tiene a cuore la propria indipendenza: che si proceda da soli, come un rinoceronte»<sup>29</sup>.

Elementi ancora più suggestivi, da molti punti di vista, si trovano nel composto *migadāya* (*miga-dāya*, letteralmente "donazione per i cervi"), che indica un'area di un bosco in cui i cervi (e in genere gli animali) sono al sicuro. Queste riserve naturali, che possono essere formalmente dedicate agli scoiattoli (*kalandaka-nivāpa*, ovvero "luogo in cui si dà il cibo agli scoiattoli") o ai pavoni (*mora-nivāpa*), sono generalmente lo scenario in cui il Buddha dispensa insegnamenti, a cominciare dal primo discorso sulle quattro verità, offerto proprio nel parco dei cervi.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Samyutta Nikāya, CST4 V.372.

<sup>27</sup> Samyutta Nikāya, CST4 V.373.

<sup>28</sup> Majjhima Nikāya 25, CST4 I.261-271.

<sup>29</sup> Khaggavisānakappasutta, Suttanipāta, CST4 stanza 39.

<sup>30</sup> Cfr. C. Pieruccini, "Hunting, farming and protecting animals. Remarks on *migadāya* and *mṛgavana*", *Indologica Taurinensia*. *The Journal of the International Association of Sanskrit Studies*, 2018, voll. 43-44, pp. 285-303.

#### Conclusione

Alla luce delle analisi delle figure specifiche del sacro, della natura pragmatica della visione del sacro e delle sue applicazioni in prospettiva etica, si evince un'interpretazione del sacro depurata dal sostrato di identificazione e di appropriazione. Quelle dimensioni che nelle scritture buddhiste canoniche in lingua pāli sono riconducibili, per caratteristiche e funzioni, al sacro sembrano mancare di quelle forze centripete rappresentate dall'io (aham) e dal mio (mama), dall'attaccamento ideologico e dall'avversione. Le conseguenze sul piano etico di questa che è, a tutti gli effetti, la visione ontologica ma soprattutto soteriologica del "non-sé" (anattā) sono piuttosto intuitive: il conflitto tra una parte che riconosce, nomina e agisce il sacro in particolari modi e l'altra che si affida a definizioni diverse è considerevolmente ridotto, a maggior ragione per via del rifiuto a priori del conflitto stesso. Non solo: una declinazione del sacro priva di spinte centripete e talvolta conflittuali è potenzialmente in grado di favorire una riflessione filosofica non confinata in compartimenti stagni di aree semantiche, disciplinari e perfino geografiche, ma aperta a mutue contaminazioni e quindi volta a maggiori partecipazioni di pensiero. In altre parole, adoperando criteri epistemologici almeno parzialmente depurati dall'inquinante dell'io-mio, appare possibile sradicare le perniciose autoreferenzialità del dibattito filosofico e instaurare una dialettica più fluida e più aperta a nuove direzioni di pensiero e condotta. È quindi ragionevole auspicare, a tale riguardo, ulteriori studi in chiave filologica, storico-religiosa, filosofica in senso ampio, etica e politica.

#### Abstract

Nella società indiana al tempo del Buddha il rapporto con il sacro (inteso come alterità, trascendenza o senso ultimo) si declina in una varietà di modalità e combinazioni e, di conseguenza, produce una varietà di figure distinte eppure intrecciate tra loro. Queste modalità e queste figure assumono tratti specifici all'interno delle scritture buddhiste in lingua pāli, in particolare in quelle canoniche. L'esame di passi esemplificativi del Canone buddhista pāli permette di affrancare l'idea di sacro da reti concettuali strettamente teologiche, di mettere in luce la valenza filosofica di questa declinazione del sacro, e infine di individuare gli scenari pragmaticamente etici che tale declinazione contiene in potenza.

In the Indian society at the times of the Buddha, the relationship with the Sacred (intended as alterity, transcendence, or ultimate meaning/purpose) is conjugated through a range of modes, and thus brings about distinct and yet intertwined figures. These modes and figures assume specific traits within Buddhist scriptures in Pāli language, especially in the Canonical ones. The investigation of illustrative passages from the Pāli Buddhist Canon allows to free up the notion of Sacred from strictly theological conceptual tangles, to shed light upon the philosophical significance of this conjugation of the Sacred, and last to detect the pragmatically ethical scenarios that such conjugation potentially unfolds.

#### Parole chiave

buddhismo, sacro, etica buddhism, sacred, ethics VITA PENSATA

### Vita pensata rivista di filosofia

Sacro - Teologie I Anno xiv - n. 30, maggio 2024

#### Hanno collaborato a questo numero:

Danilo Breschi
Pio Colonnello
Francesco Coniglione
Michele Del Vecchio
Sarah Dierna
Alessia Gifuni
Giuliano Giustarini
Alessandra Filannino Indelicato
Eugenio Mazzarella
Roberto Melisi
Roberto Morani
Stefano Piazzese
Roberto Vinco

L'indirizzo di posta elettronica di ciascun autore è disponibile nella prima pagina del rispettivo contributo, cliccando sul nome.

«La vita come mezzo della conoscenza» - con questo principio nel cuore si può non soltanto valorosamente, ma perfino gioiosamente vivere e gioiosamente ridere

Friedrich Nietzsche, La Gaia scienza, aforisma 324



#### **VITA PENSATA**

Rivista di filosofia

#### **DIREZIONE**

Ivana Giuseppina Zimbone Direttore responsabile

Alberto Giovanni Biuso Direttore Scientifico

#### **COMITATO DI REDAZIONE**

Daria Baglieri Sarah Dierna Enrico M. Moncado

#### Per info e proposte editoriali

redazione@vitapensata.eu