



Accenni di marzialità nelle fonti buddhiste in lingua pāli: riflessioni sulla base di alcuni elementi storico-artistici dal Gandhāra

Bryan De Notariis

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract This article will discuss some early references to the martial arts as they appear in the Pāli canon from a historical perspective. At first, a passage involving fighting shows occurring during festivals will be analysed, highlighting the early Buddhist attitude connected with its ascetic background. Then, a possible shift in attitude that occurred during the reign of Aśoka (III century BCE) will be discussed, and some evidence from Gandhāran Buddhism will be introduced, highlighting a developed stage in which Buddhism has integrated into society, negotiating values and coming to terms with foreign elements, such as symposia, bacchanals and martial arts. Eventually, a Pāli account which includes a sympotic party and an early reference to martial arts practiced within an Indian Buddhist monastery will be discussed.

Keywords Theravāda Buddhism. Pāli Canon. Gandhāra. Indo-Greek. Martial Arts. Wrestling. Pugilism.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Per una storia delle arti marziali o per le arti marziali nella storia? – 3 Nota sulle fonti letterarie buddhiste in lingua pāli. – 4 Il primo contatto è stato un *light-contact*. – 5 Le arti marziali entrano nei monasteri in India: realtà o immaginazione? – 6 Conclusioni.



Peer review

Submitted 2024-03-07
Accepted 2025-04-14
Published 2025-07-31

Open access

© 2025 De Notariis | © 4.0



Citation De Notariis, B. (2025). "Accenni di marzialità nelle fonti buddhiste in lingua pāli: riflessioni sulla base di alcuni elementi storico-artistici dal Gandhāra". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 61, 237-274.

DOI 10.30687/AnnOr/2385-3042/2025/01/007

1 Introduzione

Assurte a icone della cultura popolare, vi sono certe figure afferenti all'ambito marziale la cui sola menzione è evocatrice di capacità combattive eccezionali e stupefacenti. Queste figure, da realtà locali quali erano, grazie soprattutto ai nuovi media e alle moderne fonti di comunicazione che ne hanno permesso una capillare diffusione, vivono ormai nell'immaginario globale, facendo sognare grandi e piccini, e abitano un reame dell'immaginario in cui storia, leggenda e mito si fondono. Mi riferisco ai monaci *shàolín* 少林 cinesi, ma anche a personaggi evocativi come i *samurai* 侍 e i *ninja* 忍者 giapponesi.¹ Al di là dell'alone mitologico che circonda queste figure, vi è una realtà storica, a volte anche non facile da dipanare, che fa emergere un interessante connubio, ossia quello tra le arti marziali e il buddhismo.

La classe guerriera dei *samurai* instaurò una sorta di simbiosi con il buddhismo *zen* 禪 già a partire dal XIII secolo (King 2000, 30-8). Ciò non implicò solamente un interessamento da parte del ceto combattente della società nei confronti di pratiche più spirituali, ma comportò anche un coinvolgimento delle cariche religiose verso questioni più marziali. Un esempio tra tutti ci è fornito dal monaco *zen*, afferente alla scuola Rinzaï, Takuan Sōhō (1573-1645), il quale scrisse opere indirizzate a maestri di spada in cui la filosofia *zen* e l'arte della scherma si intrecciano in un, per certi versi paradossale, connubio.³ Per quanto riguarda invece l'arte dei *ninja*, a oggi

Questo articolo è scaturito dal progetto MALIWI (Making Libation of Wine from Golden Cups: Social, Ritual, and Ceremonial Use of Wine in the Gandharan Area, from the Achaemenids to the Kushans) diretto dalla Prof.ssa Claudia Antonetti, a cui sono grato per la attenta lettura del presente scritto. Un ulteriore ringraziamento va a Luca M. Olivieri, Omar Coloru, Elisa Iori e Marco Enrico, coi quali ho avuto negli ultimi anni molte occasioni di discutere dei temi trattati. Sono infine grato ai revisori per i loro consigli, i quali mi hanno portato a rivedere alcune posizioni iniziali e a rielaborare, spero in meglio, alcune sezioni. Tutte le traduzioni dalle lingue indiane, quando non diversamente specificato, sono a cura dell'Autore.

1 Si veda Bowman 2021, 100-5, il quale ci descrive di come la figura del *samurai* si sia affermata nella cultura popolare durante gli anni Settanta, mentre i *ninja* e i monaci *shàolín* hanno fatto il loro ingresso nell'immaginario collettivo a partire dagli anni Ottanta.

2 Versione nipponica del cinese *chán* 禪, che a sua volta vuole rendere foneticamente termini indiani indicanti l'“assorbimento meditativo” quali *jhāna* in pāli e *dhyaṇa* in sanscrito.

3 A questo proposito, si veda la traduzione italiana di Aldo Tollini del *Taiaki* 太阿記 (Trattato della spada Taia) di Takuan Sōhō (Tollini 2009, 377-92). Sempre Tollini ci ha fornito una traduzione italiana dell'*Ittōsai sensei kenpōsho* 一刀齋先生剣法書 (Trattato della spada del maestro Ittōsai), un testo in cui emerge chiaramente uno stretto legame tra la classe guerriera nipponica e i dettami del buddhismo *zen* di scuola Rinzaï (Tollini 2020).

nota ai più come *ninjutsu* 忍術,⁴ più si va indietro nel tempo più le informazioni sono nebuloze e incerte, benché sembrerebbe esserci stato un rapporto simbiotico con l'ambito religioso fin dai primordi,⁵ in particolare con alcune correnti del buddhismo esoterico come lo *shugendō* 修験道 (Zoughari 2016, 43). In questi casi si potrebbe anche parlare in termini di adozione, da parte di queste figure guerriere, di una sorta di 'tecnologia spirituale', in quanto sembrerebbe proprio verificarsi, tramite lo sviluppo spirituale, un potenziamento delle capacità combattive. Il praticante sembra così riuscire a trascendere la mera maestria tecnica tramite la pratica spirituale, la quale si configura, in alcuni contesti, addirittura come condizione necessaria per la corretta esecuzione del gesto marziale.⁶

Ancora più significativo, infine, è il caso dei monaci *shāolín*, giacché, contrariamente agli esempi sopracitati, non erano guerrieri interessati a pratiche spirituali, bensì individui appartenenti a un ordine monastico e, contemporaneamente, dediti alle arti marziali. Su basi epigrafiche è possibile rintracciare un coinvolgimento militare di questi monaci già a partire dal VII secolo d.C., benché lo sviluppo di uno stile propriamente '*shāolín*' sia storicamente ascrivibile solo a epoche successive (Shahar 2000; 2008, 9-52). La coesistenza di una duplice carica di 'monaco' e 'combattente' all'interno di un singolo individuo pone un 'apparente' problema. Qui il termine 'apparente' è usato nella sua doppia accezione antitetica, sfruttando la sua enantiosemia. È 'apparente' nel senso di 'evidente' o 'lampante', ma al contempo è 'apparente' inteso come 'finto' o 'fittizio'. Alcune fonti classiche del buddhismo indiano hanno una posizione decisamente pacifista e anti-violenta, giacché il 'non-uccidere' (*pāṇātipāta*) è posto come primo precetto sia per i laici che, soprattutto, per i monaci, precludendo così a prescindere (almeno in teoria) la partecipazione

4 I termini *ninja* e *ninjutsu*, usati correntemente, si affermano in Giappone a partire dal XVII secolo. Per un'interessante panoramica su denominazioni alternative o più antiche di *ninja*, si veda Zoughari 2016, 195-204.

5 «Malgrado le molte leggende che attribuiscono la creazione del ninjutsu ad antiche divinità mitologiche, l'arte probabilmente si è formata tra il X e il XIV secolo. Di fatto, il ninjutsu è il frutto di un'integrazione tra fonti religiose e tecniche guerriere che ha dato vita a un approccio puramente giapponese all'utilizzo della natura, delle leggi cosmiche (meteorologia, astronomia, divinazione, e così via), della psicologia e della fisiologia umane allo scopo di influire in modo permanente sulla storia e assicurarsi la sopravvivenza fisica e spirituale» (Zoughari 2016, 41).

6 Ciò si può evincere da alcuni passi dell'*Ittōsai sensei kenpōsho*, così come notato in De Notariis 2021, 313. Riflessioni su pratiche ascetiche e meditative del buddhismo indiano intese come tecniche endogene volte ad apportare delle modifiche al sistema biofisico umano sono espresse da Sarbacker (2020, specialmente p. 68).

a qualsivoglia conflitto bellico.⁷ In questo caso, è *evidente* come il coinvolgimento buddhista in attività legate alla guerra sia un problema. Tuttavia, il dato empirico stesso dell'esistenza di monaci-guerrieri ci pone di fronte all'ineludibile conclusione che la storia non si ferma di fronte a *fittizi* problemi di carattere teoretico, così come le tradizioni stesse non rimangono paralizzate dai loro stessi dettami, ma anzi reagiscono alle contingenze. A questo proposito, non si può non menzionare il lavoro di Stephen Jenkins ([2010] 2011; 2016; 2017), il quale ci descrive le modalità attraverso cui alcune narrative buddhiste sono state in grado di rinegoziare l'approccio di questa tradizione ai conflitti bellici attraverso il concetto di 'violenza compassionevole' (*compassionate violence*). Il problema teoretico, pertanto, sussiste solo per chi se lo pone, giacché il fatto storico non chiede il permesso d'esistere.

Cionondimeno problematizzare una questione ci permette di guardarla più da vicino, di osservarne le sfaccettature e di porci delle domande, principi d'azione che ci mobilitano verso la ricerca di una risposta. Ecco che, allora, il paradosso e l'apparente contraddizione sono un'opportunità per storicizzare anche alcuni aspetti considerati marginali rispetto alle problematiche del filone storiografico principale. Si pensi, per esempio, al divieto buddhista valido sia per i monaci che per i laici di bere sostanze inebrianti e la paradossale situazione che ci ha presentato Harry Falk (2009) in cui i monaci buddhisti nel Gandhāra (un'area a nord-ovest rispetto all'India, tra l'odierno Pakistan e l'Afghanistan) erano coinvolti nella

7 Il Buddha stesso ha rinunciato a uccidere le creature viventi (*pāṇātipātāṃ pahāya*; D, I, 3) e il commentario è abbastanza chiaro sul significato del termine *pāṇātipāta*: «È detto: 'ammazzare le creature (*pāṇa-vadha*), abbattere le creature (*pāṇa-ghāta*)'. In questo contesto l'uccisione delle creature (*pāṇātipāto*) è l'uccisione (*atipāto*) di una creatura (*pāṇassa*)» (*tattha pāṇassa atipāto pāṇātipāto. pāṇavado pāṇaghāto ti vuttaṃ hoti*; Sv, I, 69). Il filosofo buddhista Vasubandhu suggerisce l'esistenza di una responsabilità collettiva anche per la sola partecipazione a una guerra, giacché la colpevolezza del singolo è estesa al gruppo intero: «Quando c'è un esercito ecc. [e] l'azione è compiuta da uno solo, [comunque] tutti sono come l'assassino» (*senādiṣvekaḥāryatvāt sarve kartṛvadanvitāḥ*; Abhidh-k 4.72). Su queste questioni etiche si vedano anche Schmithausen 1999, 45-52; Keown 2005, 69-83 e Shahar 2008, 20-2.

produzione – e forse consumo – di vino.⁸ Ciò ha esortato una rilettura di fonti oramai classiche nello studio del buddhismo, consentendo di problematizzare la presenza di uva e vino anche nella letteratura in lingua pāli.⁹ Similmente, il porci il problema dell'esistenza di monaci-guerrieri ci pone nella condizione di poter riguardare con occhi nuovi le nostre vecchie fonti ed ecco che allora, proprio sotto il nostro sguardo nuovo, resoconti composti con certe finalità improvvisamente possono parlaci di marzialità, descrivendoci visioni di quei primi contatti tra il buddhismo indiano e l'ambito del combattimento nell'India antica.

8 Come evidenziato da Moscatelli e Filigenzi (2024, 226 nota 21), non tutti gli studiosi sono concordi nell'accettare le teorie di Falk, un'opinione contraria è, per esempio, quella di Tanabe (2015), così come alcune interpretazioni epigrafiche su cui Falk basò le sue argomentazioni sono state recentemente discusse da Baums (2024, 286-8). Tuttavia, sempre Moscatelli e Filigenzi (2024, 226 nota 21) ci ricordano di come nel *Vinaya* della scuola Mūlasarvāstivāda, un codice monastico redatto nel nord-ovest rispetto all'India (quindi in area gandhārica, vedi *infra*), vi sia un resoconto che ci descrive delle monache buddhiste che prendono parte alla produzione di alcolici (Falk 2010, 101). D'altronde il consumo di bevande inebrianti era concesso ai buddhisti a scopi medici (tema ampiamente discusso in De Notariis 2023), tra i quali, possiamo sospettare, rientravano anche casistiche non particolarmente gravi, le quali permisero l'assunzione di alcolici anche per motivi tutto sommato comuni. Si consideri, per esempio, il fatto che ai monaci della regione di Jibin 罽賓 (un'area a nord-ovest che comprendeva il Kashmir, il Gandhāra o addirittura Kāpiśī) era concesso bere piccole quantità di bevande alcoliche per contrastare il freddo (Enomoto 1994, 364-5). Infatti, siccome è attestato e concesso che i buddhisti consumassero alcolici, siamo legittimati a interrogarci su dove e come se li procurassero. D'altronde non mancano evidenze letterarie per la produzione di succhi analcolici a base di frutti o altri prodotti vegetali da parte dei buddhisti e la differenza tra la bevanda alcolica e quella analcolica era spesso solo dovuta alla mancanza di fermentazione di quest'ultima (De Notariis, Enrico 2024, 154-9). La liminalità tra bevanda alcolica e non-alcolica potrebbe essere stata un fattore effettivamente sfruttato dai buddhisti per aggirare i divieti monastici e concedersi delle bevande altrimenti proibite (McHugh 2024, 13). Ciò detto, non dovrebbe risultare particolarmente problematica l'interpretazione avanzata da Falk, la quale anzi risponderebbe al quesito sulla provenienza degli alcolici usati dai buddhisti a scopi medici e sarebbe, inoltre, supportata da una meno incerta produzione buddhista di bevande analcoliche.

9 A questo proposito, si veda De Notariis 2023.

2 Per una storia delle arti marziali o per le arti marziali nella storia?

There is not 'one' discourse of martial arts,
just as there is neither *one practice* (or field
of practice) nor *one cultural* or *one academic*
discourse of it or them.
Despite its familiarity, there is in fact no one single
or simple 'thing' behind the term.
The term is at best shorthand for a cluster
of associatively or connotatively related practices.
(Bowman 2021, 135)

Innanzitutto, è bene qui precisare che accolgo il suggerimento di Paul Bowman (2017) rispetto all'evitare definizioni troppo precise e circoscritte per il lemma 'arte/i marziale/i'. Infatti, il lemma stesso è intrinsecamente portatore di una copresenza di significati, laddove il termine 'arte', come giustamente rilevato da Marcello Ghilardi (2020, 9), può rimandare al termine latino *ars*, indicante una specifica capacità tecnica (in questo caso: *ars bellica*), ma può anche essere inteso come un'espressione artistica di forme 'belle', come nelle 'belle arti'. Scrive, inoltre, Ghilardi:

Nell'espressione 'arte marziale' la differenza di accento che si conferisce all'aggettivo (arte *marziale*) oppure al sostantivo (arte marziale) modifica a sua volta il tipo di attenzione o interpretazione che se ne dà. Nel primo caso [...] si porta in primo piano il carattere combattivo e non solo agonistico della disciplina: essa è 'marziale' in quanto connessa alla lotta, allo scontro, al confronto effettivo tra individui [...]. Nel secondo caso l'accento viene invece posto sulla dimensione artistica e (ri)creativa, al punto da accostarla implicitamente alle cosiddette 'belle arti' per il suo valore estetico o formativo. (2020, 12-13)

Pertanto, benché si potrebbe potenzialmente concepire il lemma 'arte/i marziale/i' secondo un uso corrente moderno che vi vede uno 'stile di combattimento' formalmente codificato con tecniche precise, usate al punto quasi da diventare un'arte, mi tratterò qui dall'adottare esclusivamente una tale designazione (benché essa non sia comunque esclusa) prediligendo invece la presa in considerazione di una più ampia varietà di 'attività marziali', le quali comprendono anche: combattimenti ludici, risse, incontri di lotta o pugilato, pratiche guerriere, ecc.

Inoltre, prima di entrare nel vivo dell'analisi ci si potrebbe concedere una doverosa digressione sulle implicazioni e le modalità di studiare le 'arti marziali'. Un approccio immediato e non particolarmente problematico consiste nel porre la marzialità come caso di studio all'interno di qualche disciplina già consolidata,

usando metodologie oramai comprovate nel tempo e accettate dalla comunità di studiosi che ne fa parte. Nel nostro caso (ed è proprio quello che accadrà) significa problematizzare la marzialità all'interno degli studi sul buddhismo tramite un approccio storico. Tuttavia, vi è anche la possibilità di un'emancipazione dello studio delle arti marziali rispetto ai campi d'indagine più ordinari e il suo stabilirsi come disciplina indipendente.¹⁰ Ciò implica che oltre a indagare le *arti marziali nella storia* vi è la concreta possibilità di scrivere una vera e propria *storia delle arti marziali*. La differenza tra le due locuzioni risiede nello slittamento dei termini che le compongono, il quale si riflette in una diversa articolazione delle priorità. Di comune, invece, le due locuzioni non hanno solo le 'arti marziali' – fatto che già di per sé è notevole –¹¹ ma soprattutto la 'storia'. Qualsiasi cosa, un istante dopo che viene in essere, ha già una storia, poiché ha già un passato. Io qui affermo l'ovvio perché dell'ovvio, ovviamente, nessuno mai se ne cura. Ciò che concerne le arti marziali, come qualsiasi altro fenomeno culturale antropico, ha un contesto storico, ha origine in un determinato punto nel tempo (a volte anche difficile da individuare con precisione) e si avvicenda in un divenire storico. La dimensione storica è, infatti, insita in tutto ciò che rientra nell'ambito delle arti marziali e il suo studio si è dimostrato utile per capire il presente e demistificare narrative faziose, perlopiù costruite per soddisfare finalità ideologiche (Bowman 2016; Lorge 2016; Wile 2020). Pertanto, il presente studio avrà una doppia vocazione: in senso classico sarà uno studio esplorativo su alcuni elementi legati alla marzialità in fonti letterarie buddhiste, ma cionondimeno è volto a contribuire a quell'orientamento emergente che vede le 'arti marziali' come oggetto e campo di studi indipendente. L'approccio storico fungerà da *trait d'union* tra i diversi approcci, giacché una storia delle arti marziali non può svincolarsi dal ruolo che le arti marziali hanno avuto nella storia.

10 Riflessioni su questa eventualità sono state espresse, si vedano per esempio Bowman 2015; 2017; 2018 e De Notariis 2021, 319-22.

11 In Cina, per esempio, scrivere a riguardo delle cosiddette 'arti del combattimento' non sembrava essere un'attività considerata adatta a un letterato, motivo per cui abbiamo pochissime disquisizioni estese sull'argomento prima del XX secolo. Questa situazione, secondo Lorge (2016, 907), è paragonabile alla carenza di trattazioni all'interno degli studi accademici in epoca moderna, suggerendo così l'esistenza di una sorta di pregiudizio di fondo verso la tematica in questione.

3 Nota sulle fonti letterarie buddhiste in lingua pāli

Per lo studio del buddhismo antico disponiamo di fonti materiali (archeologiche, epigrafiche, iconografiche) e fonti letterarie, le prime databili in maniera più sicura delle seconde, benché le seconde spesso risultino essere più descrittive e ricche di dettagli delle prime (Wynne 2005, 39-42). Varie testimonianze letterarie in svariate lingue sono espressione dei plurimi tentativi di tramandare la dottrina buddhista da parte delle molteplici scuole o tradizioni, ognuna delle quali passibile delle proprie idiosincrasie dottrinali. Tra le varie tradizioni testuali in lingue indiane, l'unica che è giunta fino a noi nella sua interezza, e non in maniera frammentaria, è quella della tradizione Theravāda,¹² che rivendica una connessione con la prima recitazione comunitaria (*saṅgīti*) avvenuta dopo la morte del Buddha, un evento che possibilmente determinò una prima collezione di testi concordati, quindi definibili 'canonici' (Skilling 2022, 221).¹³ La scuola Theravāda ha tramandato in una lingua medio-indoaria chiamata 'pāli' un *corpus* testuale formato da quella letteratura considerata canonica, che consta di tutti quei testi raccolti all'interno dei *Tre canestri* (*tipiṭaka*), ossia: *Il canestro dei discorsi* (*sutta-piṭaka*), *Il canestro della disciplina* (*vinaya-piṭaka*) e *Il canestro relativo alla dottrina* (*abhidhamma-piṭaka*). Questa letteratura è stratificata e solitamente abbastanza difficile da datare con certezza. Il I secolo a.C. è considerato il periodo in cui i testi furono messi per iscritto in Sri Lanka, evento concomitante a una certa chiusura in termini dottrinali (Anālayo 2012). Tuttavia, si può considerare il fatto che già nel III secolo a.C. durante il regno del re Aśoka (momento in cui il buddhismo arrivò in Sri Lanka) esisteva già una collezione di testi, benché probabilmente al tempo trasmessi solo oralmente.¹⁴ Tuttavia, il grado di aderenza tra questi testi antichi e la letteratura effettivamente pervenutaci – e quindi in merito alla possibilità stessa di fungere da fonte attendibile per lo studio del buddhismo antico – è un argomento che ha visto gli studiosi prendere posizioni

12 Le osservazioni di Norman ([1984] 1992, 39-40) che suggeriscono cautela nell'attribuzione di aggettivi quali 'intatto' e 'completo' al canone pāli non devono farci desistere dal considerare il suo valore di 'collezione organica'.

13 Altre scuole, di contro, lamentano una rottura con questo primo tentativo di sistematizzazione testuale, implicitamente riconoscendo una discontinuità con la tradizione più antica (Skilling 2022, 221).

14 Il re Aśoka, infatti, nel cosiddetto editto di Bairāt chiaramente menziona i titoli di componimenti letterari buddhisti (cf. Hultzsch 1925, 172-4), per i quali gli studiosi hanno tentato identificazioni con testi in pāli giunti fino a noi (cf. Olivelle 2023, 115-24 e Tieken 2023, 302).

anche abbastanza divergenti l'un dall'altro.¹⁵ Quindi, nonostante i testi canonici ed esegetici in pāli fungeranno da filo conduttore per la seguente trattazione, cionondimeno la loro testimonianza verrà corroborata da altre fonti, in modo tale da iscrivere la testimonianza in un più articolato quadro storico.

4 Il primo contatto è stato un *light-contact*

La nostra storia è marginale, giacché parte dalla periferia. La tradizione buddhista nasce come uno dei tanti movimenti ascetici dell'India antica che si interfacciò col problema del *saṃsāra*, ossia quel ciclo di nascita, morte e rinascita, senza inizio e senza fine (S, II, 181-2), regolato dal principio retributivo del *kamma*,¹⁶ è percepito come intrinsecamente doloroso (S, II, 179-80). Il problema del 'dolore' (pāli: *dukkha*) è centrale nella speculazione buddhista, tant'è che si potrebbe descrivere il buddhismo come un sistema articolato volto ad affrontare il problema dell'esistenza del dolore. La tradizione stessa si è espressa in questi termini, quasi a indicare che questo fosse il suo unico interesse: «O monaci, in passato e ora, io insegno solo [l'esistenza del] dolore e la cessazione del dolore».¹⁷ Se questo è, quindi, il tema centrale da cui si mosse il buddhismo e che soggiace, dunque, alla sua produzione letteraria, non sorprenderà allora che riferimenti alle 'arti marziali', in senso lato, andranno cercati ai margini, ai confini, nelle periferie dei racconti.

Pertanto, è quindi particolarmente emblematico un resoconto agiografico sulla vita del Buddha, pervenutoci all'interno dell'*Ariyapariyesana-sutta* (Il discorso della nobile cerca; M, 26), in cui si implica che il suo risveglio avvenne ai margini di un insediamento militare:

15 A titolo esemplificativo, c'è chi come Gregory Schopen ([1985] 1997, 23-4) ha tentato di affermare che anche il materiale canonico in lingua pāli da noi posseduto non può fornirci notizie certe antecedenti al V secolo d.C., epoca in cui furono redatti gli attuali commentari pāli. Questa posizione è stata contestata da Alexander Wynne (2005), il quale difende l'utilizzo del canone pāli come fonte storiografica per lo studio del buddhismo attivo in un'epoca ben più antica di quella avanzata da Schopen.

16 In sanscrito *karman*, da una radice *√kr-* che indica il 'fare' o l' 'azione', giacché ogni atto si porta seco un frutto che in un futuro giungerà a maturazione e necessiterà di essere fruito. Il buddhismo opera una risignificazione di questo concetto, attribuendo preminenza all'intenzione che precede l'azione, piuttosto che all'atto stesso (cf. Gethin 1998, 120; Gombrich [2009] 2012, 78).

17 *pubbe cāhaṃ bhikkhave etarahi ca dukkhaṃ c'eva paññāpemi dukkhassa ca nirodhaṃ* (M, I, 140). Il commentario a questo testo canonico indica chiaramente che con questa frase si intendono le quattro nobili verità (*catusaccam eva paññāpemi ti attho*; Ps, II, 118), ossia: l'esistenza del dolore (*dukkha*), la sua origine (*dukkha-samudaya*), la possibilità che esso cessi (*dukkha-nirodha*) e il percorso che conduce alla sua effettiva cessazione (*dukkha-nirodha-gāminī paṭipadā*).

*so kho ahaṃ bhikkhave kimkusalagavesī anuttaraṃ santivarapadaṃ
pariyesaṃāno Magadhesu anupubbena cārikaṃ caramāno yena
Uruvelā senānigamo tad avasariṃ. tatth' addasaṃ ramaṇīyaṃ
bhūmibhāgaṃ pāsādikaṃ ca vanasaṇḍaṃ nadiṃ ca sandantiṃ
setakaṃ sūpatitthaṃ ramaṇīyaṃ, samantā ca gocaragāmaṃ. tassa
mayhaṃ bhikkhave etad ahosi: ramaṇīyo vata bho bhūmibhāgo
pāsādiko ca vanasaṇḍo, nadī ca sandati setakā sūpatitthā
ramaṇīyā, samantā ca gocaragāmo; alaṃ vat' idaṃ kulaputtassa
padhānatthikassa padhānāyā ti. so kho ahaṃ bhikkhave tatth'
eva nisīdiṃ: alaṃ idaṃ padhānāyā ti. so kho ahaṃ bhikkhave
attanā jātidhammo samāno jātidhamme ādīnavaṃ viditvā ajātaṃ
anuttaraṃ yogakkhemaṃ nibbānaṃ pariyesaṃāno ajātaṃ
anuttaraṃ yogakkhemaṃ nibbānaṃ ajjhagamaṃ. (M, I, 166-7)*

Proprio io, o monaci, alla ricerca di qualcosa di buono, cercando l'insuperabile stato della perfetta quiete, vagabondando per la questua nel Magadha, nel corso del tempo, raggiunsi Uruvelā, un insediamento militare (*senānigama*).¹⁸ Là vidi un'incantevole porzione di terra, un amabile boschetto, un limpido fiume che scorre con incantevoli sponde e un intero villaggio per la questua. Io, o monaci, pensai questo: «Incantevole, invero, la porzione di terra, amabile il boschetto, limpido il fiume che scorre con incantevoli sponde e vi è un intero villaggio per la questua. Questo, invero, è adeguato allo sforzo per un figlio di buona famiglia che ha come scopo lo sforzarsi». Io, o monaci, proprio lì mi sedetti [pensando:] «Questo [posto] è adeguato allo sforzo». Io, o monaci, essendo per mio conto soggetto alla nascita, avendo compreso il pericolo dell'essere soggetto alla nascita, cercando il non-nato, l'insuperabile, il pacificato dai legami, il *nibbāna*, ottenni il non-nato, l'insuperabile, il pacificato dai legami, il *nibbāna*.

Questo passo è emblematico per almeno un paio di questioni. Come ha recentemente discusso Oskar von Hinüber (2023, 45-9), i primi buddhisti si muovevano per villaggi e insediamenti temporanei, non per grandi città, dato che queste ultime ebbero uno sviluppo parallelo e non antecedente a quello del buddhismo (48). Inoltre, la formulazione secondo cui Uruvelā sarebbe un insediamento militare (*senānigama*) sembrerebbe essere stata emendata da tradizioni successive e, tra le motivazioni avanzate, vi è il sospetto di un atto di censura, in considerazione del fatto che un campo militare potesse essere percepito come luogo inadeguato per ospitare il risveglio del

¹⁸ In questo frangente, ho seguito l'interpretazione di von Hinüber (2023, 46) per *yena Uruvelā senānigamo*.

Buddha.¹⁹ Tuttavia, per come invece si presenta il testo, il buddhismo si pone ai margini del campo militare, ma lì allora il margine diviene il centro, durante quell'evento solenne e significativo che è il risveglio del Buddha.

Se è vero che un movimento ascetico itinerante si colloca alle periferie del mondo sociale, è anche vero che la società nel suo insieme funge da contorno per quella che potrebbe essere una comunità ascetica. Due mondi in contatto e interconnessi, ma ognuno col suo centro, ponendo l'altro ai confini ed è proprio ai confini del mondo buddhista, ai margini della liceità, che possiamo scorgere testimonianze di quella che era la cultura marziale dell'India antica così come sublimata all'interno di rappresentazioni e spettacoli.²⁰

*yathā vā pan' eke bhonto samaṇa-brāhmaṇā saddhā-deyyāni
bhojanāni bhuñjitvā te evarūpaṃ visūka-dassanaṃ anuyuttā
viharanti – seyyathidaṃ naccaṃ gītaṃ vādiṭaṃ pekkhaṃ akkhānaṃ
pāṇissaraṃ vetālaṃ kumbhathūṇaṃ sobhanagaraṃ caṇḍālaṃ
vaṃsaṃ dhopaṇaṃ hatthi-yuddhaṃ assa-yuddhaṃ mahisa-
yuddhaṃ usabha-yuddhaṃ aja-yuddhaṃ meṇḍaka-yuddhaṃ
kukkuṭa-yuddhaṃ vaṭṭaka-yuddhaṃ daṇḍa-yuddhaṃ muṭṭhi-
yuddhaṃ nibbuddhaṃ uyyodhikaṃ balaggaṃ senā-byūhaṃ anika-
dassanaṃ – iti vā iti evarūpā visūka-dassanā paṭivirato samaṇo
Gotamo ti. iti vā hi bhikkhave puthujjano Tathāgatassa vaṇṇaṃ
vadamāno vadeyya. (D, I, 6)*

19 «[A]n army camp might have been considered as an unsuitable place for Enlightenment» (von Hinüber 2023, 46-7). A sostegno di questa lettura si può considerare il fatto che tra le offese monastiche che richiedono espiazione chiamate *pācittiya*, ce ne sono tre consecutive ossia la numero 48, 49 e 50 (Vin, IV, 103-7) che trattano delle interazioni tra monaci ed esercito (cf. Horner [1945] 2008, 18, 21).

20 Come suggerito da Del Toso (2020, 60-1), in quella che sembra essere una strategia di progressiva ritualizzazione della violenza operata dalla cultura indiana, già a partire dalla letteratura vedica dei *Brāhmaṇa* si opererà per una soluzione più 'teatrale', una in cui l'uccisione sacrificale è rappresentata e non compiuta realmente (si veda anche De Notariis 2021, 314-15). Per una recente panoramica di come il rituale vedico sia passato dalla violenza a modalità progressivamente sempre meno violente, si veda Thite 2024. Similmente, possiamo considerare la spettacolarizzazione della lotta e dei combattimenti come parte dello stesso processo di 'civiltizzazione', il quale si esplicita appunto o rappresentando la violenza in forma simbolica o limitandola spazialmente e temporalmente. Vi è da notare che forme residuali di un più antico atteggiamento violento delle genti indoarie sopravvivono nel buddhismo sotto forma di partecipazioni monastiche a discussioni e dibattiti, in quanto vere e proprie forme di competizione, e di espressioni formulaiche come la ben nota minaccia della 'rottura della testa' usata retoricamente ma di chiaro retaggio violento (a questo proposito si veda Neri, Pontillo 2024).

E quando alcuni rispettabili asceti e brahmani, avendo consumato le cibarie date per fede, partecipano alla visione di spettacoli (*visūka-dassana*) di tal fatta, quali: la danza, il canto, la musica, le esibizioni, le recitazioni, la musica prodotta manualmente, i cembali, le percussioni, gli spettacoli della città di Sobha, i rampanti giochi acrobatici ad opera di fuoricasta,²¹ il combattimento di elefanti, cavalli, bufali, tori, capre, arieti, galli, quaglie,²² il combattimento coi bastoni (*daṇḍa-yuddha*),

21 La locuzione *caṇḍālāṃ vaṃsaṃ dhopanaṃ* è certamente di difficile interpretazione. Secondo il PED (s.v. «vaṃsa») il passo è corrotto. L'evidenza in Ja, IV, 390 sembrerebbe suggerire la lettura dei tre termini come un singolo composto (*caṇḍāla-vaṃsa-dhopanaṃ*). Il DOP (s.v. «caṇḍāla») sembra supportare la lettura di questi tre termini come parte di un singolo composto con un significato quale 'acrobatic feat' (prodezza acrobatica), benché in prima istanza non sia affatto chiaro come il termine *dhopana/dhovana* 'lavaggio' (cf. PED, s.v. «dhovana») possa contribuire a determinare un tale significato. Una 'prodezza acrobatica' è chiaramente intesa in S, V, 168 (cf. Spk, III, 226), in un passo che testimonia l'esistenza di un significativo *caṇḍāla-vaṃsaṃ* privo però di *dhopana*. L'esegesi al passo del *Dighanikāya* commenta tutti e tre i termini (Sv, I, 84-5), implicando l'esistenza di tre attività diverse: una per ogni termine. Per dirimere la questione, si potrebbe considerare che il PED (s.v. «dhovana») indica come equivalente in sanscrito *dhāvana*, il quale può avere come significato, oltre che il 'lavaggio', anche una sorta di 'corsa' ('running', cf. SED, s.v. «dhāvana»), da una radice *√dhāv-*. In pāli abbiamo lo stesso significato attestato per *dhāvana* e per il verbo *dhāvati*, quest'ultimo occorre in maniera significativa in Vin, II, 10, in un contesto festivo, col significato di 'scorrazzare' (il passo in questione verrà tradotto e contestualizzato nel capitolo seguente). Se, pertanto, consideriamo il significato di 'gioco acrobatico' per *caṇḍāla-vaṃsa*, allora quel *dhopana/dhovana* sarà meglio interpretato come *dhāvana*, col significato di 'correre/scorrazzare', suggerendoci così una scena dinamica, in cui vari artisti si muovevano in maniera vivace, correndo qua e là, ed eseguendo le loro prodezze acrobatiche. La presenza di virtuosismi ginnici ed esibizioni di giocoleria è significativa alla luce delle successive evidenze sulla presenza di incontri di combattimento. Infatti, l'associazione tra spettacoli di combattimento e giochi acrobatici è presente già a Creta in età minoica nel secondo millennio a.C., così come in Cina durante il periodo della dinastia Han orientale (25-220 d.C.) (Christopoulos 2010, 19-22). Inoltre anche nel *Milindapañha* troviamo i lottatori/wrestler (*malla*), fianco a fianco a giocolieri e acrobati, all'interno di una lista di gruppi umani che agiscono come una gilda, ossia tramandano le conoscenze solo ai membri interni al gruppo (Mil, 191).

22 «'Combattimento di elefanti ecc.' [indica che] non è appropriato per un monaco combattere con elefanti ecc., ma anche farli combattere e assistere al combattimento» (*hatthi-yuddhādisu, bhikkhuno n' eva hatthi-ādīhi saddhiṃ yujjhitaṃ na te yujjhāpetuṃ na yujjhante daṭṭhuṃ vaṭṭati*; Sv, I, 85). Per quanto riguarda il 'combattimento con gli animali', si consideri Christopoulos 2010, in cui si discute delle evidenze della cosiddetta 'lotta coi tori', attestate dalla Grecia alla Cina.

il combattimento coi pugni (*muṭṭhi-yuddha*),²³ la lotta libera (*nibbuddha*),²⁴ la rappresentazione di scontri (*uyyodhika*),²⁵ l'esibizione di forza[militare] (*balagga*),²⁶ lo spiegamento di truppe (*senā-vyūha*),²⁷ l'esibizione dell'esercito (*aṇika-dassana*).²⁸ L'asceta Gotama si astiene dalla visione di spettacoli di tal fatta. In questo modo, o monaci, la persona comune (*puthujjana*) loderebbe il Tathāgata.

In questo resoconto è riportato che l'astensione dalla visione di spettacoli (*visūka-dassana*) è cosa lodevole. Gli spettacoli sono di vario genere, ma al fine della presente trattazione sono di particolare interesse le parate militari (possibilmente un'occasione per dar sfoggio di potere da parte del regnante), i combattimenti con e tra

23 Il termine pāli *muṭṭhi* equivale al sanscrito *muṣṭi* e indica letteralmente una 'mano serrata', ossia un pugno (cf. SED, s.v. «muṣṭi»). Appare anche in composti che indicano una quantità, come per esempio in *tanḍula-muṭṭhi* (un pugno o una manciata di riso).

24 «La 'lotta libera' è il combattimento tra lottatori/wrestler» (*nibbuddhan ti malla-yuddham*; Sv, I, 85), il termine *malla-yuddha* è usato ancor oggi come designazione arcaica per il wrestling indiano praticato correntemente (cf. Alter 1992, 1). Troviamo nel *Milindapañha* un chiaro riferimento alla modalità di lotta, la quale implica proiezioni e atterramenti: «[Come] il lottatore che, grazie alla sua superiorità in potenza, velocemente proietta il lottatore avversario» (*mallo atibalavatāya paṭimallaṃ khippaṃ ukkhipati*; Mil, 273) e anche «[Come] il lottatore che, avendo velocemente proiettato l'avversario, lo fa cadere sulla schiena» (*yo mallo khippaṃ paṭimallaṃ ukkhipitvā uttānakaṃ pāṭeti*; Mil, 293).

25 «'Rappresentazione di scontri' indica laddove si vede uno scontro» (*uyyodhikan ti yattha sampahāro dissati*; Sv, I, 85 = Vin, IV, 107).

26 «'Esibizione di forza [militare]' è il conteggio delle forze [militari]» (*balaggaṇ ti bala-gaṇana-tṭhānaṃ*; Sv, I, 85). Il termine *balagga* è glossato anche nel *Vinaya*: «'Esibizione di forza [militare]' indica una tale quantità di elefanti, una tale quantità di cavalli, una tale quantità di carri, una tale quantità di fanteria» (*balaggaṃ nāma ettakā hatthi ettakā assā ettakā rathā ettakā pattī*; Vin, IV, 107).

27 «'Spiegamento di truppe' [indica] lo stabilirsi della truppa, [indica] l'accamparsi della truppa insieme allo spiegamento di carri ecc.» (*senā-vyūhan ti senā niveso, sakaṭa-vyūhādi-vasena senāya nivesanaṃ*; Sv, I, 85). Il *Vinaya* sembra implicare che il termine indichi l'atto di 'disporre' le varie componenti dell'esercito: «'Spiegamento di truppe', ossia: che qui ci siano gli elefanti, che qui ci siano i cavalli, che qui ci siano i carri, che qui ci siano le truppe di fanteria» (*senāvyūhaṃ nāma ito hatthi hontu ito assā hontu ito rathā hontu ito pattikā hontu*; Vin, IV, 107).

28 «'Esibizione dell'esercito' è l'esibizione dell'esercito definito a partire da questo modo: 'L'esercito di elefanti col più basso [numero] ha tre elefanti, ecc.'» (*aṇika-dassanaṇ ti tayo hatthiṃ pacchimaṃ hatthāṇikaṇ ti ādinā nayena vuttassa aṇikassa dassaṇaṃ*; Sv, I, 85). Il *Vinaya* contiene una versione estesa di questa glossa: «L'esercito è l'esercito degli elefanti, dei cavalli, dei carri, della fanteria. L'esercito di elefanti col più basso [numero] ha tre elefanti, l'esercito dei cavalli col più basso [numero] ha tre cavalli, L'esercito di carri col più basso [numero] ha tre carri, L'esercito di fanteria col più basso [numero] ha quattro uomini, frecce alla mano, come fanti» (*aṇikaṃ nāma hatthāṇikaṃ, assāṇikaṃ, rathāṇikaṃ, pattāṇikaṃ. tayo hatthi pacchimaṃ hatthāṇikaṃ, tayo assā pacchimaṃ assāṇikaṃ, tayo rathā pacchimaṃ rathāṇikaṃ, cattāro purisā sarahatthā pattī pacchimaṃ pattāṇikaṃ*; Vin, IV, 107-8).

varie specie di animali e le competizioni di arti marziali. Tra queste ultime paiono distinguersi, approssimativamente, combattimenti con armi bianche quali bastoni o mazze (*daṇḍa*), combattimenti a mani serrate (*muṭṭhi*) che potrebbero suggerire incontri di pugilato e, infine, lotta libera o wrestling (*nibbuddha*). Che queste forme di intrattenimento marziale effettivamente avessero luogo in India ce ne dà testimonianza anche Strabone nel quindicesimo libro della *Gheographiká* (15.1.66), ove riporta che «presso alcune popolazioni le ragazze da marito vengono date in premio a chi vince una gara di pugilato» (Biffi 2005, 101). Strabone si basa sui resoconti dei cosiddetti ‘Storici di Alessandro’, in teoria testimoni della spedizione di Alessandro Magno che nel IV secolo a.C. si spinse fino all’India settentrionale. Similmente, la grammatica di Pāṇini testimonia l’esistenza di incontri di combattimento parimenti databili al IV secolo a.C. (Agrawala 1953, 158), permettendoci così di sostenere con maggior sicurezza la veridicità della testimonianza buddhista per l’epoca in questione.

Tornando ora più nello specifico al nostro resoconto buddhista, ci si potrebbe interrogare sulle ragioni che indurrebbero una persona comune a lodare il Buddha per la sua astensione da tali spettacoli e, come conseguenza logica, chiederci perché sarebbe da biasimare se vi partecipasse. A questo proposito, possiamo considerare il divieto per i monaci di partecipare ai festival montani (*giragga-samajja*), in cui, appunto, vi sono spettacoli di danze, canti e musiche (Vin, II, 107-8). A precedere la promulgazione del divieto a partecipare a questi festival all’interno della narrazione, vi è il giudizio morale espresso dalle persone (*manussā*), il quale presenta chiari parallelismi col sopracitato giudizio della persona comune (*puthujjana*):

manussā ujjhāyanti khīyanti vipācenti: kathaṃ hi nāma samaṇā Sakyaputtiyā naccam pi gītam pi vāditam pi dassanāya āgacchissantī seyyathāpi gihi kāmabhogino ’ti. (Vin, II, 107-8)

Le persone danno in escandescenze, si arrabbiano, si infastidiscono: «Come, invero, gli asceti appartenenti al figlio degli Sakya verranno a vedere danze, canti e musiche proprio come i laici capifamiglia che si godono i piaceri sensuali?»

Da queste evidenze, sembrerebbe palesarsi una certa attenzione dei primi buddhisti per quanto concerne il giudizio dei laici. Il buddhismo, infatti, emerge da quello che è il contesto ascetico indiano in cui l’individuo, chiamato in pāli *samaṇa* e in sanscrito

śramaṇa, si sforza attraverso esercizi ascetici anche estenuanti,²⁹ distaccandosi dal mondo e dalla vita ordinaria. Evidentemente, i buddhisti per essere considerati veri '*samaṇa*' dovevano soddisfare certe aspettative sociali dettate dal ruolo nonostante vivessero in un mondo in cui stavano cambiando gli equilibri degli assetti sociali a causa di un secondo periodo di urbanizzazione.³⁰ Infatti, vediamo che già durante il regno del re Aśoka (metà del III secolo a.C) vi è una riqualificazione del festival chiamato *samājo* (equivalente del sopracitato *samajja*),³¹ il quale, da evento immorale, viene normato e adeguato a degli standard etico-religiosi:

(C) *na cha samājo katavyo* (D) *bahukaṃ hi dosaṃ samājamhi pasati Devānaṃpriyo Priyadasi rājā* (E) *asti pi tu ekachā samājā sādhumatā Devānaṃpriyasa Priyadasino rāño*. (Hultzsich 1925, 1)

(C) E non è da organizzarsi nessun festival (*samājo*). (D) Giacché il re Piyadassi caro agli dèi vede molta corruzione nei festival. (E) Benché ci siano invero alcuni festival considerati lodevoli dal re Piyadassi caro agli dèi.

Che alcune forme di festività fossero considerate positivamente sembrerebbe essere confermato anche dall'editto IV su roccia promulgato da Aśoka. In tale editto il sovrano lamenta di come in passato fu promossa proprio l'uccisione degli animali e la violenza verso le creature viventi, in un clima generale in cui era imperante la mancanza di rispetto verso i parenti, gli asceti e i brahmani. Il vanto di Aśoka consta proprio nell'aver convertito alcune attività sociali riconducendole all'interno della propria egida etico-religiosa:

(B) *ta aja Devānaṃpriyasa Priyadasino rāño dhamma-charaṇena [bhe]rī-ghoso aho dhamma-ghoso vimāna-darsaṇā cha hasti-da[sā] ṇā cha agi-kh[a]ṃdhāni cha [a]ñāni cha divyāni rūpāni dasayitpā janam*. (Hultzsich 1925, 6)

Ora, grazie alla condotta conforme al *dhamma* del re Piyadassi caro agli dèi, il suono dei tamburi diviene suono del *dhamma*, vengono mostrati al popolo esibizioni di carri/palazzi celesti (*vimāna*), esibizioni di elefanti, masse di fuoco e forme divine.

²⁹ *Śramaṇa* deriva da una radice *śram-* che letteralmente significa 'sforzarsi', cf. SED, s.v. «śram».

³⁰ Cf. Gombrich [2009] 2012, 47-8; Iori 2023, 186-7. Anche la letteratura buddhista si sviluppò in parallelo a quello che fu lo sviluppo urbano del tempo, si veda von Hinüber 2023, 48.

³¹ Cf. Falk 2006, 57.

Il termine *dhamma* lasciato intradotto può essere genericamente interpretato, nel contesto degli editti, come una sorta di norma etico-religiosa, giacché se in alcuni casi sembra prescrivere un comportamento etico, in altre circostanze chiaramente promette una ricompensa soteriologica, ossia l'ottenimento del cielo.³² Il passo sopracitato è ritenuto descrivere degli spettacoli conformi al *dhamma*, quindi di carattere etico-religioso, in un'atmosfera che pare festiva.³³ Aśoka è stato un grande, se non il più grande, patrono del buddhismo in India e pertanto non è peregrino supporre che la sua riconversione morale di alcuni festival indiani³⁴ comportò un maggior coinvolgimento dei buddhisti in tali eventi, giacché il suo *dhamma*, benché non esattamente conforme, non contravviene ai dettami buddhisti. Questo fatto potrebbe aver mitigato gli effetti che ebbero le aspettative dei laici verso la categoria degli asceti, le quali causarono un'iniziale promulgazione dei divieti di partecipazione ai festival in cui avevano luogo attività ritenute non consone.³⁵ Anzi, se queste festività divennero conformi, effettivamente, alla norma etico-religiosa del *dhamma*, il buddhismo potrebbe aver giocato un ruolo da protagonista e non solo da mero spettatore, ruolo che lo obbligò ad abbandonare la veste dello schivo asceta in favore di un progressivo inserimento in società. Tale processo di integrazione può inquadrarsi in ciò che è stato definito come una forma di 'addomesticazione' (*domestication*), intesa come una graduale costituzione e consolidamento di relazioni con la

32 Molteplici sono i riferimenti negli editti di Aśoka, finanche a includere esposizioni quali quella nell'editto IX su roccia, in cui l'ottenimento del cielo si presenta come il *summum bonum*: «Da ciò si può ottenere il cielo, (L) e cos'è più opportuno fare rispetto all'ottenere il cielo?» (*iti iminā sak[a] svagaṃ ārādhetu iti (L) ki cha iminā katavyataraṃ yathā svagāradhī*: Hultzsch 1925, 16). Si veda anche Patrick Olivelle (2012, 173; 2023, 257-65), che evidenzia l'esistenza di alcune similitudini tra il *dhamma* di Aśoka e il concetto moderno di 'civil religion'.

33 «The sound of a drum invariably precedes either a battle, a public announcement, or the exhibition of a scene to the people. But since Aśoka entered on his career of righteousness it has ceased to be a summons to fight but invites people to come and witness certain spectacles; and as those spectacles are of such a character as to generate and develop righteousness, the drum has become the proclaimer of righteousness» (Bhandarkar 1913, 25).

34 Similmente, l'editto IX su roccia riporta che le cerimonie augurali chiamate *maṅgala* solitamente sono di poco conto, ma quando sono conformi al *dhamma* (viz. *dhamma-maṅgala*) portano molti frutti meritori (cf. Hultzsch 1925, 16-17). Da notare che il termine *maṅgala* in pāli indica una 'lieta festività' (cf. PED, s.v. «maṅgala»), la quale parimenti ha subito nelle fonti Theravāda un processo di risignificazione per conformarsi ai principi buddhisti (e.g. Sn, 258-69, 359-75; cf. Olivelle 2023, 237).

35 Un caso può essere quello della danza, così come discusso da Antonella S. Comba (2019), la quale suggerisce che non sia un'attività intrinsecamente negativa, ma viene trattata come tale a causa delle aspettative laiche verso la categoria degli asceti.

società laica,³⁶ fatto che di per sé, perlomeno in alcuni ambiti, potrebbe aver favorito il crollo di quelle rigide distinzioni che ci potremmo aspettare tra un asceta e un laico.³⁷ Una definitiva rottura con una modalità di vita austera a favore di una più ampliata partecipazione sociale sembrerebbe il quadro rappresentato nel codice legislativo monastico della scuola Mūlasārvāstivāda:

the Buddhist monk in Early North India, and in this monastic code [viz. in the *Vinaya*], did not look like the caricature found in modern scholarly sources [...]. The monk that we will see in this code is a construction foreman, an art promoter, a banker, an entrepreneur, sometimes a shyster, and sometimes a saint – he should at least prove to be of some interest. (Schopen [2000] 2004, 20)

E anche:

we find monks who eat fine meals in the home of prominent laymen; monks who are concerned not about meditation but with property, with marking and maintaining control or possession of property, and who have and acknowledge personal property. (26)

Vi è da notare che contrariamente al *Vinaya* in pāli del Theravāda, il quale è il prodotto di una tradizione che si distaccò dal nord dell'India per arrivare in Sri Lanka al tempo di Aśoka, il *Vinaya* del Mūlasārvāstivāda è il prodotto di una scuola sviluppatasi nel nord-ovest dell'India (collocandosi così in area gandhārica) e contiene molte informazioni databili intorno al I-II sec. d.C. (Schopen [2000] 2004, 20).³⁸ Questo intervallo cronologico è concomitante alla costruzione del monastero di Saidu Sharif (metà del I secolo d.C., cf. Olivieri 2022, 72) nel Gandhāra e quindi coincide con l'attestata sedentarizzazione e annessione del buddhismo all'interno del tessuto urbano di quell'area.

Se ciò che è attestato in Gandhāra è stato un punto di arrivo di un lungo processo,³⁹ la riconversione morale delle manifestazioni

36 «At a minimum, I urge that domestication of the sangha occurs whenever certain relations are established between the sangha and laity, whenever the sangha participates with the laity in institutions» (Strenski 1983, 464-5).

37 Tali distinzioni sembrano effettivamente essere venute meno in alcune occasioni, cf. De Notariis 2024, 37 e riferimenti in nota 63.

38 Come evidenzia Kieffer-Pülz (2014, 52-3 e nota 45), per una chiusura definitiva di questa raccolta bisogna però considerare come data il IV-V secolo d.C., giacché sono attestate interpolazioni che rimandano a un periodo successivo rispetto a quello indicato da Schopen.

39 «Buddhism enters Swat physically and monumentally through the construction of a Dharmarājika stūpa (mid- to late third century BCE) [...] However, Buddhism had to go through a long negotiation with local religious traditions and society before becoming established in the form we know today» (Iori 2023, 198-9).

pubbliche operata da Aśoka potrebbe essere stato un primo passo significativo verso l'abbattimento di quei confini tra monaci e laici, rimuovendo lo stigma dell'immoralità e dell'empietà che gli eventi di aggregazione sociale si portavano seco. Attenuatosi così il giudizio di condanna morale verso la partecipazione a degli eventi pubblici di carattere ludico, rimaneva solo la promozione del *dhamma*, che era precisamente il fulcro della predicazione del Buddha (*dhammaṃ deseti*; e.g. D, I, 62). Pertanto, dato che pare quanto mai irragionevole supporre che a dei festival regali non partecipasse proprio il gruppo religioso prediletto dal sovrano, le riforme di Aśoka potrebbero aver avuto come risultato un primo coinvolgimento buddhista all'interno dell'organizzazione e dello svolgimento dei festival.⁴⁰ Questo avvicinamento al mondo secolare dovuto all'inclusione all'interno di quell'istanza sociale con elementi ludico-ricreativi che è la festa pubblica potrebbe aver determinato una prima condivisione degli spazi con altre tipologie di attività, come appunto le arti marziali in oggetto, promuovendo uno scambio di saperi e inaugurando la possibilità di un'influenza reciproca.⁴¹

5 Le arti marziali entrano nei monasteri in India: realtà o immaginazione?

[T]here is little if any evidence of Buddhist monks actively engaging in martial arts in the manner of some Indian ascetics or of their Buddhist brothers in East Asia.
(Gethin 2007, 65)

Se, come abbiamo visto, i primi contatti tra buddhismo e marzialità sono avvenuti in zone di confine, intese come aree periferiche rispetto a un centro di interesse, è anche vero che nel caso dei monaci *shòlín* vi è stata una piena integrazione della periferia con il centro. Tra questi due estremi cristallizzati possiamo ipotizzare l'esistenza di

⁴⁰ Benché non eccessivamente discusso in letteratura, il buddhismo a dispetto del suo iniziale atteggiamento austero, non diniegò completamente l'attività sociale della festa o dei festival, ma anzi probabilmente trovò una sua modalità di partecipazione, la quale sarebbe sicuramente un valevole oggetto di studio per il futuro. Per i riferimenti ai festival e alla relativa partecipazione monastica, il *Vinaya* del Mūlasārvāstivāda sembra essere una delle fonti principali, a questo proposito si veda Pagel 2007, 371-2 nota 3.

⁴¹ Evidenze più tarde di questo fenomeno si hanno, per esempio, all'interno della *Sāmrājyalakṣmīpīṭhikā*, un testo datato nel periodo dell'Impero di Vijayanagara (1336-1646), che descrive il festival *Navarātri* e ci mostra come coesistessero all'interno dello stesso spazio attività acrobatiche, sport tra cui quelli di combattimento, varie attività ricreative, spettacoli di magia e anche, significativamente, pratiche ascetiche. A questo proposito si veda Suebsantiwongse 2023, in cui la condivisione degli spazi è vista come promotrice di una condivisione dei saperi.

una o più situazioni dal carattere fluido e dinamico, in cui è stato possibile rinegoziare tradizioni, abitudini e valori. Uno di questi casi si potrebbe localizzare nel già citato Gandhāra, frontiera a nord-ovest dell'India, un crocevia di culture e culla di una società cosmopolita, in cui indiani e greci coesistettero (Baums 2018; De Notariis 2024, 29-32). Un ambiente multiculturale è più plausibile che favorisca l'insorgere di sincretismi e forse, proprio per il fatto di trovarsi straniero in terra straniera, il buddhismo nel Gandhāra si è dimostrato venir meno all'immagine austera che di se stesso ci presenta tramite la letteratura indiana in lingua pāli, in special modo nel già sopracitato caso delle bevande inebrianti. Le arti marziali nel Gandhāra ci presentano una situazione analoga a quella del rapporto buddhista con gli alcolici (banditi eticamente, ma integrati gandhāricamente), consentendoci di ipotizzare una più generale apertura al mondo laico in quelle contrade, la quale ha assunto le forme dell'assimilazione e della partecipazione. La cultura materiale, sotto forma di ritrovamenti archeologici e di iconografie, ci racconta una storia di integrazione del buddhismo con la società del posto, finanche all'inserimento e alla partecipazione nel processo produttivo delle bevande inebrianti.⁴²

Per quanto riguarda la marzialità, vi sono ritrovamenti archeologici di pesi usati per l'allenamento dei lottatori (Bernard, Jullien 1982; Di Castro 2003; 2007; Ghosh 2023, 65-72) che ci testimoniano un certo grado di sviluppo delle pratiche legate al combattimento [fig. 1], anche in rapporto a una dimensione religiosa. Ciò è suggerito da evidenze circostanziali ed epigrafiche, come il caso del peso a forma di lastra di pietra recante un rilievo che raffigura una scena di lotta e proveniente dallo scavo di un'area sacra buddhista. Su di esso è anche inciso il nome dell'atleta/donatore (*Minamdrasa*, lett.: 'di Menandro'). Per tutte queste ragioni, gli studiosi hanno ipotizzato una funzione votiva,⁴³ così come la funzione di *ex voto* è stata avanzata per altri pesi d'allenamento (Giuliano 2003, 87; 2010,

42 Oltre al già sopracitato contributo di Falk (2009), si segnala anche la miscellanea curata da Claudia Antonetti, Marco Enrico e il sottoscritto dal titolo *Wine Cultures: Gandhāra and Beyond*, in cui sono presenti numerosi contributi che affrontano questa tematica da prospettive diverse.

43 Bernard, Jullien 1982, 36; Coloru 2009, 262; Galli 2011, 292; Ghosh 2019, 56. Per una discussione più ampia che riguardi le iconografie marziali in rapporto alla religiosità buddhista, si veda Galli 2011, 292-6, il quale in un caso specifico afferma: «This important relief indicates that sporting performances took place which could be watched by a refined public and that these may have occurred during festivals and religious celebrations in the sacred area» (Galli 2011, 295).

67; 2021, 81).⁴⁴ Inoltre la presenza di spettacoli di lotta nell'ambito di festival organizzati in occasione dell'inaugurazione di uno stūpa buddhista è attestata nell'*Avadānaśataka* (AŚ, I, 387.7-12). Tale testo ci descrive addirittura il lottatore vincitore nell'atto di elogiare le buone qualità del Buddha, auspicandosi di poterle ottenere a sua volta (Pagel 2007, 388-9). In questo caso, la testimonianza letteraria sembrerebbe corroborare l'interpretazione del materiale gandhārico (Olivieri 2022, 131), suggerendoci l'esistenza di una connessione ben più plausibile tra gli incontri di combattimento e l'ambito delle festività e delle celebrazioni religiose.



Figura 1 Manubrio votivo o peso d'allenamento gandhārico per i lottatori con decorazioni floreali. IV-V sec. d.C. (?). Scisto grigio. Pakistan (?). MNAO inv. 18959. Photo after Di Castro 2003, 259, Courtesy of East and West

Ecco che allora questa situazione non è forse tanto diversa rispetto a quella indiana prospettata nel capitolo precedente, in cui i festival fungevano da occasione per l'organizzazione e la fruizione di incontri di combattimento in veste di spettacoli, se non per un notevole particolare. I testi pāli ci descrivono la partecipazione monastica a questi spettacoli come azione deprecabile, mentre l'iconografia gandhārica ci mostra un accostamento esplicito del buddhismo con le arti marziali,⁴⁵ in modalità comparativamente simili agli accostamenti

44 Per questi ultimi, scrive Giuliano «Questi pesi, che avevano verosimilmente la funzione di ex voto, potrebbero essere connessi a gruppi di lottatori professionisti e atleti, la cui divinità protettrice – Krishna, Balarama o l'omologo Eracle – era caratterizzata dalle virtù eroiche. Il culto di tali divinità, assorbito nell'ambito della religiosità buddhista, aveva forse una piccola parte all'interno delle aree sacre degli *stupa*» (2021, 81). Ben nota è infatti l'assimilazione di Eracle con la figura buddhista di Vajrapāṇi, per una recente trattazione si rimanda a Galinsky 2020.

45 Si veda, per esempio, Ingholt 1957, 55 figg. 27-30; Taddei 1965; Galli 2011, 294 fig. 2.

tra buddhismo e baccanali -⁴⁶ i quali prevedono aspetti legati alla sessualità e al consumo di alcolici altamente normati - e che quindi potrebbero suggerirci una sorta di assimilazione, come quella avvenuta per questi ultimi.

Infine, vi è un ulteriore elemento da tenere in considerazione: le raffigurazioni marziali nel Gandhāra rappresentano Siddhārtha intento ad allenarsi nel tiro con l'arco e partecipe di incontri di lotta [figg. 2-3]⁴⁷ all'interno del cosiddetto 'Ciclo delle Competizioni' (Giuliano 2003; 2021), una serie di competizioni agonistiche che vedono il futuro Buddha come protagonista. Non è tanto la cosa in sé che desta stupore, giacché è verosimile che il Buddha, appartenendo alla classe dei guerrieri (pāli: *khattiya*; sanscrito: *kṣatriya*), abbia ricevuto un'educazione formale nell'*ars bellica*, quanto il fatto che tale aspetto della sua educazione sia enfatizzato proprio nel Gandhāra.⁴⁸

A corroborare il quadro finora delineato, vi è il fatto che Lucas Christopoulos ha, addirittura, avanzato l'ipotesi che la marzialità sviluppatasi in zone asiatiche sotto l'influenza greca abbia avuto un ascendente, proprio tramite il buddhismo, sulla marzialità cinese, spodestando il primato delle discipline autoctone.⁴⁹

46 Mi riferisco qui agli esempi discussi da Filigenzi (2019) con le annesse implicazioni derivanti. Per una più recente disamina di alcune di queste tematiche, si veda Moscatelli, Filigenzi 2024.

47 In particolare, nella fig. 3 Siddhārtha è rappresentato dal lottatore volto di schiena, il quale presenta spalle possenti e riccioli voluminosi, due dei 'segni' (pāli: *lakḥaṇa*; sanscrito: *lakṣaṇa*) che caratterizzano un Buddha secondo la tradizione, in aggiunta a un'aureola che adorna il capo (Olivieri 2022, 180).

48 Vi è il caso emblematico di un'iconografia gandhārica raffigurante il giovane Siddhārtha nell'atto di partecipare a una gara di tiro alla fune, ipoteticamente una delle prove che dovette affrontare per la conquista della moglie, ma di cui non vi è menzione nelle fonti (Giuliano 2021, 74-6). Infatti, è legittimo ipotizzare che l'enfasi sulle capacità marziali del futuro Buddha che ritroviamo nell'arte del Gandhāra sia dovuta proprio a un peculiare *ethos* gandhārico, in parte frutto dell'influenza esercitata dai greci: «Nel Gandhara, come in altri contesti, la storia segue talora dei percorsi suoi propri, discostandosi dall'esposizione letteraria degli eventi, attingendo da un lato alla tradizione orale e a versioni locali della leggenda, dall'altro colorando il racconto con elementi presi in prestito dall'osservazione della realtà circostante e dei costumi del luogo» (76-8).

49 «L'art du poing chinois est apparu à l'origine, comme une tradition gymnique et martiale hellénistique véhiculée principalement au travers du bouddhisme et des visiteurs venus d'Asie centrale et des Indes, puis peu à peu mélangée aux exercices de santé du Daoyin et du passé guerrier chinois. Cette fusion donnera naissance à la fois à un art de combat, à un exercice de santé et de longévité et à un art de démonstration connu plus tard sous le nom d'art du poing (*quanshu* 拳术) ou d'art guerrier (*wushu* 武术), réunissant ainsi trois aspects primordiaux des gymnastiques antiques» (Christopoulos 2005, 46). Si vedano anche Christopoulos 2010; 2013.

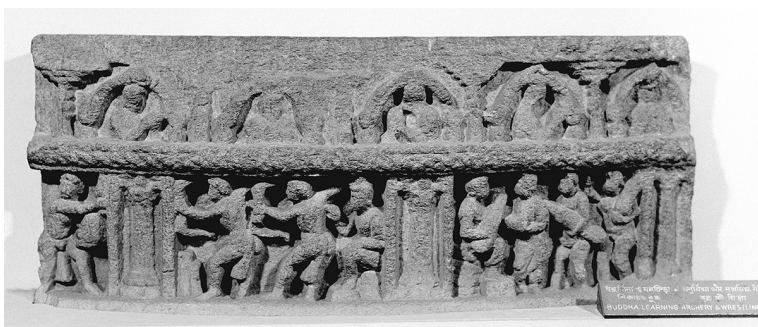


Figura 2 Siddhārtha si allena nella lotta e nel tiro con l'arco. Metà I sec. d.C.-metà del III sec. d.C. Indian Museum (Kolkata, West Bengal, India). Foto di John C. Huntington. © John C. and Susan L. Huntington Photographic Archive of Buddhist and Asian Art



Figura 3 Segmento di fregio curvilineo con scena di lotta in cui sembra essere coinvolto anche Siddhārtha. Seconda metà I-II sec. d.C. Scisto verde. Da Saidu Sharif I. MNAOr inv. 4178, MAI S 800 (dep. ISIAO). © ISMEO/Ca' Foscari Italian Archaeological Mission in Pakistan. Photo after Olivieri 2022, 178

Alla luce di quanto riportato, potrebbe essere significativo constatare il fatto che le arti marziali, così come i baccanali o gli eventi simposiali, sono almeno una volta entrate all'interno di un monastero

buddhista in India per essere praticate dai monaci secondo le fonti letterarie in pāli.⁵⁰

tena kho pana samayena Assajipunabbasukā nāma Kiṭāgirismiṃ āvāsikā honti alajjino pāpabhikkhū. te evarūpaṃ anācāraṃ ācaranti: mālāvacchaṃ ropenti pi ropāpenti pi siñcanti pi siñcāpenti pi ocinanti pi ocināpenti pi ganthenti pi ganthāpenti pi ekatovaṇṭikamālaṃ karonti pi kārāpenti pi [...] te kulitthīnaṃ kuladhītānaṃ kulakumārīnaṃ kulasuṇhānaṃ kuladāsīnaṃ ekatovaṇṭikamālaṃ haranti pi harāpenti pi [...] te kulitthīhi kuladhītāhi kulakumārīhi kulasuṇhāhi kuladāsīhi saddhiṃ ekabhājane pi bhuñjanti ekathālake pi pivanti ekāsane pi nisīdanti ekamañce pi tuvaṭṭenti [...] vikāle pi bhuñjanti majjam pi pivanti mālāgandhavilepanam pi dhārenti naccanti pi gāyanti pi vādenti pi lāsenti pi [...] aṭṭhapade pi kīlanti [...]]. (Vin, II, 9-10)⁵¹

A quel tempo, dei monaci spudorati e cattivi, seguaci di Assaji e Punabbasu, risiedono a Kiṭāgiri. Essi indulgono in nefandezze di tal fatta: coltivano e fanno coltivare le piante [da fiore] per le ghirlande, le annaffiano e le fanno annaffiare, le raccolgono e le fanno raccogliere, le intrecciano e le fanno intrecciare, producono e fanno produrre una ghirlanda con lo stelo su un lato [...] Questi [monaci] portano e fanno portare la ghirlanda con lo stelo su un lato a donne gentilizie, a figlie gentilizie, a signorine gentilizie, a nuore gentilizie, a serve gentilizie [...] Questi [monaci] mangiano in un'unica scodella assieme a donne gentilizie... bevono dalla stessa coppa, siedono sullo stesso seggio, condividono lo stesso letto [...] essi mangiano nel tempo inopportuno, bevono sostanze inebrianti, indossano ghirlande, profumi e cosmetici, danzano, cantano, suonano strumenti musicali, si divertono [...] giocano su un tabellone da gioco di otto file di otto caselle (*aṭṭhapade pi kīlanti*)...⁵² [il racconto continua con una lunga lista di attività ludiche].

La scena che il testo ci prospetta potrebbe quasi essere definita simpotica, anzi sicuramente lo sarebbe se il resoconto fosse tratto da una fonte greca.⁵³ Siamo di fronte a una festa privata ed elitaria, in cui si consumano cibarie e si bevono sostanze inebrianti (*majja*),

50 Questo resoconto del *Vinaya* è discusso anche da Ali (1998, 177), McHugh (2021, 215-16) e De Notariis (2024, 32-8).

51 Il resoconto appare anche in Vin, III, 179-ff. e abbreviato in Vin, II, 142. Vi sono anche versioni di questo racconto nei *Vinaya* tradotti in cinese (Heirman, Chiu 2023, 310 nota 51).

52 Per tradurre *aṭṭhapada* ho adottato l'interpretazione di Bock-Raming 1999, 43.

53 Sul possibile trasferimento culturale del simposio greco in India, si consideri Zysk 2021 e De Notariis 2024.

i partecipanti, oltre ai monaci stessi, sono tutte donne e il racconto chiaramente allude a situazioni di intimità, per via della condivisione di seggi, letti e vivande.⁵⁴ Infine, vi sono attività ricreative di vario genere, musiche, canti e danze, in aggiunta a una lista di attività ludiche, le quali includono giochi da tavolo, di ruolo, ma anche tipologie di spettacoli. Tra questi ultimi ritroviamo il pugilato e la lotta libera o wrestling, a cui i nostri monaci prendono parte, divenendo così partecipi di un'evidentemente diffusa pratica di spettacolarizzazione dell'ambito militare e delle pratiche di combattimento, qui però significativamente localizzata all'interno di un monastero buddhista in India:

hatthismim pi sikkhanti assasmim pi sikkhanti rathasmim pi sikkhanti dhanusmim pi sikkhanti tharusmim pi sikkhanti hatthissa pi purato dhāvanti assassa pi purato dhāvanti rathassa pi purato dhāvanti dhāvanti pi ādhāvanti pi usseḷenti pi apphoṭenti pi nibbujjhanti pi muṭṭhihi pi yujjhanti raṅgamajjham pi saṅghāṭiṃ pattharivā naccakiṃ evaṃ vadanti idha bhagini naccassū ti; nalāṭikam pi denti vividham pi anācāraṃ ācaranti. (Vin, II, 10)

[I monaci] si allenano nell'utilizzo dell'elefante, nell'equitazione, nell'utilizzo del carro, nel tiro con l'arco, nella scherma, scorrazzavano di fronte all'elefante, al cavallo, al carro, scorrazzavano avanti e indietro, fischiavano, schioccavano le dita, lottavano, combattevano coi pugni e, avendo disteso la veste come se fosse un palco, dicono a una danzatrice: «Sorella, danza qui!», marciano la fronte⁵⁵ e indulgono in molteplici nefandezze.

Il racconto ci informa che questi monaci si addestrano in attività militari tipiche dell'esercito indiano, quest'ultimo è solitamente chiamato *caturaṅga*, poiché è composto da quattro (*catur*) parti o membra (*aṅga*), ossia: elefanti, cavalli, carri e fanteria (cf. SED, s.v. «caturaṅga»).⁵⁶ Elemento sicuramente interessante è il fatto che queste attività marziali occorrono in una lista di attività ricreative. Se infatti alcune attività potrebbero rientrare nell'ambito dello

54 Vi è infine da notare la presenza delle ghirlande, che, benché siano generalmente associate ai contesti festivi, possono anche essere indice di un invito alla condivisione dell'intimità. A questo proposito si rimanda alla trattazione di Silk (2007).

55 Horner traduce la locuzione *nalāṭikam pi denti* come «they applauded» ([1952] 2001, 15), senza chiarire la fonte di una tale interpretazione (il recente DOP, s.v. «nalāṭika», non fornisce nessuna informazione utile per desumere una tale lettura). Pertanto siccome il termine *nalāṭika* ha un parallelo nel termine sanscrito *lalāṭikā* (cf. PED, s.v. «nalāṭika»), ho basato la mia traduzione sulla definizione fornita nel SED (s.v. «lalāṭikā»): «a mark made with sandal or ashes on the forehead».

56 Le prime tre membra le ritroviamo menzionate esplicitamente, mentre la «fanteria» la inferiamo dall'addestramento nel tiro con l'arco e nella scherma.

spettacolo e dell'esibizione, altre invece sembrano rientrare proprio nel dominio dell'allenamento, veicolato dal verbo pāli *sikkhati*, il quale indica propriamente l'atto di 'imparare qualcosa', di 'esercitarsi' o di 'allenarsi' (PED, s.v. «sikkhati»). Chiaramente è difficile determinare con certezza se questo resoconto rappresenti un fatto reale o sia solo espressione dell'immaginario buddhista nell'atto di promulgare una norma di disciplina monastica, giacché le norme contenute nel *Vinaya* vengono solitamente introdotte da una narrazione volta a giustificarne la promulgazione.⁵⁷ In genere nel caso paradigmatico qualcuno compie qualcosa che si rivela avere delle ricadute negative sulla comunità monastica e quando il Buddha ne viene a conoscenza si esprime sulla questione, emanando obblighi e divieti. Come nel diritto consuetudinario, la norma è espressa come conseguenza di un accadimento, rendendo la narrativa che fa da prelude praticamente fondamentale ai fini della sentenza regolamentatrice. È verosimile che alcune di queste norme siano state dettate da esigenze reali ed emanate in un momento in cui una concreta situazione di vita ha, effettivamente, fatto emergere un problema. Ciò implicherebbe che la situazione, nel suo insieme, possa essere riflessa nella narrazione, con un variabile grado di aderenza alla realtà, attraverso resoconti che alla lettura possano sembrare perlomeno plausibili. Altre narrative, invece, sfidano il nostro senso del plausibile, ma qui è bene considerare l'aggettivo 'nostro', poiché il fatto che una narrativa sia inverosimile per noi non vuol dire che lo fosse per le genti dell'India antica o che comunque l'episodio in questione non possa ad ogni modo essere portatore di un qualche significato simbolico.⁵⁸

Se pensiamo all'atto stesso del normare, dobbiamo considerare il fatto che vi è la necessità di regolamentare solo ciò che *realmente* è praticato o ciò che può esserlo almeno *potenzialmente*. Non vi è motivo di vietare qualcosa che è al di là di qualunque orizzonte di pensiero,

57 Sul problema della storicità delle cornici narrative del *Vinaya*, si veda Clarke 2009, 35-9. Di particolare interesse vi è il fatto che un'eventuale mancanza di storicità del resoconto non inficerebbe, necessariamente, un suo possibile utilizzo nell'ambito della ricerca, giacché le informazioni in esso contenute possono avere una loro rilevanza se opportunamente contestualizzate: «What is of importance here is not the historicity of the event, but the value that the monastic traditions themselves attached to and invested in it. Such stories must be, at least in part, credible or plausible, which, of course, is not to suggest that these narratives are not in any way exaggerated or delivered with – and perhaps even for – comic effect» (Clarke 2009, 36).

58 Una storia che sfida il nostro senso del razionale è, per esempio, il racconto che riferisce le modalità attraverso cui il divieto di bere bevande intossicanti è venuto in essere (Vin, IV, 108-10), ove si narra di come un monaco di nome Sāgata affronti in duello una creatura ofidica dotata di poteri psichici. Il resoconto, seppur fantastico, ha chiaramente un forte valore simbolico se si considera la credenza folclorica in divinità serpentiformi diffusa nel nord dell'India e anche in Gandhāra (Filigenzi 2019, 77-80; Moscatelli, Filigenzi 2024, 227-9), giacché rappresenterebbe il buddhismo che trionfa nei confronti di un culto locale.

non si può normare ciò che è inconcepibile, giacché mancherebbe la materia prima del ragionamento: il concetto.⁵⁹ Ciò detto, se non si volesse accettare la possibilità che il sopracitato resoconto possa in minima parte rappresentare un evento realmente accaduto,⁶⁰ cionondimeno dobbiamo accettare che esso rientrò nel reame della plausibilità, fatto che ci porta ad avanzare alcune considerazioni.

Affinché l'evento rientri nell'ambito del possibile, si deve supporre che i monaci avessero le possibilità fattuali e materiali per organizzare un evento di tale portata, in termini di strutture, risorse e potere. Pertanto, siamo ben lontani dalla figura del povero asceta mendico ed errabondo, ma piuttosto siamo di fronte a una ben organizzata struttura ecclesiastica in grado di rapportarsi con le élite,⁶¹ la quale quindi è entrata in contatto coi costumi mondani ed è creduta potenzialmente in grado di replicarli. Dunque, nonostante il testo legislativo condanni formalmente tali atti promuovendo una moderatezza e una sobrietà di vita tipica degli asceti, ciononostante ci presenta una fronda del buddhismo che si è imborghesita, che ha pienamente integrato usi e costumi dell'alta società laica attraverso un'attiva partecipazione.⁶² Tutto ciò potrebbe sembrare frutto di una mera illazione, una sorta di esagerazione storica, se non fosse che le testimonianze dal Gandhāra ci presentano un quadro buddhista ben lungi da quella morigeratezza ascetica ostentata nelle fonti pāli, ma anzi ci suggeriscono un connubio tra buddhismo, baccanali e arti marziali avvenuto proprio in quella regione. Forse, si potrebbe addirittura speculare, fu una necessità che il buddhismo ebbe in quelle contrade per andare incontro all'*ethos* di un popolo in parte greco e in parte indiano,⁶³ una modalità di interazione con la società civile volta ad accattivarsi le simpatie e quindi, di rimando, il supporto laico. Curiosamente, infatti, anche nella narrazione del *Vinaya* in pāli i laici di Kiṭāgiri sembrano apprezzare quei monaci abietti:

59 Ciò ricorda i paradossi che si presentano nello studio del misticismo: come possiamo conoscere un colore che non abbiamo mai visto o il sapore di un alimento che non abbiamo mai assaggiato?

60 Chiaramente la lista di attività ludico-ricreative che viene proposta ci fornisce, possibilmente, una gamma di possibilità e non un'istantanea dell'evento.

61 Per quanto riguarda la visita di donne altolocate nei monasteri buddhisti, si considerino anche le evidenze di Schopen (2006, 495), il quale sottolinea come queste tipologie di visite all'interno della tradizione Mūlasārvāstivāda siano descritte come una 'pratica usuale' (*dharmaṭā*).

62 McHugh (2021, 237) menziona una commedia satirica in cui si ironizza sulla supposta vita austera dei monaci buddhisti a fronte di un manifesto lusso.

63 Sia le attività di carattere simpatotico che quelle legate al mondo del combattimento sono occupazioni spiccatamente greche, che rientrano all'interno delle varie modalità di trascorrere il tempo libero. Per una panoramica si veda Ghosh 2019. Una diffusione attiva delle pratiche di combattimento greche in Asia è discussa da Christopoulos (2013).

amhākaṃ pana ayyā Assajipunabbasukā saṇhā sakhilā sukhambhāsā mihitapubbaṅgamā ehisvāgataṇḍino abbhākuṭṭikā uttānamukhā pubbabhāsino, tesaṃ kho nāma piṇḍo dātabbo. (Vin, II, 11)

I nostri nobili maestri (ayya) seguaci di Assaji e Punabbasu sono educati, amichevoli, di piacevole conversazione, ridenti, accoglienti, cordiali, genuini, cortesi nell'eloquio, la questua andrebbe data proprio a loro!⁶⁴

L'opinione delle genti con cui questi monaci interagivano è in netta opposizione con la percezione che ne ebbe l'ortodossia monastica, la quale di contro vi vedeva individui potenzialmente violenti e pericolosi:

kathaṃ mayaṃ bhante Assajipunabbasukānaṃ bhikkhūnaṃ Kiṭṭāgirimā pabbājaniyakammaṃ karoma, caṇḍā te bhikkhū pharusā ti. tena hi tumhe, sārīputtā, bahukehi bhikkhūhi saddhiṃ gacchathā ti. (Vin, II, 12)

[Sāriputta e Moggallāna:] «Come possiamo noi, Signore, eseguire un atto di scomunica da Kiṭṭāgiri per i monaci seguaci di Assaji e Punabbasu? Questi monaci sono aggressivi e brutali». [Il Buddha:] «Allora, Sāriputta [e Moggallāna], voi andate insieme a molti monaci».

Si potrebbe sospettare che sia proprio la pratica marziale a rendere questi monaci facinorosi potenzialmente pericolosi e, pertanto, il Buddha raccomanda a Sāriputta e Moggallāna di recarsi da loro con una scorta di monaci. *En passant*, possiamo notare che anche i cosiddetti monaci ortodossi non hanno un atteggiamento particolarmente remissivo, ma anzi quasi squadristico.

Volendo ora riassumere il quadro fin qui delineato, non possiamo chiaramente determinare con certezza se il resoconto del *Vinaya* in pāli sia da intendersi come un resoconto di fatti realmente o parzialmente accaduti o piuttosto come un espediente narrativo. In questo secondo caso, cionondimeno, il resoconto avrebbe la caratteristica della plausibilità, fatto ancor più significativo se lo rapportiamo al materiale pervenuto dal Gandhāra, il quale ci presenta un connubio, seppur in forme diverse, del buddhismo con i bacchanali e le arti marziali. Ecco che allora l'immaginario dei testi pāli potrebbe essere volto a mettere in guardia dai pericoli dell'imborghesimento una comunità di monaci sempre più benestante e interrelata con la società, mostrandoci un atteggiamento conservativo del Theravāda verso quelle attività invece integrate nel Gandhāra. Indipendentemente dall'accettazione

⁶⁴ Alcuni di questi aggettivi sono attribuiti al Buddha in D, I, 116.

o dal ripudio dei simposi e delle arti marziali da parte del buddhismo, siamo costretti ad ammetterne la presenza, la quale trova riscontro nella realtà materiale e vive riflessa nell'immaginario. Il resoconto in pāli, inoltre, sembra tradire un certo apprezzamento dei laici per questi monaci abietti, fatto sicuramente notevole che potrebbe rivelare una sorta di realtà storica proprio perché giocherebbe a sfavore dei redattori del racconto, mentre è proprio sull'onda del maggior apprezzamento e del tentativo di inserirsi in società che il buddhismo ha integrato elementi mondani della società laica nel Gandhāra.

Infine, nonostante l'*impasse* ermeneutico concernente la realtà storica, possiamo comunque trarre un dato reale dal resoconto. Dal punto di vista concettuale, infatti, è comunque significativo il fatto che degli allenamenti in discipline legate alla guerra occorranza in una lista di pratiche ludiche non solo in veste di spettacoli, ma anche come vere e proprie attività fisiche svolte a scopo ricreativo. Tutto ciò potrebbe indicare una consuetudine antica non dissimile dalla situazione contemporanea in cui alcune persone scelgono di andare a praticare le arti marziali come attività di svago nel tempo libero.

6 Conclusioni

Modern Buddhology recognises that many aspects of the Saṅgha's communal life are only partially documented, if at all. In order to gain a glimpse of those 'hidden' features, we have learned to read 'between the lines' and to turn increasingly to archaeological and historical sources, sometimes with spectacular results.
(Pagel 2007, 369)

La *Storia* è composta da molteplici *storie*, piccoli tasselli che disposti all'interno di un quadro più grande ci forniscono un'immagine complessa e articolata, di senso compiuto, benché con i suoi chiaroscuri e con i suoi paradossi, ma d'altronde paradossale è la vita stessa dell'uomo: materia cosciente che si interroga su se stessa.

Questa è stata una piccola storia, incentrata sul ruolo delle arti marziali all'interno del buddhismo antico, e si spera possa fungere non solo da tassello per una storia più ampia delle arti marziali, ma anche per una miglior comprensione di quel quadro cangiante e polimorfo che è il buddhismo. Possiamo dire che il rapporto del buddhismo con la marzialità è stato altalenante, presentando escursioni anche abbastanza importanti, passando da una presa di distanza a situazioni di convivenza e prossimità, giungendo finanche a forme di partecipazione attiva, sopravvissute nei secoli, prosperanti tutt'oggi e vivide nel nostro immaginario, come nel caso dei monaci *shàolín*.

Per questa storia siamo partiti dai margini, dalle periferie, da una situazione in cui il buddhismo guardava alla marzialità da una certa distanza. Tuttavia, si è argomentato, a partire dalla metà del III secolo a.C. con Aśoka si è aperta la possibilità di contatti più ravvicinati con quelle attività marziali che abitavano i contesti festivi. Un evento del genere è da configurarsi all'interno di quel processo di 'addomesticazione' che ha portato il buddhismo a interessare relazioni sempre più frequenti e articolate con la comunità laica e di cui vediamo una fase particolarmente evoluta di questo sviluppo nel Gandhāra. Proprio nel Gandhāra il buddhismo ci mostra degli adattamenti considerevoli, tra cui spicca un coinvolgimento nell'economia cittadina che lo porta finanche alla gestione della produzione di bevande inebrianti. Inoltre, in quella che sembra essere un'inesauribile spinta adattiva, il buddhismo associa se stesso a festività di carattere dionisiaco, con raffigurazioni erotiche e rappresentazioni di baccanali e, non da ultimo, con le arti marziali. In considerazione di ciò, non appare così fuori luogo il resoconto del *Vinaya* in pāli in cui dei monaci ritenuti abietti organizzano un vero e proprio simposio, con musiche, danze, cibo, alcol, situazioni di intimità e attività ludico-ricreative. Tra queste ultime, appaiono attività legate all'ambito militare, allenamenti in discipline marziali e veri e propri incontri di combattimento. L'esempio del buddhismo nel Gandhāra ci permette di leggere sotto un'altra luce la narrativa, giacché non ci appare più così irrealista e inverosimile, acquisendo sempre più un carattere di verosimiglianza. Chiaramente un verdetto netto sulla storicità o meno del resoconto va al di là delle nostre possibilità valutative, ma cionondimeno ci consente di ragionare su questioni storiche e inferire informazioni. Il resoconto, infatti, ci presenta un buddhismo pienamente civilizzato, partecipe della vita cittadina, e ci avverte dei potenziali pericoli dell'imborghesimento, qui inteso come un allontanamento dal mondo rurale concomitante a una certa ricercatezza di benessere materiale, in uno spirito da *viveur*. Per quanto riguarda le discipline da combattimento è stata avanzata una suggestione importante in relazione alla *storia delle arti marziali*, ossia la possibilità che delle arti marziali fossero praticate nell'India antica come attività di svago. Questo resoconto del *Vinaya* è forse il riferimento più antico alla possibilità di un ingresso delle arti marziali

nei monasteri buddhisti,⁶⁵ fatto rilevante non solo in riferimento agli sviluppi che si ebbero nel Gandhāra e, successivamente, in Cina, ma anche per quanto riguarda gli sparuti riferimenti di connessioni esistenti tra le arti marziali indiane e il buddhismo.⁶⁶ Ecco che allora si potrebbe quasi avanzare un'ulteriore linea interpretativa che vede il Gandhāra, terra di confine per l'India, come il centro di un irraggiamento di influenze. È fatto oramai attestato che il Gandhāra abbia avuto un ruolo centrale, nella trasmissione della letteratura buddhista in Cina (Neelis 2011, 42-7, 229-56), ma ha anche avuto un ascendente, generalmente molto meno discusso, sulla letteratura pāli, come nel caso del *Milindapañha*⁶⁷ o delle influenze sulla geografia sacra in alcuni *Jātaka* (Deeg 2022). Nell'ottica di comunità interconnesse, in cui gli scambi non sono unilaterali, ma vicendevoli, possiamo aspettarci riflessi o echi di quel buddhismo gandhārico, sviluppatosi in una civiltà cosmopolita, in cui elementi simpotici e discipline del

65 Più antico, benché non l'unico. Si consideri, ad esempio, un'evidenza presente all'interno della letteratura esegetica: «Allora vi erano cinquecento [individui] che consumavano le rimanenze dei pasti, i quali vivevano proprio all'interno del monastero, dipendendo dai monaci. Essi, dopo aver mangiato le rimanenze del pasto dei monaci, il quale era composto da deliziose pietanze, si addormentarono. Svegliatisi, si recarono alla sponda del fiume, chiassosi e scalpitanti si divertirono, combattendo alla maniera dei Malla; sia dentro che fuori dal monastero si comportano solo che in malo modo» (*tadā pana pañcasatamattā vighāsādā bhikkhū nissāya antovihāre yeva vasanti, te bhikkhūnaṃ bhuttāvasesāni pañitabhōjanāni bhuñjitvā niddāyitvā utthāya naditiraṃ gantvā nadantā vaggantā mallayuddhaṃ yujjhantā kīlanti, antovihāre pi bahivihāre pi anācāraṃ eva karontā caranti*; Dh-p, II, 154). Anche in questo caso il fatto di allenarsi nelle arti marziali all'interno di un monastero è descritto come un atto deprecabile, sebbene, a questo punto, saremmo legittimati a chiederci donde viene tutta questa preoccupazione. La stessa storia appare con alcune significative modifiche nel *Vālodakajātaka* (I *jātaka* de 'L'acqua [dei resti] del setaccio'; Ja 183), in cui i protagonisti dell'episodio sono cinquecento ignobili servitori di altrettanti cinquecento virtuosi laici buddhisti, i quali, similmente, dopo aver consumato le rimanenze del pasto, si recano al fiume e combattono tra di loro (Ja, II, 96). Vi è da notare che in entrambi gli episodi i protagonisti non sono guerrieri di professione, ma sembrerebbe qui implicita una pratica delle arti marziali a scopo ricreativo.

66 Sulla base di una versione della storia di Bodhidharma, patriarca del buddhismo *chán* 禪 (= *zen* 禪) e fondatore della tradizione marziale degli *shāolín*, secondo cui egli era un monaco buddhista proveniente dal sud dell'India (Faure 1986: 188), vi è una credenza attestata tra i praticanti dell'arte marziale indiana conosciuta come *kalarippayattu* che vede Bodhidharma come un esperto della suddetta arte, sostenendo quindi che il *kalarippayattu* sia antenato dello *shāolín* (McDonald 2007, 147). Allo stesso tempo c'è chi crede che il *kalarippayattu* incorporò tecniche di difesa elaborate in ambito medico e buddhista (Zarrilli 1998, 268 nota 119) e chi segnala i centri buddhisti tra i principali siti per l'apprendimento delle arti marziali in Kerala (Karasinski-Sroka 2021, 2-3). Un'influenza dell'India meridionale, in particolare dravidica, sullo *shāolín* è stata avanzata da Varghese (2003), la cui accuratezza accademica lascia però a desiderare.

67 Il *Milindapañha* (Le domande di Milinda) è un testo che riporta dei dialoghi filosofici tra un monaco buddhista di nome Nāgasena e il re indo-greco Milinda (altresi noto come Menandro), originariamente composto in gāndhārī, un medio-indoario attestato nel Gandhāra (De Notariis 2022, 118 nota 17). Thomas W. Rhys Davids, uno dei pionieri dello studio del buddhismo in Europa e fondatore della Pali Text Society affermò: «I venture to think that the 'Questions of Milinda' is undoubtedly the master-piece of Indian prose» (1890, XLVIII).

combattimento sono riuscite ad accattivarsi le simpatie buddhiste. La lettura delle fonti letterarie può avvenire, pertanto, in un modo *paṭiloma*, ossia ‘contropelo’, contrastando, provocatoriamente, il resoconto e provocando attriti al regolare scorrere della narrazione tramite l’ineludibile pettine della storia, in modo tale che emergano questioni nodose, che si sollevi almeno un pelo di incertezza su quel mondo a noi molto lontano che è l’India antica.

Pertanto, confrontare le evidenze di quello che è stato effettivamente un buddhismo vissuto in relazione a un componimento letterario che può essere frutto dell’immaginario, ma cionondimeno ispirato da elementi reali,⁶⁸ ci pone di fronte a una dimensione terza, terra di mezzo tra l’eterica, evanescente e fioca storicità di una narrazione in contrapposizione al peso stringente della materialità, come può essere un vaso per la distillazione⁶⁹ [fig. 4] o un peso per l’allenamento [fig. 1] che ci portano a dire: *è vero, qualcuno li usò!*



Figura 4 Distillatore: condensatore dal tempio BN, Barikot. Metà III sec. d.C. Foto di Elisa Iori.
© ISMEO/Ca' Foscari Italian Archaeological Mission in Pakistan

68 Cf. McHugh 2021, 76-7, 111-13, per quanto riguarda l'utilizzo dell’immaginario nello studio degli aspetti sociali legati al consumo di bevande alcoliche nell’India antica.

69 Sulle origini della distillazione, McHugh (2020) ha recentemente sostenuto una datazione più tarda rispetto a quella finora mantenuta, benché si segnali che la questione sia ancora aperta e sicuramente necessita di un’ulteriore analisi. In ogni caso, quel genere di vasellame era legato alla produzione di alcolici (cf. Coloru, Iori, Olivieri 2024, 202-7).

Fra gli estremi ci sono sempre delle sfumature, sprazzi di tonalità di non chiaro inquadramento cromatico, gradazioni più o meno accentuate del plausibile e anche tasselli di storia che si aggirano nell'immaginario, poiché anch'esso è, per molti versi, storicamente determinato, giacché non possiamo immaginare, per definizione, l'inimmaginabile.

Bibliografia

Fonti primarie e abbreviazioni

I testi pāli utilizzati sono tratti dalle edizioni della Pali Text Society (PTS)

Abhidh-k	<i>Abhidharmakośa</i> (Pradhan 1967)
Aś	<i>Avadānaśataka</i> (Speyer 1906-09)
D	<i>Dīghanikāya</i> (PTS)
Dhp-a	<i>Dhammapada-aṭṭhakathā</i> (PTS)
DOP	Dictionary of Pāli (Cone 2010)
Ja	<i>Jātaka</i> (PTS)
M	<i>Majjhimanikāya</i> (PTS)
Mil	<i>Milindapañha</i> (PTS)
PED	Pali-English Dictionary (Rhys Davids, Stede [1921-25] 2015)
Ps	<i>Papañcasūdanī</i> (<i>Majjhimanikāya-aṭṭhakathā</i>) (PTS)
S	<i>Samyuttanikāya</i> (PTS)
SED	Sanskrit-English Dictionary (Monier-Williams 1899)
Sn	<i>Suttanipāta</i> (PTS)
Spk	<i>Sāratthappakāsinī</i> (<i>Samyuttanikāya-aṭṭhakathā</i>) (PTS)
Sv	<i>Sumaṅgalavilāsinī</i> (<i>Dīghanikāya-aṭṭhakathā</i>) (PTS)
Vin	<i>Vinaya</i> (PTS)

Riferimenti

- Agrawala, V.S. (1953). *India as Known to Pāṇini: A Study of the Cultural Material in the Aṣṭādhyāyī*. Lucknow: University of Lucknow.
- Ali, D. (1998). «Technologies of the Self: Courtly Artifice and Monastic Discipline in Early India». *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 41(2), 159-84. <https://doi.org/10.1163/1568520982601322>.
- Alter, J.S. (1992). *The Wrestler's Body: Identity and Ideology in North India*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- Anālaya, B. (2012). «The Historical Value of the Pāli Discourses». *Indo-Iranian Journal*, 55, 223-53. <https://doi.org/10.1163/001972412X620187>.
- Baums, S. (2018). «Greek or Indian? The Questions of Menander and onomastic patterns in early Gandhāra». Ray, H.P. (ed.), *Buddhism and Gandhara. An Archaeology of Museum Collections*. London; New York: Routledge, 33-46.
- Baums, S. (2024). «Wine in the Gandhāran Epigraphic Corpus». Antonetti, C.; De Notariis, B.; Enrico, M. (eds), *Wine Cultures: Gandhāra and Beyond*. Venice: Edizioni Ca' Foscari, 269-95. <https://doi.org/10.30687/978-88-6969-816-3/011>.
- Bernard, P.; Jullien, Ch.P. (1982). «Haltères votives de lutteurs dans le Gandhara». *Studia Iranica*, 11, 33-47.
- Bhandarkar, D.R. (1913). «Epigraphic Notes and Questions». *Indian Antiquary*, 42, 25-8.
- Biffi, N. (2005). *L'Estremo Oriente di Strabone: Libro XV della Geografia. Introduzione, traduzione e commento*. Bari: Edipuglia.
- Bock-Raming, A. (1999). «The Gaming Board in Indian Chess and Related Board Games: A Terminological Investigation». *Board Games Studies*, 2, 42-59.
- Bowman, P. (2015). «Asking the Question: Is Martial Arts Studies an Academic Field?». *Martial Arts Studies*, 1, 3-19. <https://doi.org/10.18573/J.2015.10015>.
- Bowman, P. (2016). «Making Martial Arts History Matter». *The International Journal of the History of Sport*, 33(9), 915-33. <https://doi.org/10.1080/09523367.2016.1212842>.
- Bowman, P. (2017). «The Definition of Martial Arts Studies». *Martial Arts Studies*, 3, 6-23. <https://doi.org/10.18573/j.2017.10092>.
- Bowman, P. (2018). «Introduction: What, Where and Why is Martial Arts Studies». Bowman, P. (ed.), *The Martial Arts Studies Reader*. London; New York: Rowman & Littlefield International, 1-12.
- Bowman, P. (2021). *The Invention of Martial Arts: Popular Culture Between Asia and America*. New York: Oxford University Press.
- Christopoulos, L. (2005). «Le gréco-bouddhisme et l'art du poing en Chine». *Sino-Platonic Papers*, 148, 1-52.
- Christopoulos, L. (2010). «Early Combat Sports Rituals in China and the Rise of Professionalism (475 BC-220 AD)». *Nikephoros. Zeitschrift für Sport und Kultur im Altertum*, 23, 19-41.
- Christopoulos, L. (2013). «Greek Combat Sports and Their Transmission to Central and East Asia». *The Classical World*, 106(3), 431-59. <https://www.jstor.org/stable/24699934>.
- Clarke, S. (2009). «Monks Who Have Sex: Pārājika Penance in Indian Buddhist Monasticism». *Journal of Indian Philosophy*, 37, 1-43. <https://doi.org/10.1007/s10781-008-9059-3>.
- Coloru, O. (2009). *Da Alessandro a Menandro. Il regno greco di Battriana*. Pisa; Roma: Fabrizio Serra editore.
- Coloru, O.; Iori, E.; Olivieri, L.M. (2024). «Wine in Gandhāra: Notes on a Mythical and Economical Geography». Antonetti, C.; De Notariis, B.; Enrico, M. (eds), *Wine*

- Cultures: Gandhāra and Beyond*. Venice: Edizioni Ca' Foscari, 167-213. <http://doi.org/10.30687/978-88-6969-816-3/008>.
- Comba, A.S. (2019). «La danza nel buddhismo antico». *Kervan – International Journal of Afro-Asiatic Studies*, 23, 75-86. <https://doi.org/10.13135/1825-263X/3628>.
- Cone, M. (2010). *A Dictionary of Pāli*, vol. 2 (g-n). Bristol: Pali Text Society.
- Deeg, M. (2022). «The Buddha in the 'Wild West': The Localization of Jātakas in Gandhāra and the Rāmāyaṇa». *Religions of South Asia*, 16(2-3), 220-48. <https://doi.org/10.1558/rosa.24402>
- Del Toso, K. (2020). «Il movimento del concetto: Azione marziale, competizione e sacrificio nell'India antica». Ghilardi, M. (a cura di), *Filosofia delle arti marziali: Percorsi tra forme e discipline del combattimento*. Milano; Udine: Mimesis edizioni, 47-71.
- De Notariis, B. (2021). «Per un appropriato studio accademico delle arti marziali. Recensione e riflessioni su: Marcello Ghilardi (a cura di). 2020. *Filosofia delle arti marziali: Percorsi tra forme e discipline del combattimento*». *Kervan – International Journal of Afro-Asiatic Studies*, 25(1), 311-23. <https://doi.org/10.13135/1825-263X/5893>.
- De Notariis, B. (2022). «The Buddhist Text Known in Pāli as *Milindapañha* and in Chinese as *Nàxiān bǐqiū jīng* 那先比丘經. Some Philological Remarks and the Problem of the Archetype». *Bhasha. Journal of South Asian Linguistics, Philology and Grammatical Traditions*, 1(1), 111-32. <http://doi.org/10.30687/bhasha/8409-3769/2021/01/008>.
- De Notariis, B. (2023). «Where is Grape Wine? On Grapes and Wine in Pāli Buddhist Literature and Beyond». *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 46, 81-119. <http://doi.org/10.2143/JIABS.46.0.3293160>.
- De Notariis, B. (2024). «The Gandhāric Roots of the Indian *Symposium* and Sympotic-like Elements in Buddhist Literature». Antonetti, C.; De Notariis, B.; Enrico, M. (eds), *Wine Cultures: Gandhāra and Beyond*. Venice: Edizioni Ca' Foscari, 23-54. <http://doi.org/10.30687/978-88-6969-816-3/002>.
- DeNotariis, B.; Enrico, M. (2024). «Traduzione e interpretazioni ai confini tra Grecia e India. Una rilettura di Strabone 15.1.20 alla luce delle fonti indiane e buddhiste». *Ricerche ellenistiche*, 5, 145-63. <http://dx.medra.org/10.19272/202414801006>.
- Di Castro, A.A. (2003). «A Late Gandharan Wrestlers' Weight». *East and West*, 53(1/4), 257-65. <https://www.jstor.org/stable/29757580>.
- Di Castro, A.A. (2007). «Of Handles and Names: Remarks on Wrestlers' Weights». *East and West*, 57(1/4), 367-76. <https://www.jstor.org/stable/29757734>.
- Enomoto, F. (1994). «A Note on Kashmir as Referred to in Chinese Literature: Jibin». Ikari, Y. (ed.), *A Study on the Nīlamata: Aspects of Hinduism in Ancient Kashmir*. Kyoto: Institute for Research in Humanities, 357-65.
- Falk, H. (2006). *Aśokan Sites and Artefacts: A Source-Book with Bibliography*. Mainz: Verlag Philipp von Zabern.
- Falk, H. (2009). «Making Wine in Gandhara under Buddhist Monastic Supervision». *Bulletin of the Asia Institute (Evo şuyadi: Essays in Honor of Richard Salomon's 65th Birthday)*, 23, 65-78. <https://www.jstor.org/stable/24049424>
- Falk, H. (2010). «Libation Trays from Gandhara». *Bulletin of the Asia Institute*, n.s., 24, 89-113. <https://www.jstor.org/stable/43896122>.
- Faure, B. (1986). «Bodhidharma as Textual and Religious Paradigm». *History of Religions*, 25(3), 187-98. <https://www.jstor.org/stable/1062511>.
- Filigenzi, A. (2019). «Non-Buddhist Customs of Buddhist People: Visual and Archaeological Evidence from North-West Pakistan». Kellner, B. (ed.), *Buddhism*

- and the Dynamics of Transculturality*. Berlin; Boston: De Gruyter, 53-84. <https://doi.org/10.1515/9783110413083-003>.
- Galinsky, K. (2020). «Herakles *Vajrapani*, the Companion of Buddha». Allan, A.; Anagnostou-Laoutides, E.; Stafford, E. (eds), *Herakles Inside and Outside the Church: From the First Apologists to the End of the Quattrocento*. Leiden: Brill, 315-32. https://doi.org/10.1163/9789004421530_016.
- Galli, M. (2011). «Hellenistic Court Imagery in the Early Buddhist Art of Gandhara». *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia*, 17, 279-329. <https://doi.org/10.1163/157005711X595158>.
- Gethin, R.M.L. (1998). *The Foundations of Buddhism*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Gethin, R.M.L. (2007). «Buddhist Monks, Buddhist Kings, Buddhist Violence: On the Early Buddhist Attitudes to Violence». Hinnells, J.; King, R. (eds), *Religion and Violence South Asia: Theory and Practice*. London; New York: Routledge, 59-78.
- Ghilardi, M. (2020). «Introduzione». Ghilardi, M. (ed.), *Filosofia delle arti marziali: Percorsi tra forme e discipline del combattimento*. Milano; Udine: Mimesis edizioni, 7-15.
- Ghosh, S. (2019). «Sectional President's Address. The Quotidian Pursuit of Leisure: Hellenistic Way of Life and the North-Western Borderlands of India (3rd Century BCE to 3rd Century CE)». *Proceedings of the Indian History Congress*, 80, 41-67. <https://www.jstor.org/stable/27192859>.
- Ghosh, S. (2023). «Dicing and Wrestling: Pursuit of Leisure Through Chance and Combat in Early India». Bawa, S. (ed.), *Delights and Disquiets of Leisure in Premodern India*. New Delhi: Bloomsbury, 59-74.
- Giuliano, L. (2003). «Gare atletiche nell'India antica: il ciclo delle competizioni di Siddhārtha nell'arte del Gandhāra». Torre, P. (a cura di), *Lo sport e l'Oriente*. Roma: Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, 81-9.
- Giuliano, L. (2010). «Altre opere gandhariche presso il MNAO». Giuliano, L. (a cura di), *Arte del Gandhara*. Roma: Artemide, 59-79.
- Giuliano, L. (2021). «Le gare atletiche del futuro Buddha e il costume dello *svayamvara* nella tradizione buddhista: qualche testimonianza dai rilievi gandharici del Museo delle Civiltà». Mancuso, C. (a cura di), *Percorsi di storia e antropologia dello sport*, Bologna: il Mulino, 71-84.
- Gombrich, R.F. [2009] (2012). *Il pensiero del Buddha*. Trad. di Roberto Donatoni. Milano: Adelphi. Ed. or.: *What the Buddha Thought*. London; Oakville, Equinox, 2009.
- Heirman, A.; Chiu, T.L. (2023). «Body Movement and Sport Activities: A Buddhist Normative Perspective from India to China». Ester, B.; Campo, D. (eds), «*Take the Vinaya as Your Master: Monastic Discipline and Practices in Modern Chinese Buddhism*». Leiden: Brill, 297-324. https://doi.org/10.1163/9789004536876_010.
- von Hinüber, O. (2023). «The Veda, Indian Grammarians and the Language of Early Buddhism». Cicuzza, C. (ed.), *Proceedings of the Third International Pali Studies Week Paris 2018*. Bangkok; Lumbini: Fragile Palm Leaves Foundation & Lumbini International Research Institute, 37-67.
- Horner, I.B. [1945] (2008). «Early Buddhism and the Taking of Life». *The Wheel Publication*, 104, 1-40. [Reprint from Bhandarkar D.R. et al. (eds), *B.C. Law Volume, Part I*. Calcutta: The Indian Research Institute, 1945].
- Horner, I.B. [1952] (2001). *The Book of the Discipline (Vinaya-piṭaka)*, vol. 5 (*Cullavagga*). Oxford: Pali Text Society.
- Hultzsch, E. (1925). *Inscriptions of Asoka. New Edition*. Oxford: Clarendon Press.
- Ingholt, H. (1957). *Gandhāran Art in Pakistan*. New York: Pantheon Books.

- Iori, E. (2023). «Releasing Urban Religion beyond the City Wall: The Spatial Capital of Early Buddhist Monasticism in NW South Asia». *Numen*, 70(2-3), 184-219. <https://doi.org/10.1163/15685276-20231691>.
- Jenkins, S. [2010] (2011). «On the Auspiciousness of Compassionate Violence». *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 33(1-2), 299-331. <https://doi.org/10.2143/JIABS.33.1.3144324>.
- Jenkins, S. (2016). «Debate, Magic, and Massacre: The High Stakes and Ethical Dynamics of Battling Slanderers of the *Dharma* in Indian Narrative and Ethical Theory». *Journal of Religion and Violence*, 4(2), 129-57. <https://www.jstor.org/stable/26671496>.
- Jenkins, S. (2017). «Once the Buddha Was a Warrior: Buddhist Pragmatism in the Ethics of Peace and Armed Conflict». Demont-Biaggi, F. (ed.), *The Nature of Peace and the Morality of Armed Conflict*. London: Palgrave Macmillan, 159-78.
- Karasinski-Sroka, M. (2021). «When Yogis Become Warriors – The Embodied Spirituality of Kalaripayattu». *Religions*, 12(294), 1-15. <https://doi.org/10.3390/rel12050294>.
- Keown, D. (2005). *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Kieffer-Pülz, P. (2014). «What the Vinayas Can Tell Us about Law». French, R.R.; Nathan, M.A. (eds), *Buddhism and Law: An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 46-62.
- King, W.L. (2000). *Lo zen e la via della spada: La formazione psicologica del samurai*. Trad. di E. Valdrè. Roma: Ubaldini. Ed. or.: *Zen and the Way of the Sword: Arming the Samurai Psyche*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Lorge, P. (2016). «Practicing Martial Arts Versus Studying Martial Arts». *The International Journal of the History of Sport*, 33(9), 904-14. <https://doi.org/10.1080/09523367.2016.1204296>.
- McDonald, I. (2007). «Bodily Practice, Performance Art, Competitive Sport: A Critique of Kalarippayattu, the Martial Art of Kerala». *Contributions to Indian Sociology*, 41(2), 143-68. <https://doi.org/10.1177/006996670704100201>.
- McHugh, J. (2020). «Too Big to Fail: The Idea of Ancient Indian Distillation». Jha, D.N. (ed.), *Drink of Immortality: Essays on Distillation and Alcohol Use in Ancient India*. Delhi: Manohar, 41-61.
- McHugh, J. (2021). *An Unholy Brew. Alcohol in Indian History and Religions*. New York: Oxford University Press.
- McHugh, J. (2024). «Intoxicating Nectars of Plenty: Reflections on Wine and Other Drinks in Ancient South Asia». Antonetti, C.; De Notariis, B.; Enrico, M. (eds), *Wine Cultures: Gandhāra and Beyond*. Venice: Edizioni Ca' Foscari, 9-20. <http://doi.org/10.30687/978-88-6969-816-3/001>.
- Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Oxford: The Clarendon Press.
- Moscattelli, C.; Filigenzi, A. (2024). «Beyond the Form: Observations on Wine-Symbolism and Related Figurative Themes in Gandhāran Art». Antonetti, C.; De Notariis, B.; Enrico, M. (eds), *Wine Cultures: Gandhāra and Beyond*. Venice: Edizioni Ca' Foscari, 217-42. <http://doi.org/10.30687/978-88-6969-816-3/009>.
- Neelis, J. (2011). *Early Buddhist Transmission and Trade Networks. Mobility and Exchange within and beyond the Northwestern Borderlands of South Asia*. Leiden; Boston: Brill.

- Neri, C; Pontillo, T. (2024). «Vrātya or Ancient Indo-Aryan Violence? Challenge and Defeat within the Patterns of Vedic and Buddhist Dialogues». *Cracow Indological Studies*, 26(1), 81-116. <https://doi.org/10.12797/CIS.26.2024.01.04>.
- Norman, K.R. [1984] (1992). «The value of the Pāli tradition». Norman, K.R. (ed.), *Collected Papers*, vol. III. Oxford: Pali Text Society, 33-44 (originally published in *Jagajjyoti, Buddha Jayanti Annual*, 1984, 1-9).
- Olivelle, P. (2012). «Aśoka's Inscriptions as Text and Ideology». Olivelle, P.; Leoshko, J.; Ray, H.P. (eds), *Reimagining Aśoka: Memory and History*. New Delhi: Oxford University Press, 157-83.
- Olivelle, P. (2023). *Ashoka: Portrait of a Philosopher King*. New Haven; London: Yale University Press.
- Olivieri, L.M. (2022). *Stoneyards and Artists in Gandhara: The Buddhist Stupa of Saidu Sharif I, Swat (c. 50 CE)*. Venice: Edizioni Ca' Foscari. <http://doi.org/10.30687/978-88-6969-578-0>.
- Pagel, U. (2007). «Stūpa Festivals in Buddhist Narrative Literature». Klaus, K.; Hartmann, J.-U. (eds), *Indica et Tibetica. Festschrift für Michael Hahn zum 65. Geburtstag von Freunden und Schülern überreicht*. Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien, 369-94. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 66.
- Pradhan, P. (ed.) (1967). *Abhidharm-koshabhāṣya of Vasubandhu*. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute.
- Rhys Davids, T.W. (1890). *The Questions of King Milinda*, vol. 1. Oxford: Clarendon Press.
- Rhys Davids, T.W; Stede, W. [1921-25] (2015). *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*. Bristol: Pali Text Society.
- Sarbacker, S.R. (2020). «Buddhist Meditation and the Ethics of Human Augmentation». *Journal of the Japanese Association for Digital Humanities*, 5(2), 61-83. https://doi.org/10.17928/jjadh.5.2_61.
- Schmithausen, L. (1999). «Aspects of the Buddhist Attitude Towards War». Houben, J.E.M.; Van Kooij, K.R. (eds), *Violence Denied: Violence, Non-Violence and the Rationalization of Violence in South Asian Cultural History*. Leiden: Brill, 45-67.
- Schopen, G. [1985] (1997). «Two Problems in the History of Indian Buddhism: The Layman/Monk Distinction and the Doctrines of the Transference of Merit». Schopen, G. (ed.), *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 23-55.
- Schopen, G. [2000] (2004). «Art, Beauty, and the Business of Running a Buddhist Monastery in Early Northwest India». Schopen, G. (ed.), *Buddhist Monks and Business Matters. Still More Papers on Monastic Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 19-44.
- Schopen, G. (2006). «The Buddhist 'Monastery' and the Indian Garden: Aesthetics, and the Siting of Monastic Establishments». *Journal of the American Oriental Society*, 126(4), 487-505. <https://www.jstor.org/stable/20064539>.
- Shahar, M. (2000). «Buddhist Historiography, and Fighting Monks: The Case of The Shaolin Monastery». *Asia Major*, 13(2), 15-36. <https://www.jstor.org/stable/41645561>.
- Shahar, M. (2008). *The Shaolin Monastery: History, Religion, and the Chinese Martial Arts*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Silk, J.A. (2007). «Garlanding as Sexual Invitation: Indian Buddhist Evidence». *Indo-Iranian Journal*, 50, 5-10. <https://www.jstor.org/stable/24664728>.

- Skilling, P. (2022). «Canons: Authoritative texts of the Theravaṃsa». Berkwitz, S.C.; Thompson, A. (eds), *Routledge Handbook of Theravāda Buddhism*. London; New York: Routledge, 209-26.
- Speyer, J.S. (ed.) (1906-09). *Avadānaçataka. A Century of Edifying Tales Belonging to the Hinayāna*. St.-Petersbourg: Académie Impériale des Sciences (Bibliotheca Buddhica III).
- Strenski, I. (1983). «On Generalized Exchange and the Domestication of the Sangha». *Man*, 18(3), 463-77. <https://doi.org/10.2307/2801592>.
- Suebsantiwongse, S. (2023). «Royal Amusements, Sports, Magic and Yogic Practices According to the *Sāmrājyalakṣmīpīṭhikā*». *Journal of Yoga Studies*, 4, 113-35. <https://doi.org/10.34000/JoYS.2023.V4.03>.
- Taddei, M. (1965). «On a Hellenistic Model Used in Some Gandharan Reliefs in Swat». *East and West*, 15(3/4), 174-8. <https://www.jstor.org/stable/29754920>.
- Tanabe Katsumi 田辺 勝美 (2015). «Gandhāra bijutsu no zuzougakuteki kenkyū (11) gandāra no budō sakezukuri zu ni kansuru ni, san no kousatsu: H. Faruku no shinsetsu no tōhi ni kanren shite» ガンダーラ美術の図像学的研究(11)ガンダーラの 葡萄酒造り図に関する二、三の考察: H.ファルクの新説の当否に関連して (Iconographical Studies on Gandharan Art (11) Making and Drinking of Wine at Buddhist monasteries?: Reviewing H. Falk's Thesis). *Bulletin of the Ancient Orient Museum*, 35, 119-53. [In Japanese, with English summary].
- Thite, G.U. (2024). «Ritual: Violence and Non-Violence». *Cracow Indological Studies*, 26(1), 1-11. <https://doi.org/10.12797/CIS.26.2024.01.01>.
- Tieken, H. (2023). *The Aśoka Inscriptions: Analysing a Corpus*. Delhi: Primus Books.
- Tollini, A. (2009). *Antologia del buddhismo giapponese*. Torino: Einaudi.
- Tollini, A. (2020). «Lo zen nell'arte della spada: traduzione dell'*Ittōsai sensei kenpōsho*». Ghilardi, M. (a cura di), *Filosofia delle arti marziali: Percorsi tra forme e discipline del combattimento*. Milano; Udine: Mimesis edizioni, 21-46.
- Varghese, M. (2003). «Cross-Cultural Relations between Dravidian India and Central China: New Evidences from the Tradition of Martial Art». *Indian Folklore Research Journal*, 1(3), 15-34.
- Wile, D. (2020). «Marx, Myth and Metaphysics: China Debates the Essence of Taijiquan». *Martial Arts Studies*, 10, 23-39. <https://doi.org/10.18573/mas.118>.
- Wynne, A. (2005). «The Historical Authenticity of Early Buddhist Literature, A Critical Evaluation». *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, 49, 35-70. <https://www.jstor.org/stable/24007653>.
- Zarrilli, Ph.B. (1998). *When the Body Becomes All Eyes: Paradigms, Discourses and Practices of Power in Kalarippayattu, a South Indian Martial Art*. Delhi: Oxford University Press.
- Zoughari, K. (2016). *Ninja. Gli antichi guerrieri ombra giapponesi. La storia segreta del ninjutsu*. Trad. di L. Agresti. Roma: Ubaldini. Ed. or.: *The Ninja. Ancient Shadow Warriors of Japan. The Secret History of Ninjutsu*. North Clarendon: Tuttle Publishing, 2010.
- Zysk, K.G. (2021). «From *Symposion* to *Goṣṭhī*: The Adaptation of a Greek Social Custom in Ancient India». *Studia Orientalia Electronica*, 9(1), 83-111. <https://doi.org/10.23993/store.102235>.