

le ombre

8

Prima edizione Ottobre 2016
ORTICA EDITRICE SOC. COOP., Aprilia
www.orticaeditrice.it
ISBN 978-88-97011-62-X

LA CONOSCENZA SUPREMA DEL BUDDHA

I testi della Prajñāpāramitā

A CURA DI FABIO ZANELLO



ORTICA EDITRICE

Indice

<i>Introduzione</i> Il Buddhismo e la Prajñāpāramitā	7
1. Inno alla Conoscenza Suprema	25
2. I Canti delle Preziose Qualità della Conoscenza Suprema	30
3. Il Sutra della Conoscenza Suprema in 8.000 śloka	59
4. Il Sutra della Conoscenza Suprema in 100.000 śloka	105
5. Il Sutra della Conoscenza Suprema in 25.000 śloka	110
6. Il Trattato della Grande Conoscenza Suprema	120
7. Il Trattato dell'Unione Risplendente con la Conoscenza Suprema	133
8. Il Sutra della Conoscenza Suprema in 18.000 śloka	135
9. Le domande di Nāgaśrī	148
10. Il Sutra della Conoscenza Suprema dei Sovrani Misericordiosi che Preservano i loro Regni	152
11. Il Sutra della Conoscenza Suprema in 10.000 śloka	157
12. Il Sutra della Conoscenza Suprema in 700 śloka	158
13. Il Sutra della Conoscenza Suprema in 50 śloka	163
14. Il Sutra della Conoscenza Suprema che Colpisce come una Folgore	165

15. Il Sutra del Cuore della Conoscenza Suprema in 14 śloka	167
16. Il Sutra del Cuore della Conoscenza Suprema in 25 śloka	170
17. La Conoscenza Suprema per Kauśika	173
18. La Ghirlanda della Disciplina Spirituale	174
19. La Conoscenza Suprema in Una Sola Lettera	177

APPENDICE

Il Compendio dell'Insegnamento	181
Venti Stanze sul Grande Veicolo	186
Elogio del Diamante del Pensiero	193
Bibliografia	195
Bibliografia generale	200
Fonti	203

Introduzione
Il Buddhismo e la *Prajñāpāramitā*

I testi della letteratura buddista del ciclo cosiddetto della *Prajñāpāramitā* si sviluppano dal primo secolo avanti Cristo lungo un periodo di circa mille anni, a partire dal sud dell'India, per risalire nel loro sviluppo dottrinale il sub-continente indiano e attestarsi, durante il nostro Medioevo, in Nepal, Tibet e Cina, con alcune presenze in Indocina. È lo stesso percorso del Buddhismo che avrebbe finito per imporsi nel resto dell'Estremo Oriente e del sud-est asiatico, abbandonando la sua terra d'origine, il sud dell'India appunto.

All'interno del sistema di scritture buddiste redatte in lingua sanscrita il termine *Prajñāpāramitā* si riferisce a un vasto *corpus* di testi sapienziali, di paternità sconosciuta e di diversa lunghezza, titolati secondo il rispettivo numero di *śloka* in cui sono redatti. Si consideri che uno *śloka*, metro per eccellenza della letteratura sanscrita indiana e in particolare dell'epica, è un distico di due versi di sedici sillabe ciascuno, per un totale di trentadue sillabe.

Generalmente il termine *Prajñāpāramitā* viene tradotto con le espressioni: 'La Conoscenza Suprema', 'La Sapienza Trascendente' o 'La Perfezione della Gnosi' (*prajñā* = 'co-

noscenza', 'sapienza', 'gnosi'; *paramita* = 'suprema', 'trascendente' o 'perfezione'). Anche se il suo significato è reso, alla lettera, dalla traduzione: 'La conoscenza che è andata al di là' (*prajñā* = sapienza; *param* = al di là; *ita* = andata).

I testi della *Prajñāpāramitā* rappresentano, storicamente, una componente importante e il presumibile fondamento del Buddhismo Mahāyāna, o 'Grande Veicolo', successivo alla prima sistematizzazione del pensiero del Buddha storico nel Buddhismo noto come Hīnayāna, o 'Piccolo Veicolo'. Da un punto di vista teorico, il Buddhismo Hīnayāna aveva postulato l'individualità umana come priva, nei fatti, di realtà propria, e semplice aggregato dei cinque *skandha* (*rūpa*, forma; *vedanā*, sensazione; *samjñā*, percezione; *samskāra*, volizione; *vijñāna*, coscienza individuale distintiva), quantunque dominata nello scorrere della sua illusoria esistenza dalla legge del *karman* di causa-effetto. Tuttavia, in via generale, le scuole Hīnayāna avevano evitato una particolare speculazione sul concetto di *nirvāna* e sulla condizione dell'individuo che vi è pervenuto, secondo i numerosi esempi improntati al silenzio dello stesso Buddha in proposito.

Motivo centrale della speculazione del 'Piccolo Veicolo', e di questa prima fase del Buddhismo, rimane infatti quello dei cosiddetti *dharma*, gli 'elementi della realtà'. Sono questi i fattori minimi della realtà del mondo e della sua esperienza soggettiva, di brevissima durata e reciprocamente condizionati, identificati nel numero di 75. Di questi, 3 sono relativi allo stato incondizionato, ovvero l'etere (*ākāśa*, e per estensione anche lo spazio) e ai due tipi di *nirvāna* (*nirvāna* e *paranirvāna*)¹. I restanti 72

¹ *Paranirvāna*, lett: 'oltre il *nirvāna*'. Da intendersi come il

sono invece relativi allo stato condizionato e ripartiti in due categorie: quelli formali, che presiedono all'esperienza sensoria e psicofisica della personalità; e quelli che, pur non direttamente legati alla coscienza individuale, esercitano su di essa la loro influenza (nascita, permanenza in vita, impermanenza, vecchiaia, morte, etc.).

Precisato che anche i cinque *skandha* fanno parte dei 72 *dharma* condizionati, va detto che i *dharma* non vanno mai intesi come le singole 'cose' e i singoli fenomeni, ma come le condizioni per cui questi si danno. Giuseppe Tucci li definisce 'punti-istanti', gli elementi minimi degli eventi della nostra esistenza in quanto effetto di azioni compiute nel passato, e semi di eventi futuri. Come scrive Pio Filippini Ronconi, "nella contingente realtà del mondo i *dharma* permettono l'infinita varietà dei modi in cui detta realtà ci compare davanti sostanziandosi attraverso le facoltà di percezione, e dando luogo ai moti dell'animo e ai vari impulsi psichici che, a loro volta, promuovono l'azione della volontà"².

La speculazione sugli *skandha* quali aggregati di un'identità individuale fittizia, sul *karman* capace di proiettare nella esistenza futura una loro nuova modalità di aggregazione, e sui *dharma* quali elementi della realtà interconnessa di tale esistenza (con tutti i problemi relativi ad una loro classificazione), rimane uno dei

nirvāna finale, o completo. Per l'esatta definizione dei due termini e dei relativi significati si veda *ivi* Introduzione, e sgg.

² Pio Filippini-Ronconi, *Il Buddhismo*, Roma, 1994, p. 23. Per una definizione del concetto dei *dharma* si veda anche Edward Conze, *I Libri Buddhisti della Sapienza*, Ubaldini, Roma, 1976, p. 76 e sgg.

punti focali della scuola Hīnayāna. Il cui contributo al Buddhismo, per quella che è comunque la volontà di attenersi fedelmente all'insegnamento originario del Buddha storico, è da considerarsi più che altro sul piano morale e della pratica, volta al distacco dal mondo e alla rettificazione delle impurità del *karman*, secondo gli insegnamenti originari del maestro esemplificati dalla figura dell'Arhat³.

È però con la scuola successiva detta Mahāyāna, 'Grande Veicolo', che la dottrina impartita dalla vita stessa di Gautama Buddha doveva, migrando nel nord dell'India, arricchirsi di elementi ulteriori, prodotti dalla sforzo di pervenire ad una comprensione più profonda, obiettiva e condivisa del concetto centrale di *nirvāna*, quale meta finale della via spirituale introdotta dal Risvegliato. Procedendo sul percorso tracciato dall'Hīnayāna, e seguendo il principio stesso della teoria dei *dharma* che vuole ognuno di questi 'elementi della realtà' tale solo in rapporto a un

³ Letteralmente 'degno di venerazione', 'illuminato' o 'santo'. Colui che percorre lo stesso cammino di un Buddha raggiungendo il *nirvāna* non attraverso una dottrina e una disciplina sviluppate autonomamente, bensì grazie all'insegnamento di un Buddha, vivente o del passato. È la figura che costituisce il traguardo del percorso spirituale del Buddhismo Hīnayāna, e va distinta dal Bodhisattva, a sua volta apice del percorso spirituale del Buddhismo Mahāyāna. Per questa seconda scuola, un Arhat pratica infatti solo per se stesso allo scopo di giungere al *nirvāna* il prima possibile. Al contrario il Bodhisattva, in virtù della compassione, procrastina questo conseguimento così da rinascere nel *samsāra*, e trasmettere la dottrina del Buddha agli esseri senzienti ivi costretti.

altro diverso da sé, la speculazione del Mahāyāna arrivava infatti a riconoscere nel *nirvāna* l'esistenza di una superiore realtà trascendente tutti i *dharmā* e le loro relazioni: ovvero quel Supremo Vero (*parāmarta*) non-condizionato, inteso anche come Talità (*tathātā*), e considerato al di là di ogni molteplicità e distinzione contraddittoria.

È questa Talità la 'vacuità' (*śūnyatā*)⁴ di quella 'teoria del vuoto' (*śūnya-vāda*) che, già prefigurata in alcuni testi Hīnayāna, sarebbe stata destinata a raggiungere nel buddhismo Mahāyāna la sua completezza speculativa. Arrivando a sviluppare l'insegnamento originario, ancora avvolto da una forte attitudine morale e soteriologica, in una complessa dottrina gnostica, un cammino di conoscenza volto alla comprensione di una realtà non-duale, ultima, trascendente e 'vuota', postulata come sola davvero esistente. Dottrina cui i testi della *Prajñāpāramitā* e di suoi discepoli del calibro di Nāgārjuna apporteranno un contributo essenziale.

È da rimarcare, in via generale, come la caratteristica di questa realtà non-duale oggetto fondamentale della speculazione *mahāyāna* – di cui in verità “non si può dire né che è vuota, né che non è vuota, né, infine, che è non-vuota e non non-vuota”⁵ – non possa che esprimersi, per i limiti

⁴ *Śūnyatā*, usualmente tradotto come 'vuoto', 'vacuità'. È la forma nominale dell'aggettivo *śūnya* ("vuoto", 'cavo'), più il suffisso – *tā*. *Śūnya* ha anche il significato di 'zero' matematico.

⁵ Nāgārjuna, *Mādhyamaka-kārikā*, XXII, 11. Si veda Nāgārjuna, *Le stanze del Cammino di mezzo (Madhyamaka Kārikā)*, introduzione, traduzione e note a cura di Raniero Gnoli, Torino, Boringhieri, 1979.

intrinseci del linguaggio umano, con quei concetti di vuoto (*śūnya*) e vacuità (*śūnyatā*) che pure, per la loro particolare natura limitata al punto di vista umano, costituiscono comunque un attributo condizionato. Ma proprio qui si innesta lo sforzo della letteratura della *Prajñāpāramitā*, e dei suoi commentatori, col provare a rendere la vera incommensurabilità intellettuale di tale concetto, stornando ogni sua errata interpretazione dagli occhi di chi, ancora prigioniero dei limiti del dualismo, può pensare di interpretarlo come semplice vuoto, sorta di negazione nichilista o mero nulla.

Ciò che qui si intende con i termini di vuoto (*śūnya*) e vacuità (*śūnyatā*) qualifica infatti, in tale accezione, piuttosto che il mero nulla, uno 'stato' superiore non condizionato e non comprensibile da nessuna categoria concettuale, perché oltre il dualismo di qualsiasi distinzione e della sua inevitabile contraddizione. I due termini *śūnya* e *śūnyatā* vengono cioè assunti come l'unica definizione possibile della reale natura delle esistenze contingenti, costrette, nel ricorso a tali termini, dai limiti del linguaggio dovuti alla loro stessa finitezza. Non c'è da stupirsi, allora, se tale realtà ultima cui sono rivolti gli attributi di 'vuoto', 'vacuità' e 'talità', possa trovarsi descritta altrettanto come pura coscienza di natura luminosa, o etere, se anche questi termini non rischiassero di farci precipitare nel dilemma del pensiero contraddittorio e condizionato. E va detto quanto sia frequente nella speculazione mahayanica la descrizione di questo Supremo Vero come luce immacolata di consapevolezza, poiché non offuscata dalla presenza di alcun oggetto diverso da sé.

Un punto di vista generalizzato distingue il Buddismo dall'Induismo tradizionale, e dalla sua sintesi speculativa raggiunta con l'*Advaita Vēdānta*, o 'dottrina della non-dualità', quasi a porre la dottrina del Buddha storico in antagonismo rispetto alla tradizionale rivelazione del sub-continente indiano contenuta nei Veda, con l'accusa di nichilismo. In realtà è interessante considerare come buona parte della scuola Mahāyāna, e soprattutto la letteratura della *Prajñāpāramitā*, offrano, a questo proposito, una analogia sorprendente con i contenuti più alti dell'*Advaita*, e rappresentino un sentiero di conoscenza che ritrova negli esiti del discorso apofatico, tipico della speculazione vedantina, il suo compimento. È, in effetti, il tentativo di dare un nome e un volto all'*ehyeh ašer ehyeh* ('Io Sono Colui che Sono') in Esodo 3:14, se non potesse non averli, condotto attraverso un raffinato rigore logico di cui i testi del ciclo della *Prajñāpāramitā* costituiscono un modello esemplare. Modello di una maieutica atta non ad introdurre, ma ad eliminare progressivamente dalla mente ogni nozione discorsiva, per ricondurla al luogo dell'inevitabile inesprimibilità, dal punto di vista umano, di quel nome perciò 'vuoto'.

Della letteratura della *Prajñāpāramitā* è più che noto, in Occidente, quel *Prajñāpāramitā Hrdaya-Sūtra* (*Sutra del Cuore della Conoscenza Suprema*) che si pone, assieme al *Vajracchedicā Prajñāpāramitā-Sūtra* (*Sutra della Conoscenza Suprema che Colpisce come una Folgore*), come il momento più elevato della rivelazione del Buddha. È qui infatti che la nozione di vacuità del *nirvāna*, e la sua contrapposizione al mondo fenomenologico del *samsāra*, ivi compresa la realtà del Buddha e del Bodhisattva, ven-

gono entrambe negate in funzione di un riassorbimento totale nell'Assoluto che, solo attraverso questo paradossale percorso, può intendersi come completo *nirvāna*, o piuttosto *paranirvāna*, autentica meta che compete al perfetto conoscitore. L'impatto epistemologico di tale insegnamento incommensurabile è reso dalla prosa di tutti i testi della *Prajñāpāramitā*, di cui il *Sūtra del Cuore* fa parte, con il loro processo inesorabile di negazione progressiva di ogni ente: di ogni soggetto, di ogni strumento di percezione e di ogni oggetto percepito, di ogni nozione e contenuto e del loro stesso contenitore, ovvero della mente stessa e del suo *inferire di tale processo* di negazione. È 'l'assenza dell'assenza', o 'estinzione dell'estinzione' (*fanā al-fanā*) della tradizione Sufi, ove anche la nozione di assenza viene infine recisa, quale ultimo ostacolo frapposto dal mondo condizionato allo svelamento della Realtà suprema, così davvero al di là (*param* = al di là; *ita* = andata) di qualsivoglia attributo.

Nāgārjuna, vissuto intorno al secondo secolo dopo Cristo e considerato forse il più illustre autore del Mahāyāna, resta uno dei più noti esponenti di questo insegnamento, e costante è nei suoi scritti l'attenzione a una via dialettica capace di rendere la natura propria di tale incommensurabilità, sull'esempio di quella esposta nei testi anonimi del ciclo della *Prajñāpāramitā*.

La sua opera principale, *Mādhyamaka-kārikā* (*Le Stanze del Cammino di Mezzo*), e il suo trattato noto come *Mahāprajñāpāramitā-upadeśa-śāstra* (*Il Trattato della Grande Conoscenza Suprema*) restano rispettivamente uno dei più importanti sunti e commenti dei testi della *Prajñāpāramitā*, insieme ad altri minori. Ed è attraverso

una concisa esposizione che Nāgārjuna procede allo rivelazione di una realtà suprema quale assenza di nomi, ed oggetti della mente, tale però da includere, nella sua assoluta vacuità, anche questa stessa nozione di assenza, da cui l'estinzione veramente totale di ogni contenuto, sia in quanto esistente che non-esistente.

Essere e non essere, negazione e affermazione, bene e male, alto e basso, esistenza e non-esistenza risultano quindi le categorie cognitive e morali concepite dalla mente individuale, il cui fine autentico è però risalire alla radice del loro dualismo, e al superamento di entrambi i termini contraddittori. Alla tesi realista, che afferma l'effettiva esistenza della cosa (nello specifico dei *dharmā*, degli *skandha*, del *karman* e delle esistenze condizionate che ne sono il frutto), si contrappone quella nichilista, che quella medesima esistenza nega; e queste sono le due posizioni che paiono esemplificare, per Nagarjuna e il *corpus* della *Prajñāpāramitā*, tutto il processo dialettico e cognitivo del pensiero umano. Cosicché la via indicata sta proprio nel superamento di ambo le tesi in opposizione, ovvero nello stato di una 'vacuità' (*sūnyatā*) libera sia della nozione di esistenza, che di non-esistenza. Fino all'estinzione della mente individuale come luogo di produzione di questo processo cognitivo in perpetuo conflitto dualistico, che del dolore intrinseco all'esistenza umana viene riguardato come la causa originaria.

In quest'ottica, la condizione di colui in tal modo realizzato si attesta in un'unica realtà, comprensiva però di due ordini diversi, secondo la dottrina nota come delle 'due verità': un ordine per così dire superiore, nel quale è sperimentata la realtà suprema e ultima dietro ogni av-

venimento fenomenico, o ‘Verità assoluta’ (*paramārtha-satya* o *śūnyatā-satya*); e un altro che attiene allo stato condizionato dei *dharma* e della manifestazione, pur nella consapevolezza della sua mancanza di sussistenza ontologica, la cosiddetta ‘Verità convenzionale’ (*saṃvṛti-satya*).

A fronte di una divulgazione che, soprattutto in Occidente, appare avere di frequente privilegiato del Buddismo l’aspetto esoterico, normativo e morale, l’attenzione verso questi aspetti principali e in ultima analisi davvero esoterici – cioè ‘nascosti’ – della dottrina, come esposti nella letteratura della *Prajñāpāramitā*, costituisce uno spunto di riflessione fondamentale. Perché anche l’azione meritoria, quantunque propiziatrice di *karman* positivo, finirà per essere riguardata, da questo punto di vista, come un ostacolo alla completa realizzazione della Talità (*tathātā*), al pari dell’azione illecita, finché si mancherà di tenere conto della illusorietà del piano di esistenza in cui si svolge. Una verità esposta nella sua logica inconfutabile, capace di propiziare il significato profondo di una Liberazione sinonimo di cessazione del dolore, compresa nella sua più autentica, enigmatica e infinita natura.

I testi del ciclo della Prajñāpāramitā

I testi del ciclo della *Prajñāpāramitā* sono il frutto di un'opera collettiva di redattori, diversi nel tempo e anonimi, ove i *sūtra* compresi sono perlopiù titolati secondo il numero di versi, o *śloka*, di cui si compongono.

È consuetudine che la maggior parte dei manoscritti di queste raccolte siano preceduti dal *Prajñāpāramitā-Stotra* (*Inno alla Conoscenza Suprema*) di Rāhulabhadra, considerato il maestro della scuola Mahāyāna che introdusse Nāgārjuna alla dottrina della Conoscenza Suprema.

Il più antico testo in prosa della letteratura della *Prajñāpāramitā* è l'*Astasāhasrikā Prajñāpāramitā-Sūtra* (*Il Sutra della Conoscenza Suprema in 8000 śloka*), in 32 capitoli, la cui composizione, o almeno di alcune sue parti, è fatta risalire a non oltre il primo secolo avanti Cristo. Altre sezioni furono probabilmente aggiunte più tardi e la stesura dell'intero scritto si suppone si sia svolta nell'arco di due secoli, tra il primo e il secondo secolo dopo Cristo.

Dell'*Astasāhasrikā Prajñāpāramitā-Sūtra*, o almeno dei suoi primi 28 capitoli, esiste anche una redazione in versi nota come *Prajñāpāramitā-ratnagūṇasamcayagāthā* (*I Canti delle Preziose Qualità della Conoscenza suprema*), ed è argomento di dibattito se questo testo costituisca in realtà la prima e originaria redazione della stessa *Astasāhasrikā* redatta in prosa. È comunque consuetudine dei primi testi Mahāyāna la loro doppia redazione in prosa e in versi, e generalmente la forma versificata costituisce quella più antica delle due. Tuttavia, poiché non si dispone della versione originale del *Prajñāpāramitā-*

ratnagunasamcayagāthā, ma solo di una più tarda e rimangiata, una decisione in tal senso non è stata presa con certezza.

Di qui innanzi, tra il secondo e il terzo secolo dell'era cristiana, l'esposizione delle idee fondamentali della dottrina contenuta in questo primo trattato venne quindi implementata in opere di più cospicua lunghezza, le cosiddette *Prajñāpāramitā Maggiori*. Sono queste la *Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā-Sūtra* (*Il Sutra della Conoscenza Suprema in 100 000 śloka*), la *Pañcavimśatisāhasrikā Prajñāpāramitā-Sūtra* (*Il Sutra della Conoscenza Suprema in 25 000 śloka*) e la *Astadaśasāhasrika Prajñāpāramitā-Sūtra* (*Il Sutra della Conoscenza Suprema in 18 000 śloka*). Questi tre testi, tuttavia, costituiscono in realtà un unico libro, e la loro differenza è solo nella maggiore o minore ripetizione di uno stesso argomento, trattato ed esposto attraverso esempi diversi. A questo periodo, tra il secondo e il terzo secolo dopo Cristo e integrati nello stesso ciclo, sono anche ascrivibili due scritti più brevi e di impianto differente: il *Nāgāśrīpariprcchā* (*Le domande di Nāgāśrī*), esposizione della regola di un praticante della via della Conoscenza Suprema, e quello dal titolo sanscrito *Kārunikā-Rājā Prajñāpāramitā-Sūtra* (*Il Sutra della Conoscenza Suprema dei Sovrani Misericordiosi che Preservano i loro Regni*), pervenuto nella versione giapponese nota come *Ninnō*.

Ascrivibile a questo periodo è anche la redazione di un'ulteriore versione, la *Daśasāhasrikā Prajñāpāramitā-Sūtra* (*Il Sutra della Conoscenza Suprema in 10 000 śloka*), che segna il processo di contrazione dei testi più lunghi, già evidente dall'ordine decrescente dei precedenti, per

le probabili difficoltà di trasmissione e apprendimento di opere di eccessiva lunghezza. È così che, in un arco di tempo compreso tra il terzo e il quinto secolo dell'era cristiana, fanno la loro comparsa le due redazioni più brevi e universalmente note della dottrina del ciclo della *Prajñāpāramitā*: ovvero il *Vajracchedicā Prajñāpāramitā-Sūtra* (*Il Sutra della Conoscenza Suprema che Colpisce come una Folgore*) in 300 śloka, e il *Prajñāpāramitā Hrdaya-Sūtra* (*Il Sutra del Cuore della Conoscenza Suprema*) nelle due versioni di 25 e 14 śloka, dove per la prima volta si impartisce l'insegnamento di un *mantra* atto a favorire la realizzazione diretta del contenuto esposto. Quest'ultimo *sūtra* in particolare costituisce uno dei maggiori documenti spirituali del genere umano, e sintetizza in modo netto il percorso speculativo del Buddhismo fino a tale periodo, con la riflessione sulle Quattro Nobili Verità del Buddha impartite dall'insegnamento Hīnayāna, reinterpretate alla luce della dottrina Mahāyāna della vacuità.

Nuovi *sūtra* redatti tra il quarto e il sesto secolo, che testimoniano l'evoluzione decrescente del ciclo, appaiono con il nome di *Saptasatika Prajñāpāramitā-Sūtra* (*Il Sutra della Conoscenza Suprema in 700 śloka*), *Pañcasatikā Prajñāpāramitā-Sūtra* (*Il Sutra della Conoscenza Suprema in 500 śloka*) e *Prajñāpāramitā Ardhasatika-Sūtra* (*Il Sutra della Conoscenza Suprema in 50 śloka*), questi ultimi due andati perduti nella redazione sanscrita.

La diffusione di questi scritti non aveva mancato pure di far proliferare una serie di commentari che si sforzavano di dare il loro contributo all'opera di sistematizzazione dell'insegnamento, e fornire una sor-

ta di compendio alla sua arditezza logica. Tra questi il *Mahāyāna Vimśikā* (*Venti Stanze sul Grande Veicolo*) e il *Cittavajrastava* (*Elogio del Diamante del Pensiero*), di attribuzione incerta a Nāgārjuna, e l'*Abhisamāyālankāra Prajñāpāramitā-upadesa-sūtra* (*Il Trattato dell'Unione Risplendente con la Conoscenza Suprema*), commento del *Pañcavimśatisāhasrikā Prajñāpāramitā-Sūtra* ascritto a Maitreyanātha o Asanga, del quarto secolo⁶.

La produzione di *sūtra* nello stile tradizionale del ciclo viene a questo punto meno e, tra il settimo e il dodicesimo secolo, appaiono per lo più brevi trattati. I più importanti sono lo *Adhyardhaśatikā Prajñāpāramitā-Sūtra* (*Il Sutra della Conoscenza Suprema in 150 śloka*), lo *Svalpāksarā Prajñāpāramitā-Sūtra* (*Il Sutra della Conoscenza Suprema in Parole Brevi*) e le *Prajñāpāramitā* cosiddette di Kauśika, Sūryagharba, Candragharba, Samantabhadra, Vajrāṇi e Vajraketu, divinità tradizionali associate al contenuto.

Con lo sviluppo del Tantrismo, la dottrina speculativa della *Prajñāpāramitā* veniva riadattata alla luce dei nuovi insegnamenti, soprattutto in funzione del *mantra* apposto in chiusura del *Prajñāpāramitā Hrdaya-Sūtra*. Il grande prestigio della dottrina della *Prajñāpāramitā*, e di questo scritto, aveva incentivato sempre più il suo uso

⁶ Maitreyanātha (circa 270-350 dopo Cristo), Asanga e Vasubandhu sono i tre fondatori della scuola buddista Yogacara. Alcuni esponenti della scuola ritengono Maitreyanātha, in quanto insegnante di Asanga, una figura storicamente esistita. Tradizionalmente il trattato è però attribuito al Bodhisattva Maitreya, il futuro Buddha a venire alla fine dei giorni, equivalente al secondo avvento del Cristo o all'Imam Mahdī dei musulmani.

come fonte di poteri miracolosi. A partire dal sesto secolo in numerosi distretti le autorità facevano ricorso proprio alla recitazione del *mantra* contenuto nell'*Hrdaya-Sūtra*, in rituali volti a invocare la pioggia, allontanare pestilenze e insidie di vario genere. I passi più salienti del ciclo della *Prajñāpāramitā* sono così trasformati in supporto meditativo in chiave liturgica e giaculatoria, litanie e formule mistico-magiche (*dhāraṇī*). Fino al singolare scritto noto come *Ekāksarāmāta Nāma Sarvatathāgata Prajñāpāramitā* (*La Conoscenza Suprema del Buddha in Una Sola Lettera*), in cui la ripetizione di una sola lettera, la sillaba 'A', è il *mantra* essenziale come via diretta alla realizzazione del Supremo Vero (*parāmarita*) non-condizionato, o, in altre parole, della buddità. Un altro testo elenca infine, per la prima volta, i 108 nomi o attributi della *Prajñāpāramitā*, che in questo modo si avvia a venire personificata come deità e specifico oggetto di culto.

Anche in questo secondo periodo di sviluppo del ciclo non era comunque mancata la presenza di mistici del calibro di Śāntideva, vissuto nel settimo secolo dopo Cristo, che aveva continuato la tradizione dei commentari della *Prajñāpāramitā*, con la redazione del *Śikshāsamuccaya* (*Il Compendio dell'Insegnamento*).

Dopo l'anno mille, e giunta dal sud all'estremo nord del sub-continente indiano, la parabola del ciclo della *Prajñāpāramitā* si concludeva definitivamente in India, per continuare la sua trasmissione soprattutto in Cina. Dove, grazie alle affinità con alcune correnti del Taoismo autoctono, in particolare della scuola Ch'an, avrebbe avuto un'influenza decisiva sul Buddhismo cinese prima, e giapponese poi, con lo sviluppo della scuola Ch'an nella

forma più nota del Buddhismo Zen⁷. Come importante si sarebbe rivelata l'influenza della *Prajñāpāramitā* sul Buddhismo tibetano e nepalese, ove i testi sin qui nominati sono regolarmente tradotti e conservati nella letteratura religiosa di questi due Paesi.

Resta da riflettere come, privi di effettivo autore, gli scritti del ciclo della Conoscenza Suprema appaiono, si sviluppano, evolvono per poi iniziare la loro decrescita fino, per così dire, al riassorbimento che ne precede l'estinzione. Alla stregua del ciclo di un organismo vivente e in conformità al contenuto stesso della dottrina, che svela di ogni essere la sua natura 'vuota' più intima, originaria ed eterna.

La successione degli scritti della presente raccolta segue l'ordine cronologico del periodo di redazione attribuito.

La maggior parte dei testi non sono tradotti integralmente ma costituiscono degli estratti, di cui è indicata la numerazione per capitoli e stanze laddove vi sia.

Dato lo sviluppo temporale e geografico del ciclo dei testi della *Prajñāpāramitā*, questi, redatti originariamente in lingua sanscrita, sono stati via via trasmessi in lingua pali, tibetana, nepalese, cinese e giapponese.

Tutti i termini qui riportati, in corsivo fra parentesi tonda, sono la traslitterazione dei corrispettivi originali delle redazioni in lingua sanscrita.

⁷ Si ricorda che il termine giapponese *zen* è corrispettivo del termine cinese *ch'an*, il cui significato è propriamente 'meditazione', o 'stato meditativo'.

LA CONOSCENZA SUPREMA DEL BUDDHA

Inno alla Conoscenza Suprema
di Rāhulabhadra

Prajñāpāramitāstotra

1.

Omaggio a Te, o Conoscenza Suprema,
pensiero trascendente e senza limiti.
Tutte le Tue membra sono senza imperfezioni
e senza imperfezioni sono coloro che Ti discernono.

2.

Priva di macchia sei, inostruita, silente,
come la vasta espansione dell'etere.
Chi davvero Ti scorge nella verità
scorge il Tathāgata¹ stesso.

3.

Come la luce della luna non differisce dalla luna,
così anche sei Tu,

¹ Generalmente tradotto come: 'Colui che è così andato'; 'Colui che è così venuto'; 'Colui che è così andato e venuto allo stesso modo (di tutti i Buddha)'; 'Colui che ha raggiunto ciò'. L'ambiguità del termine, usato dal Buddha storico Śākyamuni (Siddhartha Gautama) per riferirsi a se stesso nel Canone Pāli, si ritiene voluta. Si consideri per questo anche il significato di *tathātā* in *ivi*, Introduzione, p. 13.

ricca di sante virtù
e guida del mondo.

4.
Coloro che, colmi di compassione, giungono a Te,
e recano gli attributi del Buddha (*buddhadharmā*),
essi facilmente otterranno, o Clemente,
maestà senza pari.

5.
Puri nel cuore, quando anche una sola volta essi
al momento opportuno volgeranno lo sguardo su di Te,
senz'altro la completezza del loro risultato sarà certa.
Oh Tu, piena di frutti fecondi da non perdere di vista!

6.
Di tutti gli indomiti che hanno cara
la salvezza degli altri più di ogni cosa,
Tu sei la madre, il nutrimento
colei che dà loro nascita e amore.

7.
Maestra del mondo, i Buddha
sono i figli della Tua stessa compassione,
E perciò sei tu, Madre onorata,
la grande matrice di tutti gli esseri.

8.
Tutte le perfezioni immacolate
di continuo Ti circondano
come le stelle la luna crescente,
oh Tu santa e priva di biasimo!

9.

Avendo a cuore quelli in cerca della luce,
i Tathāgata lodano Te,
l'Unica come i Molti,
multiforme e con molteplici designazioni.

10.

Come le gocce di rugiada svaniscono
al contatto dei raggi del sole,
così tutte le teorizzazioni si dissolvono
una volta che uno Ti ha ottenuto.

11.

Quando appari sotto spoglie spaventose
causi il terrore negli sciocchi.
Quando appari sotto spoglie benigne
infondi certezza nel saggio.

12.

Come farà colui che non prova riguardo innanzi a Te,
sebbene sia Tu a concedergli salvezza,
a provare, o Madre, desiderio o ripugnanza
per tutte le altre innumerevoli cose?

13.

Da nessun luogo venisti,
in nessun luogo vai,
e stabile in nessun luogo i saggi
Ti hanno sempre conosciuto.

14.

E neppure guardare a Te in questo modo
significa averTi conosciuto,

guadagnando così la liberazione finale.
Oh quanto tutto ciò è stupefacente!

15.

Invero, costretto nei limiti è colui che vede Te,
e colui che [nel vederti] nulla vede è costretto altrettanto.
Liberato è colui che vede Te,
e colui che nulla vede è liberato altrettanto.

16.

Stupefacente, abissale, gloriosa,
arduo è riconoscerTi.
Come un prodotto dell'illusione (*māyā*) sei percepita,
e tuttavia non sei percepita affatto.

17.

Per tutti i Buddha, per ogni singolo Buddha,
per tutti i discepoli riuniti,
Tu sei l'unico sentiero di salvezza,
e non ce n'è altro, in verità.

18.

I sapienti del mondo, mossi da compassione,
parlano di Te secondo la norma
affinché gli uomini possano capire,
e tuttavia di Te non parlano affatto.

19.

Chi è qui in grado di tessere il Tuo elogio
in assenza di segni e di caratteristiche?
Tu trascendi le possibilità del discorso,
senza alcun luogo come fondamento.

20.

In tali parole del nostro linguaggio corrente
noi costantemente lodiamo Te, senza
che nessuna delle nostre acclamazioni però Ti concerna
[effettivamente;
e così raggiungiamo la beatitudine.

21.

In virtù della mia lode alla Conoscenza Suprema,
tutto il mio merito io possa erigere,
e che il mondo sia reso devoto
a questa Sapienza senza pari.²

² In Edward Conze (edited by), *Buddhist Texts through the Age. Newly translated from the original Pali, Sanskrit, Chinese, Tibetan, Japanese and Apabhramsa*, Oxford, 1954, pp. 146-149. Si veda anche *Buddhist Scriptures*, A new translation by Edward Conze, Penguin Classic, London, 1959, pp. 168-171.

3.

Allo stesso modo, quali siano i *dharmā* che i discepoli del
[Jina⁵ stabiliscano,
quale sia l'insegnamento, quale l'abile spiegazione
sul comportamento del Beato che giunge alla pienezza
[della beatitudine
e sui frutti di questa impresa, tutto è opera del Tathāgata.

4.

Perché qualsiasi cosa abbia insegnato il Jina, la Guida della
[Legge⁶,
i suoi discepoli, se autentici, sono stati ben istruiti in ciò
e, grazie all'esperienza diretta che deriva dal loro appren-
[distato, la insegnano a loro volta.
Perciò il loro insegnamento deriva dal potere del Buddha,
[e non da loro stessi.

centro del mondo a cui sta associato il proprio *nāga* omonimo, considerato il sovrano dei restanti. È di fatto il potere di *māyā* da cui deriva l'illusione dell'intera creazione, confermato dal simbolismo del 'centro' e dall'attributo di 'magico' che gli è riferito, di cui del resto costituisce l'etimo (sanskrit. *māyā*, gr. *mageia*, lat. *māgicus*, magia, incantamento).

⁵ 'Il Vittorioso', appellativo di Gautama Buddha.

⁶ Il *Dharma*. Termine sanscrito che presso le religioni dell'Asia meridionale riveste numerosi significati. Può essere tradotto come 'Dovere' o 'Legge' che esprime e regola l'intero ordine cosmico, come 'il modo in cui le cose sono' o come equivalente del termine occidentale 'religione'. Nel Buddismo è anche usato in riferimento alla dottrina insegnata da Buddha.

5.

Non c'è sapienza da conseguire, né sublime perfezione,
né (condizione di) Bodhisattva⁷, né pensiero dell'illumina-
[zione più elevata.

E se, quando ciò gli è rivelato,
un Bodhisattva non prova in alcun modo confusione e
[paura,
allora egli davvero procede nel profondo corso della sa-
[pienza del Tathāgata.

6.

Nella forma (*rūpa*), nella sensazione (*vedanā*), nella perce-
zione (*samjñā*), negli impulsi volizionali (*samskāra*), nella
[coscienza individuale (*vijñāna*)⁸,
in niente di ciò tali discepoli possono trovare un fonda-
[mento in cui stabilirsi.

Senza attaccamento ad alcunché questi discepoli errano,
i *dharma* non possono costringerli, né essi li afferrano.

⁷ Sostantivo maschile sanscrito che significa 'essere (*sattva*) di illuminazione (*bodhi*)', con cui si intende colui che sta percorrendo la via per diventare un Buddha. Il Bodhisattva è dunque quel raro essere senziente che numerosi eoni prima ha pronunciato un 'voto' per raggiungere la *bodhi*, e salvare gli altri esseri senzienti grazie all'esperienza della Conoscenza Onnipervadente (*sarvajñāna*). Gautama Buddha, il fondatore del Buddhismo, nella sua vita precedente a quella in cui raggiunse lo stato di *buddha* era per questo un Bodhisattva, e Bodhisattva può essere solo colui che in futuro diverrà un Buddha.

⁸ Sono i cinque *skandha*, gli aggregati che consentono la manifestazione dell'individualità secondo gli insegnamenti della scuola del Piccolo Veicolo. Si ricorda che i cinque *skandha* fanno parte dei 75 *dharma*.

L'illuminazione (*bodhi*) del Jina è l'unico scopo a cui
[tendono.

7.

L'errante Śrenika⁹, nella sua conoscenza del Vero
non potè trovare fondamento, sebbene gli *skandha* conti-
[nuassero a permanere.

Allo stesso modo il Bodhisattva, quando comprende i
[*dharma* come vanno compresi,
non si ritira nel santo distacco del *nirvāna*, ma si stabilisce
[nella conoscenza.

8.

Cos'è questa conoscenza, in che consista e da dove abbia
[origine, egli si interroga,
per scoprire infine che tutti questi *dharma* sono comple-
[tamente vuoti.

A viso aperto e senza timore di fronte a questa comprensione
è allora a un passo dalla *bodhi*, da quell'*essere-di-bodhi*.

9.

Provare attaccamento per gli *skandha* in quanto forma,
sensazione, percezione, impulsi volizionali e coscienza
[individuale

e mancare di considerarli sapientemente,
o negarne altrettanto l'esistenza,
significa incorrere nell'idea di un fondamento
e trascurare la via di Ciò che non è condizionato (*anutpāda*)¹⁰.

⁹ Il sovrano del regno indiano di Magadha nell'est dell'India, vissuto tra il 558 e il 491 avanti Cristo, amico e protettore di Gautama Buddha.

¹⁰ *Anutpāda*, lett.: 'ciò che non è prodotto', nel senso di pri-

10.

Infatti, quando uno non considera più in alcun modo reali
 forma, sensazione, percezione, impulsi volizionali e coscienza
 [individuale
 e procede senza stabile dimora,
 rimanendo come inavvertito del procedere e fermo nella
 [sola conoscenza,
 col pensiero rivolto a Ciò che non è prodotto,
 allora la beatitudine della più grande di tutte le estasi lo
 [pervade.

11.

In tal modo un Bodhisattva permane stabile in sé,
 e la sua buddità a venire è assicurata dai Buddha antecedenti.
 Che sia assorbito nell'estasi, o fuori di essa, egli non prova
 [attaccamento per alcunché,
 perché delle cose riconosce la natura originale essenziale.

12.

Disposto in questo modo, egli procede nella sapienza dei
 [Buddha antecedenti
 e tuttavia nulla afferra dei *dharma* in cui procede¹¹.
 Questo procedere è saggiamente riconosciuto come
 [non-procedere,
 e tale è la sua sapienza, la più alta perfezione.

vo di condizionamento e perciò sussistente in se stesso. Usato
 come sinonimo di *tathātā*, la Talità, o di *śūnyatā*, il Vuoto, cor-
 risponde qui all'Assoluta Realtà, la vera natura dell'esistenza e
 della buddità.

¹¹ Ovvero non ripone in essi alcuna realtà fondamentale.

13.

Di ciò che [in realtà già] non esiste,
lo sciocco congettura la non-esistenza,
e in questo modo [ai concetti di] non-esistenza ed esistenza
[egli dà forma.

Per ciò che concerne quanto ha luogo attraverso i *dharmā*,
esistenza e non-esistenza sono entrambe non-reali,
e un Bodhisattva avanza nella conoscenza quando con
[saggezza comprende questo.

14.

Se egli riconosce i cinque *skandha* come illusori
ma non fa dell'illusorietà una cosa, e degli *skandha* un'altra;
e se, libero dalla nozione di cose molteplici, permane in pace,
questa è la sua pratica della sapienza, la più alta perfezione.

15.

Coloro che frequentano buoni insegnanti e dotati di
[intuizione profonda,
non possono provare paura nel ricevere la Madre di tutti
[i discorsi.
Ma coloro che hanno cattivi insegnanti, da cui possono
[venire fuorviati,
ne sono rovinati, come un vaso d'argilla non ancora cotto
[in cui si versa la mistura.

16.

Per quale ragione noi parliamo di 'Bodhisattva'?
Desiderosi di estinguere ogni attaccamento, e di reciderlo,
essi al vero non-attaccamento, o all'Illuminazione del
[Jina, volgono la loro sorte.

Perciò ‘esseri-che-combattono-per-l’illuminazione’ sono
[chiamati.]

17.

Per quale ragione questi ‘Grandi Esseri’¹² sono così chia-
[mati?]

Essi si innalzano al più alto grado tra le genti
e a una moltitudine di persone sradicano opinioni errate.
Questo è il motivo per cui parliamo di loro come ‘Grandi
[Esseri].’

18.

Grandi nel dare, nel pensare, nelle possibilità,
essi salgono sul Veicolo supremo del Buddha¹³
ed armati di grande corazza sottomettono Māra lo scaltro¹⁴.
Questa è la ragione per cui ‘Grandi Esseri’ sono chiamati.

19.

Questa conoscenza mostra al Bodhisattva tutti gli esseri
[come un’illusione,
simile a una folla di persone fatta apparire ad un angolo
[di strada da un illusionista]

¹² I Bodhisattva.

¹³ Il Mahāyāna, o ‘Grande Veicolo’.

¹⁴ Nella mitologia buddista Māra (dalla radice *mri*, morire) rappresenta il Distruttore, il Maligno. È colui che tenta di dissuadere il Buddha dalla sua missione tentandolo con la visione di poteri temporali. Prima cercando di sedurlo con l’apparizione delle sue tre figlie, Tanha (la Bramosia), Arati (la Noia) e Raga (la Passione), poi cercando di spaventarlo con l’apparizione di dieci eserciti di esseri mostruosi, corrispondenti ai dieci tipi di ostacoli della vita spirituale.

che improvvisamente si mette a tagliare la testa a un
[qualche migliaio di loro.
Quel Bodhisattva riconosce altrettanto questo intero
[mondo vivente non più che come illusione
e perciò rimane senza paura.

20.

Forma, sensazione, percezione, impulsi volizionali e
[coscienza individuale
non sono aggregati, non sono mai stati condizionati, non
[possono essere liberati.
Senza timore nel suo pensiero, quel Bodhisattva avanza
[verso la sua illuminazione,
e questa per il più grande degli uomini è la migliore di
[tutte le corazze.

21.

Che cos'è allora quel Veicolo che conduce alla conoscenza?¹⁵
Colui che vi sale guida al *nirvāna* tutti gli esseri.
Grande è quel Veicolo, immenso e vasto come la vastità
[dell'etere,
e chi con esso procede ottiene salvezza,
sollevio dal dolore e pace.

22.

Trascendendo in questo modo il mondo
[il Bodhisattva] sfugge alla nostra comprensione.
'Egli giunge al *nirvāna*' si dice, ma nessuno sa dove vera-
[mente è giunto.

¹⁵ Si intende anche qui il Mahāyāna.

Un fuoco è spento ma dove, ci chiediamo, è andato?
 E, analogamente, come possiamo veramente trovare colui
 [che ha trovato il *nirvāna*?

23.

Il passato del Bodhisattva, il suo presente e il suo futuro
 [ci eludono,
 le tre dimensioni del tempo non lo toccano.
 Del tutto privo di condizionamenti egli è senza ostacoli
 e questa è la conoscenza da lui praticata, la suprema perfe-
 [zione.

24.

I saggi Bodhisattva che, considerando in questo modo la
 [realtà, meditano sulla non-produzione¹⁶,
 anche così suscitano in se stessi la grande compassione
 e tuttavia sono liberi da qualsiasi nozione di ‘un essere’¹⁷.
 Così è la pratica della loro sapienza, la più alta perfezione.

25.

Perché quando le nozioni di sofferenza e di esseri portano
 [il Bodhisattva a pensare:
 ‘Io rimuoverò la sofferenza, sanerò la ferita del mondo’,
 allora esseri [viventi] sono immaginati, un ‘io’ è imma-
 [ginato,
 e la pratica della sapienza, la più alta perfezione, di con-
 [seguenza viene meno.

¹⁶ Cioè sull’assoluto vuoto inteso come Talità, il Supremo Vero
 (*parāmartā*).

¹⁷ Qui nel senso di ‘vivente’.

26.

Il saggio Bodhisattva sa che tutto ciò che vive
è in realtà non-prodotto, come egli stesso lo è,
e che tutto quello che si manifesta non esiste, al pari di
[lui o di qualsiasi altro.
Prodotto e non-prodotto non più sono distinti
e questa è la sua pratica della sapienza, la più alta perfezione.

27.

Tutte le parole atte a indicare contenuti concepibili
devono essere lasciate in questo mondo alle spalle,
tutte le cose prodotte e che si manifestano devono essere
[trascese.
L'eterna, suprema e incomparabile conoscenza è allora
[conseguita
ed è in questo senso che noi parliamo di Conoscenza
[Suprema.

28.

Quando, libero da dubbi, il Bodhisattva procede nella
[sua pratica
allora come valente in sapienza viene riconosciuto.
Nessun *dharma* realmente esiste, la loro natura essenziale
[originaria è vuota.
Comprendere questo è la pratica della sapienza, la suprema
[perfezione.

[CANTO 2]

I.

[Il Bodhisattva] non trova fondamento nella forma, senza-
[zione, percezione,

impulsi volizionali o coscienza individuale, o altro *skandha*
 [quale che sia,
 ma solo nella vera natura del Dharma egli prende posizione.
 Questa è la pratica della saggezza, la più alta perfezione.

2.

Mutamento e non-mutamento, sofferenza e gioia, ego e
 [non-ego, l'appetibile o il repulsivo,
 solo una medesima Talità (*tathatā*) in questa Vacuità
 [(*śūnyatā*) essi sono,
 e perciò [il Bodhisattva] non trova fondamento nel frutto
 [che consegue, di natura triplice¹⁸,
 il frutto dell'Arhat¹⁹, di un Pratyekabuddha²⁰ o di un
 [Buddha illuminato.

3.

Il Buddha stesso non si collocò nel regno vuoto di con-
 [dizioni,
 né in quello delle cose sottoposte a condizione,
 ma liberamente errò, senza dimora.
 Proprio così, senza supporto o base, un Essere-di-illumina-
 [zione è tenuto ad arrestarsi,

¹⁸ Il Triplice Gioiello (*triratna*), ovvero il Buddha, la Legge (Dharma) e la Comunità (Sanghai) di quanti hanno ottenuto l'illuminazione e, per esteso, praticano il Buddhismo.

¹⁹ Si veda nota 3 dell'Introduzione.

²⁰ Con il termine sanscrito *Pratyekabuddha* si intende nel Buddhismo colui che raggiunge il *nirvāna*, e quindi l'illuminazione, senza aver però incontrato un Buddha o un maestro spirituale. Viene perciò considerato privo della facoltà di insegnare la dottrina della Legge agli altri esseri senzienti.

e ‘posizione senza supporto’ è il nome dato dal Buddha a
[questa posizione.

4.

Coloro che desiderano diventare discepoli del Sugata²¹,
o di un Pratyekabuddha, o altrettanto Re del Dharma,
senza il ricorso a questa pazienza²² non possono raggiun-
[gere il loro obiettivo.

Procedono attraverso, ma i loro occhi non vedono approdo.

5.

Coloro che insegnano il Dharma, e coloro che ascoltano
[questo insegnamento,
coloro che hanno conquistato il frutto di un Arhat,
di un Pratyekabuddha o di un sapiente del mondo,
lo stesso *nirvāna* ottenuto dal saggio e da chi lo com-
[prende,

tutte queste cose sono mere illusioni, meri sogni,
così il Tathāgata ha insegnato.

6.

Quattro tipi di persone non sono spaventate al cospetto
[di questo discorso:

²¹ *Sugata*, lett.: ‘il bene andato’. Appellativo di Gautama Buddha.

²² Una delle Sei Perfezioni del Buddhismo Mahāyāna (si veda nota 24 di questo capitolo) qui intesa come virtù intellettuale che ci permette di accettare con la dovuta imperturbabilità che nulla esiste nel senso reale dell’espressione, e cioè né l’idea di esistenza, né di non-esistenza, di una ‘cosa’. Cfr. E. Conze, *The Oldest Prajñāpāramitā*, in ‘The Middle Way – Journal of the Buddhist Society’, vol. XXXII, n. 4, february 1958, p. 141, nota capitolo 2, verso 4.

i figli del Jina istruiti al vero;
 i santi nell'impossibilità di tornare indietro sulla strada
 [dell'illuminazione;
 gli Arhat puri da ogni contaminazione, impurità e dubbio;
 quelli a cui ottimi insegnanti hanno impartito l'insegna-
 [mento delle Quattro Verità²³.

7.

Nell'aspirare a questo, il saggio e sapiente Bodhisattva
 procede ad apprendere oltre lo stato dell'Arhat, oltre a
 [quello di un Pratyekabuddha,
 e nel solo Dharma del Buddha si conferma
 per amore della Conoscenza Suprema.
 Non-procedere è questo suo procedere, e nessuno effet-
 [tivamente
 esiste che sia stato mai istruito in questo apprendere.

8.

Incremento o decremento delle forme non è lo scopo di
 [tale apprendimento,
 né chi lo compie ha interesse ad acquisire molteplici
 [*dharmas*.

²³ Sono le Quattro Nobili Verità del dolore, dell'origine del dolore, della cessazione del dolore e della via che porta alla cessazione del dolore. Introdotta qui per la prima volta all'esordio dei testi della *Prajñāpāramitā*, la dottrina della vacuità delle Quattro nobili verità verrà ribadita nel *Madhyama-kakārikā* (*Stanze del Cammino di mezzo*) di Nāgārjuna, dove si espone come esse siano prive di reale natura propria, arrivando così a non riconoscere neanche al dolore una reale sussistenza ontologica.

Solo onniscienza egli può sperare di ottenere in questo
[modo
e verso ciò egli avanza quando procede in questo procedere,
[e ne assapora la virtù.

9.

Le forme non sono sapienza, né la sapienza può essere rin-
[venuta nella forma,
nella sensazione, nella percezione, negli impulsi volizionali
[o nella coscienza individuale.
Questi non sono sapienza, né la sapienza è in loro
poiché essa è simile allo spazio, senza interruzioni o fratture.

10.

La natura propria di tutti i possibili supporti oggettivi è
[incondizionata,
e degli esseri altrettanto la natura propria è incondizionata.
Come la natura propria ed essenziale dello spazio è priva
[di limiti,
così è la sapienza dei Conoscitori della Realtà.

11.

‘Percezioni’ – mera parola, così la Guida ci ha insegnato.
Percezioni vengono e vanno, e la porta resta aperta per
[l’Oltre.
Coloro che riescono a sbarazzare se stessi dalle percezioni,
raggiungono l’Oltre, l’apice degli insegnamenti del
[Maestro.

12.

Se anche per eoni senza numero come la sabbia del Gange
la Guida continuasse a pronunciare la parola: ‘essere’,

malgrado ciò, vuoto come la sua autentica origine,
 alcun essere [vivente] potrebbe mai dirsi prodotto da
 [quel dire.
 Questa è la pratica della saggezza, la suprema perfezione.

13.

Così il Jina concluse la sua predicazione e disse:
 “Quando tutto ciò che io dissi e feci fu infine concorde
 [con la Conoscenza Suprema,
 allora questa predizione io ricevetti da chi venne prima
 [di me:
 ‘Pienamente illuminato, in un giorno a venire, tu sarai
 [un Buddha!’”

[CANTO 7]

1.

Come una moltitudine infinita di ciechi dalla nascita, che
 [non possiedono una guida
 e inesperti del cammino, possono trovare l'ingresso di
 [una città?
 Senza sapienza le altre cinque perfezioni sono come prive
 [d'occhi²⁴
 e coloro così privi di guida sono nell'impossibilità di fare
 [esperienza dell'illuminazione.

²⁴ Il riferimento è, nella sistematizzazione teorica del Grande Veicolo, al metodo delle Sei Perfezioni: generosità, etica, pazienza, perseveranza, concentrazione meditativa e saggezza. Sono queste le sei attività considerate perfette sul sentiero della realizzazione del discepolo, che vanno espletate con il corpo, la parola e la mente, e senza il fine di trarne una ricompensa.

2.

Quando essi sono attraversati dalla Conoscenza Suprema,
allora, avendo acquisito la vista,
conseguono la dovuta perfezione.

È come l'autore di una raffigurazione religiosa di un santo,
[o di una divinità,
completata eccetto che per gli occhi,
che riceve il dovuto compenso solo dopo che questi sono
[stati dipinti.

3.

Chi realizza la sapienza nella sua totalità,
non prende per supporto neppure il più piccolo *dharmā*
condizionato o incondizionato, luminoso o oscuro.

E solo allora egli può parlare, nel mondo, della Cono-
[scenza Suprema,
che è come l'etere, dove niente che effettivamente
[permane è stabilito.

4.

Quando egli pensa 'Io aspiro alla conoscenza del Buddha,
io otterrò la liberazione della moltitudine di esseri avvinti
[dal male e dalle avversità',

questo Bodhisattva è uno che immagina la nozione di
[esseri viventi,
e tale non è la corretta pratica della sapienza, la maggiore
[delle perfezioni.

5.

Il Bodhisattva che ha praticato questa più alta perfezione
e che nel passato ha prestato fedeltà ai Buddha,
è correttamente istruito e libero dal dubbio.

Non appena udito questo insegnamento, egli riconoscerà
[il Maestro
e perverrà prontamente alla beatitudine dell'illuminazione.

6.

Invece, se anche in passato abbia prestato fedeltà a milioni
[di Buddha
li abbia riveriti, e sia rimasto tuttavia privo di fede nella
[Conoscenza Suprema del Buddha
dopo averla udita, verrà respinto lontano, come uno di
[piccola intelligenza.
E dopo essere stato respinto, egli precipiterà nell'inferno
[di Avīci²⁵ dove nessuno potrà salvarlo.

7.

Perciò abbi fede nella Madre²⁶ di tutti i Buddha
se desideri sperimentare la più alta conoscenza del
[Buddha senza pari.

Sii come un mercante
che ha viaggiato per raggiungere un tesoro in un'isola
e che, avendo per questo perduto le sue mercanzie, vuole
[però tornarvi ancora.

[CANTO 8]

1.

La purezza²⁷ della forma dovrebbe essere riconosciuta
dalla purezza del frutto.

²⁵ Letteralmente 'senza onde'. Rappresenta, nel Buddhismo, l'ultimo livello dell'Inferno.

²⁶ La *Prajñāpāramitā* stessa.

²⁷ Qui nel senso di vacuità, priva di segni distintivi come l'etere e in quanto natura propria sia della forma che del frutto che dell'onniscienza, ossia di tutta la realtà. Quindi nel senso implicito di Talità.

Dalla purezza della forma e del frutto
è la purezza dell'onniscienza.

La purezza dell'onniscienza, del frutto e della forma non è,
come l'ipseità dell'etere, né interrotta, né separata.

2.

Trasceso tutto ciò che pertiene al Triplice Mondo²⁸, i
[Bodhisattva,
sebbene le loro impurità siano state rimosse, danno luogo
[alla propria rinascita,
sebbene liberi da decadimento, malattia e morte,
danno luogo al loro decadimento.

Questa è la perfezione della sapienza, cui aspira ferma-
[mente il saggio.

3.

Questo mondo è attratto dal fango di nome e forma,
la ruota di nascita e morte volge, simile alla ruota di un
[mulino a vento.

Avendo riconosciuto il volgere del mondo come una
[trappola per le bestie feroci,
il saggio vaga simile agli uccelli nello spazio.

²⁸ I tre regni del desiderio, della forma e della non-forma. È il ciclo di nascita e morte del *samsāra*, anche descritto come “una casa in fiamme, un vecchio edificio in rovina”, cfr. *Saddharma-Pundarika-Sutra (Sutra del Loto)*. È perciò il nostro mondo del divenire e della sofferenza che ne deriva, il quale, secondo un tema costante in tutti i maggiori esponenti della scuola del Grande Veicolo, ‘è solo pensato’ (*cittamātra*).

4.

Colui che, procedendo nella perfezione della pura vacuità,
 [non considera come reali
 forma, sensazione, percezione, impulsi volizionali e co-
 [scienza individuale,
 egli, così procedendo, evita ogni attaccamento.
 Affrancato dagli attaccamenti, egli aspira alla sapienza del
 [Buddha.

[CANTO 12]

1.

Se una madre con molti figli cade ammalata, tutti loro,
 con in mente un unico pensiero di tristezza, si danno da
 [fare per lei.
 Allo stesso modo, lungo le dieci direzioni che tracciano
 [il mondo²⁹,
 i Buddha hanno in mente l'unico pensiero della Conoscenza
 [Suprema,
 come [se fosse] quello della propria madre.

2.

I sapienti del mondo esistiti in passato
 e quelli che ora lo percorrono nelle dieci direzioni
 provengono da Lei, e così lo saranno i futuri.
 Lei mostra il mondo per ciò che è, Essa, la genitrice, la
 [madre dei Jina,
 rivelatrice dei pensieri e delle azioni di ogni essere.

²⁹ I quattro punti cardinali, i quattro intermedi, lo *zenit* e il *nadir*.

3.

La Talità del mondo, la Talità degli Arhat,
la Talità dei Pratyekabuddha e la Talità dei Jina;
come una sola, unica, medesima Talità, inalterata, libera
[dall'esistenza [condizionata],
è la Conoscenza Suprema compresa dal Tathāgata.

4.

Sia che il saggio risieda nel mondo o sia andato nel *nirvāna*
[finale,
costante rimane la verità prefissata della natura dei *dharmā*³⁰:
'I *dharmā* sono vuoti'.
Ed è questa la Talità (*tathatā*) che il Bodhisattva comprende,
e perciò venne dato ai Buddha il nome di Tathāgata.

5.

Questa è la sfera delle Guide con il loro potere,
che risiedono nella deliziosa foresta della Conoscenza Su-
[prema.
E, sebbene si adoperino per trarre in salvo gli esseri dal
[Triplice Mondo di sofferenza,
non vi è tuttavia in essi nozione di alcun essere in alcun
[luogo.

6.

Quando un leone, che vive nella sua grotta tra le montagne,
ruggisce senza paura, gli altri animali inferiori a lui tremano.
Altrettanto, quando il leone del genere umano, stabilito
[nella Conoscenza Suprema,

³⁰ *Dharmatā*.

ruggisce senza paura, la moltitudine dei miscredenti
[trema.

7.

Come i raggi del sole, supportati dall'etere vuoto,
asciugano questa terra e ne rivelano la forma,
così il Signore del Dharma³¹, supportato dalla Conoscenza
[Suprema,
asciuga il fiume del desiderio e rivela la Legge.

8.

Dove non c'è visione³² di forma, di sensazioni,
né visione di percezione, di impulsi volizionali,
né di coscienza individuale, pensiero o mente, questo è
[ciò che viene esposto
come la visione della Legge dal Tathāgata.

9.

Una visione nello spazio è un essere, un oggetto, così alcuni
[dichiarano.
Ma nello stesso modo di una visione come quella dello
[spazio,
proprio così tu dovresti considerare quell'essere, o quell'og-
[getto.

Così è la visione del Dharma esposta dal Tathāgata
sebbene non sia possibile darne resoconto
attraverso dichiarazioni definite.

³¹ Il Buddha e, per estensione, coloro che sono pervenuti alla realizzazione della Conoscenza Suprema.

³² Più propriamente nel senso di 'idea dell'esistenza di' una cosa.