



IL SŪTRA DEL CUORE DELLA SAGGEZZA

di Aldo Franzoni
del Centro Giang-ciub di Bergamo

PRESENTAZIONE

Questo studio su uno dei più noti e famosi sūtra del Buddhismo si articola in 4 parti: l'Introduzione, il Testo tibetano del sūtra, la Traduzione, l'Analisi e commento del testo, che è stato suddiviso – per comodità di esposizione – in 23 paragrafi.

Il presente lavoro si basa, per la maggior parte, sulle opere citate nella bibliografia che segue. Da esse sono stati qui riportati concetti e brani, la cui citazione nei rispettivi passi di questo studio é stata omessa solo per non appesantirne il testo, ma che tuttavia deve intendersi fatta di volta in volta.

Bergamo, dicembre 2006

BIBLIOGRAFIA

- 1) Chang Garma - "La dottrina buddhista della totalità", ediz. Ubaldini, Roma, 1974
- 2) Conze Edward - "I libri buddhisti della sapienza: Sutra del Diamante - Sutra del Cuore", ediz. Ubaldini, Roma, 1976
- 3) Evans-Wentz W.Y. - "Lo yoga tibetano e le dottrine segrete", ediz. Ubaldini, Roma, 1973
- 4) Gheshe Ciampa Gyatzo - "Introduzione al Sutra del Cuore", Je Tzong Khapa Edizioni, Pomaia, 2003
- 5) Gheshe Kelsang Gyatzo - "Heart of Wisdom", Tharpa Publications, Le Mont-Pèlerin, 1986
- 6) Gheshe Rabten - "Le tre vie per la realizzazione della vacuità" (a cura di S.Batchelor), ediz. Ubaldini, Roma, 1985
- 7) Guarisco Elio - "Bhagavati prajnaparamita hrdaya - Il cuore della saggezza", ediz. Istituto Lama Tzong Khapa, Pomaia, 1982
- 8) Lu K'uan Yu - "Ch'an e zen", ediz. Mediterranee, Roma, 1977
- 9) Tenzin Gyatzo, SS. 14° Dalai Lama – "Il Sutra del Cuore", ediz. Sperling e Kupfer, Milano, 2002.



A) INTRODUZIONE

Premessa

"Il cuore della saggezza" é uno dei piú conosciuti e popolari sūtra del buddhismo mahāyāna. E' un breve insegnamento contenente il nucleo essenziale di ciò che viene trattato per esteso in tutta la letteratura della "Perfezione della Saggezza". La forma é quella di un dialogo spontaneo, ispirato dal potere della concentrazione del Buddha, fra il bodhisattva Avalokiteśvara e l'arhat Śāriputra.

La letteratura della "Perfezione della Saggezza"

Le Scritture note come "Perfezione della Saggezza" (sanscr. Prajñāpāramitā; tib. Śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa, abbreviato in Ser-phyin o in Phar-phyin) derivano dall'insegnamento predicato da Buddha Śākyamuni un anno dopo la Sua Illuminazione (ossia nel 530 a.C.) sul Picco dell'Avvoltoio presso l'attuale città indiana di Rajgir (nel Bihār). Egli insegnò ai Suoi discepoli principali il significato della vacuità molto dettagliatamente, alle volte pronunciando lunghi discorsi, altre volte dando spiegazioni brevi e concise.

Nel 486 a.C, subito dopo la morte di Śākyamuni, in una grotta presso la citata località di Rajgir si tenne il 1° Concilio dei Suoi discepoli. In quell'occasione Suo

cugino Ānanda - famoso per aver ascoltato ed imparato a memoria l'insegnamento esoterico del Buddha - mise i sūtra per iscritto: Mahākaśyapa (che era il discepolo più anziano e Suo primo successore) presiedeva la riunione e sovrintendeva alla prima compilazione dei sermoni del Buddha.

Secondo la tradizione, a causa della mancanza di preparazione della stragrande maggioranza dei discepoli, al termine di 40 anni questi insegnamenti scomparvero dal mondo e furono nascosti¹, venendo affidati alla custodia di diversi esseri in attesa di tempi più propizi alla loro diffusione:

--una versione lunga (di 100.000 śloka²) fu affidata³ ai nāga⁴;

--una versione mediana (di 25.000 śloka) fu preservata tra gli uomini;

--una versione di 10.000 śloka fu affidata ai deva⁵;

--una versione di 8.000 śloka fu affidata a Kubera (Vaiśravaṇa), re degli yakṣa⁶.

Il Buddha profetizzò che il grande filosofo indiano Nāgārjuna (futura reincarnazione di Ānanda) sarebbe stato incaricato di diffondere ulteriormente questi insegnamenti: e in effetti questo filosofo recuperò in un viaggio nel paese dei nāga quella versione della Prajñāpāramitā, riportandola in India: l'aveva ricevuta in dono dal re dei nāga, il quale l'aveva iniziato alla dottrina della vacuità nel Palazzo del Drago nelle profondità del mare.

A Nāgārjuna é appunto attribuita la prima esposizione essoterica sistematica della Prajñāpāramitā, che egli rivelò pubblicamente e che divenne la base della filosofia mādhyaṃika. Egli visse intorno al 150 d.C, ma secondo la tradizione tibetana sarebbe nato nel 1°sec. av.C. e sarebbe vissuto 600 anni. Infatti avrebbe svolto la propria missione nel mondo per 300 anni (fino al 2° e 3° sec. d.C.) e in seguito sarebbe andato in ritiro spirituale per altri 300 anni nell'India meridionale⁷.

Comunque sia, sta di fatto che - dal punto di vista letterario - le Scritture note come "Perfezione della Saggezza" furono compilate in India nel corso di diversi secoli: si tratta di 38 libri scritti in sanscrito, comprendenti più di 125.000 śloka, elaborati tra il 50 av.C. e il 600 d.C. ed aventi come oggetto la "saggezza che comprende la vacuità". Tra di essi figura "Il Cuore della Saggezza", che risale al 350 d.C.

L'intera raccolta della Prajñāpāramitā venne poi tradotta dal sanscrito in tibetano nel 9° sec. d.C. da due dotti brahmani (Jinamitra e Surendrabodhi), in collaborazione con un interprete tibetano di nome Ye-śes-sde. Tale raccolta è costituita da "Le 17 [Scritture] madre-figlio" (Ma bu bcu-bdun), ossia dai seguenti testi:

a) 6 versioni lunghe o "sūtra madri":

1. il Prajñāpāramitāsūtra in 100.000 śloka ;

2. il Prajñāpāramitāsūtra in 25.000 śloka ;

¹ Perché erano allora troppo difficili per venir compresi o perché non andassero persi durante quel periodo degenerato dell'umanità.

² Strofe.

³ Da parte di Ānanda o - secondo Nāgārjuna - dallo stesso Śākyamuni.

⁴ Esseri semi-divini, dal viso umano e dal corpo di serpente, che abitano le sorgenti, i laghi e i mari, guardiani di tesori e custodi di alcuni segreti esoterici. Possono essere feroci o benevoli.

⁵ I deva sono esseri *samsarici* (a noi invisibili) - caratterizzati dall'orgoglio e dall'autosoddisfazione - che godono d'uno stato d'esistenza privilegiata, spensierata e felice, che è il più piacevole dei 6 regni samsarici (śaḍakula), dato che vivono nei paradisi inferiori del Regno del Desiderio (Kāmadhātu) o in quelli superiori del Regno della Forma (Rūpadhātu) e del Senza Forma (Arūpadhātu).

⁶ Si tratta di semi-dèi (potenti spiriti) del Kāmadhātu, generalmente nocivi e maléfici. Quelli che risiedono sulla terra sono geni o divinità tutelari locali della campagna, delle foreste e dei passi di montagna: abitano gli alberi e custodiscono i tesori che vi sono seppelliti nelle vicinanze e le ricchezze naturali della Terra. Quelli che abitano i cieli inferiori fan la guardia al regno degli dèi.

Spesso si trovano al seguito dei dharmapāla e allora recano beneficio.

⁷ Secondo taluni, egli é ancora incarnato perché - essendo diventato un Maestro di yoga -vivrebbe in un corpo non fisico, immune da malattia, vecchiaia e morte: avrebbe infatti trasmutato la massa del suo corpo fisico nel "corpo d'arcobaleno" (ja'i-lus), corpo di gloria radiosa in cui si può diventare visibili o invisibili a proprio piacere e che é il più alto tipo di corpo acquisibile da uno yogi nel saṃsāra.

3. il Prajñāpāramitāsūtra in 18.000 śloka ;
 4. il Prajñāpāramitāsūtra in 10.000 śloka ;
 5. il Prajñāpāramitāsūtra in 8.000 śloka ;
 6. un sūtra riassuntivo della Prajñāpāramitā;
- b] 11 versioni corte o “sūtra figli”:
1. il Prajñāpāramitāsūtra in 700 śloka ;
 2. il Prajñāpāramitāsūtra in 500 śloka ;
 3. il Prajñāpāramitāsūtra in 50 śloka ;
 4. il Prajñāpāramitāsūtra in 150 metodi ;
 5. le 25 Porte della Prajñāpāramitā;
 6. la Prajñāpāramitā in poche parole;
 7. la Prajñāpāramitā in una lettera, madre dei Tathāgata;
 8. la Prajñāpāramitā per Kauṣika;
 9. le Domande di Suvikrāntavikrāmin;
 10. il Sūtra del Diamante;
 11. il Sūtra del Cuore della Saggezza.

Queste 17 Scritture si trovano nel Canone tibetano, dove formano la 2^a sezione del bKa’-‘gyur⁸ e dove sono di solito suddivise in 21 volumi. Di questi, i primi 12 spiegano la Perfezione della Saggezza nella sua totalità; sono chiamati 'Bum (in sanscr. Śatasāhasrikā), cioè "Centomila", perché contengono appunto la versione in 100.000 śloka. E' questo il sūtra *lungo* della Prajñāpāramitā.

I rimanenti 9 volumi non sono altro che sunti o compendi dei primi; tra di essi figura – tra l’altro – un volume costituito dal “Prajñāpāramitā in 8.000 śloka”, che è il sūtra *corto* della Prajñāpāramitā.

Il nome “Cuore della Saggezza” deriva dal fatto che questo discorso spiega il cuore stesso, cioè l'essenza, di tutti i sūtra della Perfezione della Saggezza. Esso è anche chiamato dai tibetani “I 25 versi sulla Perfezione della Saggezza”, perché è appunto formato da tale numero di versi: essi costituiscono la sintesi che ci offre – in forma estremamente condensata – il significato essenziale di tutta la vasta letteratura della Prajñāpāramitā.

I tre tipi di sūtra

Si è detto che "Il Cuore della Saggezza" è un sūtra. Ciò significa che si tratta di parole o di un discorso di buddha Śākyamuni. Se ne possono distinguere tre tipi:

1.- Parole pronunciate dal Buddha stesso:

consigli od insegnamenti dati personalmente dal Buddha ai Suoi discepoli. I tre sūtra della Perfezione della Saggezza (quello lungo, quello medio e quello corto) menzionati più sopra ne sono un esempio. In questo sūtra, le uniche parole pronunciate personalmente dal Buddha sono quelle di approvazione ed apprezzamento per la spiegazione data da Avalokiteśvara (“Bene, bene!....), che ritroviamo verso la fine del testo;

2.- Parole pronunciate dai discepoli e bodhisattva per conto del Buddha o col permesso di Questi:

brani inseriti nei sūtra che non furono pronunciati direttamente dal Buddha. Ne è un esempio la breve introduzione che, nel caso del Cuore della Saggezza, spiega dove e quando il discorso fu tenuto ed altri dettagli. Sebbene queste parole non siano state dette dal Buddha, sono ugualmente considerate sūtra poiché riportano meticolosamente le

⁸ Nel bsTan-‘gyur si trovano invece, tra i 136 volumi della classe dei sūtra, 16 libri di commentari alla Prajñāpāramitā ed altri volumi esplicativi della filosofia mādhyamika di Nāgārjuna.

circostanze in cui vennero dati particolari insegnamenti. Molti discepoli del Buddha - dotati di una memoria portentosa e che avevano perfettamente capito il significato e il valore degli insegnamenti - raggiungevano uno stato di concentrazione tale da riuscire a ricordare senza errori o distorsioni non solo gli insegnamenti del maestro parola per parola, ma anche dove venivano dati e a chi erano diretti. Più tardi, dopo la morte del Buddha, questi eccellenti discepoli ritennero necessario incontrarsi periodicamente per recitare i Suoi discorsi ed evitare così che cadessero nell'oblio. Fu proprio in queste speciali occasioni che vennero raccolte e trascritte le parole del Buddha;

3.- Parole originate dalla benedizione del Buddha, cioè pronunciate dai discepoli e bodhisattva per diretta ispirazione del Buddha:

queste si distinguono a loro volta in tre tipi: parole che nascono rispettivamente dalle benedizioni del corpo⁹, della parola¹⁰ e della mente del Buddha.

Le parole nate dalla benedizione della mente del Buddha si distinguono anch'esse in tre tipi e cioè sono: generate grazie al potere della verità, della saggezza e della concentrazione presenti nella Sua mente.

Per "potere della verità presente nella mente del Buddha" si intende quella particolare capacità da Lui posseduta di influenzare le esperienze altrui attraverso l'intenzione o il desiderio. Per esempio, il vento che soffia tra le foglie di un albero è di solito percepito come un semplice fruscio, ma quando un tale fenomeno viene benedetto dal potere della verità presente nella mente del Buddha può trasformarsi in un insegnamento di Dharma.

Vi sono casi in cui gli insegnamenti si manifestano in virtù della benedizione della saggezza del Buddha. Questi possono venire da qualcuno che non ha nessuna conoscenza o esperienza di Dharma e che ciononostante ne comunica spontaneamente e involontariamente il senso. Ciò è possibile perché quella persona è in quel momento bene detta dalla saggezza della mente del Buddha.

Un esempio di parole "generate dalla benedizione della concentrazione del Buddha" è dato dal corpo principale de "Il Cuore della Saggezza", cioè dal § 8 al § 21, come verrà spiegato nel § 5 del commento.

L'importanza di questo Sūtra

Il Prajñāpāramitāsūtra è considerato il re di tutti i sūtra; e ciò per vari motivi:

a) perché il tema trattato è la Vacuità, attraverso la comprensione della quale una persona può liberarsi dal saṃsāra;

b) perché il Buddha - subito dopo aver esposto questo sūtra - lo affidò ad Ānanda per ben tre volte, incaricandolo di occuparsi di esso e di svilupparne gli insegnamenti e insistendo molte volte che non ne andasse persa nemmeno una parola;

c) perché questo sūtra si avvicina ai tantra, dal momento che è l'unico ad avere un senso o contenuto "riposto" (oltre ad avere - come molti altri sūtra - un senso "letterale", uno "diretto" ed uno "indiretto") .

L'argomento o contenuto letterale è quello che si ricava facilmente dal significato lessicale delle parole del sūtra: ad es. dalla semplice parola (o suono) "forma".

Il contenuto diretto o esplicito consiste nella Vacuità: ad es. nel capire direttamente la vacuità della forma grazie alla semplice parola "forma".

Il contenuto indiretto od implicito consiste nell'ulteriore comprensione che deriva dal pensare e ripensare alla Vacuità (ad es., alla vacuità della forma), nei 5 Sentieri spirituali e 10 bhūmi (livelli), o - più chiaramente - nella compassione, nella bodhicitta e nelle prime 5 pāramitā.

⁹ Un sūtra originato dalla benedizione del corpo del Buddha è, ad es., il Sūtra dei Dieci Livelli.

¹⁰ Il Sūtra per Alleviare il Rimorso di Ajataśatra è un esempio di sūtra originato dalla benedizione della parola del Buddha.

Il contenuto nascosto o riposto é una comprensione che - diversa mente dalle precedenti - non si basa sulle parole (cioè, che non si ottiene leggendo semplicemente il sūtra), né proviene dal riflettere su di esse, ma soltanto dalle istruzioni orali dei Lama e dei Maestri¹¹ concernenti:

- i metodi per meditare sui due significati precedenti;
- l'ordine che bisogna seguire nella meditazione;
- il numero dei Sentieri, ecc.

In considerazione di quanto sopra, sarebbe ottima cosa recitare il sūtra del Cuore della Saggezza una volta al giorno; non solo, ma se si hanno delle difficoltà (come malattie, paure, ecc.), recitando il sūtra e pensando alla Vacuità esse saranno eliminate. Tuttavia é difficile mettere subito in pratica quello che é spiegato nel sūtra. Le istruzioni circa il modo di praticarlo sono contenute nel testo di Maitreya intitolato "Abhisamayālaṅkāra" e nel relativo commentario di Atiṣa, il "Bodhipathapradīpam".

La Prajñāpāramitā nell'iconografia tibetana

Nell'iconografia, "Prajñāpāramitā" è tanto un libro (contenente appunto la letteratura sulla Perfezione della Saggezza) quanto una divinità femminile (che personifica tale perfezione).

1] Nel 1° caso, il libro

a) è simbolicamente retto dalla mano sinistra del bodhisattva Mañjuśrī (personificazione della buddhità in quanto saggezza), il quale nella destra regge la spada fiammeggiante che recide l'ignoranza. Tale libro (pustaka) é fatto di foglie di palma, lunghe e strette, legate con un cordoncino;

b) è talora raffigurato in mano al bodhisattva Avalokiteśvara e precisamente quando questi si manifesta nell'aspetto di un buddha blu (Sen-ge rab-brtan = leone incrollabile) nel mondo degli animali per annunciare loro la virtù della perfetta saggezza.

2] Nel 2° caso, la divinità Prajñāpāramitā incarna la pāramitā della consapevolezza discriminante e apprezzativa¹²:

a) quando è considerata una Bodhisattva Celestiale:

è raffigurata come una ragazza di 16 anni¹³ seduta nella posizione del loto completo (padmāsana) su un disco di luna (che simboleggia l'aspetto femminile, la vacuità ed anche śamatha) poggiante su un fiore di loto (simbolo della rinuncia al saṃsāra). Può avere 2 o 4 braccia:

- con 2 braccia:

è di colore bianco o giallo¹⁴, ha l'ūrṇā, le mani sono in dharmacakramudrā, con la destra regge lo stelo di un utpala (loto blu) su cui all'altezza della spalla sinistra vi è il libro (pustaka), cioè il volume contenente il corpus di insegnamento sulla Prajñāpāramitā¹⁵. Appartiene alla Famiglia Akṣobhya;

- con 4 braccia:

¹¹ Il grande paṇḍit indiano Asaṅga riuscì a capire il senso diretto e indiretto del sūtra, ma non quello riposto, e perciò praticò e meditò sul buddha Maitreya per 12 anni per ricevere le Sue istruzioni su tale significato.

¹² La Vacuità non é qualcosa di santo o di prezioso, come se fosse Buddha o un oggetto di adorazione e devozione. La Vacuità non é né santa né preziosa, né ha di per sé alcun valore particolare. Ciò che è prezioso, santo e significativo é la "comprensione" della Vacuità, che equivale alla perfezione della saggezza. E questo stato di consapevolezza é degno di rispetto e devozione.

¹³ Questo numero si riferisce alle 16 gioie sperimentate durante la pratica tantrica.

¹⁴ Il colore giallo del corpo indica prosperità, ricchezza ed incremento delle qualità spirituali.

¹⁵ Di cui il "Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra" è una sintesi, a sua volta condensata nel mantra "Tadyathā oṃ gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā".

è gialla-oro, le mani inferiori sono in dhyānamudrā, mentre quella superiore destra tiene un vajra¹⁶ d'oro con 9 punte e la superiore sinistra il libro della Prajñāpāramitā. Diversamente, le mani rivolte verso il basso sono in dharmacakramudrā, mentre quelle superiori tengono a sinistra il libro suddetto e a destra la mālā o il vajra (oppure: la sinistra tiene l'utpala col libro e la destra è in abhayamudrā);

oppure: le mani inferiori sono in abhayamudrā e in avakaśamudrā (gesto del rilassamento), mentre la destra superiore regge il volume dei testi canonici e la sinistra superiore una mālā;

oppure: la mano sinistra inferiore è nel mudrā della meditazione, quella destra inferiore è nel mudrā dell'argomentazione; mentre la superiore destra regge il vajra e la sinistra il libro.

La fronte è adorna del tilaka¹⁷. Il suo corpo è inoltre ornato da vari gioielli e indossa splendide vesti fatte di fine e celestiale tessuto.

Il simbolismo è il seguente:

1. il vajra rappresenta l'indistruttibilità della vacuità, natura ultima di tutte le cose;

2. il libro rappresenta i sūtra sulla Prajñāpāramitā: dal più lungo (che conta 100.000 versi) al più breve (il "Sūtra del Cuore"). Essi ci insegnano la giusta visione della natura dei fenomeni: questi sono vuoti di esistenza inerente e sfuggono ai due estremi : quello del materialismo o eternalismo (che ci fa credere che le cose esistono così come noi ora le percepiamo) e quello del nichilismo (che induce a credere che nulla esiste e che la vacuità è nulla);

3. il mudrā dell'argomentazione e quello della meditazione simboleggiano l'insegnamento del Dharma congiunto alla meditazione assorbita nella vacuità;

4. i gioielli rappresentano le altre 5 pāramitā oltre la saggezza¹⁸:

la collana = la generosità

i bracciali e le cavigliere = la moralità

gli orecchini = la pazienza

il diadema = lo sforzo entusiastico¹⁹

l'ornamento del petto = la concentrazione.

Talvolta c'è anche un gioiello alla vita, che simboleggia la saggezza.

b) quando è nella forma yab-yum con l'ādibuddha Vajradhara (di cui è la Prajñā), la dea è un po' più piccola di statura, è riccamente vestita ed ornata di gioielli, porta nella mano destra il kartṛ e nella sinistra la kapāla; ed è circondata dalle Scritture buddhiste.

Il kartṛ (mannaia) rappresenta la saggezza analitica che esamina minuziosamente, che disseziona e sminuzza tutte le apparenze illusorie, riportando ogni cosa alla Vacuità. Simboleggia dunque la recisione dei legami col saṃsāra, cioè il taglio di tutti i processi di pensiero che disturbano la mente o il taglio della nostra separatezza nella divisione soggetto/oggetto: in altre parole, indica la lacerazione dell'ignoranza e dei kleśa, l'esclusione di tutte le false idee estranee alla pura conoscenza della verità.

La kapāla (coppa cranica) è il contenitore rituale tantrico, fatto in origine con una calotta cranica umana avente il basamento e il coperchio d'argento. Essa rappresenta la natura di tutti i fenomeni, perché da un lato è vuota e la sua natura è la Vacuità, dall'altro induce lo yogi a sviluppare la consapevolezza che i fenomeni sono il gioco della realizzazione della Vacuità e della Beatitudine coemergente.

¹⁶ Simbolo non solo del metodo (upāya) ma anche del carattere fulmineo, stabile ed indistruttibile della realizzazione ottenibile mediante la comprensione della vacuità.

¹⁷ Segno sulla fronte fatto con terra colorata o unguento. E' simbolo della bellezza.

¹⁸ L'essere adorna dei simboli delle altre pāramitā indica che prajñā e compassione (originata appunto da tali pāramitā) devono essere inseparabili per un'efficace pratica spirituale.

¹⁹ Il diadema indica la non-soggezione alle leggi della natura ed è tipico dei Buddha e Bodhisattva Celestiali. Esso ha 5 puntali, di cui ognuno è marcato del colore emblematico di ciascun Dhyānibuddha: ciò significa che la prajñā contiene in sé l'essenza di tutte le 5 Famiglie di Buddha.

Saggezza e merito

Il livello di esistenza che ha sradicato ogni tendenza negativa e ha fatto emergere tutte le qualità positive dell'essere, viene chiamato "buddhità".

Vi sono due aspetti principali nella condizione di un buddha: il dharmakāya (corpo della verità) e il rūpakāya (corpo della forma). Il dharmakāya è la mente di un essere illuminato, libera da ogni difetto, che rimane assorbita nella meditazione sulla diretta percezione della Vacuità e contemporaneamente conosce ogni tipo di fenomeni. Il rūpakāya comprende il saṃbhogakāya (corpo di fruizione) e il nirmāṇakāya (corpo di emanazione) - che sono la forma (o livello) in cui la mente illuminata si manifesta allo scopo di aiutare rispettivamente i bodhisattva altamente realizzati e gli esseri ordinari.

Il dharmakāya e il rūpakāya non possono essere realizzati indipendentemente o sequenzialmente, ma solo simultaneamente, in quanto il raggiungimento di uno necessita invariabilmente dell'ottenimento dell'altro. Malgrado ciò, essi rimangono due aspetti distinti della buddhità e quindi possiamo affermare che ciascuno di essi ha una sua causa esclusiva. Ciò che causa il dharmakāya è la saggezza (o l'accumulazione della saggezza) e ciò che causa il rūpakāya è il metodo (o l'accumulazione del merito). In generale, rūpakāya e dharmakāya sono entrambi causati sia dalla saggezza che dal metodo, ma la saggezza agisce come causa fondamentale del dharmakāya e il metodo come causa fondamentale del rūpakāya.

Per quanto riguarda la prima causa, va osservato che vi sono varie forme di saggezza che sono cause del dharmakāya, ma solo una tra tutte riveste importanza suprema: la saggezza che comprende la Vacuità.

Chi vuole ottenere lo stato di buddha deve coltivare in pari misura sia il metodo che la saggezza. Ora, in tutti e tre i sūtra della Perfezione della Saggezza (lungo, medio e corto) viene data una spiegazione completa di entrambi gli aspetti del metodo e della saggezza presenti nel Sentiero che porta alla buddhità. Ma dal momento che il loro argomento principale riguarda la Vacuità, si afferma che essi trattano esplicitamente della saggezza e solo implicitamente del metodo. Anche Il Cuore della Saggezza - al pari dei sūtra della Perfezione della Saggezza nelle versioni più estese - affronta entrambi gli aspetti del Sentiero: la saggezza in modo esplicito e il metodo in modo implicito. Nel paragrafo 18 del commento si chiarirà in che modo Il Cuore della Saggezza spiega le pratiche relative al sentiero della saggezza e a quello del metodo.

La Vacuità

Si è detto che il più importante tipo di saggezza è quella che comprende la Vacuità.

Ogni fenomeno possiede due distinti modi d'essere: quello ultimo e quello convenzionale ed apparente. La Vacuità è il suo modo ultimo, definitivo di esistere, è il modo in cui i fenomeni esistono realmente.

Tutto ciò che esiste, ogni fenomeno, ha una qualità essenziale: quella di essere un evento che sorge ed esiste in modo dipendente da qualcos'altro, cioè di essere il prodotto dell'interdipendenza. Questa qualità è la Vacuità²⁰.

²⁰ Pertanto, la Vacuità non è qualcosa che esiste separatamente, in un mondo a sé stante, a prescindere dai fenomeni del mondo empirico, ma è una qualità presente in ogni fenomeno. La Vacuità è l'autentica natura di cose ed eventi. Non è che esista da qualche parte là fuori una Vacuità per conto suo, perché la Vacuità è sempre la vacuità di un dato fenomeno specifico: ad es., la forma o materia e la sua vacuità

Tuttavia, tutte le cose ci appaiono, istintivamente, come se esistessero indipendentemente, come se fossero dotate di una loro propria, autonoma, esistenza in sé. Ad es., una montagna, vista dalla sua parte sembra possedere inerentemente, per proprio conto, una massa ed una sostanza proprie, indipendenti da qualsiasi condizione: eccola ergersi davanti a noi, imponente, indipendente e concreta, ma se riflettiamo scopriremo gradualmente che essa deve la sua esistenza a una varietà di cause e condizioni e a innumerevoli particelle atomiche tanto piccole da non essere visibili. E' solo l'unione di tutte queste parti, che a loro volta dipendono l'una dall'altra, a formare la montagna. Essa esiste solo in questo modo "dipendente"; non c'è un'entità "montagna" esistente indipendentemente, un qualcosa separato dalle cause e dalle parti componenti che sono la base della sua esistenza.

La Vacuità quindi non è una negazione del concetto di esistenza, ma suggerisce l'idea che tutta l'esistenza ed i suoi elementi costituenti dipendano dal principio della causalità.

Ciò è vero per tutti i fenomeni materiali, grandi o piccini che siano. Così, anche per un chicco d'uva vi è un gran numero di svariate condizioni responsabili della sua attuale esistenza: per es., il campo in cui è cresciuto, la vigna da cui proviene, gli sforzi del contadino, il sole e la pioggia che l'hanno aiutato a svilupparsi. Ogni fenomeno deve la sua esistenza a una miriade di fattori condizionanti.

Anche le minuscole particelle atomiche che sono i costituenti di base della materia sono eventi dipendenti: esse dipendono dalle loro parti direzionali così come dalle cause che le hanno prodotte e dagli effetti a cui a loro volta danno luogo.

Anche fenomeni meno concreti, come il tempo, sorgono in modo dipendente. Per es., l'anno 2006 a prima vista appare come un solido pezzo di tempo dotato di una sua ben definita identità, mentre in realtà la sua esistenza dipende da periodi di tempo più brevi: mesi, settimane, giorni, che a loro volta dipendono da ore, minuti, secondi, millesimi di secondi e così via. Non c'è anno o altro periodo di tempo che esista indipendentemente da periodi di tempo più brevi e se si giungesse a togliere una qualsiasi parte componente l'insieme, l'insieme stesso non potrebbe più esistere.

Perfino la mente è priva di esistenza indipendente. Ogni stato mentale dipende da numerosi momenti di coscienza e da svariati fattori mentali. La mente che ha meditato per un'ora sembra avere un'identità propria e indipendente, ma se l'analizziamo troveremo che essa dipende totalmente da diversi singoli pensieri, percezioni e sentimenti sperimentati in quell'ora, oltre che dagli oggetti di meditazione. Anche particolari fattori mentali (come, ad es., le sensazioni di piacere e dolore) dipendono da svariate condizioni che, una volta riunite, provocano quella particolare impressione. Nemmeno il flusso ininterrotto della coscienza che migra da una vita all'altra fino a raggiungere la buddhità esiste in modo indipendente: essa esiste in uno stato costante di cambiamenti momentanei e perciò dipende da un numero infinito di momenti che formano la sua continuità.

La persona è dipendente. La possiamo pensare composta di un corpo e una mente, ma non la possiamo identificare né con l'uno né con l'altra. Né possiamo pensare che qualcuno sia le proprie ossa o la propria carne o il proprio stato d'animo o la propria ricettività. In realtà, la persona esiste semplicemente in dipendenza dei costituenti fisici e mentali che la compongono. Essa non ha un'esistenza propria, indipendente da questi fattori, né si identifica con essi.

Anche i fenomeni permanenti ed incondizionati, come ad es. lo spazio, sono entità dipendenti. In questa stanza lo spazio (cioè, la semplice mancanza di contatto ostacolante) dipende dalle sue parti direzionali²¹, ossia dall'assenza di ostacoli nelle varie parti della stanza.

sono un tutt'uno, e non due realtà indipendenti. Quando una qualsiasi entità comincia a esistere, inizia ad esistere anche la sua vacuità; e quando cessa d'esistere, scompare anche la sua vacuità.

²¹ Cioè, le quattro direzioni fondamentali e le direzioni intermedie.

Oltre a dipendere da cause e parti componenti, i fenomeni dipendono anche dalla designazione della mente: tutti i fenomeni sono semplicemente designati dalla mente e nulla può esistere indipendentemente da tale designazione. "Designare qualcosa con la mente" (btags-pa) non significa altro che apprendere ('dzin-pa). Pensiamo a una lampada nella nostra stanza: è proprio pensandola che la apprendiamo e così facendo la designiamo. Perciò la designazione è la qualità fondamentale della mente con la quale essa apprende gli oggetti²².

Possiamo apprendere, o designare, sia entità esistenti che non-esistenti. Se ciò che apprendiamo è esistente, la mente che apprende è una mente valida (corretta); se invece ciò che designiamo non esiste, la mente che apprende è erronea. Per es., passeggiando in un giardino potremmo notare un oggetto piuttosto lungo, avvolto a spirale, seminascosto dall'erba alta: a questo punto, indietreggiamo impauriti scambiandolo per un serpente, ma una volta avvicinatoci cautamente per osservarlo meglio ci rendiamo conto che non si tratta di un serpente ma della canna per innaffiare. La percezione iniziata ha designato un serpente ma - poiché il suo oggetto non era in realtà un serpente - quella percezione era errata²³. In un'altra circostanza potremmo invece vedere un oggetto e riconoscerlo correttamente come serpente: in questo caso la designazione di serpente corrisponde alla realtà e perciò la mente che percepisce è corretta. Quindi, quando si afferma che tutti i fenomeni esistenti sono delle designazioni della mente, dev'esser chiaro che in questo caso per "mente" si intende una mente "valida". Ciò non significa che un qualsiasi particolare stato mentale possa inventarsi l'esistenza di un fenomeno.

Dunque, tutti i fenomeni esistono in dipendenza di cause e condizioni (se si tratta di fenomeni condizionati), parti componenti e designazioni mentali. Ossia, niente esiste in modo autonomo e indipendente da cause, parti e designazione. La Vacuità non è altro che la semplice assenza di qualsiasi tipo di esistenza intrinseca ed indipendente dei fenomeni.

Per es., un rosario dipende dalla designazione mentale: perciò non esiste come un'entità autonoma, indipendente dalla designazione della mente. Questa mancanza di esistenza propria, indipendente, del rosario, è la vacuità del rosario. E questa vacuità è il modo di esistere ultimo e profondo del rosario. D'altra parte, il rosario che esiste in modo convenzionale non è altro che il rosario designato dalla mente. Vi sono perciò due aspetti nel modo di esistere del rosario: quello ultimo e quello convenzionale. E per quanto si possa pensare che questi due aspetti siano distinti, essi sono essenzialmente identici. In altre parole, possiamo pensare e descrivere questi due modi di esistere del rosario (cioè, il suo essere solo una designazione mentale e il suo essere vuoto di esistenza indipendente dalla designazione della mente) come distinti, ma in realtà essi sono un'unica cosa.

Affermando l'esistenza dei fenomeni in questo duplice aspetto, si evita l'errore di cadere nelle posizioni estremiste di eternalismo e nichilismo. Negando l'esistenza indipendente dei fenomeni evitiamo l'estremismo degli eternalisti (che considerano le cose come dotate di esistenza intrinseca); e affermando l'esistenza designata e dipendente di tutti i fenomeni, sfuggiamo all'estremismo dei nichilisti (che negano completamente l'esistenza dei fenomeni). La vera natura dei fenomeni è libera da entrambi gli estremi, poiché essi non esistono intrinsecamente ma esistono come designazioni. Ecco perché si dice che essi occupano per natura la via di mezzo (mādhyaṃakā).

²² Ad es., un tavolo per noi esiste comunemente come entità autosufficiente, mentre in realtà esso esiste in relazione al nome con cui lo chiamiamo e questo nome (o imputazione mentale) è attribuito ad un aggregato dipendente da varie parti, cause e circostanze.

²³ In altre parole: dire che il serpente viene designato sulla base della canna è come dire che la canna viene appresa come un serpente.

ལྷ་རིའི་བྱ། དེ་ལྟར་ཚེས་ཐམས་ཅད་སྤོང་པ་ཉིད་དེ། མཚན་ཉིད་མེད་པ། མ་སྐྱེས་པ།
མ་འགགས་པ། སྲི་མ་མེད་པ། སྲི་མ་དང་བུལ་བ། སྲི་བ་མེད་པ། ཞང་བ་མེད་པའོ།

ལྷ་རིའི་བྱ། དེ་ལྟར་བས་སྤོང་པ་ཉིད་ལ་གཟུགས་མེད། ཚེས་བ་མེད། འདྲ་ཤེས་མེད།
འདྲ་བྱིད་རྣམས་མེད། རྣམ་པར་ཤེས་པ་མེད།
མིག་མེད། རྣ་བ་མེད། ལྷ་མེད། ལྷུ་མེད། ལྷས་མེད། ཡིད་མེད། གཟུགས་མེད།
སྤྲུལ་མེད། སྲི་མེད། རོ་མེད། རེག་བྱ་མེད། ཚེས་མེད་དོ།། མིག་གི་ཁམས་མེད་པ་ནས་
ཡིད་གྱི་ཁམས་མེད། ཡིད་གྱི་རྣམ་པར་ཤེས་པའི་ཁམས་གྱི་བར་དུ་ཡང་མེད་དོ།།
མ་རིག་པ་མེད། མ་རིག་པ་ཟད་པ་མེད་པ་ནས་ཆ་ཤི་མེད། ཆ་ཤི་ཟད་པའི་བར་དུ་ཡང་མེད་དོ།།

དེ་བཞིན་དུ་སྤྲུག་བཤལ་བ་དང་། གུན་འབྲུང་བ་དང་། འགྲོགས་པ་དང་། ལམ་མེད།
ཡེ་ཤེས་མེད། ཐོབ་པ་མེད། མ་ཐོབ་པ་ཡང་མེད་དོ།།

ལྷ་རིའི་བྱ། དེ་ལྟར་བས་ན་བྱང་ཚུབ་སེམས་དཔལ་འཇུག་པ་མེད་པའི་ཕྱིར་ཤེས་རབ་
གྱི་ལ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་ལ་བརྟེན་ཅིང་གནས་ཏེ་སེམས་ལ་སྤྱིབ་པ་མེད་པ་སྐྱེག་པ་མེད་དེ།
ཕྱིན་ཅི་ལོག་ལས་ཤིན་དུ་འདས་ནས་མྱུང་ན་ལས་འདད་ས་པའི་མཐུར་ཕྱིན་ཏོ།།

དུས་གསུམ་དུ་རྣམ་པར་བཞུགས་པའི་སངས་རྒྱུས་ཐམས་ཅད་ཀྱང་ཤེས་རབ་གྱི་ལ་རོལ་ཏུ་
ཕྱིན་པ་ལ་བརྟེན་ནས་སྤྲུལ་མེད་པ་ཡང་དག་པར་ཚོགས་པའི་བྱང་ཚུབ་མངོན་པར་ཚོགས་པར་
སངས་རྒྱུས་སོ།།

དེ་ལྟར་བས་ན་ཤེས་རབ་གྱི་ལ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པའི་ཐུགས་ལ། རིག་པ་ཆེན་པོའི་ཐུགས་ལ། སྤྲུལ་མེད་
པའི་ཐུགས་ལ། མི་མཉམ་པ་དང་མཉམ་པའི་ཐུགས་ལ། སྤྲུག་བཤལ་ཐམས་ཅད་རབ་དུ་ཞིབ་ར་
བྱེད་པའི་ཐུགས་ལ།
མི་རྒྱུན་བས་ན་བདེ་ན་པར་ཤེས་པར་བྱ་སྟེ། ཤེས་རབ་གྱི་ལ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པའི་ཐུགས་སྐྱས་པ།
ཏུ་དུ་གྲ། གཏེ་གཏེ་སྤྲུ་ར་གཏེ་སྤྲུ་སྤྲུ་གཏེ་པོ་རྟོ་སྤྲུ།

ལྷ་རིའི་བྱ། བྱང་ཚུབ་སེམས་དཔལ་འཇུག་པ་མེད་པའི་ཕྱིར་ཤེས་རབ་གྱི་ལ་རོལ་ཏུ་
ཕྱིན་པ་བཟོ་མོ་ལ་བསྐྱབ་པར་བྱའོ། དེ་ནས་བཙོམ་ལྡན་འདས་ཏིང་ངེ་འཛིན་དེ་ལས་བཞེངས་
ཏེ་བྱང་ཚུབ་སེམས་དཔལ་འཇུག་པ་མེད་པའི་ཆེན་པོ་ཕག་པ་སྤྲུལ་ར་ས་གཟུགས་དཔལ་འཇུག་ལ་
ལེགས་སོ་ཞེས་བྱ་བའི་བྱིན་ནས། ལེགས་སོ་ལེགས་སོ།།

རིགས་གྱི་བྱ། དེ་དེ་བཞིན་ནོ། རིགས་གྱི་བྱ་དེ་དེ་བཞིན་ཏེ། ཇི་ལྟར་ཁྱོད་གྱིས་བསྐྱེད་པ་
བཞིན་དུ་ཤེས་རབ་གྱི་ལ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་བཟོ་མོ་ལ་སྤྲུལ་པར་བྱ་སྟེ། དེ་ཞིན་ག་ལེགས་པ་
རྣམས་ཀྱང་རྗེས་སུ་ཡི་རང་དོ། བཙོམ་ལྡན་འདས་ཏིང་ངེ་འཛིན་ཅེས་བཀའ་སྤྲུལ་ནས།
ཆེད་ལྡན་པ་ལ་ར་དུ་ཉི་འུ་དང་། བྱང་ཚུབ་སེམས་དཔལ་འཇུག་པ་མེད་པའི་ཆེན་པོ་
འཕགས་པ་སྤྲུལ་ར་ས་གཟུགས་དཔལ་འཇུག་དང་། ཐམས་ཅད་དང་ལྡན་པའི་འཁོར་དེ་དག་
དང་། ལྷ་དང་། མི་དང་། ལྷ་མ་ཡིན་དང་། སྲི་བར་བཅས་པའི་འཛིན་ཏེ་ལོ་རང་ས་ཏེ།
བཙོམ་ལྡན་འདས་ཏིང་ངེ་འཛིན་སྤྲུལ་སྤྲུལ་པ་ལ་མངོན་པར་བསྟོན་དོ།།

འཕགས་པ་ཤེས་རབ་གྱི་ལ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པའི་སྤོང་པོ་ཚོགས་སོ།།

Pronuncia del testo tibetano²⁴

««Ja-gar ke-du: Bhagavati Prazñaparamita hridaya.
Bö ke-du: Chom-den-de-ma She-rab-kyi pha-röl-tu cin-pe ñiñ-po.

[Bam-po cig-go].

Di ke dag-ghi tö-pa du cig-na.

Chom-den-de Ghyel-pö khab, Ja gö phuñ-po ri la, ghe-loñ-ghi ghe-dün cen-po dañ jañ-chub-sem-pe ghe-dün cen-po dañ thab cig du shug te.

De tshe Chom-den-de zab-mo nañ-ua zhe ja ue chö-kyi nam drañ-kyi tiñ-ñe-zin la ñom par zhug so.

Yañ de tshe jañ-chub-sem-pa sem-pa-cen-po phag-pa Cen-re-zig uañ-chug she-rab-kyi pha-röl-tu cin-pa zab-mö chö-pa ñi la nam-par ta zhiñ phuñ-po ña-po de dag la yañ rañ-zhin-ghyi toñ par nam-par tao.

De ne Sañ-ghye-kyi thü, tshe-dañ-den-pa Sha-ri-bu jañ-chub-sem-pa sem-pa-cen-po phag-pa Cen-re-zig uañ-chug la di ke ce me so.

Rig-kyi bu, gañ la la she-rab-kyi pha-röl-tu cin-pa zab-mö chö-pa ce par dö pa, de ji tar lab par ja.

De ke ce me pa dañ, jañ-chub-sem-pa sem-pa-cen-po phag-pa Cen-re-zig uañ-chug-ghi tshe-dañ-den-pa Sha-ra-da-ti bu la di ke ce me so.

Sha-ri-bu, rig-kyi bu am rig-kyi bu-mo, gañ la la she-rab-kyi pha-röl-tu cin-pa zab-mö chö-pa ce par dö pa de di tar nam-par ta uar ja te.

Phuñ-po ña po de dag kyañ rañ-zhin-ghyi toñ par nam-par yañ dag par je su tao.

Zug toñ pao, toñ-pa-ñi zug so.

Zug le toñ-pa-ñi zhen-ma yin, toñ-pa-ñi le kyañ zug zhen ma yin no.

De zhin du tshor-ua dañ, du-she dañ, du-je dañ, nam-par-she-pa nam toñ pao.

Sha-ri-bu, de tar chö tham-ce toñ-pa-ñi de; tsen ñi me pa, ma kye pa, ma gag-pa, dri-ma me pa, dri-ma dañ drel-ua, dri-ua me pa, gañ ua me pao.

Sha-ri-bu, de ta ue na toñ-pa-ñi la zug me, tshor-ua me, du-she me, du-je nam me, nam-par-she-pa me, mig me, na-ua me, na me, ce me, lü me, yi me, zug me, dra me, dri me, ro me, reg ja me, chö me do.

Mig-ghi kham me pa ne, yi-kyi kham me, yi-kyi nam-par-she-pe kham-kyi bar-du yañ me do.

Ma-rig-pa me, ma-rig-pa ze-pa me-pa ne ga-shi-me, ga-shi ze-pe bar-du yañ me do.

De zhin du dug-ñel-ua dañ, kün-juñ-ua dañ, gog-pa dañ; lam me, ye-she me, thob-pa me, ma thob-pa yañ me do.

Sha-ri-bu, de ta ue na jañ-chub-sem-pa nam thob pa me pe cir she-rab-kyi pha-röl-tu cin-pa la ten ciñ ne te, sem la drib pa me pe trag pa me de cin ci log le shin du de ne, ña ñen le de pe thar cin to.

²⁴ Le lettere che rendono la pronuncia si leggono come in italiano, con le seguenti avvertenze:

CH = c dolce di “cece”

H = h aspirata (tranne che nei gruppi ch, gh, sh, zh)

J = g dolce di “gelo”

Ñ = ng dell’inglese “king”

Ñ = gn di “gnomo”

Ö = ö tedesca

S = s aspra di “sasso”

SH = sc di “scena”

TS = z aspra di “mazza”

Ü = ü tedesca

Z = z dolce di “zona”

ZH = j francese.

Dü sum du nam-par zhug pe Sañ-ghye tham-ce kyañ she-rab-kyi pha-röl-tu cin-pa la ten ne la na me pa yañ dag par zog pe jañ-chub nön par zog par Sañ-ghye so.

De ta ue na she-rab-kyi pha-röl-tu cin-pe ñag rig-pa cen-pö ñag, la na me pe ñag, mi ñam pa dañ ñam pe ñag, dug ñel tham-ce rab-tu zhi-uar je-pe ñag, mi zün pe na den par she par ja te, she-rab-kyi pha-röl-tu cin-pe ñag me pa:

TAYATA: GATE' GATE' PARAGATE' PARASAMGATE' BODHI SOHA'.

Sha-ri-bu, jañ-chub-sem-pa sem-pa-cen-pö de tar she-rab-kyi pha-röl-tu cin-pa zab-mo la lab par jao.

De ne Chom-den-de tiñ-ñe-zin de le zheñ te.

Jañ-chub-sem-pa sem-pa-cen-po phag-pa Cen-re-zig uañ-chug la leg-so zhe ja ue jin ne: leg-so leg-so.

Rig-kyi bu, de de zhin no, rig-kyi bu, de de zhin te.

Ji tar khyö-kyi ten pa zhin du she-rab-kyi pha-röl-tu cin-pa zab-mo la ce par ja te.

De-zhin-sheg-pa nam kyañ je su yi rañ ño.

Chom-den-de-kyi de ke ce ka tsel ne, tshé-dañ-den-pa Sha-ra-da-ti bu dañ, jañ-chub-sem-pa sem-pa-cen-po phag-pa Cen-re-zig uañ-chug dañ, tham-ce dañ den pe khor de dag dañ, lha dañ, mi dañ, lha-ma-yin dañ, dri-zar ce pe jig-ten-yi rañ te.

Chom-den-de-kyi suñ pa la nön par tö do.

Phag-pa she-rab-kyi pha-röl-tu cin-pe ñiñ-po zog so.»»»

C) TRADUZIONE DEL TESTO TIBETANO

««In sanscrito: Bhagavati Prazñāpāramitā hridaya.

In tibetano: Il cuore della Perfezione della Saggezza, la Vittoriosa.

[Questa è una singola sezione].

Così ho udito una volta. Il Vittorioso si trovava a Rājagṛha sul Picco dell'Avvoltoio insieme ad una vasta comunità di monaci e ad una vasta comunità di bodhisattva.

In quell'occasione, il Vittorioso stava serenamente assorto nella meditazione sulle varietà dei fenomeni detta "Visione profonda". E contemporaneamente il bodhisattva-mahāsattva nobile signore Avalokiteśvara – praticando completamente la profonda Perfezione della Saggezza – vedeva i 5 aggregati mondani e vedeva che essi erano totalmente vuoti di una propria intrinseca natura.

Allora, grazie al potere del Buddha, il venerabile Śāriputra disse queste parole al bodhisattva-mahāsattva nobile signore Avalokiteśvara: ““Quale metodo dovrà apprendere un figlio di nobile lignaggio che desideri impegnarsi nella pratica della profonda Perfezione della Saggezza?””

A queste parole, il bodhisattva-mahāsattva nobile signore Avalokiteśvara così rispose al venerabile figlio di Śaradvati: ““Śāriputra, un figlio o una figlia di nobile

lignaggio che desideri impegnarsi nella pratica della profonda Perfezione della Saggezza, dovrebbe riflettere esattamente in questo modo: vedere che i 5 aggregati stessi sono completamente vuoti di una propria intrinseca natura.

La forma è vuota, la vacuità è forma. La forma non è diversa dalla vacuità, e la vacuità non differisce dalla forma. Di tale natura sono anche la sensazione, la discriminazione, le formazioni mentali e la coscienza.

Similmente, Śāriputra, tutti i fenomeni sono vuoti, sono privi di caratteristiche, non nascono e non cessano, non sono contaminati né privi di contaminazione, non diminuiscono né aumentano.

In tal modo, Śāriputra, in (termini di) vacuità non esiste forma né sensazione né discriminazione né formazione mentale né coscienza; né occhio né orecchio né naso né lingua né corpo né mente; né forma visiva né suono né odore né sapore né sensazione tattile né oggetto mentale; né sfera visiva e (così via) fino a quella mentale e a quella della coscienza mentale. Non esiste l'ignoranza, né l'estinzione dell'ignoranza e così via fino alla vecchiaia-e-morte e all'estinzione di vecchiaia-e-morte.

Di tale natura (vuota) sono anche la sofferenza, l'origine, la cessazione ed il sentiero.

Non vi è saggezza né realizzazione né mancanza di realizzazione.

In questo modo, Śāriputra, a causa della mancanza di realizzazioni, tutti i bodhisattva si basano fermamente sulla Perfezione della Saggezza, senza oscurazioni mentali, senza paura; essi trascendono realmente ogni azione erronea ed alla fine raggiungono il nirvāṇa.

Tutti i buddha che dimorano nei tre tempi sono divenuti buddha perfetti dell'insuperabile, completa e perfetta Illuminazione basandosi fermamente sulla Perfezione della Saggezza.

Perciò, il mantra della Perfezione della Saggezza – il mantra della grande conoscenza, il mantra insuperabile, il mantra uguale all'ineguagliabile, il mantra che placa veramente ogni sofferenza – va davvero considerato come non ingannevole e saggio.

Viene enunciato il mantra della Perfezione della Saggezza:

TADYATHĀ: GATE GATE PĀRAGATE PĀRĀSAMĠGATE BODHI SVAHĀ.

Śāriputra, è così che i bodhisattva-mahāsattva insegnano la profonda Perfezione della Saggezza.””

In quel momento, il Vittorioso – riemergendo dalla profonda concentrazione – lodò in questo modo il bodhisattva-mahāsattva nobile signore Avalokiteśvara per avere bene agito: “”Bene, bene! è così, figlio di nobile lignaggio; è così, figlio di nobile lignaggio. Praticando in tal modo la profonda Perfezione della Saggezza, si diventa realizzati. Per questo, tutti i Tathāgata si rallegrano.””

A queste parole del Vittorioso, il venerabile figlio di Śaradvati, il bodhisattva-mahāsattva nobile signore Avalokiteśvara, l'intero sèguito e il mondo dei deva, degli uomini, degli asura e dei gandharva si rallegrarono e lodarono le parole del Vittorioso.

Qui si conclude il cuore della nobile Perfezione della Saggezza.»»

D) ANALISI E COMMENTO DEL SŪTRA

IL TITOLO

1.

In sanscrito: Bhagavati Prazñāpāramitā hridaya.
In tibetano: Il cuore della Perfezione della Saggezza, la Vittoriosa.

Il testo tibetano inizia col titolo del Sūtra²⁵, prima traslitterato²⁶ dal sanscrito e poi tradotto in tibetano. La ragione per cui si dà il titolo anche in sanscrito è per mostrare sia la fonte del testo in esame (cioè l'autenticità della sua origine, che è indiana) sia il rispetto verso la lingua dell'India (che è sacra anche per i tibetani).

La Perfezione della Saggezza è il termine che si riferisce a quel tipo di saggezza che comprende direttamente ed intuitivamente la natura di tutti i fenomeni, consistente nella loro vacuità di esistenza intrinseca ed autonoma. Questa saggezza è definita, in sanscrito, “bhagavatī”, che è il femminile del termine “bhagavat o bhagavān”, uno dei 10 titoli usati per indicare un Essere Illuminato, qui il buddha Śākyamuni²⁷: esso significa “glorioso, [divinamente] maestoso, divino, beato, degno di rispetto, venerabile, benedetto”.

In tibetano, “bhagavān” è reso con il termine “bCom-ldan-‘das”, che in italiano si può tradurre con “vittorioso, conquistatore”²⁸ e la cui etimologia è la seguente:

A]- BCOM significa “superare, vincere, conquistare, annientare”: i buddha hanno superato sia i kleśāvaraṇa (gli ostacoli dell'emotività e della passionalità, cioè i difetti mentali che ci spingono ad agire in modo errato e impediscono la Liberazione dal saṃsāra) sia gli jñeyāvaraṇa (gli ostacoli intellettuali e cognitivi, cioè l'ignoranza che ci impedisce di vedere le cose quali realmente sono e preclude l'Onniscienza o capacità di conoscere direttamente, spontaneamente e contemporaneamente tutti i fenomeni).

In senso più ampio, si può dire che i buddha hanno vinto i 4 māra o demoni (cioè qualcosa che ci fa del male, che ci è nocivo e ci fa soffrire), ossia:

- gli skandha²⁹ o aggregati contaminati che compongono il nostro corpo (soggetto a fame, sete, caldo, freddo, malattie, vecchiaia, ecc.);
- i kleśa o difetti mentali, che contaminano la nostra mente;
- la morte, che interrompe la relazione tra corpo e mente;

²⁵ Talora il titolo è preceduto dalle parole “Namo Guru Mañjuśaya”, cioè una lode di omaggio a Mañjuśrī, la deità che rappresenta la mente di saggezza di tutti gli esseri illuminati.

²⁶ Si tratta della traslitterazione tibetana delle parole sanscrite “Bhagavatī Prajñāpāramitā hṛdaya”.

²⁷ Gautama Śākyamuni è il buddha del nostro “periodo fortunato” (bhadrakalpa) e quindi è il bhagavān per eccellenza. Questo epiteto compare all'inizio del Sūtra (al § 3) e alla fine (§ 23).

²⁸ In realtà, l'equivalente tibetano di “bhagavān” è “bCom-ldan”, ma a tale parola è stata aggiunta la sillaba ‘das (“oltre”) per distinguere quel titolo onorifico dato a Buddha da quello stesso titolo dato ad altri (per es., a dei indù). Il termine tibetano quindi significa “il bhagavān trascendente”, cioè “colui che ha vinto e trasceso le forze negative”.

²⁹ Gli skandha verranno descritti più oltre nel testo.

--i devaputra, cioè i deva invidiosi che ci mandano influssi ed energie negative o consigli nocivi;

B]- LDAN significa “possedere”: i buddha sono dotati di tutte le buone qualità³⁰ poichè hanno completato l’accumulo sia di merito che di saggezza che sfociano rispettivamente nel Corpo della Forma (Rūpakāya) e nel Corpo di Verità (Dharmakāya);

C]- ‘DAS significa “andare oltre”: i buddha hanno trasceso il saṃsāra, il ciclo delle rinascite incontrollate e permeate dalla sofferenza dovuta al karma ed ai kleśa.

Ora, nel testo, il termine tibetano “bCom-ldan-‘das” è reso – al femminile – con l’aggiunta della sillaba finale “-ma”, che etimologicamente significa “madre”. La Perfezione della Saggezza è dunque definita “vittoriosa madre” perchè dà vita ai (ed è la madre dei) Vittoriosi, cioè dei Buddha: è sviluppando nella propria mente la comprensione della Vacuità che sarà possibile realizzare infine la buddhità. Proprio come un bimbo non può venire al mondo senza una madre, così un buddha non può nascere senza dipendere da quella “madre” che è la Perfezione della Saggezza.

Un’altra ragione per cui quest’ultima è chiamata “madre” (o, più precisamente, perchè il termine scelto è di genere femminile) è quella di indicare che essa appartiene all’aspetto del Sentiero relativo alla saggezza (tradizionalmente associato al femminile) in contrapposizione all’aspetto del metodo (tradizionalmente connesso al maschile).

A questo punto del testo, vi è un’annotazione del traduttore tibetano che dice “Questa è una singola sezione”. Infatti, nel mondo letterario del Paese delle Nevi vi è la tradizione di dividere le Scritture in sezioni, i cui numeri sono posti all’inizio del testo, mentre i titoli dei capitoli sono collocati alla fine. Ora, il Sūtra del Cuore – essendo un testo breve, non più lungo di 25 versi – occupa una sola sezione.

IL PROLOGO

2.

Così ho udito una volta.

Il sūtra comincia con un passaggio introduttivo che fa menzione di chi diede l’insegnamento, dove, a chi e via di seguito.

Le prime righe del testo appartengono - come si è detto nell’Introduzione - alla seconda categoria di parole del Buddha, cioè quelle “pronunciate col Suo permesso”. Esse provengono infatti dall’arhat che raccolse e compilò questo sūtra dopo la morte del Buddha. Non si conosce esattamente il nome di questo discepolo, ma si pensa che tra i molti arhat presenti all’insegnamento, Ananda ne sia con ogni probabilità l’estensore.

“Così ho udito”, in pāli “evam me sutam”, in sanscrito “evaṃ mayā śrutam”, in tibetano “ ‘di-skad bdag-gis thos-pa”, è la frase con cui l’estensore inizia il testo per indicare che ripete la Scrittura così come gli è stata tramandata. Nei sūtra, le parole sono rivolte sempre ad un discepolo e, nella maggior parte dei casi, sono indicati la data e il luogo in cui l’insegnamento è stato impartito.

Qui, invece, nel Sūtra del Cuore, il periodo in cui venne pronunciato il sūtra non viene ricordato in termini di mesi e di anni; il testo dice semplicemente “Una volta...”. Queste parole indicano tuttavia due fatti importanti: il grande potere della memoria e

³⁰ Ad es., le 64 qualità della parola illuminata.

della comprensione del compilatore capace di ricordare cosa fu detto in quell'occasione e la rarità di un tale insegnamento, che venne dato solo "una" volta³¹.

Comunque, sappiamo che il sūtra in esame fa parte del "secondo giro della Ruota del Dharma" : quindi, appartiene all'esposizione della dottrina mahāyāna compiuta dal Buddha a Rājagṛha quando aveva 36 anni, cioè nel 530 a.C.

3.

Il Vittorioso si trovava a Rājagṛha sul Picco dell'Avvoltoio....

Qui vengono nominati il Buddha e il luogo dell'insegnamento.

Abbiamo già visto nel §1 che "il Vittorioso" è un epiteto di buddha Śākyamuni. Egli era nato nel 566 a.C. e aveva raggiunto l'Illuminazione a 35 anni nel 531 a.C.; l'anno successivo aveva girato per la 2^a volta la Ruota del Dharma.

Il posto in cui viene dato l'insegnamento è il Picco dell'Avvoltoio (Gṛdhra-kūṭa³²), la più alta delle cinque colline che circondano l'antica Rājagṛha³³, l'attuale Rajgir, nello stato del Bihar, in India. E' questo il luogo in cui - come s'è detto nel paragrafo precedente - il Buddha insegnò i sūtra appartenenti al "secondo giro della Ruota del Dharma" (cioè la dottrina mahāyāna): è qui dunque che egli appare nell'aspetto di un monaco che spiega la Prajñāpāramitā, mentre contemporaneamente si manifesta come Kālacakra nella città di Amarāvati per insegnare il Kālacakrantra.

In precedenza, Egli aveva insegnato a Sārnath (vicino a Benares) le Quattro Nobili Verità e, altrove, il vināya (disciplina monastica) e la pratica della piena consapevolezza, che fanno tutte parte della dottrina hīnayāna (o "primo giro della Ruota del Dharma")³⁴.

4.

....insieme ad una vasta comunità di monaci e ad una vasta comunità di bodhisattva.

La ripetizione delle parole "una vasta comunità" fa pensare che il numero dei presenti fosse veramente enorme e che questi fossero riuniti in due gruppi distinti: monaci³⁵ e bodhisattva.

Peraltro, anche se vengono nominati solo monaci e bodhisattva, in realtà - come si deduce dall'ultimo periodo del sūtra - era presente un ben più vasto numero di ascoltatori: śrāvaka, pratyekabuddha e molti uomini e donne che seguivano i precetti laici buddhisti, oltre a molti altri esseri provenienti da mondi diversi dal nostro. A questi esseri viene dato l'insegnamento affinché tutti possano alla fine raggiungere l'Illuminazione.

Bodhisattva sono i seguaci del Mahāyāna che - avendo sviluppato bodhicitta - si sforzano di raggiungere la completa Illuminazione della buddhità allo scopo di esser di beneficio a tutti gli altri esseri. In particolare, "ārya (nobile) bodhisattva" è colui che è

³¹ In alcune versioni del Sūtra, le parole "una volta" (du gcig-na) vengono invece attribuite alla frase successiva, così: "Una volta il Vittorioso si trovava....". Questa differenza dipende dalla diversa punteggiatura dei testi.

³² In tib., Bya-rgod Phuṅ-po'i Ri. E' così chiamata perché la sua cima ha la forma di un avvoltoio.

³³ In tib., rGyal-po'i Khab = "(luogo dove si erge) un palazzo reale".

³⁴ A tali due "giri" seguirà il terzo a Vaiśālī, Śrāvastī e altrove, in cui vennero insegnati i tantra.

³⁵ Tra cui certamente Ānanda, Maudgalyayana, ecc.

entrato nel Sentiero della Visione, chi cioè realizza direttamente ed intuitivamente la Vacuità. I Bodhisattva Celestiali sono invece dei buddha veri e propri, ma che si manifestano come bodhisattva: tra essi erano presenti, in questa occasione, Avalokiteśvara (come vedremo) e sicuramente altri come Maitreya e Mañjuśrī.

Śrāvaka sono i discepoli che comprendono le Quattro Nobili Verità, si liberano dall'irrealtà del fenomenico ed entrano nel Nirvana incompleto dell'Hīnayāna, diventando arhat.

Pratyekabuddha sono i saggi solitari che vivono in disparte dagli altri e conseguono l'Illuminazione da soli (senza l'aiuto d'un buddha o dei suoi insegnamenti) e per se stessi, in contrasto con l'altruismo dei bodhisattva.

Gli "esseri provenienti da mondi diversi dal nostro" sono:

- i deva: una delle sei forme di esistenza samsarica;

- gli asura: esseri gelosi ed invidiosi dei deva;

- i gandharva: sono gli 'spiriti delle montagne profumate', così detti perché si nutrono di incenso ed emanano profumi. Sono spiriti celestiali dotati di talento musicale. Hanno poteri curativi, ma possono anche provocare infermità mentali.

Si è detto "mondi diversi dal nostro". Infatti, il mondo in cui viviamo non è l'unico posto abitato dell'universo, vi sono infiniti altri sistemi di mondi che ospitano vari tipi di esseri³⁶. Alcuni di questi mondi sono impuri, come il nostro, altri sono puri e coloro che vi abitano vivono non soggetti all'ineluttabile ciclo di vite, e morte. Ogni volta che il Buddha stava per dare un particolare insegnamento, come per miracolo si emanavano dal Suo cuore numerosi raggi di luce che raggiungevano le regioni più remote dell'universo. I raggi colpivano tutti quei mondi e causavano particolari vibrazioni che segnalavano agli abitanti in grado di percepirli che in India, nel nostro mondo, Śākyamuni Buddha stava per fare un particolare discorso, in questo caso sulla perfezione della saggezza. Allora molti esseri apparivano spontaneamente librandosi nello spazio intorno al Buddha. Si potrebbe pensare che egli non fosse in grado di essere udito da una folla così numerosa, ma una delle particolari qualità della parola del Buddha è quella di esser intesa e capita con la stessa chiarezza sia da vicino che da molto lontano.

Nel testo si dice semplicemente che il Buddha era insieme a questa assemblea, ma bisogna intendere che la vicinanza non era solo fisica, bensì che tutti avevano le stesse intenzioni e quindi erano in reciproca armonia.

Due dei principali membri dell'uditorio erano l'arhat Śāriputra e il bodhisattva Avalokiteśvara:

a] Śāriputra, figlio di Śaradvati, era il più istruito e saggio tra gli 84 principali discepoli del Buddha e divenne famoso per possedere la più chiara comprensione della Vacuità: in realtà, divenne quindi un bodhisattva realizzato. Ma qui egli svolge un ruolo inferiore, cioè quello di uno śrāvaka che ha raggiunto lo stato di arhat³⁷ e che simboleggia l'intelligenza, la logica e la ragione, ossia la saggezza intellettuale, cioè in senso limitato. Questo ruolo viene da lui svolto esclusivamente per compassione verso gli altri esseri presenti, cioè affinché vengano edotti (da Avalokiteśvara) su ciò che è la vera saggezza perfetta e completa;

b] Avalokiteśvara è un Bodhisattva Trascendente, che incarna un aspetto particolare della buddhità: qui, in questo caso, esso rappresenta la perfezione della saggezza. Ciò può sembrare strano, dal momento che di solito egli incarna la compassione, mentre è Mañjuśrī che rappresenta la saggezza. Ma è noto che in realtà i Bodhisattva Trascendenti sono dei veri e propri buddha che si manifestano quali Bodhisattva per il beneficio degli esseri senzienti: dunque, in quanto essere illuminato e in quanto

³⁶ Ci sono esseri senzienti ovunque ci sia spazio e siccome lo spazio è infinito, il numero degli esseri è infinito.

³⁷ Vedi nel §7 la spiegazione dell'epiteto "venerabile" attribuito a Śāriputra.

emanazione del Dharmakāya, ogni Bodhisattva Trascendente può svolgere qualsiasi ruolo; d'altra parte, la compassione è inseparabile dalla saggezza: questa verità ci viene ricordata da questo sūtra. Qui dunque Avalokiteśvara – proprio perché mosso dalla sua compassione – insegna a Śāriputra la saggezza perfetta.

In questo sūtra, due figure conversano tra di loro: si tratta quindi di un dialogo tra la saggezza perfetta da un lato e l'intelletto dall'altro. Ma la motivazione di questo dialogo è la compassione.

Va anche osservato che Śāriputra, dopo aver fatto la sua domanda, non parla più: in altri termini, in questo Sūtra, l'intelletto non replica, come invece fa abitualmente. Segno, questo, che la comprensione logica ed intellettuale cede il passo alla Saggezza Perfetta e diventa penetrante visione spirituale, trasformandosi in comprensione della Vacuità.

5.

In quell'occasione, il Vittorioso stava serenamente assorto nella meditazione sulle varietà dei fenomeni detta "Visione profonda".

Dopo la descrizione degli esseri presenti, l'attenzione è rivolta verso il Buddha. Lo troviamo assorto in un tipo di concentrazione chiamata "visione profonda", nello stesso momento³⁸ in cui sta per esser pronunciato il corpo vero e proprio del sūtra.

Parlando in generale, la "visione (o percezione) profonda"³⁹ è la meditazione sulla Vacuità: in altre parole, il Buddha era assorto nella concentrazione univoca sulla vera natura di tutti i fenomeni⁴⁰, concentrazione che è definita "profonda" perché richiede di andare in profondità, cioè oltre la superficialità della mente ordinaria.

Ma in un senso più preciso, "visione profonda" è un termine che ha due aspetti: esso indica le due verità (quella ultima e quella convenzionale) e la loro relazione reciproca. "Profonda" si riferisce alla verità ultima della Vacuità che consiste nella mera assenza di esistenza intrinseca; "visione" si riferisce alle verità convenzionali, così come ci appaiono e funzionano, sebbene la loro natura ultima sia priva di ogni esistenza intrinseca. "Visione profonda" dunque indica una meditazione sulla Vacuità sulla base delle varie categorie (o degli infiniti aspetti) dei fenomeni o – meglio – sulla base di una loro classificazione⁴¹ che li raggruppa in liste numeriche (quali i 5 aggregati, i 6 organi sensoriali, i 6 oggetti dei sensi, le 18 sfere percettive, i 12 anelli dell'originazione interdipendente, le 4 Nobili Verità, ecc. – che verranno descritti nei §§ 10,11 e 14). Si tratta pertanto della cognizione contemporanea della Vacuità e dei fenomeni relativi. Ciò indica quella particolare qualità dei buddha che è l'onniscienza: solo essi hanno la capacità di realizzare direttamente nello stesso momento la verità assoluta (Vacuità) e quella relativa (fenomeni).

Inoltre, queste due verità vanno comprese in rapporto ai due aspetti del Sentiero verso l'Illuminazione: quello dalla saggezza e quello del metodo. Una volta ottenuta l'intuizione della verità ultima si ottiene la saggezza, mentre il metodo è coltivato nel contesto delle verità convenzionali.

Durante l'intero sūtra del Cuore della Saggezza, il Buddha rimane in uno stato di silenziosa concentrazione e solo a conclusione del discorso egli parla personalmente. Il

³⁸ "In quell'occasione" (o "in quel tempo") significa "al tempo in cui le radici della virtù dell'assemblea del Buddha erano giunte a maturità, erano pronte a ricevere quegli insegnamenti".

³⁹ In tib, "zab-mo snañ-ba".

⁴⁰ Cioè sulla quiddità o natura delle cose come esse veramente e realmente sono.

⁴¹ Il testo tibetano dice "nam-graṅs", letteralmente "enumerazione o elencazione (dei fenomeni)".

sūtra gli viene quindi attribuito non perché Egli lo abbia effettivamente pronunciato ma perché nasce grazie al potere della Sua concentrazione. Questo sūtra appartiene perciò - come si è detto nell'Introduzione - al terzo tipo di parole del Buddha, cioè quelle "generate dal potere della Sua concentrazione".

Grazie dunque a questo potere, Śāriputra ed Avalokiteśvara si trovarono a dialogare. Ciò avvenne spontaneamente, e il contenuto della conversazione fu determinato unicamente da quel potere. Inoltre, dal momento che essi avevano già raggiunto la totale comprensione della Vacuità, non parlavano certo per il proprio beneficio: lo scopo del loro dialogo era quello di chiarire il significato della Vacuità a quei discepoli che non lo avevano ancora compreso e di migliorare la comprensione di coloro che lo avevano capito solo parzialmente .

6.

E contemporaneamente il bodhisattva-mahāsattva nobile signore Avalokiteśvara – praticando completamente la profonda Perfezione della Saggezza – vedeva i 5 aggregati mondani e vedeva che essi erano totalmente vuoti di una propria intrinseca natura.

Com'è noto, Avalokiteśvara è il bodhisattva della “grande compassione” che salva tutte le creature ed è colui che ha realizzato la propria natura grazie alla facoltà di osservare, dentro e fuori di sé. Infatti, il suo nome significa “Il Signore che osserva attentamente”⁴², la sua principale attività essendo quella di contemplare il saṃsāra con attenzione al fine di trovare esseri bisognosi del suo aiuto.

Egli viene definito “mahāsattva” (in tib. sems-pa chen-po), cioè “grande essere”, perché un bodhisattva⁴³ porta a compimento una grande opera: guida e salva una grande moltitudine di esseri (rimuovendo le loro impurità), coltiva la grande compassione, serve ed onora tutti i buddha, vuole fissare nella propria mente tutti gli insegnamenti di tutti i buddha, ecc..

Viene anche qualificato con l'aggettivo “nobile” (ārya, phag-pa), per indicare un bodhisattva di ordine superiore, ossia che ha raggiunto la realizzazione definitiva e spontanea della Vacuità , cioè ha ottenuto il 1° bhūmi (corrispondente all'ingresso nel Sentiero della Visione): per cui di sicuro progredirà spontaneamente fino all'Illuminazione, dispiegando nel contempo una vasta attività per il bene di tutti gli esseri.

Un ultimo attributo di Avalokiteśvara è “signore”: in tibetano è dbaṅ-phyug, letteralmente “persona che ha potere, potente”. Egli infatti ha il potere di soccorrere tutti gli esseri senzienti.

Ora, il sūtra in esame ci dice che anche Avalokiteśvara era immerso nella contemplazione univoca sulla Vacuità, ma il potere della concentrazione del Buddha lo fece uscire da quello stato di profondo assorbimento. In quel momento egli divenne nuovamente consapevole dei fenomeni convenzionali e riconobbe che i 5 costituenti psicofisici (skandha) e tutti i fenomeni condizionati possono apparire e funzionare sebbene la loro natura ultima sia vuota di esistenza intrinseca. Egli fu quindi in grado di dialogare, ma soltanto dopo aver interrotto la propria concentrazione: se fosse rimasto in

⁴² Questa etimologia – che è preferibile all'altra, “Il Signore che guarda in basso” – si basa sulla radice sanscrita LOK = vedere, che col prefisso AVA- significa “guardare verso” od “osservare attentamente”, seguita dalla parola ĪŚVARA = Signore.

⁴³ In realtà, Avalokiteśvara è un buddha, ma si manifesta nell'aspetto di un bodhisattva per dare un esempio perfetto del modo in cui si deve praticare. Anche qui assume l'aspetto di bodhisattva mostrandosi come discepolo del buddha Śākyamuni e come suo figlio spirituale.

uno stato di profondo assorbimento non sarebbe infatti avvenuta nessuna comunicazione verbale.

Dunque, nello stesso tempo in cui il Buddha era assorto in concentrazione, anche Avalokiteśvara era occupato nella pratica della perfetta saggezza: la saggezza (prajñā) trascendente (pāramitā), ossia che è andata aldilà di tutto ciò che è mondano e sensoriale. Ma poiché in lui la saggezza è abbinata alla compassione, egli rimane assorto in trance senza annullarsi nella visione dei Buddha (il che gli farebbe dimenticare ogni altra cosa e lo staccherebbe da questo mondo sofferente). Egli è un essere che ha fatto il voto di non entrare nel Nirvāṇa prima che tutti gli esseri non siano stati liberati dalla sofferenza del saṃsāra.

Mosso dunque da compassione, Avalokiteśvara - senza perdere il controllo sulla Vacuità - guardò questo mondo di creature sofferenti. Il fatto della sofferenza sembrerebbe a prima vista presupporre l'esistenza di creature che soffrono; ma, alla luce di una più approfondita saggezza, questi "esseri" sono visti solo come gruppi (o aggregati) di 5 costituenti psicofisici (skandha); infine, con la perfetta saggezza questi stessi skandha si rivelano essere Vacuità, per cui ne deriva che la compassione di Avalokiteśvara è senza oggetto alcuno. In altre parole: sebbene egli si preoccupi delle sofferenze degli esseri (uomini, animali, deva, ecc.) e soffra con loro (facendo propri i loro dolori), tuttavia - fissando lo sguardo su questa brulicante moltitudine - non li vede come persone o individui: dove l'ignoranza immagina una personalità o un essere vivente, la saggezza vede soltanto 5 skandha, ossia i 5 costituenti del nostro io come esso appare:

- rūpa = aggregato della forma (che abbraccia tutte le forme materiali e quindi tutto il mondo visibile e fenomenico);

- vedanā = aggregato della sensazione;

- samjñā = aggregato della discriminazione;

- saṃskāra = aggregato delle formazioni mentali;

- vijñāna = aggregato della coscienza⁴⁴.

Questi skandha sono i costituenti psico-fisici, sono gli elementi fisici e mentali che insieme rendono possibile l'esistenza di un individuo. Poiché dal punto di vista ultimo essi sono privi di un'esistenza intrinseca, lo sarà anche l'individuo costituito da questi aggregati. E poiché l'io, il possessore degli skandha, è privo di un'esistenza intrinseca (è privo di un sé), lo saranno anche le cose che consideriamo nostri "possedimenti". Perfino tutti i buddha e addirittura la stessa Vacuità sono privi di una loro esistenza intrinseca⁴⁵. Pertanto, un principio reale, concreto e duraturo chiamato "sé" non esiste.

Dunque, Avalokiteśvara 'vide'⁴⁶ che i 5 skandha nella loro essenza sono vuoti: in altri termini, vide un costante apparire e sparire di meri dharma (eventi impersonali ed impermanenti). Tutti i dharma sono vuoti nel senso che

1) nella loro realtà non è possibile rinvenire "io" alcuno, nulla che esso possiede o che gli appartiene;

2) ciascuno dipende talmente tanto da altri che non è nulla per sé o in sé;

3) non esistono pertanto come entità separate. Se preso assolutamente in sé, come non-condizionato, un dharma è il Vuoto, e la sua propria essenza è Vacuità.

Usando la propria saggezza per esaminare i 5 skandha (che sono vuoti), Avalokiteśvara giunse alla realizzazione che non vi sono in realtà sofferenze ineliminabili, né ceppi karmici che incatenano, né discriminazioni tra il giusto e

⁴⁴ Questi 5 skandha verranno spiegati nel § 11.

⁴⁵ Tra i vari tipi di vacuità vi è infatti anche "la vacuità della vacuità".

⁴⁶ "Vide": è funzione specifica della saggezza penetrare nell'essenza propria delle cose. Avalokiteśvara vide in essa direttamente col suo "occhio di saggezza". Non si tratta di conoscere mediante pensieri o concettualizzazioni, bensì attraverso una "visione" diretta, un'esperienza intuitiva che per definizione prescinde dalle parole e dai simboli.

l'ingiusto o tra il guadagno e la perdita. E poiché questo bodhisattva poté liberare se stesso per mezzo di questa verità ispirata dal Buddha, qualsiasi uomo può affidarsi ad essa con fiducia e praticarla.

Per questa ragione - come vedremo nel prossimo paragrafo - il Buddha spinse deliberatamente Śāriputra ad indicare il meraviglioso risultato ottenuto da Avalokiteśvara, che Egli voleva far conoscere a tutti. Se noi facciamo la stessa contemplazione, in un istante realizzeremo che le nostre menti possiedono fondamentalmente la saggezza, così immensa e pervadente da risplendere attraverso i 5 aggregati che sono essenzialmente vuoti.

LA DOMANDA DI ŚĀRIPUTRA

7.

Allora, grazie al potere del Buddha, il venerabile Śāriputra disse queste parole al bodhisattva-mahāsattva nobile signore Avalokiteśvara: ““Quale metodo dovrà apprendere un figlio di nobile lignaggio che desideri impegnarsi nella pratica della profonda Perfezione della Saggezza?””

Tra i discepoli del Buddha, Śāriputra era il più saggio. Perciò egli viene qui deliberatamente chiamato in causa per sottolineare il fatto che questo discorso poteva esser rivolto soltanto ad un ascoltatore saggio.

L'aggettivo che qualifica Śāriputra è il sanscrito āyusman, in tibetano tshe-dañ-ldan-pa, che letteralmente significa "possessore della vita": è un termine onorifico e deferente (che si può rendere con "venerabile") applicato a chi è entrato nell'Ordine e mantiene i voti monastici. Il senso è che se si mantengono tali voti, si sta usando o preservando la propria vita in modo appropriato. Ma il significato più profondo è che si tratta di una persona andata oltre il "morire sotto l'influenza dei fattori mentali negativi e del karma", ossia che si era liberata dal saṃsāra.

Anche Śāriputra fu ispirato dal potere della concentrazione del Buddha. Egli si avvicinò ad Avalokiteśvara chiedendogli in che modo si potesse sviluppare la comprensione della Vacuità e ponendo la domanda in questi termini: "un figlio di nobile lignaggio che desideri impegnarsi...". "Figlio di nobile lignaggio" rende il tibetano "rigs-kyi bu" (sanscr. kulaputra) : è generalmente chi possiede una buona dote spirituale o una buona posizione sociale o entrambe⁴⁷; ma qui indica chiunque, uomo o donna⁴⁸, possieda l'attitudine ad intraprendere il (e ad impegnarsi sul) sentiero spirituale del bodhisattva verso l'Illuminazione e aspiri alla comprensione della Vacuità. Si potrebbe anche tradurre "Figlio del lignaggio (dei bodhisattva)".

Basta il forte desiderio di comprendere la natura di buddha (tathāgatagarbha) per avvicinare una persona alla buddhità e perciò farla entrare nel lignaggio del Buddha. Non si tratta cioè di persona di nobile casato, ma di devoti alla Dottrina, di persone che si sono risvegliate al Sentiero del Mahāyāna. E chiunque può esserlo, in quanto la nostra attuale mente grossolana ha la capacità di svilupparsi fino alla buddhità.

Inoltre Śāriputra pone questa domanda per conto di quanti "vogliono" seguire la pratica della perfezione della saggezza. Ciò vuol dire che gli insegnamenti sulla Vacuità

⁴⁷ La parola viene usata di regola come forma di cortesia quando ci si rivolge a qualcuno e non ha un significato proprio specifico.

⁴⁸ Cfr. sub § 8: "un figlio o una figlia". Non vi sono dunque differenze di sesso: uomini e donne hanno le medesime opportunità per praticare.

hanno un preciso significato soltanto per chi ha un reale interesse a capirli: sarebbe inutile darli a chi é privo di tale inclinazione.

AVALOKITEŠVARA ESPONE LA PERFEZIONE DELLA SAGGEZZA

8.

A queste parole, il bodhisattva-mahāsattva nobile signore Avalokitešvara così rispose al venerabile figlio di Šaradvati: ““Šāriputra, un figlio o una figlia di nobile lignaggio che desideri impegnarsi nella pratica della profonda Perfezione della Saggezza, dovrebbe riflettere esattamente in questo modo:....

La risposta che ora Avalokitešvara si accinge a dare al figlio di Šaradvati (come il testo letteralmente indica Šāriputra) costituisce la parte principale del Sūtra. Ancora una volta é importante ricordare che l'attenzione dei presenti non é centrata sul Buddha (che é forse in un angolo assorto in meditazione), ma sul dialogo che avviene tra i due discepoli. Avalokitešvara comincia a stabilire il modo in cui ogni figlio o figlia di nobile lignaggio deve meditare sulla Vacuità. Va notato che l'espressione "Qualsiasi figlio o figlia..." sottolinea come la perfezione della saggezza sia qualcosa che può esser raggiunto da chiunque, uomo o donna, ricco o povero, monaco o laico: il Sentiero verso la Liberazione é aperto a tutti gli esseri. In particolare, qui siamo al tratto iniziale del Sentiero spirituale che – com'è noto – è suddiviso in 5 segmenti⁴⁹. Qui siamo dunque sul Sentiero dell'Accumulazione.

La buddhità o Illuminazione non é qualcosa di lontanissimo da noi e praticamente irraggiungibile, ma é un risultato che scaturisce in dipendenza delle sue cause: se creeremo le cause, inevitabilmente ne seguiranno i risultati. Ciò significa che se ci applicheremo seriamente allo studio, alla meditazione e alla contemplazione, ne seguirà certamente la buddhità. Ma se il nostro sforzo non sarà sufficiente, allora non si raggiungerà mai l'Illuminazione, per quanto grande possa essere il nostro desiderio.

9.

...vedere che i 5 aggregati stessi sono completamente vuoti di una propria intrinseca natura.

Avalokitešvara inizia a sottolineare come chiunque voglia sviluppare la perfezione della saggezza deve capire che nessuno dei 5 costituenti psico-fisici ha una propria esistenza intrinseca, indipendente da una designazione mentale. Tali aggregati – che abbiamo elencato nel § 6 – costituiscono l'ego e tutti gli aspetti del mondo fenomenico; essi vanno compresi come fossero vacuità perché in effetti partecipano della natura di quest'ultima. Quando essi sono osservati attraverso prajñā (la saggezza), si vede la Vacuità: con questa osservazione si scopre che gli skandha stessi sono Vacuità.

⁴⁹ Anch'essi sono chiamati “sentieri”: dell'Accumulazione, della Preparazione, della Visione, della Meditazione e del Non-ulteriore Apprendimento. Vedi § 18.

La formula tradizionale della 2^a Nobile Verità attribuiva l'origine della sofferenza del samsāra al desiderio, che è legato agli skandha ed in essi si fonda. Ora, in questo paragrafo essi vengono definiti identici alla Vacuità e non separati da essa. Essi non hanno mai lasciato il Vuoto originario e pertanto in realtà non sono mai stati originati.

10.

La forma è vuota, la vacuità è forma. La forma non è diversa dalla vacuità, e la vacuità non differisce dalla forma.

Per prima cosa, Avalokiteśvara considera l'”aggregato della forma”, che comprende l'aspetto materiale del nostro corpo fisico⁵⁰ e le cose del mondo fenomenico. Segue pertanto una spiegazione di 4 modi diversi di vedere la Vacuità relativamente alla forma. Egli constata:

a) innanzitutto come la forma sia priva di un'esistenza propria ed autonoma, ma prosegue subito dopo

b) affermando l'essenziale identità tra la forma e la sua mancanza di esistenza intrinseca: egli dichiara che la Vacuità è forma, intendendo dire che la mancanza, di esistenza intrinseca della forma è essenzialmente identica alla forma. La frase seguente ripete e chiarifica lo stesso concetto e cioè che

c) la vacuità della forma non è - in ultima analisi - distinta dalla forma (la vacuità della forma può esistere solo relativamente alla forma),

d) né la forma è distinta dalla sua vacuità (non c'è forma che non sia correlata alla vacuità della forma).

I due modi d'essere della forma - quello ultimo privo di esistenza intrinseca e quello convenzionale di semplice designazione mentale - sono essenzialmente identici sebbene concettualmente distinti⁵¹. Chi abbia raggiunto una profonda e reale comprensione di questo punto, quando percepirà la forma la comprenderà vuota di esistenza intrinseca e quando contemplerà la Vacuità della forma sarà pienamente consapevole che la forma esiste convenzionalmente e che ha una sua funzione.

Questa profonda comprensione neutralizza automaticamente i concetti disturbanti come l'attaccamento e l'avversione che abitualmente sperimentiamo nei confronti della forma. E ciò avviene perché una tale comprensione è il diretto antidoto all'ignoranza che si afferra all'esistenza intrinseca della forma che agisce come supporto per ogni altro tipo di concetto disturbante relativo ad essa. Dei 5 costituenti psico-fisici la forma è quello menzionato per primo perché di solito è il maggior responsabile dell'attaccamento e degli altri concetti disturbanti. Una volta compresa la natura della forma - così com'è stata spiegata - sarà relativamente più semplice descrivere gli altri aggregati.

Ora, all'inizio della meditazione insegnata da Avalokiteśvara, si deve prestare attenzione a questo corpo fisico che è una combinazione fittizia dei quattro elementi (terra, acqua, fuoco, aria) e che è fondamentalmente non-esistente. Poiché la sua sostanza è interamente vuota tanto all'esterno quanto all'interno, un individuo non è più confinato dentro questo corpo e perciò non ha più alcun impedimento nei confronti della

⁵⁰ E' l'apparenza (lakṣaṇa) del corpo umano che l'uomo afferra come proprio possesso. E' prodotta dalla cristallizzazione del suo pensiero errato, saldo e duraturo.(avidyā). E' causata dalla conservazione del concetto di un ego, concetto che è difficilissimo da spezzare.

⁵¹ Concettualmente, la forma non è uguale o corrispondente alla Vacuità, perché la forma è un fenomeno relativo, mentre la Vacuità è un fenomeno definitivo, ultimo, assoluto. Sebbene la forma abbia la Vacuità, non si può dire che è la Vacuità.

nascita e morte e del venire e andare. Questo é il metodo per spezzare il primo aggregato, la forma. Se la forma viene spezzata, gli altri quattro aggregati possono - allo stesso modo - essere assoggettati alla stessa profonda introspezione.

1) LA FORMA (rūpa) NON DIFFERISCE DAL VUOTO (śūnya):

questo insegnamento ha lo scopo di spezzare la nozione dell'uomo ordinario, secondo la quale la personalità é permanente. Poiché gli uomini ordinari ritengono che il corpo fisico sia reale e permanente, essi fanno piani e progetti, senza comprendere che in effetti il corpo é irreale e non-esistente, é soggetto ai quattro cambiamenti (nascita, età, malattia e morte) da un istante all'altro, senza interruzione, col risultato conclusivo che esso é impermanente e alla fine ritorna al vuoto. Infatti, ogni forma illusoria costituita dai quattro elementi non differisce fundamentalmente dal vuoto assoluto.

Tutte le forme (cioè gli esseri e le cose del mondo fenomenico) sono vuote perché

a) esse cambiano incessantemente e di momento in momento. Ogni cosa momentanea viene annientata non appena appare; essa non sopravvive (identica) fino al momento successivo. La sua esistenza durevole é un'illusione, come al cinema la sequenza di tante immagini singole che sembra un tutto continuo. Ogni cambiamento comporta la perdita di identità, che é incompatibile col concetto di "sé"⁵²;

b) vengono prodotte - attraverso il principio dell'originazione interdipendente (pratitya-samutpāda) - da una combinazione di varie cause e fattori, per cui sono prive di un "sé autonomo" o di "autonomia di essere": debbono la loro esistenza ad altre cose. Niente in questo universo é un evento isolato. Ogni cosa é creata, composta, unita da una concatenazione di cause interdipendenti e di effetti interferenti. Retti dalla legge d'interdipendenza, i fenomeni sono correlati gli uni agli altri. La loro esistenza é subordinata alla legge di causa ed effetto, ed é relativa⁵³;

c) hanno certe caratteristiche (ossia, sono così o così) solo in relazione a questo o a quello, cioè nell'ambito di determinate e specifiche condizioni⁵⁴. Quando si muta il parametro referenziale, le cose in questione muteranno anch'esse o scompariranno addirittura dalla scena. Questa mancanza di determinatezza (cioè, di natura definita) indica che la loro esistenza é soltanto relativa, non assoluta⁵⁵.

Dunque: la forma esiste solo come aggregazione di molteplici cause e condizioni, e non in modo autonomo e indipendente. La forma è composta di molte parti, da cui dipende. Questa dipendenza significa che la forma non è auto-esistente, è priva di qualsiasi realtà intrinseca, ossia è vuota: quindi, è vacuità. Tale affermazione contesta l'errata concezione che tutti i fenomeni possiedano una realtà assoluta ("eternalismo").

2) IL VUOTO (śūnya) NON DIFFERISCE DALLA FORMA (rūpa):

Il fatto che la forma non possieda un'esistenza indipendente, un'identità fissa ed isolata - ossia, che tutte le cose non siano auto-esistenti - significa che hanno un'origine [inter]dipendente. Tale origine è possibile solo in un mondo privo di una sua intrinseca esistenza, cioè vuoto. La Vacuità costituisce la base che consente l'origine dipendente della forma, cioè è la base per l'esistenza della forma: (il mondo del)la forma è una

⁵² Per es., se un buon albero da frutta fosse inerentemente esistente, non perderebbe mai i suoi frutti e non diventerebbe spoglio e brullo. Qualcosa di inerente, di intrinseco, sarebbe immutabile, invariabile e privo di cessazione (o distruzione).

⁵³ La loro relatività é essa stessa l'essenza, il vuoto. L'essenza quindi non può esistere al di fuori dei fenomeni. In altre parole: il Vuoto non é una dimensione al di fuori della forma, ma é contenuto nella forma stessa.

⁵⁴ Ad es., un oggetto osservato da diverse posizioni mostra aspetti e forme diversi; un uomo può essere contemporaneamente odiato dai suoi nemici, amato dai suoi amici, ignorato dagli animali; un bicchier d'acqua può esser semplicemente un mezzo per placare la propria sete o può esser visto come il composto chimico H²O.

⁵⁵ Vedi la nota a pag. precedente.

manifestazione od espressione della Vacuità, qualcosa che proviene dalla Vacuità stessa.

Infatti, la Vacuità non è il vuoto annichilante in opposizione alle forme. Dal momento che essa non è annientamento, la Vacuità non nega e non distrugge le forme : essa non impedisce l'esistenza illusoria di forme, perchè è attraverso di esse che viene rivelata la Vacuità. In altre parole, la Vacuità appare come forma, ossia la forma è una manifestazione o espressione della Vacuità⁵⁶.

In effetti, essa non è inerte o statica, nè un qualcosa che è divenuto o che è esistente in sé, ma è una dimensione dinamica e vitale che si esprime in un processo creativo⁵⁷, in un movimento senza inizio nè fine, in un'infinità di possibilità, potenzialità⁵⁸ e relazioni reciproche. Essa è una fonte inestinguibile di dinamismo creativo operante nei fenomeni che costituiscono il mondo che ci circonda.

Questa potenzialità è dunque un'energia che ha insita la capacità di operare e il potere di funzionare, cioè di svolgere delle funzioni - che sono quelle dei 5 elementi : così, la funzione della "terra" è la stabilità, quella dell' "aria" è il movimento, quella del "fuoco" è l'irradiazione, ecc. Pertanto, la Vacuità esprime la propria energia (e quindi si manifesta) come realtà del mondo e degli esseri.

E' a causa della Vacuità che possono esistere tutte le forme ; e le forme, dal momento che sono illusorie e non sostanziali, non sono in grado di contraddire od ostruire la Vacuità : esse sono, per loro stessa natura, vuote, sono la Vacuità stessa fin dall'inizio (come le onde non sono diverse dal mare).

Ogni volta che ci appare una forma, dobbiamo avere la convinzione che questa forma è una manifestazione della Vacuità, e che oltre alla sua Vacuità non vi è alcuna forma esistente dalla sua propria parte.

La natura ultima della forma è la Vacuità della forma. Di tutte le varie parti o aspetti della forma, solo la sua vacuità è vera : un orologio da polso, ad es., ha molte parti, ma entro l'insieme di tutte queste parti solo la sua vacuità è vera e reale. Possiamo tenere l'orologio in mano, ma se lo esaminiamo più da vicino per cercare il "reale" orologio, non possiamo trovarlo affatto. Quando cerchiamo di vedere l'orologio, tutto ciò che possiamo vedere sono le parti dell'orologio. Le parti dell'orologio non sono l'orologio stesso, ma aldilà di queste parti non c'è alcun orologio. Questa "impossibilità di trovare" è la reale natura dell'orologio. Se l'orologio fosse veramente esistente, possederebbe una sua propria esistenza indipendente dagli altri fenomeni, e sarebbe possibile mentalmente rimuovere tutti i fenomeni che non sono l'orologio e rimarrebbe proprio l'orologio. Il fatto che ciò non sia possibile indica che l'orologio è privo - o vuoto - di una vera esistenza. La mancanza di vera esistenza dell'orologio è la reale - o ultima - natura dell'orologio. Poiché la vacuità dell'orologio è la reale natura dell'orologio, l'orologio non esiste separatamente dalla sua vacuità. L'orologio e la sua vacuità sono due aspetti di una singola entità, come una moneta d'oro e l'oro di cui è fatta. La reale natura dell'orologio è proprio la sua vacuità, ma la vacuità ci appare nell'aspetto di un orologio.

Se un attore maschile mette una parrucca e veste abiti femminili, apparirà agli spettatori come una donna : la donna che vediamo è semplicemente quell'attore travestito ; potremmo dire che essa è una manifestazione dell'attore. In modo simile, le forme sono come la vacuità travestita. Benché le forme sembrino avere le loro proprie caratteristiche ed esistere per proprio diritto, se le esaminiamo più da vicino troveremo

⁵⁶ "Manifestazione" nel senso che l'uno non può esistere senza l'altro (come il negativo e il positivo).

⁵⁷ Ecco perchè la Vacuità è associata al femminile (la funzione della femmina è la creazione).

⁵⁸ Sotto questo aspetto la Vacuità è simile allo spazio (il vuoto in cui può esser contenuta ogni cosa) o allo zero (che di per sé non ha valore, ma può assumerne moltissimo a seconda delle cifre a cui è posposto).

Vuoto e Vacuità sono simili ma non uguali : infatti, vuoto è assenza di ogni cosa, Vacuità è assenza di esistenza inerente.

solo la vacuità. Questa vacuità è la loro reale natura, ma appare come forma. Le forme sono perciò le manifestazioni della vacuità.

L'affermazione che "la Vacuità è forma" contesta l'errata concezione che nulla esista (nichilismo).

3) LA FORMA (rūpa) E' IDENTICA AL VUOTO (śūnya) ED IL VUOTO E' IDENTICO ALLA FORMA:

Le parole "forma" e "vuoto" non vanno scambiate per due cose diverse, ma vanno identificate l'una con l'altra. Infatti, la relazione tra forma e vuoto (o vacuità) non va vista come uno stato di opposti escludentisi a vicenda, ma soltanto come due aspetti d'una stessa realtà, coesistenti ed in continua e reciproca cooperazione. Forma e vacuità si condizionano l'un l'altra⁵⁹. La condizione assoluta e la sua manifestazione relativa sono inseparabili come l'oro e il suo colore giallo. In altre parole, la realtà fenomenica (transeunte) e quella sopramondana (perfetta) sono indissolubilmente unite: il saṃsāra ha già la natura del nirvāṇa, ossia la sua condizione è sin dal principio quella pura e perfetta del nirvāṇa. Solo chi può sperimentare l'informale (o ciò che è aldilà della forma) nel formale, o che può vedere il formale nell'informe - cioè solo chi sperimenta la simultaneità del vuoto e della forma - può prendere coscienza della realtà superiore.

Se si realizza che il vuoto è identico alla forma e viceversa, non vi sarà più nulla che debba essere respinto od accettato (nonostante il fatto di non seguire il male e di fare il bene), non si vedranno esseri senzienti da liberare (nonostante il fatto che ogni pensiero del bodhisattva sia dedicato alla loro salvezza), nè si vedrà il frutto della buddhità da conseguire (nonostante il fatto che la sua mente sia rivolta interamente alla ricerca dell'Illuminazione): la completa perfezione è priva di qualsiasi idea di acquisizione di saggezza e conseguimento.

4) Se la forma è contemplata in questo modo, anche gli altri quattro aggregati (skandha) - si dirà nel prossimo paragrafo - verranno compresi nel modo esatto. Se può esser conseguito tutto questo, ogni sofferenza verrà stroncata e sarà ottenibile il frutto della buddhità.

11.

Di tale natura sono anche la sensazione, la discriminazione, le formazioni mentali e la coscienza.

Dopo aver enunciato come dev'essere compresa la vacuità della forma, Avalokiteśvara ci dice che allo stesso modo dovremmo capire la vacuità dei rimanenti 4 skandha. Così,

1) l'"aggregato della sensazione" è composto principalmente dalle esperienze del piacere e del dolore, che sono fattori mentali. Quando proviamo un dolore al ginocchio, non lo possiamo identificare con le ossa o i muscoli, ma è un'esperienza della mente che nasce sulla base di una particolare configurazione di elementi fisici.

⁵⁹ Analogamente al rapporto intercorrente tra l'oggetto e il soggetto. Un oggetto, come tale, dipende dall'esistenza di un soggetto allo stesso modo che il soggetto dall'oggetto: essi esistono relativamente l'uno all'altro. Se invece un oggetto esistesse indipendentemente dal soggetto, si potrebbe dire che ha un'esistenza inerente: però, se così fosse, non sarebbe più un oggetto. In effetti, un fenomeno - oltre che dipendere dalle proprie parti, cause e condizioni e dal proprio nome - dipende anche dalla mente che lo percepisce.

Quando diciamo che tutti gli esseri del saṃsāra sono fondamentalmente impegnati nella ricerca della felicità e nell'eliminazione della sofferenza, intendiamo dire che essi inseguono la "sensazione" della felicità e si sforzano di cacciare la "sensazione" della sofferenza. Ma sembra impossibile raggiungere definitivamente questo obiettivo. La felicità cede il posto alla tristezza e l'assenza di sofferenza si trasforma invariabilmente in conflitti o frustrazioni.

Anche le sensazioni sono prive di esistenza intrinseca, ma tale mancanza di esistenza intrinseca è essenzialmente identica ad esse, e valgono le stesse considerazioni fatte a proposito della forma anche per l'aggregato della sensazione. Meditando su come le sensazioni siano vuote di esistenza intrinseca, possiamo risolvere i problemi ad esse connessi.

2) La "discriminazione" è la qualità mentale che distingue e identifica gli oggetti. Si può discriminare sia in modo positivo che in modo negativo. Se discriminiamo in modo positivo e realistico, avremo la possibilità di comunicare con gli altri in modo proficuo e non conflittuale; ma se la nostra capacità discriminativa è negativa e non realistica, corriamo il rischio di creare problemi come la partigianeria e il fanatismo, che servono soltanto a portare disarmonia. Per neutralizzare le discriminazioni negative è molto efficace meditare sulla loro vacuità di esistenza intrinseca.

3) L'"aggregato delle formazioni mentali" è composto da numerosi fattori mentali (impulsi e volizioni), positivi e negativi: da un lato esso include la fede, la compassione e la saggezza; dall'altro, l'attaccamento, l'odio e la confusione. Considerare la Vacuità dei fattori negativi è un potente strumento per vincerli .

4) Il quinto aggregato, quello della "coscienza", è di solito considerato erroneamente come l'essenza permanente della persona e identificato con il sé. Riflettere sulla mancanza di esistenza intrinseca della coscienza serve ad eliminare queste idee errate .

12.

Similmente, Śāriputra, tutti i fenomeni sono vuoti,.....

Finora Avalokiteśvara aveva parlato dell'antica classificazione della totalità dell'esistenza sotto la denominazione dei 5 skandha (aggregati), dei quali afferma la vacuità. Che si tratti di cose o di persone, si può parlare della realtà in modo completo ed esaustivo con l'aiuto di queste 5 categorie, senza bisogno di includervi una categoria separata o indipendente come un sé o un'anima. Ciò che si chiama "il sé" non è una cosa indipendente dagli skandha, ma è solo un'etichetta per gli skandha collettivamente considerati. In realtà, non vi è nulla aldilà o dietro di essi.

Nel presente paragrafo, Avalokiteśvara va un po' più in là, dichiarando che "tutti" i fenomeni (dharma) sono vuoti⁶⁰. Questa dizione è più ampia della precedente, comprendendo non solo i 5 aggregati (che sono condizionati⁶¹), ma anche i dharma non-condizionati.

Si tratta infatti di una diversa classificazione della totalità dell'esistenza, classificazione instaurata dalla tradizione dell'Abhidharma dei Sarvastivādin, i quali enumeravano complessivamente 75 dharma, dei quali

A] 72 sono condizionati o composti (saṃskṛta-dharma): tutti i fenomeni composti del saṃsāra sono il frutto della riunione temporanea di cause e di condizioni (pratya) precise. Non avendo che un'esistenza momentanea, ogni fenomeno composto

⁶⁰ Il termine "dharma" indica qualsiasi cosa, persona, evento, accadimento, fatto, fenomeno.

⁶¹ I 5 skandha non sono esaustivi, in quanto non includono tutto ciò che esiste, tutti i fenomeni, ma solo i fenomeni impermanenti, cioè prodotti, tralasciando quelli permanenti ed immutabili (ad es., lo spazio).

contribuisce egli stesso alla formazione di altri fenomeni composti, e “muore” dando loro nascita: è pertanto impermanente e dotato della capacità di produrre. Tali fenomeni hanno 4 caratteristiche: la nascita o apparizione, la distruzione o scomparsa, la durata, l'impermanenza.

In dettaglio, essi sono raggruppati nelle seguenti 4 categorie:

1. Materia o forma (rūpa):
comprende 11 dharmas, tra cui i dati sensoriali oggettivi (viṣaya) – che costituiscono gli oggetti esterni – e gli organi sensoriali (indriya);
2. Mente o coscienza (citta o vijñāna) pura, cioè considerata come facoltà recettiva e percettiva senza contenuto: è la consapevolezza di ciò che si manifesta ai sensi o direttamente alla mente prima di diventare una sensazione reale:
comprende 1 dharma;
3. Elementi (o fattori) mentali (caitta), cioè facoltà intimamente connesse con la coscienza:
comprende 46 dharmas, di cui 10 facoltà mentali (volontà, memoria, attenzione, concentrazione, ecc.) e 36 morali (equanimità, umiltà, pentimento, negligenza, odio, invidia, ecc.);
4. Elementi (o fattori) diversi dalla materia e dalla mente (rūpa-citta-viprayukta-saṃskāra), cioè forze elementari che non sono incluse né tra gli elementi materiali né tra quelli mentali:
comprende 14 dharmas, tra cui la nascita, la sussistenza (o conservazione), il decadimento, l'estinzione (o distruzione), la prāpti (o forza che mantiene uniti gli elementi in un essere individuale), ecc.

B] 3 sono non-condizionati o incomposti (asaṃskṛta-dharma): tutto ciò che non è soggetto a causa, condizione o dipendenza, cioè al di fuori del tempo (eterno, permanente), inattivo, trascendentale. Sono i fenomeni sprovvisti di nascita, di scomparsa e di durata, ossia

--lo spazio⁶²;

--i 2 tipi di cessazione (nirodha), cioè di assenza di manifestazione dei fenomeni impermanenti:

a. pratisaṃkhyā-nirodha: è la semplice cessazione temporanea di un fenomeno per insufficienza o esaurimento naturale delle sue cause e condizioni (come, ad es., l'estinzione del fuoco per esaurimento del combustibile);

b. apratisaṃkhyā-nirodha o nirvāṇa: è lo stato incondizionato d'un ārya completamente e definitivamente liberato dalle passioni, raggiungibile mediante la saggezza (prajñā), la meditazione e l'analisi delle 4 Nobili Verità. E' uno stato definitivo di cessazione (o assenza) della manifestazione dei fenomeni (ad es., dei kleśa) attraverso l'analisi della loro natura effettuata col potere della prajñā (saggezza). Sviluppando la prajñā (che è una facoltà mentale sempre presente in ogni momento di coscienza) si arriva - ad es. - ad eliminare l'idea che esista una personalità permanente e si constata che questa è in realtà solo un insieme di vari componenti: al posto di quell'errata concezione rimane uno spazio vuoto, detto “cessazione della manifestazione dei dharmas attraverso la saggezza” (pratisaṃkhyā-nirodha).

⁶² Lo spazio, così come il vuoto, non è creato da cause e condizioni, per cui i prasaṅgika lo ritengono permanente. Tuttavia non ha un'esistenza intrinseca, a se stante, perché in realtà è dipendente: dipende dal pensiero che lo designa e dal nome che gli è attribuito (imputazione mentale), ma anche dalle direzioni o parti (in cui mentalmente possiamo suddividerlo): si parla infatti dello spazio a occidente, a oriente, ecc.), nonché di spazio interno e di spazio esterno. Mentalmente possiamo suddividerlo e quindi dipende dalle parti, dal pensiero, dal nome.

Ciò premesso, il Sūtra espone ora – nei §§ 12 e 13 – gli “8 aspetti del profondo”, ossia gli 8 aspetti della vacuità dei dharmas:

1) Avalokiteśvara afferma che tutti questi elementi irriducibili - cioè a cui può essere ridotta la totalità dell'esistenza e oltre i quali l'analisi non può andare - sono vuoti, ossia non ultimamente reali. In altre parole, tutti i dharmas hanno un tratto comune: sono allo stesso modo caratterizzati dalla Vacuità. Essa è essenziale ed esclusivo contrassegno di tutti i dharmas. Tutti gli altri contrassegni - presi in esame dalla tradizione Abhidharma - vengono assorbiti ed annullati in questo unico attributo. "Essere contraddistinto da Vacuità" è lo stesso che "essere vuoto di tutti i contrassegni distintivi". I dharmas sono vuoti di tutto ciò che potrebbe contrassegnare un'esistenza separata per ciascuno di essi, vale a dire essi non hanno alcuna esistenza separata. E dal momento che questa è la loro unica e sola caratteristica, e non ce n'è un'altra, possiamo dire che il loro contrassegno è non solo di essere "vuoti", ma di essere la "vacuità" stessa.

E' col raggiungimento del Sentiero della Visione che si comprende direttamente e in modo non concettuale che ogni singolo fenomeno è privo di qualunque esistenza in sé indipendente.

Con tutte queste affermazioni, Avalokiteśvara rigetta l'intero apparato scolastico dell'Abhidharma. La Saggia Perfetta – rappresentata da tale Bodhisattva – distrugge non solo l'Abhidharma, ma anche tutti i tentativi, filosofici o scientifici, di presentare una sistematica descrizione intellettuale della realtà. Il solo modo di raggiungere la realtà è di distruggere le nostre idee a proposito della realtà, per quanto sottili, sofisticate o convincenti esse siano.

13.

| |
|--|
| ...sono privi di caratteristiche, non nascono e non cessano, non sono contaminati né privi di contaminazione, non diminuiscono né aumentano. |
|--|

Nel § 12 (sub 1) si è raggiunta la comprensione immediata ed intuitiva che ogni singolo fenomeno è privo di qualunque esistenza intrinseca. Ora, nel presente paragrafo, la natura di questo tipo di comprensione è ulteriormente chiarita nel testo, che definisce alcune qualità della Vacuità percepita. In esso si dice che

2) dal punto di vista della Vacuità i fenomeni sono privi di quelle caratteristiche specifiche grazie alle quali (a livello relativo ed empirico) li possiamo definire: ad es., la caratteristica della materia è quella di esser composta di atomi; quella della coscienza è di essere chiara e cognitiva; e quella del fuoco è di essere caldo e di bruciare. Ciò che qui si vuol dire è che i fenomeni non hanno “caratteristiche definitrici” esistenti intrinsecamente che si mostrino indipendentemente dalla designazione della mente.

3 e 4) Analogamente, i fenomeni – a livello relativo e samsarico – dapprima sono prodotti da cause e poi cessano di esistere nel momento in cui vengono a mancare le condizioni per la loro esistenza. Ma – da un punto di vista intrinseco – essi non nascono e non muoiono (cioè non hanno né inizio né fine) perché ciò non avviene indipendentemente da ogni altra condizione: i fattori del sorgere (origine) e del cessare (estinzione) non esistono come natura ultima dei fenomeni perché non sono realmente inerenti nei fenomeni stessi, ma dipendono da cause e condizioni.

5 e 6) I fenomeni sono contaminati quando hanno a che fare coi difetti mentali o kleśa (come odio, attaccamento, ignoranza): ma questi esistono solo secondo la verità relativa, non dal punto di vista definitivo, ultimo e assoluto, quello della Vacuità⁶³.

Analogamente avviene per la mancanza di contaminazione. Infatti, quando ci separiamo dalle contaminazioni mentali (perché raggiungiamo l'Illuminazione), questo stato di separazione non esiste intrinsecamente, bensì dipende da qualcos'altro: cioè dalla pratica del Sentiero, ossia dall'accumulazione delle condizioni necessarie a percorrerlo.

7 e 8) Altra proprietà dei fenomeni secondo la verità relativa è che essi possono diminuire (essere manchevoli o incompleti) ed aumentare (crescere o essere completi)⁶⁴.

Sebbene per gli abhidharmisti un dharma sia svuotato di un sé personale, tuttavia ciascun dharma, per essere ciò che è, è "se stesso", e non qualcos'altro. Ogni dharma possiede un qualche attributo suo proprio che ne definisce la sua natura essenziale nella sua differenziazione da altri: in tal modo, l'elemento fuoco viene definito dal "calore", la coscienza è ciò che "è consapevole di" qualche cosa e l'ignoranza è "mancanza di conoscenza". Ora, se un dharma è 'se stesso' perché ha un certo numero di proprietà ad esso specifiche, deve allora automaticamente escludere da sé una quantità enorme di altri aspetti della realtà, che sono o incompatibili o semplicemente differenti: il fuoco non sarebbe "se stesso" se fosse anche freddo e umido. Ciascun dharma è qualcosa a parte dagli altri 74 dharmas. "Ogni determinazione comporta una negazione". Per essere qualcosa di definito, ogni dharma deve escludere da sé la più grande parte di realtà. Ogni cosa finita è pertanto "incompleta" (o "manchevole") nel senso che è privata di tutto ciò che sta al di fuori della sua natura particolare in quanto definita dai suoi contrassegni.

Di contro, il non-condizionato è "completo", è la realtà-che-tutto abbraccia". Vale a dire, che nulla viene escluso da essa. Come le cose finite sono circondate e costrette dalle loro proprietà e condizioni, così il Nirvana è la pienezza incondizionata della realtà e completa e non-limitata libertà.

In questo paragrafo dunque si afferma che nella Vacuità non c'è alcuna distinzione tra "dharma condizionati" e "dharma incondizionati", o tra "contaminati" e "puri", o tra quelli "incompleti" e quelli "completi": tutti i dualismi di questo tipo sono trascesi. E' chiaro che l'opposizione intercorrente tra i due termini di un dualismo sorge soltanto dall'introduzione gratuita dell'idea di un'entità-sé separata per ogni dharma. Senza di essa si avrebbe soltanto un'unica Vacuità, che trascenderebbe gli opposti.

Il testo suggerisce dunque che la realtà è nuda e sprovvista di tutte le nostre costruzioni intellettuali e di tutti i nostri concetti. Queste idee sono nostre, esse non appartengono alla realtà, che non conosce e respinge tutti i nostri pensieri.

La realtà nel suo stato vero, autentico, aldisopra e al di là di tutti i nostri sistemi di pensiero che la riguardano, è come il cielo chiaro e senza nubi: le nubi possono essere belle, ma esse mascherano lo splendore puro del cielo stesso.

In una parola, in questo paragrafo Avalokiteśvara respinge l'idea che la natura del Vuoto di tutte le cose sia creata o annientata, contaminata o pura, soggetta a crescita o a diminuzione. Tutte le esistenze del cosmo non sono in realtà né nate né morte, né pure né impure, né complete né manchevoli. E' solo l'ignoranza che ci fa credere diversamente. Per "ignoranza (avidyā)" si intende la mancanza di comprensione delle leggi fondamentali: la legge di causalità, la legge d'interdipendenza, le Quattro Nobili

⁶³ Meditare sull'esistenza non intrinseca delle contaminazioni mentali è un modo efficace per rompere il dominio che esse esercitano su di noi.

⁶⁴ E ciò sia in senso fisico (ad es., sviluppo fisiologico del proprio organismo, perdita o incremento dei propri beni) sia in senso spirituale (ad es., eliminazione dei propri difetti mentali o sviluppo delle proprie qualità, del proprio grado di istruzione, ecc.).

Verità; s'intende il non vedere le cose come realmente sono nelle loro 3 caratteristiche: impermanenti, insoddisfacenti, prive d'un proprio sé.

14.

In tal modo, Śāriputra, in (termini di) vacuità non esiste forma né sensazione né discriminazione né formazione mentale né coscienza; né occhio né orecchio né naso né lingua né corpo né mente; né forma visiva né suono né odore né sapore né sensazione tattile né oggetto mentale; né sfera visiva e (così via) fino a quella mentale e a quella della coscienza mentale.

In questo paragrafo e nel successivo, viene descritto il modo in cui un ārya, che è sul Sentiero della Meditazione, medita sulla Vacuità. Tale Sentiero segue quello della Visione e implica una cognizione della Vacuità più vasta e profonda di quella percepita direttamente per la prima volta sul Sentiero della Visione. E' un processo di assorbimento costante e reiterato sulla visione intuitiva della Vacuità. Grazie al potere del Sentiero della Meditazione vengono gradualmente sradicate le istintive concezioni disturbanti (desiderio, odio, ecc.) e in questo modo ci si avvicina al Sentiero del Non-Ulteriore Apprendimento.

Per enfatizzare che il Sentiero della Meditazione è un processo di approfondimento di quanto è già stato penetrato, il passo del testo insiste sul fatto che durante la meditazione sulla Vacuità bisogna riconoscere come *i 5 aggregati psico-fisici* della forma, sensazione, ecc. non abbiano un'esistenza intrinseca. In altri termini, qui si riafferma la vacuità dei 5 skandha. E per indicare poi la maggior ampiezza e profondità di questo stadio di meditazione, vengono elencate ulteriori classificazioni dei fenomeni, ora suddivisi in altri 3 gruppi: organi sensoriali, oggetti dei sensi, sfere percettive. Ossia, le frasi successive estendono la vacuità ad altri aspetti e fattori dei fenomeni, mettendone in discussione quell'esistenza intrinseca che di solito attribuiamo loro per effetto della nostra errata comprensione che nasce dall'ignoranza (avidyā) fondamentale.⁶⁵

Prima viene detto di contemplare come *le 6 basi (od organi) dei sensi* – occhi, orecchie, naso, lingua, corpo e mente – siano prive di qualunque esistenza autonoma ed intrinseca.

Poi si dice che anche *i 6 oggetti dei sensi* – forme visive, suoni, odori, sapori, sensazioni tattili, pensieri (e percezioni, impulsi, ecc.) – devono essere ripetutamente percepiti come vacui. Tutti questi 12 fattori costituiscono i “campi sensoriali” (āyatana).

Successivamente vengono elencati, in forma abbreviata⁶⁶, *le 18 sfere percettive* (dhātu) di tutta la nostra esperienza, generatrici della coscienza dell'ego: esse non sono altro che i 6 organi dei sensi e i loro oggetti sopraelencati (i 12 āyatana), a cui vanno aggiunti i 6 tipi corrispondenti di coscienza (vijñāna)⁶⁷: visiva, olfattiva, uditiva, gustativa, tattile e mentale.

⁶⁵ Il Dharma ha insomma esposto 3 differenti categorie di fenomeni perchè qualcuno (chi è di capacità particolarmente sviluppate) potrebbe preferire un'esposizione minima apprezzando una maggiore semplicità e meditare sui 5 aggregati (skandha); altri (dalle facoltà di livello normale) potrebbero preferirne una intermedia e quindi meditare sui 12 campi sensoriali (āyatana); altri ancora (dalla preparazione più scarsa) potrebbero preferire un'elaborazione più accurata e meditare quindi sui 18 dhātu.

⁶⁶ Infatti, dei 18 dhātu ne sono elencati solo 3.

⁶⁷ Si tratta delle percezioni o conoscenze che sorgono dal contatto degli organi di senso (es., l'orecchio) coi rispettivi oggetti (es., il suono). Più precisamente, si tratta di un potere cognitivo che ha consapevolezza dell'oggetto percepito. Ad es., l'orologio al mio polso è un oggetto della vista; la sua forma e il suo colore sono percepiti dall'occhio (l'organo di senso visivo); la coscienza visiva realizza di

Tutto ciò significa che non solo non esistono – dal punto di vista della Vacuità – gli skandha, ma neppure i 6 organi e neanche i 6 oggetti dei sensi e tanto meno le 6 coscienze⁶⁸. E dove non ci sono occhi, ecc. non può sorgere la percezione di un oggetto e quindi neppure la coscienza di esso né tanto meno nascono impulsi di volizione che producono attaccamento/desiderio ed avversione/odio per il medesimo. Nell'attimo in cui si comprende l'importanza del non-attaccamento e della non-repulsione in rapporto alle suddette 18 sfere percettive, sorge la suprema saggezza (prajñāpāramitā).

15.

Non esiste l'ignoranza, né l'estinzione dell'ignoranza e così via fino alla vecchiaia-e-morte e all'estinzione di vecchiaia-e-morte.

Di tale natura (vuota) sono anche la sofferenza, l'origine, la cessazione ed il sentiero. Non vi è saggezza né realizzazione né mancanza di realizzazione.

Questo paragrafo è la continuazione del precedente. Qui si ha ora una contemplazione dell'esistenza non intrinseca del saṃsāra, del Sentiero verso l'Illuminazione e del suo risultato⁶⁹.

A] Il primo periodo allude al saṃsāra, che viene descritto facendo riferimento ai 12 anelli dell'Originazione Interdipendente, di cui vengono nominati esplicitamente solo il primo (ignoranza) e l'ultimo (vecchiaia e morte) I 12 nidāna o anelli della catena dell'esistenza sono:

1. avidyā = ignoranza, cioè la non conoscenza della reale natura di ciò che esiste;
2. saṃskāra = predisposizioni (o formazioni) karmiche, cioè le motivazioni o intenzioni che ci hanno spinto a compiere delle attività (karma). Queste ultime possono essere negative (uccidere, rubare, ecc.), positive (non uccidere, non rubare, ecc.) o neutre (es., lavare i piatti);
3. vijñāna = coscienza, da intendersi come 'coscienza mentale' (che contiene le impronte delle azioni che abbiamo compiuto);
4. nāmarūpa = nome e forma, cioè l'embrione fino al momento in cui non sviluppa completamente le sue facoltà sensoriali;
5. saḍāyatana = le 6 facoltà sensoriali (vista, udito, olfatto, gusto, tatto, mente);
6. sparśa = contatto, che interviene tra oggetto, facoltà sensoriale e coscienza;
7. vedanā = sensazione, cioè l'esperienza (piacevole, spiacevole o neutra) che nasce dal contatto;
8. tṛṣṇā = sete, cioè il desiderio di non separarsi dall'esperienza piacevole (o di ripeterla), di sbarazzarsi di (o di evitare) quella sgradevole, di accettare semplicemente la realtà di quella neutra;
9. upādāna = brama o intensificazione del desiderio precedente, che alla morte - quando si vede che il proprio io sta per essere distrutto – diventa forte attaccamento alla vita;
10. bhāva = esistenza, concepita come divenire karmico: attivandosi le impronte delle azioni passate depositate nella nostra coscienza, l'attaccamento all'esistenza dà come

quale forma si tratti, di quale colore, ecc., ossia ha il compito e la capacità di distinguere l'oggetto che è stato percepito dal senso della vista.

⁶⁸ Per potersi avere un'esperienza sensoriale, cioè per poter apprendere un fenomeno (ad es., un oggetto della vista) devono simultaneamente coesistere ed essere presenti l'oggetto, l'organo di senso (ad es., l'occhio) e la coscienza (ad es., visiva).

⁶⁹ Ricordiamo che Avalokiteśvara non intende negare l'esistenza di queste cose. Convenzionalmente esse esistono, ma solo in dipendenza di designazioni mentali ed altre condizioni. Ciò che egli nega è che esistano intrinsecamente ed indipendentemente da tali condizioni.

risultato la tendenza a ricercare un nuovo corpo e la preparazione alle successive rinascite;

11. jāti = nascita, che per il buddhismo è il primo istante del concepimento;

12. jarāmaraṇa = invecchiamento e morte.

I 12 anelli spiegano il modo dipendente in cui ha origine la condizione dell'esistenza ciclica. Un ārya che è sul Sentiero della Meditazione contempla la mancanza di esistenza intrinseca di ognuno di questi 12 anelli. In questo contesto, la liberazione (o nirvāṇa) si riferisce all'esaurimento (cioè, all'estinzione o cessazione) del processo dei 12 anelli, e questo stato deve a sua volta esser riconosciuto come privo di esistenza intrinseca.

In altre parole, dall'ignoranza e fine dell'ignoranza alla vecchiaia/morte e fine della vecchiaia/morte, sono 12 coppie di opposti, che sono non-esistenti e non hanno posto nel regno della Vacuità. Queste coppie di contrari devono venir spazzate via, prima che sia possibile conseguire l'Illuminazione.

La Mente è la sola realtà e staccato dalla Mente, al di fuori di essa, nulla ha un'esistenza indipendente; tutte le apparenze sono fenomeni evanescenti, non più reali del contenuto di un sogno. Trascendendo le apparenze, chi si sveglia da tale sogno supera le dualità e comprende che non c'è ignoranza alcuna da vincere, né deperimento o morte da debellare.

B] Segue poi l'affermazione della vacuità delle Quattro Nobili Verità, che sono:

1. la verità sulla sofferenza. Il mondo è pieno di sofferenza: nascita, vecchiaia, malattia e morte; amare è sofferenza, odiare è sofferenza. L'infelicità (dukkha) è un attributo necessario dell'esistenza samsarica;

2. la verità sull'origine della sofferenza: la sofferenza è radicata in tutti gli intensi desideri coi quali veniamo al mondo, desideri fondati su di un imperioso bisogno di vivere;

3. la verità sull'estinzione della sofferenza: quando l'uomo arriva a sradicare le proprie passioni e a disfarsi dei propri attaccamenti, mette fine alle sue sofferenze⁷⁰;

4. la verità sulla via che conduce all'estinzione della sofferenza; questa via è detta 'Nobile Ottuplice Sentiero':

la retta visione, la retta intenzione, la retta parola, la retta azione, i retti mezzi di sostentamento, il retto sforzo, la retta presenza mentale, la retta concentrazione mentale.

Ne deriva che – dal punto di vista della Vacuità – va altresì negata la pratica meditativa che si basa sulle Quattro Nobili Verità.

C] Inoltre, si nega anche il risultato di quella pratica ("non vi è né saggezza né realizzazione"), cioè l'esperienza soggettiva. Infine, anche questa stessa negazione viene negata ("non vi è mancanza di realizzazione"). La buddhità esiste, ma non per natura propria, a sé stante, intrinsecamente, ma come risultato della pratica.

Dunque, perfino la natura profonda della saggezza del Buddha deve essere intesa come vacua, e analogamente tutti i risultati del Sentiero e tutti gli stati privi di realizzazioni precedenti la pratica sono vuoti di esistenza intrinseca. "Realizzazione" significa il conseguimento della meditazione estatica, dei 4 Sentieri (di Chi-è-entrato-nella-corrente [śrota āpanna], di Chi-ritorna-una-sola-volta [sakṛdāgāmin], di Chi-mai-più-ritorna [anāgāmin] e di un Arhat) e dell'Illuminazione della buddhità. Ora, tutte le qualità della mente di chi ha ottenuto il Nirvāṇa e i poteri sovranaturali di un buddha sono vuote e quindi negate dal punto di vista della Vacuità.

⁷⁰ La 3^a Verità nella sua forma originaria stabiliva che la cessazione del desiderio porta all'"arresto" della sofferenza. Nel presente paragrafo viene affermato che tale arresto è in realtà una "Vacuità" che è svuotata di ogni dharma. In questa Vacuità non ci può essere arresto alcuno, poiché non si può parlare di qualcosa di arrestato se tale cosa non è mai esistita o venuta in essere od originata.

Poiché il regno di buddha è come il vuoto e non ha nulla su cui contare, se la ricerca dello stato di buddha è fondata su di una mente che ricerca il conseguimento, il risultato non sarà genuino, perché nella Vacuità assoluta non vi sono fondamentalmente tali cose (come la saggezza ed il conseguimento). Perciò Avalokiteśvara disse:” Non vi è saggezza e neppure conseguimento”. Infatti, l’assenza di conseguimento è il vero conseguimento supremo.

Per chi ottiene la buddhità non c’è Sentiero, né percorrimto del Sentiero; non c’è saggezza proprio come non c’è ignoranza, né acquisizione né non-acquisizione di saggezza. In breve, tutto ciò che la mente non illuminata può concepire non ha altro che un’esistenza illusoria e dualistica: anche tutte le altre dualità (quali gioia e dolore, bene e male, accrescimento e diminuzione) sono mere allucinazioni samsariche⁷¹

D] Da quanto detto nei 3 punti precedenti, ne deriva che a livello di Vacuità ci si sbarazza della filosofia, ivi compreso il Dharma buddhista. Dunque, Avalokiteśvara elimina la religione considerata come un fine in sé: non c’è nulla d’assoluto o ultimo a proposito della religione. Tutte quelle categorie religiose e filosofiche e perfino pratiche ed empiriche, tutte quelle basi d’azione della vita religiosa – compresa addirittura l’idea dell’Illuminazione – sono vuote e prive di validità ultima. Egli ci dice che se vogliamo svilupparci spiritualmente, se il nostro fine è la Saggezza Perfetta, allora dobbiamo andare aldilà del buddhismo. In realtà, dobbiamo realizzare che non c’è una cosa come il buddhismo. Quest’ultimo non è che una zattera per farci portare alla riva opposta, in seguito, dev’essere abbandonata. E’ solo un dito che indica la luna, non è la luna. Se siamo davvero in cammino verso l’Illuminazione, non permettiamo che il concetto di Buddha si metta attraverso la nostra strada. Non c’è nulla che ci trattenga nella nostra ricerca della realtà quanto ciò che è lì per aiutarci, cioè la religione. Ciò che dovrebbe essere un mezzo per raggiungere un fine, viene troppo facilmente preso come un fine in sé.

Il buddhismo è unico in questa sua visione così lucida: esso giunge perfino a scartare se stesso dal sentiero per l’Illuminazione. Certamente abbiamo bisogno del Dharma per molto tempo: abbiamo bisogno dei mantra e delle meditazioni, dei canti e delle Scritture, dei ritiri e dei seminari, di usare termini ed idee buddhiste; ma alla fine dobbiamo andare aldilà dei loro limiti, scartandoli completamente, per incontrare la realtà sola.

Ora, è a causa della sua indifferenza ad ogni sorta di realizzazione personale e basandosi sulla Perfezione della Saggezza che un bodhisattva rimane senza la copertura del pensiero; in tale assenza egli non ha paura, ha trasceso ogni turbamento e finisce per raggiungere il nirvāṇa.

16.

In questo modo, Śāriputra, a causa della mancanza di realizzazioni, tutti i bodhisattva si basano fermamente sulla Perfezione della Saggezza,....

Questo brano si riferisce alla meditazione sulla Vacuità del bodhisattva che abbia raggiunto ciò che viene chiamato “la fine del continuum”: è l’ultimo istante del Sentiero prima di diventare un buddha, è il momento finale dell’esistenza come essere senziente. Questo breve spazio di tempo è caratterizzato dal raggiungimento di una concentrazione simile al vajra (o adamantina) sulla Vacuità, che ha il potere di

⁷¹ Anche il trovarsi nel saṃsāra è relativo e la libertà dal saṃsāra esiste relativamente.

rimuovere definitivamente gli ultimi ostacoli alla buddhità, e viene incluso nel Sentiero della Meditazione; solo nel momento successivo si realizza il 5° Sentiero, quello del Non-ulteriore Apprendimento, cioè la buddhità.

Dopo aver preso in esame la natura della realtà, il testo si riferisce ora alle persone che si sforzano di conquistare la salvezza in essa. Il concetto dialettico di Vacuità come è stato spiegato nei paragrafi precedenti viene ora riferito alla concreta carriera e modo di vita di quegli esseri eroici che sono noti dapprima come bodhisattva e poi come buddha. Il presente paragrafo descrive le condizioni spirituali sotto le quali si può realizzare la Vacuità. Essa infatti presuppone 3 condizioni:

(a) viene realizzata grazie all'indifferenza di fronte ad ogni realizzazione individuale e personale. Coloro che hanno compreso che non c'è né Nirvāṇa né non-Nirvāṇa, né il saṃsāra, hanno superato il desiderio ossia la ricerca dell'acquisizione di qualcosa;

(b) viene portata a compimento da un bodhisattva (al contrario dell'arhat che è soddisfatto del suo Nirvāṇa individuale). Avalokiteśvara, citato al § 6, era appunto un Bodhisattva e come tale ci serve da esempio;

(c) il bodhisattva ha fatto affidamento soltanto sulla Vacuità⁷² rivelata dalla saggezza trascendente. Cessare di fare affidamento su qualcosa, non cercare in alcun luogo un qualche rifugio o sostegno o punto di riferimento, questo significa esser sostenuti dalla 'perfezione di saggezza'. La 'perfezione di saggezza' è la comprensione della Vacuità, e pertanto a questo stadio il bodhisattva fa affidamento soltanto sulla Vacuità. Egli è in grado di sopportare l'assoluta solitudine del suo spirito solitario. Il nostro io separato invece è una realtà spuria, che può resistere solo se trova appoggi su cui sostenersi o fare affidamento: il tipo di vita mentale che nasce dall'ignoranza cerca sempre di costruire una sicurezza fittizia su ciò che di fatto è assolutamente instabile e che non dà affidamento alcuno.

Il bodhisattva dunque, siccome le sue realizzazioni sono ottenute in modo relativo, vive basandosi e meditando sulla Prajñāpāramitā: ha così (lo vedremo nel prossimo paragrafo) la possibilità di eliminare le oscurità mentali, vincere la paura, andare aldilà di ogni errore e infine raggiungere il Nirvāṇa.

17.

...senza oscurazioni mentali, senza paura; essi trascendono realmente ogni azione erronea ed alla fine raggiungono il nirvāṇa.

I bodhisattva che nella loro meditazione fanno affidamento sulla perfetta Saggezza:

1) sono liberi, perché non hanno ostacoli nelle loro menti:

poiché tutte le cose sono fundamentalmente nella condizione di Vacuità, se la meditazione viene compiuta contando su sentimenti e pensieri discriminanti, la mente e gli oggetti si legheranno l'una agli altri, e non potranno mai essere liberati dagli attaccamenti conseguenti, che sono tutti ostacoli. Se invece la meditazione è compiuta per mezzo della vera Saggezza, poiché la mente e gli oggetti sono non-esistenti, tutti i

⁷² Il bodhisattva raggiunge l'Illuminazione e diventa un buddha soltanto se sviluppa (e si basa sul)la Perfezione della Saggezza. Possiamo esser sapienti o tecnici esperti nella meditazione, possiamo esser molto devoti e pii ed avere una gran fede, possiamo compiere continuamente buone azioni, ma – alla fine – nessuna di queste valide realizzazioni è di alcun aiuto. Solo la Perfezione della Saggezza – nel senso d'una conoscenza diretta della realtà, faccia a faccia, aldilà del buddhismo stesso – ci conferirà l'Illuminazione.

loro contatti producono soltanto la Liberazione. Perciò Avalokiteśvara disse che se ci si basa sulla Saggezza, la mente non avrà ostacoli e quindi sarà libera.

“Ostacoli” sono sia i pensieri discriminanti – o impedimenti conoscitivi (jñeyāvaraṇa) derivanti dalla credenza nella reale esistenza di oggetti separati⁷³ - sia i conseguenti sentimenti di odio ed attaccamento. E’ quindi necessario eliminare il dualismo tra la Mente-in-se-stessa ed i pensieri discorsivi e molteplici⁷⁴ che ne agitano la superficie ed ostruiscono il libero flusso della Saggezza trascendente: i pensieri di qualsiasi cosa devono cessare affinché la Mente ritrovi se stessa, una e semplice, libera da dualità e molteplicità priva di alcun oggetto definito e separato;

2) poiché sono liberi, non hanno più alcuna paura: infatti, essendo eliminato il dualismo tra il bodhisattva (in quanto soggetto) e l’assenza di pensieri discriminanti (in quanto oggetto), viene tolta anche ogni possibilità di temere (e di venir distolti dal proprio Sentiero).

Il bodhisattva, trovandosi completamente solo con se stesso, messo di fronte all’assenza di ogni pensiero, sarà soggetto – fino a che distingue se stesso da quello stato - all’angoscia che deriva dalla perdita di sostegno, angoscia che proviene da un’errata interpretazione nichilistica. In realtà, invece:

[a] “*nonostante*” l’assenza di molteplici pensieri non c’è timore (angoscia) quando il bodhisattva e l’assenza di pensieri molteplici sono visti come non-differenti;

[b] una volta fatto questo, l’ultima traccia di molteplicità scompare e “*a causa*” dell’assenza di pensieri discriminanti, cessa anche il timore. Difatti non rimane alcunché di cui temere e non ci può essere l’angoscia di un essere separato, tagliato fuori, che potrebbe benissimo seguitare a temere persino quando non è rimasto alcunché di cui temere;

3) trascendono ogni concezione errata che li possa turbare: non possiamo mai esser turbati da qualche fatto, ma soltanto dalla nostra interpretazione di esso, vale a dire quando tentiamo di far fare (o dire) alle cose ciò che non è in loro potere fare (o dire), come quando cerchiamo di trovare permanenza, tranquillità, egoità e piacere in ciò che è per sua essenza rispettivamente impermanente, inseparabile da sofferenza, non legato ad un sé e spiacevole. Si tratta di ricerche fuorvianti (in quanto ricerche di “permanenza”, ecc. in luoghi sbagliati) o errori o capovolgimenti della verità che sconvolgono la calma interiore.

Le visioni falsate sono a questo livello non solo rigettate, ma completamente debellate, allorché non viene più vista differenza alcuna tra stabilità e non-stabilità, tranquillità e sofferenza, io e non-io, piacere e disgusto.

Essendo ignorata così ogni differenza tra questi opposti, nulla può turbare il bodhisattva;

4) raggiungono il fine ultimo della vita, il Nirvāṇa: poiché anche (la paura del) saṃsāra e (la ricerca del) Nirvāṇa sono due idee opposte ed illusorie, non vi sarà quindi in realtà alcuna buddhità da ricercare: tuttavia, senza la perfetta contemplazione per mezzo della Saggezza è impossibile spazzare via tali idee; e se non è possibile spazzarle via, è impossibile raggiungere il Nirvāṇa supremo.

La stessa indifferenza del bodhisattva nei confronti di realizzazioni individuali (§§ 15 e 16), lo porta miracolosamente e paradossalmente a realizzare il Nirvāṇa: è proprio perché non cerca realizzazione alcuna, proprio perché realizzare è assolutamente

⁷³ In una parola, questa attività mentale è l’ignoranza, la quale copre la vera natura dei fenomeni e vi stende sopra un velo di entità fabbricate che contengono tutte la falsa idea di un “sé”.

⁷⁴ Sono gli “oggetti della coscienza mentale”, che già venivano negati nel precedente § 14.

impossibile, che il bodhisattva realizza il Nirvāṇa. E l'entrata nel Nirvāṇa lo trasforma in un buddha⁷⁵.

Il Nirvāṇa viene qui rappresentato come lo stadio finale

- a) dell'eliminazione di tutte le ostruzioni, dei processi che portano alla rivelazione della verità, che hanno costituito il tema del n.1 del § 17 e
- b) dell'eliminazione di ogni timore e turbamento, quindi come calma e serenità.

Il paragrafo in esame può essere considerato come la descrizione dello stato della buddhità nei suoi due aspetti principali (di cui si è già parlato sotto il titolo “Saggezza e merito” dell'Introduzione): il dharmakāya e il rūpakāya.

Il primo è a sua volta diviso in “dharmakāya della natura” (lo stato finale del Nirvāṇa non-dimorante che si realizza nella mente di un buddha e che nel nostro testo è indicato con le parole “senza oscurazioni mentali, senza paura”) e il “dharmakāya della saggezza” (cioè, la conoscenza e la saggezza di un buddha, indicato dalle parole “essi trascendono realmente ogni azione erronea”).

Anche il rūpakāya (cioè la manifestazione di un buddha accessibile agli altri esseri) è di due tipi: il saṃbhogakāya (‘corpo di fruizione’) e il nirmāṇakāya (‘corpo di emanazione’). Non appena si raggiunge la buddhità, questi due “corpi” si manifestano per il bene di ogni essere senziente: cioè, quando vengono eliminate tutte le qualità negative e realizzate tutte le qualità positive, l'attività spontanea di un buddha è in grado di manifestare le forme del saṃbhogakāya e del nirmāṇakāya per poter aiutare tutti gli altri esseri. L'aspetto del rūpakāya è indicato specificamente, nel nostro testo, dalle parole “ed alla fine raggiungono il nirvāṇa”.

18.

Tutti i buddha che dimorano nei tre tempi sono divenuti buddha perfetti dell'insuperabile, completa e perfetta Illuminazione basandosi fermamente sulla Perfezione della Saggezza.

Questo brano riassume quanto è stato detto finora e sottolinea che non soltanto i bodhisattva, ma anche tutti i buddha devono il raggiungimento della loro meta alla realizzazione della Vacuità.

I buddha sono innumerevoli ed appaiono nei diversi sistemi-di-mondo e nei tre periodi di tempo (il passato, il presente e il futuro). Allo scopo di conquistare l'Illuminazione, essi hanno dovuto mettere ogni cosa da parte e fare affidamento soltanto sulla perfezione di saggezza⁷⁶ e sulla Vacuità percepita in tale saggezza. Solo raggiungendo e sviluppando questo tipo di comprensione è possibile ottenere la buddhità. Tutti gli esseri che nel passato sono arrivati alla buddhità, tutti quelli che la

⁷⁵ A uno stadio di autodisciplina è utile differenziare il Nirvāṇa da questo mondo; ma ad un altro livello di consapevolezza spirituale il Nirvāṇa si può rivelare la stessa cosa che questo mondo. Sotto quest'ultimo aspetto, non c'è differenza alcuna tra Nirvāṇa e saṃsāra: noumeno e fenomeni non sono due classi separate di entità, né sono due stati della stessa cosa. L'assoluto considerato attraverso le forme di pensiero dell'immaginazione costruttiva è il mondo empirico; e, a sua volta, l'assoluto è il mondo visto ‘sub specie aeternitatis’, senza gli strumenti fuorvianti del pensiero.

Fino a che l'io lotta ancora per estinguersi nella Vacuità, esso prenderà forma contro la Vacuità; ma laddove si realizza l'auto-estinzione, lì interverrà una non-differenza tra mondo e Vacuità. Dal momento che la negazione dell'io è essa stessa un atto dell'io, anche quella negazione – per esser completa – deve a sua volta essere negata.

⁷⁶ Perfezione di saggezza che, come si è visto nel § 1, è la loro “madre”.

stanno conquistando e tutti coloro che l'otterranno in futuro devono invariabilmente dipendere dalla comprensione della Vacuità di esistenza intrinseca di tutti i fenomeni.

La tradizione afferma che tre tipi di persone possono conquistare l'Illuminazione, cioè gli arhat, i pratyekabuddha e i buddha. L'Illuminazione di un buddha è più completa di quella degli altri, e l'onniscienza è il suo tratto distintivo. Il presente paragrafo la qualifica tecnicamente con le parole "insuperabile, completa e perfetta".

Dunque, tutti i buddha del passato, del presente e del futuro raggiungono l'Illuminazione grazie allo sviluppo della Perfezione della Saggezza. Non vi sono eccezioni al riguardo. Ma il Mahāyāna ci mette in guardia di non considerare la śūnyatā come una cosa, una solidificazione spirituale, ma solo come un concetto puramente funzionale, senza di che ci troveremmo un'altra dimora per il nostro ego.

Come detto nell'Introduzione, il "Cuore della Saggezza" insegna entrambi gli aspetti del Sentiero che conduce alla buddhitā, cioè l'aspetto del metodo e quello della saggezza. Questo sūtra spiega in modo esplicito soltanto questo secondo aspetto, ma implicitamente rivela anche quello del metodo. Infatti nel discorso vengono tacitamente spiegate tutte le tappe del Sentiero, che corrispondono ai 5 principali livelli verso l'Illuminazione.

Così, la risposta di Avalokiteśvara a Śāriputra trattata nel § 8 si riferisce implicitamente alla comprensione della Vacuità di chi percorre il Sentiero dell'ACCUMULAZIONE e della PREPARAZIONE⁷⁷. Allo stadio iniziale, quando il praticante si trova sul Sentiero dell'Accumulazione, la comprensione della Vacuità è puramente intellettuale, derivando dall'ascolto degli insegnamenti, dall'apprendimento e dalla riflessione.

Sul Sentiero della Preparazione la comprensione intellettuale e concettuale della Vacuità diventa sempre più profonda, sottile e chiara, svanendo a poco a poco l'uso dei concetti per effetto della meditazione.

Questi primi due sono i Sentieri degli esseri ordinari, di coloro che non hanno ancora raggiunto lo stato di ārya. Ma anche se essi non sono degli ārya, la loro comprensione della Vacuità è comunque valida. La differenza sta nella natura della loro comprensione: un ārya ha una corretta percezione intuitiva della Vacuità mentre un essere ordinario sul Sentiero dell'Accumulazione e della Preparazione ha una valida comprensione deduttiva proveniente dal ragionamento.

Ci sono molte tappe per arrivare alla conoscenza della Vacuità. All'inizio dobbiamo sviluppare un sincero interesse per l'argomento, ascoltarne le spiegazioni, studiarlo e rifletterci sopra. Gradualmente, comincerà a nascere nella nostra mente un'idea sempre più chiara di cosa sia la Vacuità. A dire il vero, questa nozione iniziale non è una comprensione della Vacuità. Per ottenere una vera comprensione dobbiamo ricorrere al ragionamento e analizzare a lungo la natura della Vacuità. Attraverso questo processo sorgerà infine un tipo di comprensione concettuale basato su valide prove ben radicate nella nostra mente. Questa è la valida comprensione deduttiva di coloro che sono sui Sentieri dell'Accumulazione e della Preparazione. E' già un preciso stato di conoscenza e certezza, ma poiché esso scambia ancora la Vacuità con l'immagine mentale della Vacuità, non è della stessa qualità della percezione intuitiva di un ārya.

Per raggiungere un simile livello di conoscenza è necessario sviluppare la concentrazione univoca avente come oggetto la Vacuità precedentemente accertata con l'analisi. Così, entrando costantemente e ripetutamente in rapporto con la Vacuità, si

⁷⁷ Il Sentiero dell'Accumulazione è indicato dalle parole "Un figlio o una figlia di nobile lignaggio che desidera impegnarsi nella pratica della profonda Perfezione della Saggezza" del § 8.

Il Sentiero della Preparazione è mostrato dalle parole "...dovrebbe riflettere esattamente in questo modo" del citato § 8.

Secondo il Dalai Lama invece i due Sentieri sarebbero indicati dal § 10.

raggiunge un punto in cui il contenuto concettuale svanisce e la visione della Vacuità diviene talmente chiara e diretta che non si avverte più distinzione tra la Vacuità e la mente che la contempla.

Il grado di assorbimento ed immediatezza raggiunto in quel momento è paragonato all'acqua mescolata con altra acqua: così come non si può separare l'acqua di due diverse fonti una volta che la si è versata nello stesso recipiente, è impossibile separare la mente che medita sulla Vacuità dalla Vacuità stessa. Sviluppando una tale comprensione, si raggiunge il Sentiero della VISIONE e si diventa ārya". Quando cioè ogni percezione del dualismo tra soggetto ed oggetto viene rimossa, si entra nel Sentiero della Visione, dove la meditazione sulla Vacuità si fa immediata e diretta.

Nel sūtra tale Sentiero è indicato dalle parole del § 9 fino a tutto il § 15.⁷⁸

Al successivo Sentiero della MEDITAZIONE si riferiscono implicitamente i §§ 16 e 17.⁷⁹ Su tale Sentiero l'esperienza diretta della Vacuità diviene più profonda, ma i difetti mentali non sono ancora totalmente sradicati.

Infine, il presente § 18 mostra indirettamente il Sentiero del NON-ULTERIORE-APPRENDIMENTO⁸⁰. Su di esso, quando si rimuove l'oscurità che impedisce di cogliere la percezione simultanea sia della verità relativa sia di quella assoluta, sorge l'onnisciente mente del buddha.

19.

Perciò, il mantra della Perfezione della Saggezza – il mantra della grande conoscenza, il mantra insuperabile, il mantra uguale all'ineguagliabile, il mantra che placa veramente ogni sofferenza – va davvero considerato come non ingannevole e saggio.

Le asserzioni precedenti rappresentano il contenuto principale del Sūtra, che ora si conclude col “mantra della Perfezione della Saggezza”.

In questo paragrafo, il Sūtra si riferisce alla Perfezione della Saggezza come a un mantra, cioè presenta la comprensione della Vacuità in forma di mantra. E come il Sūtra riassume l'estesa letteratura della “Prajñāpāramitā”, così il mantra è la sintesi dell'essenza del Sūtra stesso.

Tale mantra non è una cosa diversa e separata dalla Prajñāpāramitā, ma è uguale ad essa perché ne è l'essenza concentrata, deriva il suo potere da essa ed è dotato delle sue stesse qualità. Se – come detto nel paragrafo precedente – tutti i bodhisattva contano sulla Perfezione della Saggezza per conseguire l'Illuminazione suprema, ciò significa che essa ha enormi pregi e grandi virtù.

Così il mantra viene definito:

1] “mantra della grande conoscenza”: poiché grazie ad esso si possono eliminare i 3 difetti dell'attaccamento, dell'avversione e dell'illusione e quindi superare le percezioni distorte di tutti gli aspetti della realtà, sia interna che esterna;

2] “mantra insuperabile o supremo”: poiché non esiste metodo più grande della Perfezione della Saggezza per salvare una persona dai due estremi del saṃsāra e del nirvāṇa individuale⁸¹;

3] “mantra uguale all'ineguagliabile”, cioè comparabile a ciò che non ha paragone: poiché attraverso la profonda comprensione di questo mantra si può raggiungere lo stato

⁷⁸ Per il Dalai Lama invece il riferimento è ai §§ 12,13 e 14.

⁷⁹ Per il Dalai Lama invece il riferimento va fatto al § 15.

⁸⁰ Invece, per il Dalai Lama il riferimento è ai §§ 16,17 e 18.

⁸¹ Cioè, quello del Hīnayāna.

mentale illuminato di buddha, stato che non ha uguali; e poiché permette a tutti i buddha di produrre meriti infiniti, che nessuna cosa può eguagliare;

4] “mantra che placa veramente ogni sofferenza”: poiché è in grado di tagliare alla radice le sofferenze samsariche del presente e le propensioni a quelle future, e di apportare la beatitudine. Mentre altri mantra servono di solito a rimuovere uno specifico male, malattia o minaccia, questo mantra – poiché tende all’Illuminazione in sé – è adatto ad eliminare qualsiasi tipo di interferenza.

La conclusione è che si tratta di un “mantra non ingannevole e saggio”: essendo un mantra che non porta ad ulteriori confusioni o illusioni, va visto – con fiducia – come una pratica che “veramente” rimuove ogni male e come il vero ed infallibile Sentiero verso l’Illuminazione. Infatti, la perfezione della saggezza ha due principali funzioni: mondana e sopramondana. La funzione sopramondana è appunto quella di condurci oltre la condizione mondana del saṃsāra – il reame delle concezioni distorte – verso lo stato trascendente della buddhitā; meditando sulla Vacuità potremo gradualmente raggiungere questa meta.

La funzione mondana (o ordinaria) è invece quella di agire come mezzo per risolvere problemi e difficoltà del momento (come malattie, interferenze esterne, ecc.); recitando testi quali il “Cuore della Saggezza”, in cui viene spiegata la perfezione della saggezza, è possibile superare tali ostacoli⁸².

Il mantra quindi è Verità, sinonimo di Nirvāṇa: Verità per se stessa, Verità assoluta, nient’altro che Verità, Verità semplice e realmente esistente, in contrapposizione alla falsità e inganno dell’immaginaria duplicità o molteplicità. La sua essenza è medesimezza, identità, accordo – ma non accordo di una proposizione con una cosa (o di una cosa con la concezione che di essa possiamo farci), bensì accordo nel senso di unicità (assenza di ogni dualità). Le concezioni sbagliate e distorte, l’errore supremo, consistono nel deviare dalla suprema Unicità, che in quanto Verità è anche il Sentiero.

Analogamente a quanto detto nel § 18 per le varie parti del Sūtra, anche le singole qualità del mantra più sopra elencate indicano implicitamente i 5 Sentieri:

- “mantra della Perfezione della Saggezza” si riferisce al Sentiero dell’Accumulazione;
- “mantra della grande conoscenza” indica il Sentiero della Preparazione;
- “mantra insuperabile o supremo” riguarda il Sentiero della Visione;
- “mantra uguale all’ineguagliabile” concerne il Sentiero della Meditazione;
- “mantra che placa veramente ogni sofferenza” si riferisce al Sentiero del Non-Ulteriore-Apprendimento.

20.

Viene enunciato il mantra della Perfezione della Saggezza:

TADYATHĀ: GATE GATE PĀRAGATE PĀRĀSAMĠGATE BODHI SVAHĀ.

E’ ancora Avalokiteśvara che, nella sua misericordia, ci enuncia ora il mantra (trattato nel paragrafo precedente) al fine di porci in grado di superare l’abisso tra la

⁸² Spesso il “Cuore della Saggezza” viene recitato prima di dare insegnamenti di Dharma, allo scopo di eliminare ogni interferenza alla loro comprensione, e questa non è solo una tradizione tibetana ma è una pratica iniziata dal Buddha stesso: prima di tenere un discorso sulla perfezione della saggezza, Egli era solito chiedere alla divinità Indra di recitare tale sūtra allo scopo di eliminare qualunque forza potesse disturbare la capacità di comprensione dei presenti.

In generale, è di grande aiuto recitare questo sūtra prima di impegnarsi nello studio o in qualsiasi altra pratica di Dharma.

nostra condizione presente e lo stato di Saggezza trascendente: esso è infatti un mezzo (certamente più tangibile ed eloquente della pura Vacuità) che ci aiuta ad identificarci con questa Saggezza in quanto potenzialità e forza latente in noi stessi e che erroneamente noi crediamo quale meta esterna da raggiungere.

Lo scopo del Sūtra in esame è – come si è visto – di spazzare via tutte le tracce di illusioni dei 5 aggregati, dei 6 organi dei sensi e i dati dei sensi, le 6 coscienze, le 18 sfere percettive, i 12 anelli della catena delle esistenze, le 4 Nobili Verità e infine persino la saggezza e il conseguimento, in modo da liberare la mente da tutti dualismi che non hanno spazio nella Realtà assoluta. Quando viene liberata da tutte le concezioni dualistiche, anche la mente scompare, integrandosi nella sua natura fondamentale. Questa è la realizzazione della Verità, o conseguimento dell'Illuminazione (bodhi). Questa è la “teoria” trattata dal Sūtra.

Ora, il suo mantra ci dà il metodo della “pratica”. Il mantra, se viene tenuto fermamente nella mente in ogni tempo ed in ogni luogo, consentirà a chi lo tiene di liberarsi da ogni illusione e di scoprire l'assoluta saggezza inerente alla sua stessa natura. La saggezza è come una spada tagliente che abbatte tutti gli ostacoli sulla via della Liberazione.

La silenziosa ripetizione del mantra assicura una rapida efficacia, resa possibile dal potere acquisito attraverso l'abbandono di ogni sentimento e sensazione e l'eliminazione di ogni interpretazione. L'effetto miracoloso e soprannaturale del mantra Hṛdaya sta nel fatto che – facendoci ottenere la Perfezione della Saggezza – ci apre la mente all'Illuminazione. Un mantra è efficace perché custodisce un principio spirituale e stabilisce una relazione (comunione) tra il suo fruitore e la divinità corrispondente, in questo caso la Prajñāpāramitā⁸³. La saggezza trascendente ha la sua essenza in un mantra, e in tal modo la si può apprendere o mediante la sua ripetizione (in cui l'esatta intonazione di ciascuna sillaba sanscrita dev'essere scrupolosamente rispettata) oppure mediante il fissare attentamente lo sguardo sulle sue lettere scritte, collocate sui petali di un loto. Quale che sia il metodo adottato, si dovrà fare in modo di avere sempre in mente la presenza del mantra: recitandolo e meditando costantemente su di esso, si finirà per assimilarne il profondo significato.

La traduzione letterale del mantra è la seguente:

-- TAYATHĀ (pronuncia tibetana del sanscr. “tadyathā”):

“(è) così”, ossia “si deve sviluppare la perfezione della saggezza nel seguente modo”. E' dunque un'esortazione ad imitare l'esempio del Buddha, a praticare così come Lui ha fatto.

“Tayathā” è vocabolo aggiunto da Nāgārjuna al testo vero e proprio del mantra, che originariamente suonava “gaté gaté pāragaté pārasaṃgate bōdhi svāhā”. Si tratta quindi di una formula introduttiva (al mantra), che più tardi venne incorporata nel mantra stesso⁸⁴.

-- OM:

talora segue la parola “om̐”, che peraltro in origine non era parte integrante del mantra. Anch'essa è stata aggiunta da Nāgārjuna al testo sanscrito.

“Om̐” è, in genere, la sillaba iniziale (e intraducibile) di molti mantra: è un simbolo fonetico che indica

⁸³ “Prajñāpāramitā” è - a seconda dei contesti - un libro o una perfezione spirituale (cioè, la comprensione della Vacuità) o la divinità che la personifica.

⁸⁴ Vi sono altri casi analoghi: ad es., il mantra di Guru Śākyamuni Buddha “(Tayathā) om̐ muni muni mahāmuniye soha”.

- a) l'infinita e santità del corpo, parola e mente di tutti i buddha⁸⁵; questi 3 fattori sono rappresentati singolarmente dalle lettere A, U, M (che sono i suoni che compongono la OM̐. Oppure
- b) soltanto la mente dei buddha (dharmakāya):
 - in senso psicologico, è coscienza cosmica che tutto abbraccia e racchiude (aldilà di ogni limitazione) ed essenza stessa dell'esistenza;
 - in senso ontologico, è l'infinito, l'eterno, l'assoluto, la totalità delle cose, la realtà universale, l'origine incondizionata.

-- GATÉ:

come le tre voci successive, è un locativo maschile: "in chi è andato"⁸⁶;

-- GATÉ:

"in chi è andato";

-- PARAGATÉ:

"in chi è andato aldilà";

-- PARASÀMGATE:

"in chi è andato completamente aldilà";

-- BODHI:

"Illuminazione";

-- SOHÀ (pronuncia tibetana del sanscr. "svāhā"):

formula di chiusura di molti mantra, etimologicamente significa che quanto precede è stato "ben detto"; in senso più profondo, ha il significato d'un voto ed impegno solenne ("così avvenga, così sia!"): esprime cioè l'augurio che la nostra mente possa ricevere, assorbire e mantenere le benedizioni della dea Prajñāpāramitā (contenute nel mantra) e che queste possano radicarsi nella mente stessa.⁸⁷

Il significato dell'intero mantra è pertanto il seguente:

"E' così, OM! in chi è andato, andato, andato aldilà (del saṃsāra), andato completamente aldilà, (c'è) Illuminazione. Così avvenga (per tutti)!".

In altre parole:

"La verità è questa, OM! *andare, andare, andare aldilà (del saṃsāra), andare completamente aldilà vuol dire arrivare all'Illuminazione.* Questa verità metta radice in ogni mente!"⁸⁸

Infatti, in preda alla sofferenza del saṃsāra, noi ci troviamo come sulla sponda di un fiume in piena: la salvezza può essere trovata soltanto approdando sull'altra sponda (quella opposta, cioè del Nirvāṇa), aldilà dell'inondazione, che andrà attraversata per mezzo della zattera del Dharma. Dalla ripetizione della parola "gaté" per ben 4 volte – dapprima isolata e poi in composizione con altri termini – sembra di sentire lo sforzo continuo che deve esser fatto, secondo una certa progressione, per oltrepassare e trascendere la nostra attuale situazione samsarica.

Ma vi è un'interpretazione ancor più sottile.

⁸⁵ E anche il corpo, parola e mente di una persona che sta andando verso l'Illuminazione (dato che la nostra vera natura è la buddhitā).

⁸⁶ Il Conze vede – in alternativa al locativo – un vocativo femminile, da riferirsi alla Prajñāpāramitā e traduce "oh (Prajñāpāramitā,) andata... oh Illuminazione...". Ma un vocativo mal si adatta subito dopo l'affermazione "tayathā" del testo tibetano.

⁸⁷ Infatti, pregando la dea e recitando il suo mantra, riceviamo le sue benedizioni: attraverso queste siamo in grado di generare l'intero Sentiero dell'Illuminazione in noi, per cui il nostro corpo, parola e mente che sono impuri vengono purificati e trasformati nei santi corpo, parola e mente di Prajñāpāramitā.

⁸⁸ Gheshe Ciampa Gyatzo traduce come segue: "Così è: andato, andato, andato oltre, andato perfettamente aldilà, Illuminazione stabile".

Il Dalai Lama traduce invece: "E' così: andare, andare, andare oltre, andare completamente oltre, radicati nel terreno dell'Illuminazione". Aggiunge poi che si può rendere metaforicamente così: "Andare sull'altra sponda, cioè abbandonare questa sponda del saṃsāra (che è stata la nostra casa fin dagli inizi dei tempi) e approdare a quella del nirvāṇa supremo".

Infatti il testo del mantra dice innanzitutto che bisogna “andare”: andare via, lasciare la sponda condizionata e fenomenica del saṃsāra, per cui si raggiunge quella incondizionata del Nirvāṇa.

Poi, continua affermando che si deve fare qualcos’altro, ossia “andare aldilà”: ciò significa che si deve andare addirittura “oltre l’altra” sponda. Non basta andare aldilà del condizionato: dobbiamo andare aldilà dell’Incondizionato. In effetti, *questa* sponda (saṃsāra) e l’*altra* sponda (Nirvāṇa) sono due estremi ed opposti: è una coppia di contrari che – in quanto dualità – va a sua volta trascesa andando “aldilà dell’aldilà”.

Da ultimo, il testo afferma che si deve “andare completamente aldilà”: non basta andare aldilà del concetto secondo cui il Nirvāṇa è distinto da questo mondo e da questo stato, cioè trascendere la distinzione tra saṃsāra e Nirvāṇa, ma si devono superare tutte le distinzioni dualistiche: tra contaminazione e purezza, tra apparenza e realtà, tra bene e male. Questo superamento indica la condizione assoluta della vera Illuminazione.

Vi è poi un significato del mantra, che viene connesso coi 5 Sentieri: esso riassume tutto il senso del Sūtra, sia quello diretto che quello indiretto, implicito e nascosto.

Indica cioè che la perfezione della saggezza viene coltivata sviluppando progressivamente i 5 Sentieri spirituali che culminano nella buddhità. In altre parole: il mantra ci dice che chi desidera raggiungere l’Illuminazione deve praticare i 5 Sentieri progressivamente, successivamente e completamente.

Infatti,

- “tayathā” indica il Rifugio, il modo di seguire il Lama, i 4 modi di riunire i discepoli, le 6 pāramitā;
- il primo “gaté” significa, in questo caso, che ci si deve applicare con fermezza nel Sentiero dell’Accumulazione (“andato al Sentiero dell’Accumulazione”);
- le tre parole successive (“gaté, pāragaté e pāsāṃgate”) hanno lo stesso significato rispettivamente circa il Sentiero della Preparazione, della Visione e della Meditazione: ossia, “andato al Sentiero successivo (quello della Preparazione), andato aldilà di quest’ultimo (cioè, andato al Sentiero della Visione), andato completamente aldilà di essi (cioè, andato al Sentiero della Meditazione)⁸⁹;
- “bodhi” significa che si deve fare un grande sforzo per realizzare il Sentiero del Non-ulteriore Apprendimento, ossia lo stato della perfetta Illuminazione;
- “sohà” indica il modo di praticare i 5 Sentieri. Letteralmente “sohà” significa “porre le basi, stabilire le fondamenta”: cioè inizialmente dobbiamo costruire la base del Sentiero dell’Accumulazione, poi – gradualmente – quella di tutti gli altri quattro.

Questi 5 Sentieri indicati dal mantra si possono mettere in relazione anche con quelli delle 5 parti del corpo principale del Sūtra, come indicato nel § 18.

⁸⁹ Il Sentiero della Meditazione è anche il Sentiero dei 10 bhūmi (livelli spirituali) del bodhisattva.



IL MANTRA SCRITTO IN CARATTERI TIBETANI

Al centro, la lettera \bar{A}
 (simbolo che rappresenta la Prajñāpāramitā ridotta al massimo della sua essenza)

circondata dal mantra

TADYATHĀ OM̐ GATE GATE PĀRAGATE PĀRASAM̐GATE BODHI SVĀHĀ
 (le sillabe iniziali TA e DYA sono quelle più in basso e van lette in senso antiorario; seguono le altre, da leggersi in senso orario)

21.

Šāriputra, è così che i bodhisattva-mahāsattva insegnano la profonda Perfezione della Saggezza.””

Una volta finita la spiegazione della pratica della perfezione della saggezza, Avalokiteśvara si rivolge nuovamente a Šāriputra chiamandolo per nome, e conclude dicendo che quello è il modo in cui un bodhisattva deve coltivare la comprensione della Vacuità.

Nel suo significato indiretto o implicito, questo paragrafo ci dice che la perfezione della saggezza va praticata secondo i 5 Sentieri indicati in precedenza.

L'APPROVAZIONE DEL BUDDHA E LA GIOIA DEGLI ASCOLTATORI

22.

In quel momento, il Vittorioso – riemergendo dalla profonda concentrazione – lodò in questo modo il bodhisattva-mahāsattva nobile signore Avalokiteśvara per avere bene agito: “Bene, bene! è così, figlio di nobile lignaggio; è così, figlio di nobile lignaggio. Praticando in tal modo la profonda Perfezione della Saggezza, si diventa realizzati. Per questo, tutti i Tathāgata si rallegrano.”

La recita del mantra conclude la risposta di Avalokiteśvara alla domanda di Śāriputra.

Finché parla Avalokiteśvara, il Buddha rimane silenziosamente assorto in meditazione sulla Vacuità, ispirando il dialogo soltanto attraverso la forza della sua concentrazione. Ma non appena Avalokiteśvara termina la spiegazione del Cuore della Saggezza, egli sorge dal suo stato di assorbimento e si congratula calorosamente con quanto ha detto il suo nobile discepolo, di cui approva le conclusioni. Ciò indica che il Buddha ha contemporaneamente la piena comprensione sia della Vacuità (la verità suprema) sia del mondo fenomenico (la verità relativa).

Le frasi rivolte ad Avalokiteśvara fanno parte delle “parole realmente pronunciate dal Buddha stesso”, secondo quanto si è visto nel capitolo “I tre tipi di sūtra”.

Egli per due volte ripete l’esclamazione “Bene!”, la prima volta esprimendo la sua approvazione per come Avalokiteśvara ha chiarito gli aspetti causali del Sentiero, la seconda volta mostrando apprezzamento per il modo in cui il Bodhisattva ha esposto l’aspetto della buddhità risultante dal Sentiero seguito.

Per manifestare il suo compiacimento, egli si rivolge ad Avalokiteśvara con le parole “figlio di nobile lignaggio”, parole che esprimono molto affetto e amore. Infine, egli suggella ciò che è stato insegnato confermando personalmente che la perfezione della saggezza dev’esser praticata proprio come ha spiegato Avalokiteśvara. E aggiunge che se qualcuno svilupperà la comprensione della Vacuità in quel modo, tutti i buddha ne saranno compiaciuti.

23.

A queste parole del Vittorioso, il venerabile figlio di Śaradvati, il bodhisattva-mahāsattva nobile signore Avalokiteśvara, l’intero sèguito e il mondo dei deva, degli uomini, degli asura e dei gandharva si rallegrarono e lodarono le parole del Vittorioso.

Qui si conclude il cuore della nobile Perfezione della Saggezza.»»

Il testo conclude descrivendo la reazione unanime dei diversi discepoli alle parole del Buddha. In fondo – come si è già accennato – era nel loro stesso interesse che l’insegnamento era stato elargito.

Dei vari tipi di discepoli si è già parlato nel § 4, mentre il termine “Vittorioso” (bhagavān) è stato analizzato nel § 3.



IL MANTRA SCRITTO IN CARATTERI DEVANAGARI
(in base al testo sanscrito del Sūtra)

ॐ GATE GATE PĀRA-GATE PĀRASAM-GATE BODHI SVĀHĀ

Al centro, in corrispondenza del pericarpo, è sistemata la sillaba ॐ, che non è parte essenziale del mantra, ma un'aggiunta facoltativa ed estranea [solo una piccola parte dei manoscritti, e generalmente quelli tardi, la riportano]. Segue il testo, iniziando col petalo posto in alto, verso destra.

Possa questo studio essere di buon auspicio
per tutti gli esseri senzienti
verso l'Illuminazione



Centro Buddhista Giang Chub
Via Del Colletto, 7 24030 Paladina (Bergamo)
Tel/fax 035.637.060; www.jang-chub.it ; centrojangchub@gmail.com