

All'imbarco per Laṅkā

Perché il sé delle teorie non buddiste
Non dovrebbe essere un esempio della natura dello spirito
Che, con o senza nascita,
E' sempre chiara luce'?

"Tutto è mente: il mondo e l'ego si riducono ai contenuti della coscienza, delle percezioni e delle attività psichiche". Questa è la teoria discussa dal Buddha e dal suo discepolo, Bodhisattva Mahāmāti, il cui nome significa "Grande Intelligenza", in questo *Sūtra della discesa a Laṅkā*.

Laṅkā designa Ceylon, o Sri Lanka, e più esattamente in questo caso, una cittadella arroccata sulla cima di una montagna fatta di gemme che affiora in mezzo al mare. Si tratta di un santuario tanto strano quanto inaccessibile, popolato da mostri policefali, gli *yaksha*. "Strano" come l'inconcepibile - chiara luce della natura della mente che sembra intrappolata in passioni dolorose - e "inaccessibile" come l'incondizionato - che non ha inizio, proseguimento o fine -, è un'immagine del Risveglio dei buddha, e "entrare" significa accedere al cuore stesso della realtà. Da qui l'importanza di "entrare a Laṅkā", Rāvana, il demone sovrano dell'isola, è infatti un ardente mistico, e ha un solo desiderio: accogliere il Buddha nella sua capitale per ricevere gli insegnamenti più profondi sulla mente come primordiale saggezza e fondamento segreto dell'universo.

Qui il Buddha approfondisce il vuoto nel senso della chiara luce, che egli chiama "saggezza della realizzazione interiore degli esseri sublimi", e che designa questo potere di conoscenza che costituisce il motore della vita. Le cose sono vuote finché non riconosciamo in esse le nostre percezioni, finché, prendendole per oggetti esterni alla nostra mente, ci divertiamo ad appropriarci di esse per soffrire di perderle rifiutando di considerare il carattere entropico di questo triste gioco.

L'affermazione "tutto è mente" non manca di significato! È ovvio che quando sono addormentato o quando sarò morto, il mondo continuerà. Continuerà ad essere, ad apparire o ad essere percepito? Continuerà come continua, che ci pensi o no, fintanto che viene percepito anche dal più piccolo essere animato, forse l'ultimo essere al mondo. Poi, quando quest'ultimo essere se ne sarà andato, cosa accadrà al mondo? Esisterà ancora davvero se nessuno lo percepisce? Ci si può anche chiedere che significato avrebbe un mondo che esistesse senza che nessuno lo "animi" lo percepisca.

Sì, nell'affermazione "tutto è" si può facilmente immaginare che "tutto" designi il mondo, la parola "mente", carica di innumerevoli significati, è più difficile da concepire. Secondo il testo qui tradotto, il *Sūtra della discesa a Laṅkā*, che canta in tutti i toni che "tutto è mente, nient'altro che mente e solo mente", "mente" (*citta*) è la parola che è stata scelta per designare da un lato un processo sensibile che integra otto "coscienze" e dall'altro l'ottava di queste coscienze, chiamata "coscienza fondamentale" (*ālaya-vijñāna*). Quest'ultimo, per chiarire una delle tesi più importanti del sūtra, è il nome che si addice, nella nostra condizione, alla somma di "tutte le meraviglie" che l'espressione "natura di Buddha" (*tathāgatagarbha*) designa.

Che cos'è una coscienza? Un momento di chiara percezione. Per percezione intendo la reazione cognitiva a un oggetto materiale o psichico. Questa reazione è chiara nel senso che

1 *Sūtra della discesa a Laṅkā*, X, 136.

risponde a certe classi di oggetti e non ad altre, e nel senso che una coscienza corrisponde sempre ad un oggetto, né più né meno. Cessando, la percezione dell'oggetto non si annienta. Produce un oggetto psichico o mentale (*caitta*) che, sotto forma di "seme" (*bīja*), si unirà al gruppo di semi già accumulati, l'insieme dei quali costituisce la coscienza detta "fondamentale" in questo senso e in molti altri

La coscienza fondamentale ha due oggetti: da una parte i semi e le facoltà psicosensoriali unite in un corpo, e dall'altra l'ambiente di questo corpo, il mondo apparentemente al di fuori della coscienza fondamentale che permea il corpo.

In che modo una percezione diventa il seme di un'altra percezione? Il suo significato, che è il suo contenuto e l'energia di quel contenuto, è una meraviglia di luce imperitura. Tutto ciò che non è immediatamente percepito ma è stato o sarà esiste o esisterà in forma virtuale costituendo schemi abituali, impregnazioni, tendenze e altre propensioni: tanti semi dove l'esperienza si riassorbe concentrandone il significato e dai quali, nelle giuste condizioni, nasceranno e scaturiranno le percezioni nella loro infinita varietà. Tutti questi semi formano fasci di serie che costituiscono la coscienza fondamentale, la cui sostanza è chiara e appercettiva.

Così posso anche affermare, se devo credere al Buddha di Laṅkā, che dalla mia coscienza fondamentale emergono tutte le esperienze che danno forma a me e al mondo, e che queste esperienze, sempre modificandosi e combinandosi, torneranno, incapsulate come "semi", a tessere il flusso immemorabile della mia coscienza fondamentale².

Dico "noi", dico "io", penso ai miei compagni e a me. La parola "io" e l'idea che io ho di me stesso, l'idea che i miei "compagni" hanno di se stessi, questa parola e queste idee hanno ispirato innumerevoli credenze, la maggior parte delle quali ci vengono fornite -e non importa se a volte si contraddicono crudelmente tra loro- come la verità, l'unica e vera verità nella quale ognuno di noi deve trovare la giusta risposta alle proprie domande esistenziali, acute o meno dal dubbio metafisico.

Insomma, l'essere e il nulla si sono imposti a tutti i saggi che pretendono di rassicurarci, giustificarci, spiegarci. Tanto rare sono le filosofie che riportano il piccolo io al suo nulla quanto numerose sono quelle che lo esaltano e gli offrono di crescere, sempre di crescere. Tuttavia, quest'ultima posizione presenta un rischio: più che un "grande sé", un sé sublime, c'è il rischio di forgiare un grande "piccolo sé", cioè, in pratica, un egoismo enorme, mostruoso, devastante.

Certi pensieri morali hanno inventato il rafforzamento dell'ego, quindi dell'egoismo, con la sua negazione - abnegazione -, altri con la sua affermazione - carità -, e altri ancora con una mescolanza delle due: la fusione illusoria come, ad esempio, la fusione del piccolo io dell'uomo e del grande io di Dio nell'esperienza mistica romantica.

Sviluppo personale, progetti di vita, successo, il senso della vita e il "chi sono veramente?" sono pretese socio-culturali che esasperano il sentimento immediato di sé e impediscono a tutti di analizzarlo al di là di ogni pregiudizio, minacciandolo con il panico della morte. Tutti pensiamo, più o meno, di non essere, in fondo, niente, e questo "niente" basta a farci credere di avere un'essenza, una personalità, un "io". E questo sé, anno dopo anno, è il motore segreto di ogni momento della nostra vita. Ridicolmente piccolo, sensibile e meschino, il piccolo sé si consola chiamandosi "sé", laddove i più convinti hanno visto da tempo una scintilla - se non l'intero fiamma - di divinità.

2 La teoria dell'evoluzione sostiene che la materia, e quindi anche le cose inanimate, hanno preceduto l'uomo e la sua coscienza: i fossili vegetali analizzati con il carbonio 14, per esempio, lo dimostrano, ma il concetto di prova e la lettura del messaggio del carbonio 14 sono indubbiamente fatti di coscienza materializzati dal linguaggio. Risultato: sono le idee che confermano la materia; la materia senza coscienza non dimostra nulla. E se la coscienza è un prodotto della materia, in questo caso il cervello, "il più alto prodotto della materia", non c'è ancora nessuna prova dell'anteriorità e della causalità dei processi cerebrali rispetto ai pensieri che producono. Per non dire nulla dell'obbedienza che il cervello manifesta verso la maggior parte dei pensieri che si suppone gli obbediscano, e nulla nemmeno dell'infinita ricchezza del pensiero in relazione alla finitezza lucida del cervello che, difficilmente posso immaginare, ne sarebbe la causa (e perché non l'io narrante?) delle insondabili meraviglie della mente ...

L'identificazione del sé personale e della divinità, alquanto avversata in una terra strettamente dualistica, accomuna gli studiosi orientali. Ma sembra che, anche tra i non-dualisti dell'Advaita-Vedanta, il dualismo sia inevitabile: dal più popolare, che crede nella differenza essenziale tra il sé e l'altro, al più sofisticato, che sostiene la ritrovata unità dell'*ātman* (il sé) e del *brahman* (l'assoluto). L'integrità del proprio io, assolutamente differente dall'io degli altri, dal resto e dal mondo, equivale alla libertà fusionale dell' *ātman-brahman*: questi due estremi della realizzazione personale sono dualistici come l'altro, uno nel registro dell'innato e l'altro del concettuale. Integrità, fusione, liberazione: qui queste parole sono da considerare sinonimi.

Torniamo all'isola di presentando un pensiero che sembra, se dobbiamo credere alle osservazioni di Mahāmati, l'interlocutore del Buddha, competere con il buddismo sia nel linguaggio che nell'efficacia mistica. Molto prima del nostro tempo, il saggio indiano Kapila ha concepito un "mezzo di salvezza" per il nostro io, che chiamava il nostro "Spirito", nel sistema mistico Sāṃkhya.

"Per il Sāṃkhya, scrive A.-M. Esnoul, il mezzo di salvezza sarà riconoscere che il legame tra Spirito e Natura è una questione di sola ignoranza (*avidyā*) e che la comprensione dei principi [*tattva*], l'essenza di ciascuno di essi e quella dello Spirito, assicura la liberazione.(...) Il termine *kaivalya*, che significa isolamento, è solitamente usato per designare la liberazione. Lo spirito, fuggito dal mondo della trasmigrazione, si isola, indifferente alla Natura, che continua ad evolversi per altri Spiriti ma non lo riguarda più. (...) *Egli realizza così pienamente la propria essenza, la cui caratteristica fondamentale è l'indipendenza*³."

Ho sottolineato l'ultima frase di questa citazione perché il sūtra qui tradotto mi sembra essere in gran parte la risposta del Buddha ai problemi sollevati da questo approccio alla verità ultima⁴; e anche perché introduce termini che saranno ripetuti abbondantemente in tutto il presente lavoro. Così, "realizzare" qui non significa solo "comprendere", ma "concretizzare nell'integrare"; la "propria essenza" è una designazione dell'io individuale, che vedremo essere solo una modalità dell' "io delle cose"; la "caratteristica fondamentale" è una di quelle maniglie immaginarie - la più importante, pensiamo - con la quale afferriamo le cose per appropriarcene; e infine, l'"indipendenza" è la definizione stessa del "puramente immaginario" in un mondo reale in cui ogni elemento costitutivo dipende da tutti gli altri.

Veniamo piuttosto a quei "principi" da cui la *conoscenza*, come quella dello Spirito, libera. Sono venticinque. Lo spirito (*puruṣa*, 1), solo cosciente, di fronte alla Natura primordiale (*prakṛti* o *pradhāna*, 2) che, inanimata, produce il Grande Principio (*mahat*), o Intelligenza (*buddhi*, 3), da cui procedono l'Ego, i cinque corpi sottili (suono, tatto, forma, olfatto e gusto, 4-8), gli undici organi di senso (cinque organi di conoscenza, cinque organi di azione e Senso comune, *manas*, 9-20) e i cinque corpi grossolani (etere, fuoco, vento, terra e acqua, 21-25).

Le ventiquattro entità inanimate evolvono tuttavia secondo tre qualità o attributi (*guṇa*) della Natura primordiale che la strofa 12 descrive come segue: "Gli attributi hanno per essenza: il piacevole [*sattva*]⁵, lo spiacevole [*rajas*] e la negatività [*tamas*].

La loro funzione è [rispettivamente] quella di illuminare, mettere in funzione e limitare. Si dominano e si sostengono a vicenda, si generano, si uniscono e si muovono reciprocamente⁶." Bisogna dunque comprendere chiaramente che la Natura primordiale genera l'Intelligenza e gli altri elementi mediante la combinazione dei tre attributi nel produrre il mondo sensibile, che è l'oggetto

3 Esnoul Anne-Marie, *Les Strophes de Sāṃkhya (Samkya Kārikā)*, Les Belles Lettres Paris, 1964, pp. XXXIII-XXXIV.

4 Per non parlare di una risposta precisa alle idee del Sāṃkhya sviluppate puntualmente nelle *Strophes* di Kapila.

5 In tutto questo libro, ci sono un gran numero di *parentesi quadre*: mi permettono di 'commentare' quanto precedono, ma soprattutto, nella traduzione, di aggiungere qualche parola, o anche una frase, che potrebbe rendere l'affermazione più chiara (o meno oscura) se fosse già presente nell'originale.

6 *Ibid.*, p.20

dello Spirito, o Sé⁷. "Lo Spirito ha il ruolo di testimone, isolato, indifferente; percepisce ma non agisce⁸.

Basta il contatto tra Spirito e materia perché la vita sia possibile. Ma poiché la vita è una cosa evidente, si parla di "collusione" (*samghāta*) di Natura e Spirito. Questa unione (*saṃyoga*) permette la percezione del mondo da parte dello Spirito ma anche la liberazione attraverso l'isolamento. Kapila usa l'immagine della cooperazione di uno zoppo (Spirito) e di un cieco (Natura) uno dei quali si carica l'altro sulle spalle per andare avanti insieme nella giungla dell'esistenza – per attraversarla e anche per uscirne⁹.

Il mio scopo nel riassumere il pensiero del sāmkhya in questo modo è infatti quello di cercare un altro segreto della sua causalità. "Né produttore né prodotto, tale è lo Spirito¹⁰". Da dove viene allora la Natura primordiale? Da se stessa. E tutto il resto emana da questa Natura, o piuttosto dalla dinamica dei suoi tre attributi le cui modifiche producono tutte le cose e i pensieri. Così, abbiamo due "auto-cause" secondo il Sāmkhya "ateo". Tutto sommato, le *Strofe* di Kapila pongono *svabhāva*, l'esistenza intrinseca della coscienza e del suo oggetto, come realtà ultima, ma dobbiamo intendere la parola come "spontaneità" come fa A.-M. Esnoul, o come "sostanza" nel senso spinoziano e buddista?

Stanza 60: "Così, dallo studio dei principi nasce la Conoscenza [*jñāna*, "saggezza"]: 'Io non sono [*na smi*], nulla è mio [*na me*]; non c'è Ego [*nāham*]' che è puro, assoluto, perché non ha contraddizione [*viparyaya*, "errore"]¹¹."

Questa "conoscenza pura e assoluta", apparentemente così vicina alla "saggezza (buddista) che conosce la non esistenza del sé individuale" (*pudgala-nairātmya-jñāna*), è la causa della liberazione: di che cosa, allora, il Buddha rimprovera Kapila? Lo scopriremo presto. E capiremo allora perché, in questo sutra, i "veicoli inferiori" degli Uditori e dei Buddha da sé (*shrāvaka* e *pratyekabuddha*) sono sottoposti alla stessa critica dei "sentieri non buddisti" (*tīrthika*).

I 'non buddisti', a proposito, si riferiscono ai pensatori e ai mistici indù e jaina, ma anche, secondo me, ai materialisti di lunga data e agli idealisti come Brunet e Berkeley. Conosciuto come 'solipsismo', la saggezza del dottor Brunet afferma che tutte le cose non sono che stati del sé individuale e che questo sé è, dopo tutto, l'unica realtà esistente, essendo gli altri 'sé' solo idee. Accanto a questo "egotismo" piuttosto rozzo, la filosofia di Berkeley è infinitamente raffinata. Le sue intuizioni e quelle del *Sūtra della discesa a Lankā* si intersecano talvolta nella critica delle idee astratte, dell'esteriorità dello spazio, del materialismo o del nichilismo, ma il Buddha non ammette la realtà ultima della mente, tanto meno quella di Dio e dei suoi comandamenti.

A questo punto, devo chiarire l'espressione "aggregati, regni e fonti", costantemente usata nei sutra, per comprendere come il Buddha considera l'individuo e la sua liberazione, lui che ci consiglia: "Riconoscere che ci sono solo facoltà di fronte agli oggetti e non crederete più al vostro io individuale¹²!" Per farlo, mi baserò sull' *Abhidharma-samuccaya* di Asanga, sostituendo talvolta la terminologia francese di W. Rahula, almeno quella usata in questa traduzione dal cinese di questo venerabile sūtra. Alcuni termini tecnici sono estremamente refrattari alla traduzione ma, paradossalmente, provocano una smania traduttiva, il desiderio di non leggere altro che nella propria lingua madre, che è l'ennesimo organo dei sensi ...

Guarda bene! Ecco cosa siamo in sostanza:

"Quanti aggregati, regni e fonti ci sono [per comporre un individuo]?"

7 *Ibid.*, p.26

8 *Kārikā.*, p.19, *ibid.*, p.30

9 *Kārikā.*, p.21, *ibid.*, p.32.

10 *Kārikā.*, p.3, *ibid.*, p.5.

11 *Ibid.*, p.73.

12 *Lankā*, X, 58.

Ci sono cinque aggregati (*skandha*): l'aggregato della forma [il corpo dell'individuo, tutta la materia e alcune astrazioni], l'aggregato di sensazioni [piacevoli, spiacevoli o neutre], l'aggregato delle rappresentazioni [che nominano i segni, giocano con le immagini], l'aggregato dei fattori di composizione [formazioni karmiche, azioni] e l'aggregato delle coscienze [che sono sei o otto].

Ci sono diciotto regni [o "elementi" (*dhātu*) che costruiscono le percezioni]: il dominio dell'occhio [la facoltà, non l'organo], il dominio della forma [il visibile], e il dominio della consapevolezza visiva [che costruirà un'unità di percezione visiva] - come per le altre facoltà: l'orecchio, il suono e la coscienza uditiva; il naso, l'odore e la coscienza olfattiva; la lingua, il gusto e la coscienza gustativa; il corpo intero, i tangibili e la coscienza tattile; il dominio degli oggetti mentali, il dominio della mente [la facoltà di pensare, il senso comune] e il dominio della coscienza mentale.

Ci sono dodici fonti [di percezione, *āyatana*, lit. "entrata"]: la fonte dell'occhio e la fonte della forma - allo stesso modo per l'orecchio e i suoni, il naso e gli odori, la lingua e i sapori, il corpo e le cose tangibili, la fonte della mente e la fonte degli oggetti mentali.¹³

È impossibile trovarlo altrove se non in questi aggregati, domini e fonti la minima componente percepita di tutte le possibili esperienze e percezioni dell'individuo.

Alle sei coscienze psicosensoriali si aggiungono prima la coscienza fondamentale, la matrice di tutte le coscienze che raccoglie e ammassa i semi dell'esperienza, e poi la mente (*manas*), che è soprattutto la "fabbrica dell'io", la macchina per pensare l'io, il sé, l'essere e il nulla, tanto che in Tibet è conosciuta solo come *nyon mongs pa'i yid*, "mente afflitta dalle passioni", in sanscrito *kliṣṭamanas*. Il suo oggetto prescelto è la coscienza fondamentale che percepisce come un eterno sé "Rovesciato", cioè, riconosciuta nella sua vera natura di luce chiara, la mente non è altro che la saggezza dell'uguaglianza, l'irrealtà del sé e dell'altro che si traduce in una grande compassione.

Per quanto riguarda la "coscienza fondamentale", non deve essere considerata una coscienza collettiva: è puramente individuale. Il *Laṅkā* spiega come questa misteriosa coscienza presti il suo nome alla "profondissima natura di Buddha" (*tathāgatagarbha*), che la principessa Śrīmālādevī dice nel suo Sutra è "il corpo assoluto dei Buddha presi in un involucro di passioni dolorose": la forza motrice della ricerca della verità e della sua meta, l'onniscienza¹⁴.

Poiché le grandi risposte richiedono sempre nuove domande, vorrei citare qui un'altra quartina del *Sūtra della discesa a Laṅkā*, una strofa "scandalosa" come le parole che seguono, la cui brillantezza mi diletta tanto quanto mi lascia perplesso, e che non dovrebbe essere indifferente agli amanti della vacuità:

"La teoria del vero sé brucia
Come una fiammata della fine del tempo
Consumando la giungla della non esistenza del sé
E tutti i difetti delle vie non buddiste.(X, 139)"

Sappiamo che, in definitiva, il Buddha non si pronuncia sul sé, sul fatto che siamo qualcosa o niente, ma sappiamo anche che la sua ascesi, come quella che propone, è quasi interamente incentrata sulla non esistenza del sé. Allora, cosa succede? Il Buddha era di fatto non buddista? È una crisi? Un espediente salvifico? Il nucleo del suo pensiero? La risposta è così sfumata che occupa, di seguito, alcune centinaia di pagine... Fidiamoci di Mahāmāti: ha più di un'obiezione da fare al Buddha, ed è molto probabile che molte delle sue domande sarebbero state le nostre se fossimo entrati a *Laṅkā* con lui.

13 Asanga, *Le Compendium de la super-doctrine (Abhidharmasamuccaya)* Walpola Rahula, Paris, 1980 p.1 e 2.

14 Śrīmālādevī-simhanāda-sūtra, T 353, vol. 12, p. 221c.

Del *Laṅkā*, c'erano solo alcuni estratti in francese, per lo più tradotti o adattati dall'inglese di Suzuki¹⁵, e un gran numero di citazioni sparse¹⁶, che potrebbero essere approssimativamente ridotte a "tutto è mente" o una variazione di questa affermazione. Questo era poco, se non nulla, viste le meraviglie di pensiero e contro-pensiero che questo sūtra rappresenta. Oggi, gli studi sull' "idealismo buddista", conosciuti sotto le tre denominazioni sanscrite di *cittamātra* ("Solo mente"), *vijñānavāda* e *yogācāra*, stanno vivendo un grande boom, riservato, ovviamente, agli anglofoni: come traduttore, dicevo, questa mancanza di fonti - di sūtra - in francese mi è diventata insopportabile e ho voluto porvi rimedio aggiungendo al *Sūtra delle Dieci Terre* (*Dashabhūmika*) e al *Sūtra della Spiegazione del Vero Significato* (*Sandhinirmocana*), che fortunatamente esistono in francese, questo terzo testo fondatore della Mente-Sola, così che possiamo chiamare il terzo ciclo degli insegnamenti del Buddha, dove si è liberi di vedere la perfezione ultima di tutti gli insegnamenti, compreso il vuoto "duro e puro".

Gli studiosi del pensiero buddista avranno sicuramente notato che, durante questi ultimi due decenni, come reazione alla *psichedelia* del *Bardo Thödol* e ad altre raccolte di visioni in sintonia con il pensiero della Mente Sola, i nuovi buddisti occidentali guardano ad un altro tesoro della filosofia buddista, il vuoto, insegnato con rigore e intelligenza dalle varie scuole della Via di Mezzo (*madhyamaka*). Questa infatuazione per il "vuoto" è il pretesto per uno strano sentimento di superiorità tra gli studenti che, al giorno d'oggi, "credono nel vuoto" piuttosto che nella "mente"... Questa «natura della mente» di cui ho sempre visto pronunciare il nome con un'aria di segretezza, come se si trattasse di un tesoro indivisibile o di qualcosa di inconfessabile, è quasi diventata un classico per il visionario ignorante, una nube di dolci illusioni la cui conclusione è sempre la «vacuità».

Mi chiedo quanti progressi abbiamo fatto dal ritornello "tutto è mente", uno slogan per "bambini" farcito con qualche paragrafo di Suzuki, Charles Luk o Evans-Wentz, al ritornello "tutto è vuoto", che viene più da dotti insegnanti simpatizzanti del Dalaï Lama. Come possiamo pensare all'uno senza l'altro? Il *Laṅkā* dice molto chiaramente che non solo tutto è vuoto, ma tutto è mente, e che la mente, naturalmente, è anche vuota. "Quaggiù", leggiamo nel capitolo X (58), "il Dharma e i Buddha hanno questo in comune con le realtà puramente immaginarie che, nonostante la ricchezza delle loro manifestazioni, non hanno esistenza reale".

La luce chiara e tutte le visioni pure si alzano contro il nichilismo rimanendo sempre fedeli alla verità assoluta, la freschezza radiosa del vuoto, non-duale, trasparente, uguale: le espressioni "vuoto" o "luce chiara" come concetti alla moda non sono altro che gadget tanto poco filosofici quanto mistici, buoni solo per far parlare finché non si ha sete¹⁷.

"Mahāmāti", disse il Buddha, "Io insegno la *natura di buddha* [cioè la chiara luce] a tutti i non buddisti che si sono attaccati all'*idea del sé*, affinché, liberi dalle loro opinioni erronee, possano passare attraverso *le tre porte della liberazione*¹⁸ e raggiungere rapidamente l'insuperabile autentico e perfetto Risveglio. (...) La natura di buddha insegnata dai buddha non è la stessa 'cosa' del sé insegnata dai non buddisti; coloro che vogliono liberarsi dalle opinioni non buddiste dovrebbero riconoscere la non esistenza del sé, che è la natura di buddha" (*Laṅkā*, II,28)

Riconoscere la non esistenza del sé individuale e del sé delle cose è realizzare vacuità, è essere un buddha. La buddità è una cittadella - la stessa di *Laṅkā* - a cui si accede attraverso tre porte al termine di tre estasi chiamate le "tre porte della liberazione", che di fatto rappresentano il modo "vacuista", se non "mahayanista" di meditare sulle quattro nobili verità. La prima porta, detta

15 Nei suoi *Saggi sul buddismo Zen*, per esempio.

16 Come in L. Silburn, *Le bouddisme*, le opere di D. S. Ruegg, ecc.

17 Fazang spiega ne *I misteri essenziali dell'ingresso in Laṅkā*: "Il vero vuoto non dovrebbe ingannare le fantasmagorie dell'essere; le qualità della natura di Buddha sono di una sostanza che non ostacola in alcun modo il vero vuoto; gli oggetti sono illusori come percezioni fabbricate dalla mente". *Ru Lengjia xin xuanyi*, T 1790, vol. 39, p. 425.

18 "Così, non agendo in un mondo che si possa descrivere, il Buddha dice: "Non ho bisogno di idee fittizie: ho raggiunto la liberazione attraverso le porte della vacuità, dell'assenza di caratteristiche e dell'assenza di desideri (*Laṅkā*, III, 17)".

"del vuoto" si apre contemplando gli attributi "vuoto" e "senza sé" della verità della sofferenza in una meditazione che, appoggiandosi alla coproduzione interdipendente (*pratītyasamutpāda*), libera dalle idee di "io" e "mio".

La seconda porta di liberazione, chiamata "priva di caratteristiche", si basa sulla contemplazione dei quattro attributi della verità della cessazione: la cessazione stessa, la purezza, l'inconcepibilità e l'estraniamento assoluto; così come dieci "non apparenze" che potrebbero descrivere il nirvana: che in questo stato di perfetta libertà non c'è nulla come la forma, il suono, l'odore, il sapore, la consistenza, il maschile, il femminile, la nascita, la durata e la cessazione.

La terza porta della liberazione, la "porta dell'assenza di desiderio", è un'estasi che ha come oggetto gli attributi "sofferenza" e "impermanenza" della verità della sofferenza, così come i quattro attributi della verità dell'origine: le cause primarie e secondarie della sofferenza, la sua genesi e il suo aspetto. Sono tutte verità che non auguriamo a nessuno. Questa terza pratica include il distacco dalla verità del cammino che, come una zattera, sarà abbandonata una volta raggiunta l'altra riva.

La realtà a cui conducono le tre porte della liberazione non è altro che quella natura di buddha, quella buddità traboccante di qualità, che non è né Sé, né Dio, né nulla che cada sotto il controllo del minimo tetralemma ontologico o cognitivista. Una vacuità della vacuità di cui il *Laṅkā* (X, 63) può dire:

"I poteri straordinari, le forze, le libertà
Sovrani, estasi, ornamenti puri
E i corpi spirituali più diversi formano
La purissima natura di buddha".

Questa traduzione è stata fatta sulla versione di Śikṣānanda, l'ultima "grande" traduzione cinese del testo, che risale all'anno 704 della nostra era. Infatti, conosciamo quattro traduzioni cinesi del *Sūtra della discesa a Laṅkā*.

La prima, intitolata semplicemente *Lengjiajing*, "Sūtra del Laṅkā", fu eseguita tra il 412 e il 433 da Dharmarakṣa. I quattro rotoli che lo contengono non ci sono pervenuti. Sarebbe stato interessante vedere come il primo traduttore del *Sūtra del Mahāparinirvāṇa* (in 40 rotoli!) ha espresso le idee principali sul sutra che l'ultima traduzione ha reso con tanta sottigliezza.

La seconda traduzione, che risale all'anno 443, certamente la più famosa, risale a Gunabhadra, traduttore, per citarne solo alcuni, del *Sūtra di Śrīmālādevī*, del *Sūtra di Aṅgulimāla* e del *Samyuktāgama*. Anche quest'ultima traduzione occupa solo quattro rotoli. Fazang, il collaboratore di Shikṣhānanda lo rimprovera di essere poco corretto e troppo "modellato" sull'originale sanscrito... Forse il titolo cinese di questa traduzione ci permetterà di comprendere la critica. In sanscrito il testo si chiama *Laṅkā-avatāra-sūtra*, che sarebbe impossibile da tradurre se non "Sūtra della discesa (*avatāra*) a Laṅkā". Gunabhadra "inventa" e rimane esotico: *Lengjia abaduoluo bao jing*, letteralmente "Prezioso sūtra del Laṅkā-avatāra" - "prezioso" è un'invenzione e "Laṅkā-avatāra" non è una traduzione. La parola discesa è scomparsa, anche se è l'oggetto stesso del libro, perché, se la cittadella di Laṅkā rappresenta la casa di Vimalakīrti, qui chiamata "sfera di realizzazione interiore" e in Huayan "dimensione assoluta", è il *metodo* che permette di entrare, quindi, il Buddha dovrebbe insegnare, l'arte di accedere alla realtà.

Questo tipo di errore - la rimozione di un concetto ("la discesa") e l'aggiungerne un altro ("prezioso"), e non tradurre il terzo ("*avatāra*") - impedisce la lettura autentica di un testo con idee davvero geniali... Tuttavia, questa versione, all'epoca l'unica disponibile, si impose nei primi giorni del chan /zen, e - dovremmo parlare di miracolo? - ha ispirato molti lignaggi di pratica come evidenziato dal commento-traduzione in lingua parlata di Nan Huaijin, testo che ho sempre confrontato con questa traduzione, nonostante le grandi differenze terminologiche e l'assenza di molti passaggi, mi sembra che trasmetta tutto ciò che il *Laṅkā* abbia di essenziale da dirci.

Nonostante tutto, era necessario arrivare a una traduzione perfetta, ed è ciò che pensava stesse facendo il grande traduttore Bodhiruci¹⁹ quando nel 513 completò la terza traduzione di *Laṅkā*, in dieci rotoli, in modo semplice e corretto, intitolata *Ru lengjia jing*, “ Sutra della discesa a Laṅkā” Questa nuova versione, tuttavia, conteneva il doppio del testo dei precedenti! Cosa era successo? Secondo Fazang²⁰, e secondo alcune idee che ho avuto confrontando questa versione con la versione tibetana "lunga", la traduzione di Bodhiruci era più convincente di quella di Gunabhadra, ma soffriva ancora di un gran numero di errori. Il principale era la libertà che il traduttore si era permesso di "glissare senza preavviso " e di accumulare dettagli e abbellimenti "all'indiana". Un misto, tutto sommato, di letteralismo esotico e annotazioni non dichiarate tali in un testo che, come si può notare in questa traduzione, a volte sembrano note per iniziati.

Così, per la quarta volta, il *Sutra della discesa a Laṅkā* fu tradotto di nuovo in cinese. Dal 700 al 702, Śikṣānanda, che aveva appena completato la sua traduzione dell'immenso ciclo dell'*Avatamsaka* (*Huayanjing*) in ottanta rotoli, stabilì una prima stesura su ordine dell'imperatrice Wu Zetian²¹. Per fare questo usò non meno di cinque originali sanscriti, e finì per produrre, in effetti, una versione debitamente rivista e corretta della traduzione di Bodhiruci. Questa informazione ci viene data da Fazang, della scuola Huayan, stretto collaboratore di Śikṣānanda, al quale si era unito in seguito a un disaccordo con il suo precedente maestro, il sorprendente Xuanzang. Śikṣānanda, che dovette partire per l'Occidente, affidò la sua "bozza" al traduttore tokhiano Amitabhagiri che, aiutato da Fazang e Fuli, i monaci-traduttori-scrittori cinesi, diede al testo la forma che conosciamo. Così nacquero i sette rotoli del *Dasheng ru lengjia jing*, "La Discesa a Laṅkā, sūtra del Grande Veicolo", completato nel 704²².

È quest'ultima versione del sūtra che ho scelto di tradurre, tanto per ragioni terminologiche e stilistiche quanto per l'idea totalmente anti-letteralista che ho della traduzione dei testi buddisti. I molti passaggi oscuri di questa versione considerata dagli specialisti come la "migliore" sono stati decifrati - per quanto possibile: vedrete i miei dubbi in fondo alla pagina - con l'aiuto del commento di Baochen (della scuola Huayan), della versione di Gunabhadra commentata da Nan Huaijin in lingua parlata, della versione cinese di Bodhiruci, della versione tibetana "lunga" dovuta a Tcheudroup de Gö ('Gos Chos grub), e della versione inglese di Suzuki, che trasmette a suo modo l'originale sanscrito²³.

La traduzione inglese di D. T. Suzuki è una lettura impegnativa, ed è un peccato. Non riesco a capire come Suzuki abbia potuto produrre così tanti studi e saggi interessanti (vedi il suo *Sengai*²⁴, per esempio) e tuttavia arrivare a una traduzione così deludente del *Laṅkā*. Infatti, questa versione inglese pubblicata nel 1932 e basata sull'edizione sanscrita di Nanjō Bun'yū²⁵ è, a prima vista, affascinante: un'introduzione e ampie appendici, il tutto accompagnato da un altro libro, *Studies in the Lankavatara Sutra*, a sua volta impreziosito da un ricco lessico sanscrito-cinese-inglese. Come può allora la traduzione stessa, che non manca di ricerca stilistica, essere così

19 A cui si devono importanti traduzioni in cinese come il *Sutra del Diamante* (due versioni), numerosi testi del *Ratnakuta*, un *Gayashirsha*, un *Sandhinirmocana* e il *Trattato delle Dieci Terre* di Vasubandhu.

20 Vedi Suzuki, *Studies*, p. 8 e seguenti.

21 La Prefazione, tradotta in inglese e annotata negli *Studies*, p.7-11.

22 Tutti i riferimenti a queste traduzioni si trovano nell'introduzione di Suzuki ai suoi *Studies in the Lankavatara Sutra*. Al momento della pubblicazione di questi studi (1930), il manoscritto della traduzione di Bodhiruci non era ancora stato trovato, ma appare nell'edizione del 1931 del *Taishō*.

23 Vedi Bibliografia. La versione attuale del sūtra consiste di dieci capitoli. Per gli storici, solo i capitoli II, III, IV e VII sono "autentici" e "scritti". È vero che i capitoli V e VI sembrano più note che un testo composto. Per quanto riguarda il capitolo I, dove Ravana fa la sua richiesta, e il capitolo VIII, che parla del vegetarianismo senza menzionare la natura di Buddha, il IX con le sue formule magiche e il X, le "Stanze", sarebbero aggiunte risalenti ai secoli IV-V. Cosa importa? L'autenticità di questo testo risponde a criteri diversi da quelli storici ed ermeneutici: il significato non è rivolto allo "scienziato" che è in noi, ma al mistico, se non al poeta...

24 Sengai, *Le rire, l'humour et le silence du Zen*, Parigi, Le Courrier du Livre, 2005.

25 *Ārya-saddharma-lāṅkāvatāra nāma mahāyānasūtram*, Ōtani University Press, 1923.

imprecisa, e persino incomprensibile? Quest'ultima versione in inglese del *Sutra della discesa a Laṅkā* di D. T. Suzuki rimane un'opera pionieristica ...

Da parte mia, so di non essere infallibile. Spero, non avendo potuto verificarli prima di pubblicare il testo, che gli eventuali errori ancora presenti saranno facilmente individuati dagli addetti ai lavori e che mi saranno comunicati in modo da poter correggere il testo, e migliorarlo all'infinito.

Ho "incontrato" Śikṣānanda quando ho tradotto la sua versione del *Sutra delle Dieci Terre*: ho scoperto uno stile sobrio, piuttosto ellittico, regolare, al servizio di un significato talvolta estremamente intricato, sempre tanto efficace quanto discreto. Come spiegare altrimenti, per esempio, l'impressione di leggerezza che viene dalla lettura delle *Dieci Terre*, dove però tutto si conta in milioni di miliardi e altre quantità indicibili? Śikṣānanda ha un'altra qualità di traduttore: la costanza che consiste nel mantenere sempre lo stesso vocabolario tecnico, e dove le mie letture mi hanno permesso di intravedere un lessico abbastanza vicino a quello di Bodhiruci, una lingua tra la "vecchia traduzione" nello stile Kumārajīva e la "nuova traduzione" nello stile Xuanzang - i "cinque aggregati", per esempio, non sono più i "cinque *yin*", ma il Buddha rimane il "Venerato dei mondi" e sicuramente non il "Bhagavān".

Il testo alterna prosa e versi, le *ghātā*, che sono generalmente quartine e, per lo più, un riassunto versificato di ciò che è stato appena detto. Ma queste *ghātā*, o strofe, di solito riconsiderano ciò di cui stanno parlando e non solo abbelliscono il discorso ma lo raffinano migliorandone le qualità comunicative. Il decimo e ultimo capitolo di questa versione del sūtra, che altrimenti ha un numero variabile di *ghātā*, porta il titolo sanscrito di *Sagāthakam*, "provvisto di strofe", qui tradotto con la sola parola "Stanze", e consiste di 666 strofe in cinese, contro le 884 delle versioni sanscrita e tibetana. È come dire che Śikṣānanda non ha ritenuto necessario ripetere le circa duecento strofe dell'originale che già appaiono nei capitoli precedenti. Questo è un altro dei suoi tratti come traduttore: meno ripetizioni possibili.

Confesso la mia incapacità di seguire tale coerenza. Per quanto riguarda i termini tecnici, un'insoddisfazione di cui non incolpo la lingua francese ma la mia inesperienza mi fa ancora esitare sulla traduzione di un certo numero di termini, la maggior parte dei quali non sono senza importanza. Così *dharmakāya* cambia da "corpo assoluto" a "corpo del Dharma", o anche "corpo degli insegnamenti" a seconda delle circostanze. Mentre nel contesto buddista la parola maiuscola "Dharma" si riferisce esclusivamente agli insegnamenti del Buddha, è noto che la parola sanscrita *dharma* ha dieci significati, nessuno dei quali ha un nome esatto in francese, tanto che a volte non so se gli insegnamenti sono cose, realtà, processi, fenomeni, *dharma*, elementi della realtà, e così via, se credo a tutte le traduzioni che ho osato dare della parola *dharma*... Allo stesso modo per *dharmadhātu* per il quale avevo pensato di trovare una traduzione *ne varietur*, senza variazioni, in "dimensione assoluta". Pensate, bisogna diffidare dell'epiteto "assoluto": spesso significa "non so come dire". Così, ci accontenteremo di "natura di buddha" per l'intraducibile *tathāgatagarbha*, che dal sanscrito potrebbe essere tradotto come "embrione di buddha", che i cinesi hanno trasformato in "tesoro", "ricettacolo", o "nascondiglio" del "così-arrivato", e i tibetani in "quintessenza di buddha". La "natura di buddha" è la buddità, l'essenza della buddità, dell'Illuminazione perfetta, e non "l'Illuminazione potenziale", come ho capito una volta con alcuni. Quando diciamo che un cane "ha la natura di Buddha", stiamo dicendo che la sua essenza è la buddità, stiamo dicendo che è buddha: trovare una differenza tra lui e Shākyamuni è un errore. Resta da vedere come ci si comporta con un buddha ...

Più sfumato è il modo di trattare parole come *klesha*, *vāsanā* e *vikalpa*, per esempio. In un contesto "religioso", chiamo le prime "emozioni negative", ma mi manca il loro aspetto doloroso, che è il significato stesso della parola cinese *fonnao*; quando definisco *klesha*, che alcuni traducono con "dolore", "passioni dolorose", penso di essere più corretto, ma la parola "passione" soffre qui di un eccesso di ricchezza semantica. Così alterno il più possibile secondo il contesto: a volte è il

negativo che domina, a volte il doloroso, a volte l'emotivo, a volte il passivo - o il passionale... Anche i *vāsanā* sono intraducibili: saranno le "abitudini", gli "schemi abituali", le "impregnazioni", le "propensioni", le "tendenze" - ho dimenticato un sinonimo? I cinesi usano i termini più semplici *xì*, "abitudine", *xūn* "profumo (lasciato da qualcosa)" o *xìqì*, "respiro, aria acquisita per abitudine".

Vikalpa, infine, e più precisamente il cinese *fēnbiè*, è proprio il tipo di parola che richiede diverse traduzioni: ne conosco più di due dozzine in inglese e francese. Qui, la parola è più spesso resa come "idea fittizia" o "finzione" come sostantivo e "immaginare" come verbo. Mentre ho dovuto talvolta ricorrere alle parole "concetto" e "concepire", "pensiero (discorsivo)" e "pensare", o anche "discriminazione" e "discriminare", ho rinunciato a tutte le "finzioni", "finzioni discriminanti" e "concezioni dicotomiche". per la loro bruttezza, forse: è così semplice, in fondo, parlare di idee fittizie...

Penso che, per quanto imperfetto possa essere in termini di correttezza ideale, l'uso di diverse parole francesi per la stessa parola cinese, sanscrita o tibetana - o anche inglese - non solo è inevitabile ma che, appunto, l'impossibilità di usare sempre la stessa parola in qualsiasi contesto è un'ottima opportunità per il traduttore di mettere alla prova la sua creatività.

Per concludere lo spinoso argomento delle preferenze e delle scelte terminologiche, devo confessare che, riluttante all'inizio, alla fine mi sono orientato a tradurre il sanscrito *samādhi* con il termine "estasi". Le traduzioni abituali "retta concentrazione" e "equilibri meditativi" non mostrano sufficientemente la vitalità esuberante né il contenuto sapienziale della retta estasi (*samyak-samādhi*). Il termine cinese *dīng*, "fermezza, determinazione" e il tibetano *ting nge 'dzin* (*yang dag par 'dzin pa*, "corretta convinzione") mi ispirava poco quindi mi sono orientato verso il termine 'estasi' che, nel registro degli "stati superiori di coscienza", è l'esatto opposto della trance. Se si è concretamente interessati all'esperienza che la parola suggerisce, sia tra gli sciamani che tra i mistici, 'estasi' è una traduzione accettabile - essendo, ad esempio, la semiologia dell'estasi, solo un modo di esaltare il contenuto della realizzazione spirituale di cui è la metafora.

Il lettore deve sempre tenere presente che i testi buddisti di tendenza "filosofica" sono, il più delle volte, molto attenti a ciò che dicono, e che seguono una logica perfettamente rigorosa che non permette loro la minima fantasia. Il lettore ha il diritto di aspettarsi sequenze di pensiero perfettamente regolari, ed è in questo senso che deve credere che qualsiasi intoppo in un ragionamento che improvvisamente non sembra più fluido ha il più delle volte la sua causa nella sua mente piuttosto che nella frase che sta leggendo. Lo dico senza temere di generalizzare in qualche misura. Ma continuate a leggere e mi perdonerete questi parole imbarazzanti. In ogni caso, questo è il modo in cui interpreto l'ultima strofa della versione sanscrita dell'opera, che non appare nella versione cinese di Śikṣānanda:

L'occhio, l'atto, il desiderio e l'ignoranza
Non sono migliori qui
Che l'occhio, la forma, la coscienza
E la mente contaminata²⁶.

Mi piace pensare che l'avverbio "qui" significhi "mentre leggiamo e riflettiamo su questo testo". L'occhio compie l'atto di leggere spinto dal desiderio che è effetto dell'ignoranza: non è così che si legge; l'occhio coglie la forma delle lettere attraverso l'intermediario di una coscienza che si appropria immediatamente dell'esperienza: non è nemmeno così che dovrebbe essere letta. Allora, come dovresti leggere il *Laṅkā*? Leggendolo, poiché la risposta a questa domanda è più che chiara.

Infine, esorto il lettore a dotarsi di un buon dizionario sul buddismo, perché non potrei, ragionevolmente, spiegare ogni termine tecnico di questo testo che ho tradotto senza glossare o commentare. Ho dato sopra alcune indicazioni sul Samkhya, gli aggregati, i domini e le fonti, nonché sulle otto coscienze, la natura del Buddha e le tre porte della liberazione. Questo sūtra è

26 Cfr. *Inf*, traduzione del testo, p. 371, nota 1.

dopotutto estremamente tecnico e potremmo commentarne ogni parola, proprio come potrebbe fare il traduttore, per andare sempre più in profondità e cercare di giustificare ogni sua scelta quando, in quasi ogni frase, doveva scegliere, ad esempio, tra un berretto bianco e un bianco berretto. Di conseguenza, nonostante tutto, la presenza di alcune note che a volte aggiungono un'informazione, ma spesso indicano un'incertezza, una difficoltà, una frustrazione. Il cinese, in caratteri cinesi, è stato spesso accompagnato dalla sua pronuncia in pinyin. La maggior parte dei termini tecnici importanti o caratteristici, o interessanti per un motivo particolare, compaiono in cinese e sanscrito, a volte in tibetano, quando il cinese è troppo incomprensibile - molto raramente, è vero. Per tibetano, ho usato il testo di Narthang che ho scaricato da *AsianClassics.org*, organizzazione che fornisce ai ricercatori un gran numero di testi Kangyur e Tengyur in diversi formati. È dunque a questa edizione che si riferiscono le citazioni in tibetano. Dato che ho scelto di tradurre Shikṣhānanda e di non effettuare una sintesi personale delle diverse versioni del testo a mia disposizione, ho seguito il più fedelmente possibile l'originale scelto confrontandolo sistematicamente con il tibetano. La maggior parte delle volte, ci sono lievi differenze nei dettagli in tibetano, ma non le ho prese in considerazione, poiché qui considero il tibetano marginale rispetto al cinese. Quando tibetano e cinese differiscono al punto da contrapporsi, mi attengo alla versione di Śikṣānanda, tranne, ancora molto raramente, quando mi sembra chiaramente inferiore a quella dei Lotsawa, come sono chiamati in Tibet i traduttori dal sanscrito al tibetano.

La versione tibetana è molto vicina alla versione inglese di Suzuki, che è teoricamente vicina al sanscrito, da cui probabilmente proviene piuttosto che, come alcuni credono, da una delle versioni cinesi. È pur vero che alcune stranezze o imprecisioni del tibetano, non avendo il loro equivalente nel testo inglese, probabilmente non ce l'hanno nell'originale sanscrito, e non ce l'hanno, di certo, nella versione di Śikṣānanda, per cui si ha il diritto di andare a cercarle nelle lunghe frasi di Bodhiruci che, per quanto mi riguarda, non ho letto abbastanza. Devo ammettere che, per la chiara e nuda regolarità che la grammatica tibetana conferisce alla frase, nella maggior parte del presente lavoro, può essere ridotta a un semplice distico (due versi, quattro dei quali fanno una strofa), la versione tibetana del sūtra mi ha aiutato molto ad accelerare la mia lentissima comprensione - una comprensione di cui ho ancora dubbi - del testo di Śikṣānanda.

Infine grazie al commento letterale di Baochen, monaco huayan vissuto durante la dinastia Song, ho potuto dipanare il ragionamento che si sviluppa in ogni pagina di questo testo, tanto profondo quanto divertente, questa rete di paradossi che, paradossalmente, regalano un sorriso e una pace dell'anima. Non so come reagirà il pensatore, il "dialettico" che leggerà questo testo. Dirà ancora che "è incomprensibile", che "non significa niente"? Si lamenterà del trattamento piuttosto particolare che subisce la maggior parte dei termini filosofici, per non parlare dei concetti dello stesso argomento? Qualunque cosa pensi, qualunque sia la sua reazione, qualunque cosa dica, sarò d'accordo con lui, soprattutto se si sente in un territorio inesplorato, se prova le vertigini del Laṅkā.