



Un falso d'autore: il caso de «La soppressione degli errori sul Madhyamaka» (*Madhyamakabhramaghāta*), opera attribuita ad Āryadeva (introduzione, traduzione dal tibetano ed edizione critica) Krishna Del Toso

Esercizi Filosofici 5, 2010, pp. 78-101.

ISSN 1970-0164

http://www2.units.it/eserfilo/art510/del_toso2510.pdf

UN FALSO D'AUTORE: IL CASO DE
«LA SOPPRESSIONE DEGLI ERRORI SUL MADHYAMAKA»
(*MADHYAMAKABHRAMAGHĀTA*), OPERA ATTRIBUITA AD ĀRYADEVĀ
(INTRODUZIONE, TRADUZIONE DAL TIBETANO ED EDIZIONE CRITICA)

Krishna Del Toso

«Paladión, nel 1909, era già andato più lontano. Si annesso, per così dire, un *opus* completo, *I parchi abbandonati*, di Herrera y Reissig. [...] Paladión gli dette il proprio nome e lo passò in tipografia senza togliere né aggiungere una sola virgola, norma alla quale fu sempre fedele. Siamo così dinanzi all'avvenimento letterario più importante del nostro secolo: *I parchi abbandonati* di Paladión. Niente di più remoto, certo, dal libro mononimo di Herrera, che non ripeteva un libro precedente. Da quel momento, Paladión si consacra all'impresa, a cui nessuno s'era sobbarcato fino ad allora, di scandagliare nelle profondità della sua anima e di pubblicare libri che la esprimessero, senza appesantire il già schiacciante *corpus* bibliografico o cadere nella facile vanità di scrivere una sola riga»

J.L. Borges e A.B. Casares, *Cronache di Bustos Domecq*.

1. Introduzione

1.1 L'edizione. Con questo contributo intendo presentare l'edizione traslitterata e la traduzione del *dBu ma 'khrul pa 'joms pa zes bya ba*, letteralmente *Madhyamakabhramaghātānāma* (*La soppressione degli errori sul Madhyamaka*; da ora *MBG*). Inizialmente ho condotto la traduzione basandomi sull'edizione di Pechino (da ora: P) (mDo-'grel, *dBu-ma*, vol. 95: TSHa, foll. 26b4-29a5) del bsTan-'gyur, tuttavia ho poi ritenuto necessario rivedere l'intero lavoro e confrontare il testo P con altre versioni. Ho quindi preso in esame: sDe-dge (da ora: D) (*dBu-ma*, vol. 199: TSHa, foll. 24a7-26b2) e dGa'-ldan (da ora: G) (*dBu-ma*, mDo-'grel, vol. 107: TSHa, foll. 22a-25a4; sul folio 22a compare solamente il titolo, centrato: *dBu ma 'khrul pa 'joms pa zes bya ba b'zug-so*; il corpo

¹ Borges e Casares (1999: 11-12).

dell'opera, invece, inizia con 22b1).² Il testo che riporto traslitterato è appunto il risultato critico di tale comparazione. Ho voluto, inoltre, lasciare in evidenza la numerazione dei *folii* e delle linee di ciascuna versione, e ciò principalmente perché i *folii* dell'edizione P presentano otto linee (*recto* e *verso*), i *folii* dell'edizione D ne presentano sette (*recto* e *verso*), mentre i *folii* dell'edizione G solo sei (*recto* e *verso*). Le varianti che ho scartato sono state riportate in nota.

Va preliminarmente sottolineato, poi, che le versioni tibetane da me consultate riportano, traslitterate in caratteri tibetani, due varianti del titolo sanscrito dell'opera: P e G danno *Bhāmagatāmadhyānāma*, mentre D ha *Bhramaghatāmadhyānāma*; nella traslitterazione in caratteri latini e nella traduzione ho quindi optato per mantenere una forma il più possibile aderente alla semantica del titolo tibetano: *Bhramaghātamadhyā(nāma)*. Nella traduzione, inoltre, ho riportato tra parentesi tonde l'usuale corrispondente sanscrito dei termini tibetani più significativi da un punto di vista sia testuale, sia filosofico; se per quanto riguarda le voci verbali ho cercato di restituirne la plausibile coniugazione corrispettiva, per tutte le altre voci, invece, qualora non si tratti di termini indeclinabili, mi sono limitato al semplice tema nominale. Inoltre, i versi che incorniciano la parte in prosa sono stati numerati con ordine crescente.

1.2. L'autore. I colophon sia di P, sia di D, sia di G attribuiscono l'opera ad Āryadeva.³ Sappiamo dell'esistenza di almeno due pensatori chiamati Āryadeva nella storia del buddhismo. Anzitutto abbiamo (1) l'Āryadeva, esponente della scuola Madhyamaka, celeberrimo discepolo di Nāgārjuna, vissuto tra il II e il III sec. d.C. e compilatore del *Catuhśataka*. Vi sarebbe, poi, (2) un altro Āryadeva (o Āryadevapāda), *siddha* tantrico Vajrayāna, esponente di una corrente afferente alla tradizione Guhyasamāja e discepolo di un deuterio Nāgārjuna⁴ (altrimenti noto come Nāgārjunapāda, VII o VIII sec. d.C.).⁵ Ad Āryadevapāda – vissuto presumibilmente tra l'VIII e il IX sec. d.C. (se questo Āryadevapāda fu lo stesso Āryadeva autore dello *Jñānasārasamuccaya*, egli visse entro l'VIII sec. d.C., dato che Kamalaśīla, 740-795 d.C., nella sua *Tattvasaṃgrahapañjikā* sembra citi la *kārikā* 31 di quell'opera) –⁶ sono attribuiti vari scritti di soggetto tantrico,⁷ tra

² P: D.T. Suzuki (ed by), *The Tibetan Tripitaka, Peking Edition*, Otani University, Tokyo-Kyoto 1955-1961. D: *The Nyingma Edition of the sDe-dge bKa'-gyur and bsTan-'gyur*, Dharma Mudranālaya, Oakland (California) 1981. G: *dGa'-ldan bsTan-'gyur*, Zhongguo Mingzu Tushuguan, Tianjin 1988.

³ Il più nutrito elenco di opere generalmente ascritte ad Āryadeva dalla tradizione compare in Dorje (1986: 128), ove, tra gli altri, è fatta menzione di uno scritto intitolato *Madhyamabhamaitaranāma*.

⁴ Vedi, ad esempio, Roerich (trad. 1995: 359-360).

⁵ Seyfort Ruegg (1981: 104, 105 e nota 333).

⁶ La questione rimane non del tutto chiara: se è vero che Kamalaśīla, nella sezione introduttiva della sua *Tattvasaṃgrahapañjikā*, riporta la *kārikā* 31 dello *Jñānasārasamuccaya*, è altrettanto vero che questa *kārikā* è in pratica identica a *Tattvasaṃgraha* 3587. *Jñānasārasamuccaya* 31 (D, dBu-

cui di particolare rilievo si possono ricordare il *Cittaviśuddhiprakaraṇa* (ispirato al *Pañcakrama* di Nāgārjunapāda), e il fondamentale *Caryāmelāpakapradīpa*.⁸ Codesto Āryadevapāda sarebbe noto anche con il nome di Karṇari (ovvero Kaṇheri, Kāneripāda, Karṇapāda, Karṇapā, Karṇaripā).⁹

Nonostante il *colophon* del *MBG* ascriva la paternità dell'opera ad Āryadeva, si può tuttavia constatare come l'intero scritto sia null'altro che una collezione di passaggi, citati per lo più *verbatim*, tratti da due lavori di Bhāviveka – attivo nel VI sec. d.C., il che esclude già di per sé l'attribuzione del *MBG* ad Āryadeva –, il noto esponente della corrente Svātantrika di estrazione Madhyamaka:¹⁰ le *Madhyamakahrdayakārikā* (tib. *dBu ma'i sñiñ po'i tshig le'ur byas pa*; da ora: *MHK*) e il commento a quelle, la *Madhyamakahrdayavṛttitarkajvālā* (tib. *dBu ma'i sñiñ po'i 'grel ba rtog ge 'bar ba*; da ora: *TJ*).¹¹ A queste lunghe citazioni sono aggiunte solo alcune linee – che fungono

ma, vol. 199: TSHA fol. 27b5): *bsregs bcad bdar ba'i gser bzin du || dge sloñ dag gam mkhas rnam kyis || yoñs su brtags la ña yi bka' || blañ bar bya ba yi gus phyir min ||*; *Tattvasaṃgraha* 3587: *tāpāc chedāc ca nikaṣāt suvarṇam iva pañḍitaiḥ | parīkṣya bhikṣavo grāhyaṃ madvaco na tu gau-ravāt ||*. Jha (1986: 1558, verso 3588) traduce: «O *bhikṣus*, my words should be accepted by the wise, not out of regard for me, but after due investigation, just as gold is accepted as true only after heating, cutting and rubbing».

⁷ Si veda, ad esempio, la lista riportata in Lāl (1992: 47-48).

⁸ Tra il XIV e il XV sec. d.C. mKhas-grub-rje scrive: *'phags lugs kyi a rya de ba'i spyod bsdus nas gsuñs* («Ciò che è esposto nel *Caryāmelāpaka* di Āryadeva [è alla base] della scuola Ārya»); Lessing e Wayman (ed. 1998: 34, 35).

⁹ Lāl (1992: 47); Upādhyāy e Lāl (1986: 283, tabella); si consideri, ad esempio, Tāranātha, *rGya gar chos 'byuñ*, fol. 43a, in D. Chattopadhyaya (trad. 1997: 123 e nota 7). Inoltre, Seyfort Ruegg (1981: 106 e nota 336). È plausibile supporre che Karṇari, discepolo del *siddha* Nāgārjunapāda, con il consolidarsi della tradizione tantrica e la ricerca di un fondamento autorevole della stessa, abbia assunto l'appellativo di Āryadeva(pāda) sulla scorta dell'Āryadeva, allievo del Nāgārjuna madhyamaka. Il tempo, poi, avrebbe portato alla sovrapposizione delle figure di Nāgārjuna e Nāgārjunapāda, da un lato, e di Āryadeva e Āryadevapāda-Karṇari, dall'altro.

¹⁰ Lindtner (1982: 173 e nota 21); Tillemans (1990: 6). Per un approccio a Bhāviveka si veda: Lindtner (1986), Seyfort Ruegg (1990) – che corregge alcune importanti considerazioni avanzate in Seyfort Ruegg (1981) –, Lindtner (ed. 2001: IX-XLVI), Heitmann (1997), Eckel (ed. 2008). Inoltre, Ejima (1990) avanza l'ipotesi che il nome del compilatore delle *MHK* fosse appunto Bhāviveka, da distinguersi da Bhavya, che sarebbe invece autore della sola *TJ*. Questa tesi è stata ripresa anche da altri studiosi nipponici, ad esempio da Akira Saito, ma pare essere messa fortemente in dubbio dallo stesso testo della *TJ*, come ricorda Lindtner (1995: 4): «[...] we assume that the author of the *kārikās* – Bhavya – is identical with the author of the *vṛtti* [*TJ*] (a decisive argument is given by the *vṛtti* to 5.114 where the author writes “like I said” quoting a verse from chapter 3 [...]). In ogni caso, seguendo Eckel (ed. 2008: 22-23) è senz'altro plausibile ritenere che alcune parti della *TJ* siano interpolazioni posteriori alla stesura primitiva del testo, aggiunte forse da diverse mani.

¹¹ È il caso di ricordare come sia esistito un secondo Bhāviveka, verosimilmente vissuto nel IX sec. d.C. e compilatore del *Madhyamakaratnapradīpa* e del *Madhyamakārthasaṃgraha*; si veda Seyfort Ruegg (1990), Eckel (ed. 2008: 17-27). Per quanto concerne le *MHK*, è stata qui presa in esame l'edizione D, dBu-ma, vol. 200: DZa, foll. 1a1-40b7; per la *TJ* l'edizione D, dBu-ma, voll. 200: DZa, foll. 40b7-329b4. Le prime tre delle quattro stanze d'apertura del *MBG* sono identiche alle prime tre stanze della *MHK*, così com'esse risultano dalla versione tibetana della *TJ*. In *MHK*

per lo più da «laccio» testuale –, il quarto verso d'apertura ed il verso conclusivo, nonché, appunto, il *colophon*. Sebbene durante il lavoro di edizione abbia preferito trattare l'opera come uno scritto autonomo e a sé stante, ho nondimeno preso in considerazione anche i testi delle *MHK* e della *TJ* – entrambi nell'edizione D per i passaggi non editi in Heitmann (ed. 2004); si compari, inoltre, con Lindtner (ed. 2001) – al fine di fugare eventuali dubbi sulla lettura da preferire.

1.2d (fol. 1a3) leggiamo infatti: *zi dan blo 'jug spañs pa dan*, a fronte di *MBG: zi dan blo 'jug rnam spañs pa*. Vedi: Heitmann (ed. 2004: 4 e nota 4). E in *MHK* 1.3b (fol. 1a3): *thugs rje ñid kyis bstan mdzad pa*, a fronte di *MBG: thugs rje ñid kyis ston mdzad pa 'i*; per il testo sanscrito vedi: Heitmann (ed. 2004: 142), Lindtner (ed. 2001: 1). La quarta stanza non figura tra le *MHK*. I sei versi di chiusura del *MBG* corrispondono alle stanze *MHK* 3.251-256 (foll. 12b7-13a3) riportate nella *TJ*. Le seguenti varianti sono quindi rilevabili: *MHK* 3.253d: *sad na de la mi mthoñ ltar*; *MHK* 3.254d: *sad pa 'i tshè na mi mthoñ ño*; *MHK* 3.156d: *sems dan sems byuñ yul mi mthoñ*. Per l'equivalente sanscrito si veda: Lindtner (2001: 36). La stanza conclusiva, prima del *colophon*, è un'aggiunta dell'autore. Per quanto concerne il testo in prosa, invece, il *MBG* riprende *verbatim* ampi frammenti della *TJ* (ad *MHK* 3.251-252 e 3.253-254), così che *MBG* (P, foll. 26b8-28b4; D, foll. 24b3-25a3; G, foll. 22b4-24b2): *dper na | rluñ dan... dbugs phyin pa chen po thob pa 'i phyir ro*, è sostanzialmente identico a *TJ* (foll. 117a6-118b4), fatta eccezione per le seguenti principali varianti. *MBG* (P, fol. 27a1; D, fol. 24b3; G, fol. 22b4): *mkhris pa dan | bad kan dan*; *TJ* (fol. 117a6): *bad kan dan mkhris pa dan*. *MBG* (P, fol. 27a1; D, fol. 24b4; G, fol. 22b4): *mthug por*; *TJ* (fol. 117a6): *stug por*. *MBG* (P, fol. 27a2; D, fol. 24b4; G, fol. 22b5): *de sman pa... reñ bur*; *TJ* (fol. 117a7): *de sñan pa... riñ bu*. *MBG* (P, fol. 27a3; D, fol. 24b5; G, fol. 22b6): *mkhas pa yañ... bsags pa 'i skyon*; *TJ* (foll., 117a7-117b1): *mkha' pa la yañ... bsags pa 'i sbyon*. A fronte di *TJ* (fol. 117b2) *rnam par byañ pa la sogs pa*, *MBG* aggiunge (P, fol. 27a5; D, fol. 24b7; G, fol. 23a2): *rnam par byañ ba dan | 'khor ba dan mya ñan las 'das pa la sogs pa*. *MBG* (P, fol. 27a8; D, fol. 25a2; G, fol. 23a4): *bsgrìbs pa*; *TJ* (fol. 117b4): *sgrib pa*. A fronte di *TJ* (fol. 117b4) *bžag pa bžin mñon sum du*, *MBG* (P, foll. 27a8-27b1; D, fol. 25a2-3; G, fol. 23a4-5) aggiunge: *bžag pa bžin du | skad cig gcig la gzigs te | skad cig ma gcig gis mñon par rdzogs par 'tshañ rgya ba 'i phyir ro || mñon sum du*. *MBG* (P, fol. 27b2; D, fol. 25a3-4; G, fol. 23a5-6) equivale a *TJ* (fol. 117b6), ed è omissso *TJ* (fol. 117b5=*MHK* 3.253-254=*MBG* 7-8). *MBG* (P, fol. 27b2-3; D, fol. 25a4; G, fol. 23a6): *gžon žiñ skad sñan pa des pa smra ba dag dan | gžan yañ bud med... ; TJ* (fol. 117b6): *gžon nu skad sñan des smra ba dag dan | bud med*. *MBG* (P, fol. 27b3; D, fol. 25a4; G, fol. 23a6): *bag can gyis*; *TJ* (fol. 117b6): *pag can gyis*. *MBG* (P, fol. 27b4; D, fol. 25a4-5; G, fol. 23b1): *nu ma zlum la bur ba zuñ gis*; *TJ* (fol. 117b7): *nu ma zlum bag mthoñ po zuñ gis*. *MBG* (P, fol. 27b4; D, fol. 25a5; G, fol. 23b1): *gžal med*; *TJ* (fol. 118a1): *gžal mad*. *MBG* (P, fol. 27b5; D, fol. 25a5; G, fol. 23b2): *gžal yas khañ khyer sdug pa*; *TJ* (fol. 118a1): *khañ bžag khyer sdug pa*. *MBG* (P, fol. 27b7; D, fol. 25a7; G, fol. 23b3): *sgra skad*; *TJ* (fol. 118a2): *skra skad*. *MBG* (P, fol. 27b8; D, fol. 25b1; G, fol. 23b5): *dños po dag rmi lam du mthoñ bar gyur pa na*; *TJ* (fol. 118a3): *dños po dag mthoñ bar gyur pa na*. *MBG* (P, fol. 28a1; D, fol. 25b1-2; G, fol. 23b5): *de nas gñid sad tsam na des ci yañ... rmi lam na snañ ba 'i dños po rnam*; *TJ* (fol. 118a4): *de gñid sad na tañ de la ci yañ... rmi lam na mthoñ ba 'i dños po rnam*. *MBG* (P, fol. 28a4; D, fol. 25b4; G, fol. 24a1-2): *brten ciñ... ma rig pa 'i bag chags*; *TJ* (fol. 118a6): *bsten ciñ... mi šes pa 'i bag chags*. *MBG* (P, fol. 28a5; D, fol. 25b5; G, fol. 24a2): *mi gzigs te*; *TJ* (fol. 118a7): *mi mthoñ ste*. *MBG* (P, fol. 28a6; D, fol. 25b5; G, fol. 24a3): *kun nas bsłañ žiñ... blos bsgrubs pa 'i*; *TJ* (foll. 118a7-118b1): *kun nas pa slañ žiñ... broś bsgrubs pa 'i*. *MBG* (P, fol. 28b2; D, fol. 26a1; G, fol. 24a6): *de ñid kyir*; *TJ* (fol. 118b3): *de ñid kyis*. *MBG* (P, fol. 28b3; D, fol. 26a2; G, fol. 24b1): *ñon moñs thams cad*; *TJ* (fol. 118b4): *ñon moñs pa mtha' dag*. *MBG* (P, fol. 28b4; D, fol. 26a2; G, fol. 24b1): *mi gzigs žiñ*; *TJ* (fol. 118b4): *mi mthoñ žiñ*.

Bisogna, in aggiunta, rilevare che proprio l'assenza di originalità e i lunghi prestiti dalle *MHK* e dalla *TJ* rendono in larga misura inconsistente l'attribuzione del *MBG* ad Āryadevāpāda, che fu una personalità di spicco a cui si riferisce una produzione letteraria autonoma.¹² Tutto ciò rivela plausibile l'idea che il *MBG* sia stato composto (a) o da un anonimo che, forse ricordando a memoria frammenti delle *MHK* e della *TJ* di Bhāviveka, li avrebbe invece attribuiti erroneamente ad Āryadeva, (b) oppure da un Āryadeva – potremmo dire un Āryadeva 3 – vissuto sicuramente dopo il VI sec. d.C.¹³ Se, inoltre, facciamo riferimento all'informazione dei colophon, ovvero che la traduzione tibetana da un originale sanscrito è stata condotta da Atīṣa Dīpaṃkaraśrījñāna (982-1054 d.C.) e dal *bhikṣu* TSHul-khrims-rgyal-ba (*alias* *Śīlajaya o *Jayaśīla, un monaco originario della provincia tibetana di Mañ-yul, al confine con l'attuale Nepal),¹⁴ e posto che essa sia stata commissionata dal re Sukhācārya mentre i due

¹² Bu-ston, che non distingue tra Āryadeva e Āryadevāpāda, non menziona il *MBG* tra le opere di Āryadeva; Obermiller (trad. 1999: 131-132). Ciò mette senz'altro in luce il fatto che da una certa tradizione buddhista l'attribuzione ad Āryadeva del *MBG* era considerata spuria; Wedemeyer (2001: 255).

¹³ L'affermazione di Nakamura (1999: 245 e nota 16) secondo cui: «the *Madhyamakabhra-maghāta* was composed by a Mādhyamika who belonged to the school of Śāntirakṣita» appare poco verosimile per il fatto che, essendo il *MBG* un calco della *TJ*, non vi sono evidenze testuali che corroborino una tale considerazione. Śāntirakṣita, ovvero Śāntarākṣita (725-788 d.C.) fu, com'è noto, un esponente della variante Yogācāramadhyamaka della scuola Svātantrika – vedi, ad esempio, Della Santina (1995: 27-28 e note); le notizie là riferite sono tratte dal *CHos 'byuñ* di Bu-ston; vedi Obermiller (trad. 1999) –, scuola che ha come capostipite proprio Bhāviveka, il quale tuttavia, a differenza appunto di Śāntarākṣita, non intese mai costituire una prospettiva sincretistica tra Madhyamaka e Yogācāra. Chiunque abbia compilato il *MBG*, però, deve essere necessariamente vissuto in un'epoca in cui le opere di Bhāviveka erano oramai ben conosciute, indipendentemente dal fatto che il «saccheggio» di quelle non renda affatto giustizia alla loro autentica paternità. La scelta di ricalcare gli scritti di Bhāviveka, infatti, non si sarebbe data se questi non fosse stato già noto al momento della stesura del *MBG* o, almeno, se le sue opere non avessero già goduto di larga diffusione. Quindi, siccome Bhāviveka sappiamo visse nel VI sec. d.C., è nondimeno plausibile ritenere che il sedicente autore del *MBG* fosse o un contemporaneo di Śāntarākṣita, oppure a lui di poco posteriore, la qual cosa ci lascia supporre – confermando quanto già emerso in precedenza – che costui non sia vissuto prima del VII-VIII sec. d.C.; è, inoltre, certo che egli fu attivo precedentemente al X-XI sec. d.C., epoca in cui Atīṣa Dīpaṃkaraśrījñāna tradusse il *MBG* in tibetano.

¹⁴ A. Chattopadhyaya (1996: 31-32). Rimane il fatto che anche le traduzioni tibetane delle *MHK* e della *TJ* sono attribuite, nei rispettivi colophon, all'impegno congiunto di Atīṣa Dīpaṃkaraśrījñāna e TSHul-khrims-rgyal-ba. Vedi: A. Chattopadhyaya (1996: 487), Roerich (trad. 1995: 311, 324). La cosa presenta non pochi problemi visto che è piuttosto improbabile che i due eruditi traduttori non si siano affatto resi conto dell'enorme debito che il *MBG* porta verso gli scritti di Bhāviveka, anche se il *MBG* molto probabilmente è stato da essi tradotto prima delle *MHK* e della *TJ*. Su quest'ultimo punto va notato, infatti, come il colophon del *MBG* affermi che la traduzione è stata compiuta nel monastero di Nālandā (nel Magadha, corrispondente a parte dell'attuale Bihar) ove Atīṣa studiò. Vedi A. Chattopadhyaya (1996: 67, 69, 100). Sappiamo inoltre che il primo incontro tra Atīṣa e TSHul-khrims-rgyal-ba avvenne nel monastero di Vikramaśīla (in cui sembra che TSHul-khrims-rgyal-ba abbia soggiornato per alcuni mesi; il monastero era situato nel regno dei Pāla, nell'attuale Bengala, ma a tutt'oggi non v'è alcuna evidenza archeologica che ne attesti la passata presenza), di

traduttori soggiornavano nel tempio di Nālandā, si può ulteriormente supporre (c) che la selezione dei brani della *TJ*, passati a costituire il corpo centrale del *MBG*, sia stata opera di un appartenente alla corte di Sukhācārya (quando non di Sukhācārya stesso).

Va inoltre notato come l'autore (o pseudo-autore) del *MBG* riconosca – anche se in modo del tutto implicito – il proprio debito nei confronti del compilatore delle *MHK* e della *TJ*: con le parole *slop dpon gyi źal nas... źes gsal por gsuñs so* (lett.: «dalla bocca dell'*ācārya*... così è spiegato in modo chiaro»), che incorniciano le stanze di chiusura, infatti, si fa riferimento al maestro (scr. *ācārya*; tib. *slob dpon*) che ha originariamente composto queste stanze ispirato agli insegnamenti contenuti nelle scritture canoniche in sanscrito (scr. *āgama*; tib. *luñs*).¹⁵ Non è però fatta alcuna esplicita menzione di Bhāviveka, laddove nell'ultima stanza è citato Āryadeva (tib. 'PHags-pa-lha). Si possono quindi avanzare due ulteriori ipotesi, oltre ad (a), (b) e (c) riferite sopra: (d) chiunque abbia scritto (o trascritto) il *MBG* ha confuso l'autore delle *MHK* e della *TJ* con Āryadeva (quale Āryadeva, però, non è dato sapere con certezza),¹⁶ ovvero (e)

cui Atīśa era abate. Vedi, ad esempio, D. Chattopadhyaya (trad. 1997: 329). In seguito, entrambi si spostarono in Tibet e raggiunsero Lhasa. Poiché le fonti affermano che Atīśa morì in Tibet senza mai rientrare in India, è dato che i colophon delle *MHK* e della *TJ* attestano che queste due opere furono tradotte proprio a Lhasa, dobbiamo concludere che la loro traduzione in tibetano sia successiva a quella del *MBG*. Va però sottolineato che, tra questi tre scritti, soltanto la traduzione del *MBG* si configura esplicitamente quale lavoro su commissione (la qual cosa eventualmente sottrarrebbe Atīśa e TShul-khrims-rgyal-ba al summenzionato dubbio di presunta inaccortezza). Sul committente, il re Sukhācārya, non vi sono notizie.

¹⁵ Bisogna notare che, generalmente, presso i pensatori madhyamaka il titolo di *ācārya* spetta a Nāgārjuna, non a Bhāviveka, e neppure ad Āryadeva, come invece troviamo nel colophon del *MBG*. Che l'autore del *MBG* abbia qui fatto presumibilmente riferimento a Nāgārjuna può essere suggerito dal riferimento agli *āgama*, testi che di sicuro Nāgārjuna studiò prima di dar vita al suo peculiare sistema filosofico della *śūnyatāvāda*. Questa osservazione apre la via alla possibilità che l'autore del *MBG* abbia confuso la paternità delle stanze delle *MHK* citate nel *MBG*, attribuendole erroneamente a Nāgārjuna. Tuttavia, è anche vero che lo stesso Bhāviveka, nella *TJ*, si definisce proprio *ācārya* (tib. *slob dpon*), appellativo che potrebbe essere stato assunto anche dallo pseudo-autore del *MBG* in riferimento a Bhāviveka. Questa tesi sembrerebbe corroborata dal fatto che immediatamente dopo le stanze di chiusura della parte in prosa, che sono attribuite appunto ad un generico *ācārya*, si menziona Nāgārjuna quale fonte autorevole *ulteriore* rispetto all'autore dei suddetti versi. Vedi Eckel (ed. 2008: 21-22) e la nota 17, *infra*.

¹⁶ Il fatto che compaia il nome di Nāgārjuna per ben due volte (nel quarto verso d'apertura e dopo i sei versi di chiusura), e il riferimento, anche qui duplice, alle due verità (scr. *dve satye*; tib. *bden pa gñis po*) – riferimento che rinvia concettualmente a *Mūlamadhyamakārikā* 24.8-9 –, può far supporre che l'autore del *MBG* (data per vera l'ipotesi secondo cui egli avrebbe erroneamente attribuito almeno la *TJ* ad Āryadeva) intendesse riferirsi ad Āryadeva e non ad Āryadevapāda – posto che egli avesse chiara l'esistenza di almeno due Āryadeva, cosa, questa, che rimane in dubbio e nient'affatto da considerarsi scontata. Affermare che Nāgārjuna abbia *utilizzato ed insegnato* le due verità (quarto verso d'apertura) e che Āryadeva abbia *colto ed esposto* le due verità, potrebbe configurarsi quale implicito cenno ad un eventuale legame di discepolato tra il primo, il compilatore delle *Mūlamadhyamakārikā*, ed il secondo, Āryadeva, l'autore del *Catuhśataka*.

egli era a conoscenza della paternità di Bhāviveka, vi ha fatto un umbratile cenno mediante l'utilizzo del termine «maestro», ma ha comunque attribuito l'opera a se stesso.¹⁷ Va notato, qui, come (*d*) sia in buona sostanza una specificazione di (*a*), mentre (*e*) approfondisca il punto di vista espresso da (*b*). Tuttavia, è bene sottolineare come, al di là di queste, che restano mere ipotesi, in base alle informazioni giunte sino a noi, non sia affatto possibile attestare con certezza la (pseudo-)paternità del *MBG*.

1.3. L'opera. Ci si potrà chiedere, ora, perché curarsi di un lavoro relativo a uno scritto che, in fin dei conti, non è altro se non un «falso d'autore». Benché sia a tutti gli effetti d'autore, s'è visto che pur sempre di un falso si tratta.¹⁸ Mantenendo ferme ed imprescindibili le considerazioni fin qui emerse, ritengo non si debba sottovalutare proprio il valore storico di questo «falso», e il contributo teorico che deve aver certamente rappresentato. Quando un'opera entra a far parte di una determinata tradizione non si può pensare che non concorra ad influire su, e dentro, quella medesima tradizione, divenendo un effettivo *instrumentum culturae animi*.¹⁹ Il fatto che il *MBG* sia contenuto nel *bsTan'gyur* in qualità di scritto autonomo, ed il fatto che per interi secoli tradizionalmente così lo si sia inteso, non scorgendo – come sembra – il plagio delle *MHK* e della *TJ*, ha sicuramente contribuito – anche se non in modo determinante

¹⁷ Ovviamente non si può essere certi del fatto che con il termine «maestro» l'autore del *MBG* abbia inteso riferirsi a Bhāviveka: nondimeno il fatto che egli nomini esplicitamente Nāgārjuna ed Āryadeva – non importa, qui, a quale Āryadeva si riferisca –, ed in aggiunta affermi che Nāgārjuna ha studiato i *sūtra* (tib. *mdo sde*, termine che all'occorrenza può indicare comprensivamente le scritture canoniche buddhiste sia in sanscrito, Hīnayāna e Mahāyāna, sia in pāli), mentre il «maestro» gli *āgama* (termine specifico che generalmente indica soltanto il Canone buddhista redatto in sanscrito) lascia aperta la possibilità che l'*ācārya* non sia né Nāgārjuna (che sappiamo essersi formato su alcuni *sūtra* Mahāyāna, come i testi della tradizione Prajñāpāramitā e probabilmente anche il *Laṅkāvatārasūtra*, ed aver studiato senz'altro gli scritti vetero buddhisti, presumibilmente in sanscrito, come dimostra *Mūlamadhyamakakārikā* 15.7, in cui troviamo l'accenno al *Kaccāyanagottasutta*, per cui si veda *Samyuttanikāya* 2.17 sgg.), né Āryadeva, ma una terza persona istruita principalmente nella letteratura buddhista sanscrita. Ovviamente tutte queste supposizioni (vedi anche le note precedenti), in mancanza di prove più certe, restano mere ipotesi di lavoro, ipotesi che è comunque il caso di avanzare già solo per rendere la prospettiva e le varie possibilità del caso il più articolate e complete possibili.

¹⁸ Il *MBG* non è l'unico caso in questo senso. Si consideri, a puro titolo d'esempio, lo *Dva-daśamukhaśāstra* (o *Dvadaśadvārāmukhaśāstra*), opera attribuita a (un certo) Nāgārjuna e composta di 26 *kārikā* con relativo commento. Delle 26 *kārikā*, ben 21 sono identiche ad altrettante stanze delle *Mūlamadhyamakakārikā*, ed una è identica ad una stanza delle *Sūnyatāṣṭatikārikā*. Lindtner (1987: 11-12, nota 13), a proposito di quest'opera, afferma che, a parte i versi «sottratti» dagli scritti autenticamente nāgārjuniani, «there are in my opinion several good reasons for maintaining that the author of the commentary (most probably identical with the compiler of the verses) is not Nāgārjuna». Si veda, inoltre, Potter (1999: 365-374 e relative note).

¹⁹ Per quanto concerne quello che potremmo chiamare il processo dialettico inclusivo di un testo all'interno di una data tradizione di pensiero rimando alle illuminanti considerazioni contenute in Squarcini (2008).

quanto altri scritti – al processo di maturazione, di sviluppo dialettico e teoretico del pensiero buddhista.

Ora, senza entrare nello specifico, bisogna rilevare come l'intento principale del testo (vale a dire l'intenzione che ha mosso lo pseudo-autore a selezionare proprio questi passi di Bhāviveka, e non altri) sia esplicitato dall'affermazione, attribuita al Buddha, che apre la parte in prosa: *gañ ma mthoñ ba ñid de kho na ñid mthoñ ba'o* («Colui che non vedeva, proprio costui [ora] vede la realtà»). Nel *MBG*, quindi, s'intende descrivere il momento del passaggio dalla condizione di nescienza alla condizione di risveglio, di consapevolezza, che coincide con il coglimento fulmineo della realtà delle cose. È noto come il concetto di «realtà» (scr. *tattva*; tib. *de kho na ñid*)²⁰ sia centrale nel pensiero di Bhāviveka, e come egli lo articoli alla luce di un gioco dialettico tra conoscenza (scr. *jñāna*; tib. *ye śes*) e ragione analitica (scr. *prajñā*; tib. *śes rab*).²¹ Non a caso il testo in prosa del *MBG* ritaglia un ampio frammento dal terzo capitolo della *TJ* intitolato *Ricerca della conoscenza della realtà* (scr. *Tattvajñānaiṣaṇā*; tib. *De kho na ñid kyi śes pa 'tshol ba*) ove Bhāviveka prende in esame la comprensione della realtà (*tattva*), che può essere conseguita solo mediante l'impiego della ragione analitica (*prajñā*), ragione che dovrebbe condurre alla consapevolezza del carattere pratico della verità convenzionale (scr. *saṃvṛtisatya*; tib. *kun rdzob bden pa*) – a cui corrisponderebbe (*MHK* 3.9) una ragione analitica pratica o convenzionale (scr. *prajñā saṃketikī*; tib. *śes rab brdar btags*) – e del carattere genuinamente veritativo della verità superiore o verità del supremo significato o scopo (scr. *paramārthasatya*; tib. *don dam bden pa*) – a cui corrisponderebbe (*MHK* 3.11) una ragione analitica più penetrante (scr. *prajñā paramārthikī*; tib. *śes rab don dam*). Solamente la ragione analitica *paramārthikī* consentirebbe di accedere alla conoscenza della realtà; tuttavia tale conoscenza non si ottiene seguendo le modalità dell'apprendimento diretto, piuttosto essa si struttura in forma di *modus tollens*: *prajñā paramārthikī* permetterebbe di cogliere la realtà perché il suo compito è, nello specifico, di definire ciò che la realtà *non* è. Alla fine del processo d'analisi operato da *prajñā paramārthikī*, ciò che resta, vale a dire ciò che quella stessa ragione non ha potuto direttamente analizzare, è proprio la realtà medesima. Ne dobbiamo ricavare che la realtà è descrivibile, sì, ma esclusivamente in termini negativi, e suppongo sia per tale motivo che il *MBG* riporta in apertura le prime tre stanze delle *MHK*, evidente eco di *Mūlamadhyamakārikā* 18.9 (e forse proprio per questo l'autore del *MBG* ha ritenuto di dover aggiungere la quarta stanza, in laude a Nāgārjuna):

²⁰ Bhāviveka pone in equazione *tattva*, da un lato, con il concetto buddhista di *dharmatā* e, dall'altro, con il concetto tipicamente upaniṣadico-vedāntico di *brahman* (su quest'ultimo punto si veda Gokhale 1961-1962: 271-275).

²¹ Eckel (1987: 39-56), Lindtner (ed. 2001: XII-XIX). In *TJ ad MHK* 3.6 si afferma: *śes rab ni śes pa rab bo*, «la ragione analitica (*prajñā*) è conoscenza (*jñāna*) superiore (*parama*)» (Heitmann ed. 2004: 90-91). Per uno studio su *prajñā* in ottica Mahāyāna vedi Bugault (1968).

*aparapratyayaṃ śāntaṃ prapañcair aprapañcitam |
nirvikalpam anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam ||*

Senza condizione altra da sé, appacificata, priva della proliferazione dovuta alle proliferazioni discorsivo-concettuali, non immaginabile, priva di differenti significati: questo è il segno della realtà.

Questi sono gli impliciti teorici che stanno alla base della comprensione del testo del *MBG*, e alla base – ritengo – anche della scelta dei passaggi tratti dalle *MHK* e dalla *TJ*, impliciti che sono per l'appunto adombrati dalle summenzionate parole attribuite al Buddha: «Colui che non vedeva, proprio costui [ora] vede la realtà». Tale pensiero, che l'autore dice trarre da scritti della tradizione Mahāyāna (*theḡ pa chen po las*), serve da introduzione alla successiva lunga citazione tratta dalla *TJ*, in cui la spiegazione del rapporto tra le due verità – e, conseguentemente, tra le due ragioni analitiche – è affidata a tre esempi di facile interpretazione: (I) una persona che resta al livello della verità convenzionale (*saṃvṛtisatya*) è come colui che soffre di annebbiamento della vista, dovuto a cataratta o a disturbi simili, e per ciò vede malamente; è solo in seguito all'impiego del rimedio della corretta comprensione (*paramārthasatya*) che le illusioni visive sono eliminate ed egli ottiene il disvelamento della realtà; (II) una persona che per stanchezza cade addormentata, sogna cose che gli appaiono reali (*saṃvṛtisatya*), ma solo quando sarà completamente risvegliata (*paramārthasatya*) ne comprenderà l'illusorietà (vedi *Majjhimanikāya* 1.365); (III) una persona che di notte, al buio, nelle ombre crede di scorgere demoni ed altre terrifiche creature (*saṃvṛtisatya*), di giorno, quando sarà sorto il sole (*paramārthasatya*), saprà che tali esseri non erano altro se non il frutto della sua fantasia. La selezione del passo della *TJ* contenente questi tre esempi indica, a parer mio, che l'intento dello pseudo-autore del *MBG* può essere stato quello di costituire – a partire da materiale già esistente – una sorta di manualetto didattico di semplice comprensione, ma di grande incisività figurativa e, forse, proprio per queste sue caratteristiche il re Sukhācārya ne ha desiderata la traduzione tibetana. Possiamo concludere, allora, che il *MBG*, per lunghezza, forma e contenuti, si presenta come un efficace strumento pedagogico, del tutto adatto ad introdurre il lettore anche non esperto ad alcuni fondamentali insegnamenti buddhisti delle correnti Mahāyāna; e almeno in questa direzione va indubbiamente riconosciuto un certo merito a colui che ha scelto i frammenti di Bhāviveka che sono passati a costituire il *MBG*.

2. Traduzione: «La soppressione degli errori sul Madhyamaka»

Nella lingua dell'India *Bhramaghātamadhyānāma*.

Nella lingua del Tibet *dBu ma 'khrul pa 'joms pa 'zes bya ba*.

Rendo omaggio al nobile maestro Nāgārjuna.

Colui il quale [ha insegnato che] la realtà (*tattva*) non è oggetto di speculazione, non è discernibile, è priva di base, è priva di caratteristiche, non è esaminabile, non è conoscibile, è priva di origine e cessazione, è propizia, [1]

è libera da cambiamento (*nirvikalpa*), è priva di apparenza, è priva di segni distintivi, è priva di evidenza [alla vista], non è duplice, non è non-duplice, è appacificata, si sottrae alle indagini dell'intelletto, [2]

è indescrivibile, [colui il quale,] mediante il [ricorso al] linguaggio, in virtù della sua compassione, ha insegnato [tutto ciò], il maestro, l'infallibile espositore, a costui, con umiltà, rendo omaggio. [3]

Colui che ha fatto ricorso alle due verità (*dve satye*), che privo di attaccamento, in virtù della compassione, [ha insegnato la verità] convenzionale (*saṃvṛti[satya]*) essere simile a un sogno, a Nāgārjuna, anche, rendo omaggio. [4]

«Colui che non vedeva, proprio costui [ora] vede la realtà»: così è detto dal Bhagavān ne[gli scritti de]l Mahāyāna; il significato di questa [frase] è spiegato mediante il seguente esempio.

A causa di una forte irregolarità, come un'alterazione dell'insieme delle arie interne (*vāyu*), della bile (*pitta*), del flegma (*śleṣman*), e così via, [in una certa persona] si manifesta un grossolano anebbiamento della vista (*timira*) e[, per ciò,] sono [da quella] continuamente percepite illusioni ottiche (*keṣoṇḍuka*),²² [figure simili ad] api, mosche, ecc., che non sono reali (*abhūta*). Dopo aver usufruito²³ correttamente di un buon preparato che rimuove l'annebbiamento – co-

²² Il termine *keṣoṇḍuka* (letteralmente: «rete di capelli») nella letteratura buddhista passa a significare un'illusione ottica in genere (Edgerton 1998: 193). Si veda Scherrer-Schaub (ed. 1991: 145, nota 127): «Ils [i sofferenti di oftalmite] voient en effet des choses qui n'existent pas aux yeux de ceux qui voient correctement: par exemple des cheveux dans un bol». L'esempio è largamente utilizzato dal *Laṅkāvatārasūtra* (Nanjio ed. 1923: 72, 82, 92, 95, 96, 106, 168, 200, 202, 295, 317, 327, 334, 349). Le api e le mosche probabilmente si riferiscono, qui, ad altre modalità di offuscamento della vista, ad esempio come quando si fissa a lungo il sole, e il campo visivo appare riempito di piccole macchie scure simili, appunto, a insetti.

²³ *bsten pas*, letteralmente: «essendosi attenuto a».

me un unguento per gli occhi e fumigazioni – [somministrato] da un abile medico, poiché [a seguito di tale cura] la fonte dell’alterazione risulta scomparsa e l’annebbiamento risulta eliminato, le illusioni ottiche, ecc., viste precedentemente non sono [più da] quello percepite, essendo [i suoi] occhi depurati completamente e [ora] senza impurità.

Similmente, quando il suo occhio dell’intelletto (*buddhicaḥṣus*) era ostruito dalle [due] ostruzioni relative [l’una] alle afflizioni (*kleśāvaraṇa*) e [l’altra] all’oggetto di conoscenza (*jñeyāvaraṇa*)²⁴ – che sono alterazioni accumulate precedentemente, da tempo memorabile –, anche dall’esperto meditante (*yogin*) erano percepiti i diversi aspetti degli eventi (*bhāva*), [erroneamente] differenziati in virtù delle varie distinzioni [categoriali esistenti] tra gli infiniti modi di immaginare (*kalpana*) la loro natura intrinseca (*svabhāvātā*) – [come ad esempio] la forma, sovrimposta (*rūpāropya*) ad opera della sua immaginazione distinguente (*vikalpa*), e così via –, la caratteristica (*lakṣaṇa*) e il caratterizzato (*lakṣya*), la causa (*hetu*) e l’effetto (*phala*), l’identità (*ekatva*), la differenza (*nānātva*) ed entrambe queste, [oppure] l’esistente (*sat*), il non-esistente (*asat*), [nonché] l’eternità (*śāśvatatā*), l’annientamento (*ucchedatā*), ciò che è afflitto (*saṃkṣipta*), ciò che è purificato (*vyāvadānika*), il circolo delle rinascite (*saṃsāra*), l’estinzione (*nirvāṇa*), ecc. Quello [*yogin*], dopo aver usufruito in modo adeguato dell’unguento per gli occhi consistente nella visione della vacuità dell’impercettibile sé (*anupalambhātmaśūnyatādṛṣṭi*) – [vacuità] che è la natura stessa di tutti i *dharma* –, avendo egli eliminato il velo dell’annebbiamento relativo alla forte alterazione dovuta all’attaccamento (*rāga*), ecc., quando sia sorta [in lui] la conoscenza in un unico istante di tutti i *dharma* (*sarvadharmakakṣaṇajñāna*), [esattamente in quel momento] la conoscenza che ha la capacità di comprendere tutti gli aspetti [della realtà] (*sarvākārājñātā*) non produce [erronee] immagini (*na vikalpati*), ed egli non vede alcunché [di ciò che vedeva prima].²⁵ L’occhio di Buddha, privo di ostruzioni e senza impedimenti, vede [infatti] in un unico istante tutti gli oggetti di conoscenza (*sarvajñeya*) – proprio come [si riesce a stringere immediatamente e completamente tra le dita] un frutto del mirabolano (*āmalakīphala*) depositato (*sthāpita*) nel palmo della mano – poiché la perfetta illuminazione (*abhisambodhi*) [si ottiene] in un unico istante. Egli[, lo *yogin*, ora] vede chiaramente dato che ha conseguito lo stato in cui non vi sono immaginazioni distinguenti (*vikalpa*) ed errori (*viparyāsa*).

²⁴ La distinzione tra *kleśāvaraṇa* e *jñeyāvaraṇa* riguarda la sfera, per dir così, di competenza: se i primi interessano il campo delle emozioni, i secondi riguardano l’ambito cognitivo.

²⁵ In buona sostanza, il passaggio descrive l’istante dell’intuizione liberatrice: nell’attimo in cui si comprende che tutte le cose sono vuote di natura intrinseca (*svabhāva*), ovvero prive di un sostrato ontologico permanente (*anātman*), si sviluppa la conoscenza fulminea (*ekakṣaṇa*), «in un unico istante» della reale natura di ogni evento; è questo il momento in cui si comprende tutto (*sarvākārājñāna*), ovvero si è in grado di contemplare, avendo eliminato ogni falsa produzione immaginifica (*kalpana*, *vikalpa*), la realtà da ogni prospettiva.

Inoltre, ad esempio, in un sogno durante il sonno, nelle profondità della mente (*paramamanas*) di un ragazzo, poiché preda della stanchezza, pur non esistendo (*asat*)²⁶ appaiono (*āgacchanti*) [cose come le seguenti]: essendo egli un giovane ornato al capo d'una bella corona (*kirīṭa*), cantano [alcuni] con voce dolce la [sua] nobiltà (*bhadratā*); inoltre, v'è una donna il cui capo è adorno da scuri e lucenti capelli, gli occhi simili a petali del giglio d'acqua e affascinanti, a causa del luminoso raggio di luce dei [bianchi] denti il volto le brilla, splendendo d'un colorito puro ed amabile; e il petto ed il collo ha impreziositi elegantemente da una coppia di rotondi e grossi seni; [costui poi sogna] belle fanciulle aventi delicati corpi e membra; egli governa (*rājati*) un palazzo immenso e una deliziosa torre – ha diretto (*nīta*) l'immensa casa, ha sostenuto (*dhr̥ta*) la cara famiglia, ha dispensato (*pratikṣipta*) burro chiarificato – adorni (*śobhita*) d'un cortile provvisto d'un colonnato, e così via; all'esterno sono inoltre annessi (*sambaddha*) una grande quantità (*saṃcaya*) di terre e templi con vasche per le abluzioni, e un'infinità di torri e villaggi, e così di seguito; [sogna] che son cresciuti (*udgūrna*) [qua e là] boschetti e moltitudini di alberi paradisiaci da frutto e da fiore, e sulle colline varie specie di antilopi si muovono liberamente (*vicaranti*); [sogna] uno sciame di uccelli che emettono di continuo gradevoli cinguettii; una bella successione di foreste cresciute fittamente; [sogna di essere] un capo illustre (*samucchrayavat*), un re, e così via, [a guida di] una schiera di truppe, gran quantità di carri, fieri elefanti, eccellenti cavalli, capaci soldati scelti, un immenso numero di alfieri (*dhvajin*). Se [il ragazzo] vede (*dr̥syate*), nel sogno, eventi (*bhāva*) come questi, ecc., sorgerà (*utpatsyate*) [in lui] il riconoscimento (*saṃjñā*) [fallace] della realtà di tutto ciò. [Ma] in seguito, quando si sveglia, costui non vede alcunché [di quello che ha sognato], dato che gli eventi percepiti nel sogno non sono reali.²⁷

Similmente, anche lo *yogin*, al tempo in cui il [suo] intelletto era incerto (*vimūdhabuddhi*) per via del sonno della precedente ignoranza (*pūrvājñāna*), gli eventi di *saṃvṛti* – come i colori, le figure, le faccie, le gambe, le braccia, gli infiniti ornamenti, i beni materiali, gli esseri viventi e, differenziati secondo i molteplici (*vicitra*) tipi di rinascita, gli esseri senzienti (*sattva*), gli inanimati (*viśaya*),²⁸ le dinività (*deva*), gli uomini (*manuṣya*), e così via – ogni volta che

²⁶ Rendo *med bzin du (yañ)* con il significato di *asanti tu*: «tuttavia inesistenti».

²⁷ Si compari con *Laṅkāvatārasūtra* (Nanjio ed. 1923: 91): *tadyathā mahāmate kaścid eva puruṣaḥ śayitaḥ svapnāntare śrīpuruṣaḥastyaśvarathapadātigṛāmanaganariganagamahiṣavanodyānavividhagirinadītaḍāgopaśobhitam janapadam antaḥpuraṃ praviśya prativibudhyeta sa prativibuddhaḥ saṃstad eva janapadam antaḥpuraṃ samanumaret*; Suzuki (trad. 1999: 79-80): «Mahāmāti, it is like a man, who, dreaming in his sleep of a country variously lified with women, men, elephants, horses, cars, pedestrians, villages, towns, hamlets, cows, buffalos, mansions, woods, mountains, rivers, and lakes enters into its inner apartments and is awakened. While awakened thus, he recollects the city and its inner apartments».

²⁸ Il termine tibetano *yul*, che qui rendo con «esseri inanimati», generalmente significa «territorio», «regione», «sfera» (nel nostro caso si può sottintendere la sfera, ovvero il novero, degli esseri

(*yadā*) erano [da costui] conosciuti (*jñāta*) facendo riferimento (*upādāya*) continuamente (*samīta*) a ciò che è visto, udito, odorato, gustato (*īṛḍha*), toccato, pensato, sorgevano [in lui] diecimila occhi del pensiero (*matircakṣus*);²⁹ [ma] cessato (*vyapeta*) il sonno dovuto alle [negative] impressioni della nescienza (*a-vidyāvāsanā*), e sorta la pura conoscenza del Bene-andato (*sugata*), assimilabile al risveglio, da quel momento (*tadā*) egli non vede (*na paśyati*) alcunché [di quanto erroneamente vedeva in precedenza], dato che non si aggrappa (*na ālambate*) più all[’idea dell]a natura propria (*svabhāvātā*) degli eventi.

Inoltre, ad esempio, una certa notte di dense nuvole, quando le tenebre hanno celato anche la porzione luminosa della moltitudine dei corpi celesti, essendo cresciuta (*utthāpya*) la paura (*bhīta*) per ogni cosa [che sia avvolta dal buio, un tale] vede (*paśyati*) una creatura irreali (*bhūtābhūta*) formata (*siddha*) dalla [sua stessa] mente (*manas*) che immagina falsamente (*asatyam vikalpati*): [scorge] esseri terrificanti (*bhīma*) dai lunghi capelli, occhi rossastri dalla forma sporgente (*utphullākāra*), lunghe unghie delle dita delle mani, robuste braccia estese (*prasārīta*) ed abili a fender colpi (*tāḍananipuna*). Costui, poi, quando sorge il sole, rischiarata completamente l’oscurità, nel momento in cui sono [ben] visibili i punti cardinali e le regioni intermedie (*digvidik*), eliminato il terrorizzante panico, non vede [più] alcuna irreali creatura.

Similmente, anche in questo caso, nella notte dell’esistenza ciclica (*saṃsāra*) degli esseri senzienti (*sattva*), quando le tenebre hanno celato il luore della conoscenza (*jñānaloka*) per mezzo dell’oscurità della nescienza (*a-vidyāndhakāra*), a causa dello squilibrio dell’intelletto (*buddhikṣobha*) dovuto all’immaginazione di ciò che è irreali (*abhūtavikalpa*), [ogni persona] vede cose terrificanti: [considera] non secondo il supremo significato (*aparamārtha*) gli eventi interni ed esterni (*ādhyātmikabāhyabhāva*), [considera] la stabile dimora (*nivāsa*) della natura propria dell’oggetto e del soggetto (*viśayaviśayim-svabhāvātā*). Ma dopo che è sorto il sole della retta conoscenza (*samyajjñāna*) relativa alla comprensione della realtà (*tattva*) in quanto vacuità, priva di segni distintivi e senza scopo (*śūnyatānimittāpranīhitajñāna*),³⁰ nel momento in cui

inanimati) oppure «oggetto» (scr. *viśaya*); nondimeno, *yul* alle volte può indicare anche l’«umanità» nel suo complesso (scr. *janapada*), ossia gli esseri viventi nati in uno dei mondi (*loka*) benefici: le divinità (tib. *lha*; scr. *deva*) e gli uomini (tib. *mi*; scr. *manuṣya*).

²⁹ Qualora non si sia sviluppata la corretta comprensione delle cose, ogni atto percettivo dà corso ad una sempre maggiore proliferazione discorsivo-concettuale (*prapañca*) del dato stesso, che si articola in strutture mentali a più livelli le quali, per dir così, ne rappresentano solo delle parziali declinazioni reificanti (la *cosa* vista, la *cosa* udita, la *cosa* gustata, ecc.). Ciò allontana inevitabilmente il soggetto percipiente dalla realtà unitaria ma vacua che sta celata in fondo o dietro a ciò che esperisce.

³⁰ La realtà è vacuità (*śūnyatā*) poiché nulla di reale ha natura intrinseca (*svabhāva*), è priva di segni distintivi (*animita*) poiché se ne avesse sarebbe senz’altro soggetta a differenziazioni, cosa che non è, ed è senza scopo (*apranīhita*), ovvero rappresenta l’*hic et nunc* ed il *non plus ultra* della conoscenza liberatrice

sono rischiarate le [negative] impressioni della nescienza (*ajñānavāsanā*) e di tutte le afflizioni vincolanti (*sandhikleśa*), [costui] non vede e non si aggrappa (*na ālambate*) [più] agli eventi – come [ad esempio] il campo della mente e degli stati mentali (*cittacetasiḥagocara*), e così via – né alla natura propria (*svabhāvatā*), essendo sorta [in lui] l'insorpassata conoscenza (*anuttarajñāna*) poiché è entrato (*prapanna*) nel grande sollievo (*mahāsamāśvāsa*).

Così, tramite il [retto] ragionamento (*yukti*), tutti i *dharmā*, secondo la [verità] convenzionale (*saṃvṛti[satyā]*), sono insegnati (*deśayanti*) esser simili a un sogno, a una visione illusoria, a un uomo magico (*svapna-keśonḍukamāyāpuruṣa*),³¹ quelli, secondo il supremo significato (*paramārtha*), sono insegnati essere non-eventi (*abhāva*), chiari (*prabhāsvara*), non percettibili (*adrśya*) e non soggetti alle proliferazioni discorsivo-concettuali (*prapañcarahita*).³² Ora, anche gli *āgama* insegnano (*diśanti*) in questo modo; dal maestro (*ācārya*) è [infatti] stato detto chiaramente (*prabhāsoḥka*) che:

Come all'occhio che ha eliminato l'offuscamento, quando è purificato e privo di impurità, non appaiono illusioni ottiche, mosche, due lune e la coda del pavone,³³ [5]

così al sapiente, dopo aver eliminato l'offuscamento della tenebra relativa agli ostacoli delle afflizioni e degli oggetti di conoscenza (*kleśajñeyāvṛtitamas*), ed avendo purificato [il suo] sguardo sulla retta conoscenza, non appare alcunché [d'illusorio]. [6]

Ad esempio, uno che è caduto addormentato poiché preda della stanchezza (*middhavaśa*),³⁴ ha visto [in sogno di avere] figli, spose, immensi

³¹ Qui *māyāpuruṣa* («uomo magico», «uomo creato da magia»), è senz'altro evocativo dei *nāgārjuniani Mūlamadhyamakakārikā* 23.9 e *Vigrahavyāvartanī* 23, 27.

³² Gli eventi sono non-eventi (*abhāva*) poiché vuoti, sono luminosi (*prabhāsvara*) poiché la luminiscente mente liberata è in grado di coglierli nella loro semplice datità, sono sottratti alle proliferazioni discorsivo-concettuali (*prapañcarahita*) poiché nello stato di profonda consapevolezza le fallaci immaginazioni distinguenti sono oramai estirpate.

³³ Cfr. *Acīnyastava* 24. Per quanto concerne l'espressione «due lune» (scr. *dvicandra*; tib. *zla gñis*), il *Laṅkāvatārasūtra* (Nanjio ed. 1923: 24, 42, 225) lascia intendere come l'esempio si riferisca alla luna e al suo riflesso nell'acqua. La coda del pavone (scr. *śikhī*^o, *mayūra*^o o *moracandra*; tib. *rma bya'i mdoṅs*), invece, fa riferimento qui probabilmente alle chiazze nere che si trovano sulla sommità di ciascuna piuma, scambiate erroneamente per occhi. Si consideri sempre il *Laṅkāvatārasūtra* (Nanjio ed. 1923: 365): *moracandrasamāś candrair* (citato anche in Edgerton 1998: 224, alla voce *candra* 2). Inoltre, un differente impiego si trova, ad esempio, in *Laṅkāvatārasūtra* (Nanjio ed. 1923: 184): *anye svabhāvataḥ pravṛtīto mayūravaicitryavidharatnākarakaṅṭakataikṣṇyavaabhāvanām svabhāvam drśtvā nirvāṇam vikalpayanti*; Suzuki (trad. 1999: 159): «Some imagine that Nirvana is where they see the self-nature of things existing all by its own nature, such as the variegated feathers of the peacock, variously formed precious stones, or the pointedness of a thorn».

castelli, terreni, ecc.;³⁵ una volta sveglio, quello non vede [più tutto ciò]. [7]

Similmente, uno che ha aperto gli occhi della mente dopo aver eliminato il sonno della nescienza, al momento del risveglio non vede secondo *saṃvṛti* ciò che [di volta in volta] conosce. [8]

Ad esempio, la notte nelle tenebre si vedono creature che non sono reali; [ma] quando è sorto il sole, avendo aperti gli occhi [sulla realtà, tali creature] non appaiono [più]. [9]

Similmente, il sapiente, nel momento in cui sottomette interamente le inclinazioni della nescienza tramite il sole della retta conoscenza, non vede [più] il campo della mente e degli stati mentali (*cittacaitasagocara*). [10]

Perciò dovrebbero essere seguite le spiegazioni (*vyākaraṇa*) del nobile Nāgārjuna. [ricavate] da numerosi *sūtra*.

Dopo aver afferrato (*grh̄ta*) il [corretto] coglimento degli eventi (*bhāvagrāha*), agli esseri senzienti ciechi per il sonno della nescienza (*avidyā*) Āryadeva ha [così] esposto (*ukte*) in modo chiaro entrambe le verità (*dve satye*). [11]

Termina [qui l'opera] chiamata *La soppressione degli errori sul Madhyamaka*, composta dal grande *ācārya* Āryadeva, tradotta e corretta dal sapiente (*upādhyāya*) indiano Dīpaṃkaraśrījñāna e dal monaco (*bhikṣu*) traduttore TShul-khrim-rgyal-ba, nel grande monastero di Nālandā, in seguito alla richiesta di Sukhācārya, re di Jambhudvīpa.

Così ho udito.

³⁴ Lindtner (ed. 2001: 36) riporta *siddhavaśāt*. Ritengo tuttavia che qui si debba intendere corretta – con Y. Ejima, *Chū-gan shi-sō no ten-kai: Bhāvaviveka ken-kyū* 「中觀思想の展開: *Bhāvaviveka* 研究」, Shunjūsha, Tōkyō 1980, citato in Eckel (1987: 41, nota 4) – la lezione *mid-dhavaśāt*, sulla scorta del tibetano *gñid dbaṅ gis*.

³⁵ *Cfr. Acintyastava* 25.

3. Testo tibetano

[Pechino (P), mDo-'grel, dBu-ma, THSa foll. 26b4-29a5; sDe-dge (D), dBu-ma, TSHA foll. 24a7-26b2; dGa'-ldan (G), dBu-ma, mDo-'grel, TSHA foll. 22b1-26a4]

[P 26b4]-[D 24a7]-[G 22b1] || rgya gar skad du | bhra ma³⁶ ghā ta³⁷ ma dhya³⁸ nā ma | bod
skad du | [P 26b5] dbu ma 'khrul pa 'joms pa 'zes bya ba | slob dpon 'phags [D 24b1]
pa klu sgrub la phyag 'tshal lo ||

gañ gis de ñid rab brtag min ||
rnam śes bya min gzi ma yin ||
mtshon min brtag [G 22b2] min rig bya min ||
skye 'jig [P 26b6] med ciñ bde ba dañ || [1]

rnam brtag ma yin snañ ba med ||
mtshan ma med ciñ gsal byed med ||
gñis min gñis [D 24b2] med ma yin dañ ||
zi dañ blo 'jug rnam spañs pa || [2]

yi ge med pa yi ge yis ||
thugs [P 26b7] rje ñid kyis³⁹ ston mdzad [G 22b3] pa'i ||
ston pa ma nor ñid gsuñ ba⁴⁰ ||
de la gus par phyag 'tshal lo⁴¹ || [3]

gañ gis bden gñis mkhyen gyur ciñ ||
rmi lam lta bu'i kun rdzob la ||
thugs [D 24b3] rjes chags pa mi mña' ba'i ||
[P 26b8] klu sgrub la yañ phyag 'tshal lo⁴² || [4]

bcom ldan 'das kyis⁴³ theg pa chen po [G 22b4] las || gañ ma mthoñ ba ñid de kho
na ñid mthoñ ba'o || 'zes gsuñs pa de'i don bśad par bya ste || 'di lta ste dper na |
rluñ dañ | [P 27a1] mkhris pa⁴⁴ dañ | bad kan dañ 'dus [D 24b4] pa la sogs pa'i skyon
mi mñam pa śas chen⁴⁵ pos | rab rib mthug por [G 22b5] gyur pa la skra śad⁴⁶ dañ |

³⁶ P e G: bhā ma.

³⁷ P e G: ga tā; D: gha tā.

³⁸ D: ma dhyā.

³⁹ P e G: kyī.

⁴⁰ P: gsuñ pa.

⁴¹ G: tsha-lo.

⁴² G: tsha-lo.

⁴³ G: kyī.

⁴⁴ P: mkhris dañ.

⁴⁵ G: che na.

sbrañ ma dañ | sbrañ bu la sogs pa yañ dag pa ma yin [P 27a2] pa dag rgyun du
snañ⁴⁷ ño || de sman pa mkhas pas rab rib sel ba'i⁴⁸ mig sman reñ bur legs par
sbyar ba yañ dag par bsten [D 24b5] pas | skyon gyi mthu ñams śiñ | rab rib dañ
bral te mig [G 22b6] rnam par dag ciñ dri ma med pa [P 27a3] la | sñar mthoñ ba'i
skra śad la sogs pa dag mi snañ ba de bzin du | rnal 'byor pa mkhas pa yañ⁴⁹
sñon thog ma med pa'i dus nas bsags pa'i skyon ñon moñs pa dañ | śes bya'i
sgrib pas blo [D 24b6] gros kyi mig [P 27a4] bsgribs [G 23a1] pa'i tshe na | rañ gi rnam
par rtog pas sgro btags pa gzugs la sogs pa'i dnos po'i ño bo ñid dañ | mtshan
ñid dañ mtshan ñid kyi gzi dañ | rgyu dañ 'bras bu dañ⁵⁰ gcig pa ñid dañ | tha
dad [P 27a5] pa ñid dañ | gñi ga ñid dañ | [G 23a2] yod pa dañ | med pa dañ | [D 24b7]
rtag pa dañ | chad pa dañ | kun nas ñon moñs pa dañ | rnam par byañ ba dañ |
'khor ba dañ mya ñan las 'das pa⁵¹ la sogs pa rtog pa'i [P 27a6] rnam pa dpag tu
med pa'i bye brag tha dad pas | tha dad par gyur pa'i dnos po rnam [G 23a3] rnam
pa du mar snañ ño || des chos thams cad kyi ño bo [D 25a1] ñid dmigs su med pa'i
bdag ñid stoñ pa ñid mthoñ ba'i mig sman [P 27a7] yoñs⁵² su bsten pas 'dod chags
la sogs pa'i skyon śas chen po'i rab rib⁵³ kyi liñ tog zi bar rgyu ciñ | rnam pa
thams cad [G 23a4] mkhyen pa ñid kyi ye śes rnam par mi rtog pa skad cig [D 25a2]
gcig⁵⁴ gis chos thams [P 27a8] cad mkhyen pa skyes⁵⁵ pa'i dus na ci yañ mi gzigs
te | sañs rgyas kyi spyen bsgribs pa med ciñ thogs⁵⁶ pa med pas⁵⁷ śes bya thams
cad lag mthil du skyu ru ra'i 'bras bu bžag pa bzin du [G 23a5] | skad cig gcig⁵⁸ [P
27b1] la gzigs⁵⁹ te | skad⁶⁰ cig ma gcig gis mñon par [D 25a3] rdzogs par 'tshañ rgya
ba'i phyir ro⁶¹ || mñon sum⁶² du gzigs pa rnam par rtog pa dañ | phyin ci log mi
mña' ba brñes pa'i phyir ro⁶³ || gžan yañ [P 27b2] dper na gñid log pa'i rmi lam na
med bzin du yañ gñid kyi dbañ [G 23a6] gis bu mchog tu yid du 'oñ ba | zur phud
mdzes pas mgo [D 25a4] brgyan pa | gžon žiñ⁶⁴ skad sñan pa des pa smra ba dag

⁴⁶ G: skra śa.

⁴⁷ G: rgyun tu sna.

⁴⁸ P: se ba'i.

⁴⁹ G: mkhas yañ.

⁵⁰ D: rgyu dañ | 'bras bu dañ.

⁵¹ D: 'khor ba dañ | mya ñan las 'das pa...

⁵² G: yoñ.

⁵³ P e D: rab rab.

⁵⁴ G: gci.

⁵⁵ G: bskeyes pa'i.

⁵⁶ G: thog.

⁵⁷ P: thog pa med pa.

⁵⁸ G: ci gcig.

⁵⁹ G: gziñ.

⁶⁰ G non leggibile.

⁶¹ G: phyi-ro.

⁶² P: mdon sum.

⁶³ G: phyi-ro.

⁶⁴ D: ...brgyan pa gžon žiñ...

dañ | gźan yañ [P 27b3] bud med skra mdog sño žin snum bag can gyis⁶⁵ mgo
 bryan pa | mig autpa la'i 'dab ma lta bu yid 'phrog pa dañ [G 23b1] ldan pa | so'i
 'od zer gsal bas bžin mdañs dri ma med pa bzañ po gsal bar snañ ba [P 27b4] dañ⁶⁶
 | nu [D 25a5] ma zlum la 'bur ba zuñ gis brañ gi nu⁶⁷ 'jiñ legs par bryan pa | lus
 dañ yan lag 'jam žin mdzes la gžon śa chags pa dag dañ | gźal med khañ [G 23b2]
 pu śu ñams dga' ba yañ thog mdzes [P 27b5] pa | gźal yas⁶⁸ khañ khyer sdug pa
 gduñ phyam pa snol⁶⁹ mar btañ ba | ka [D 25a6] ba'i phreñ bas khyams la sogs pa
 mdzes par byas pa | gnas dañ khañ bzañs rgyud mo dañ | phyir stug por 'brel pa
 yañ [P 27b6] thog⁷⁰ dañ groñ khyer [G 23b3] du ldan pa dag dañ | de lta bu la sogs pa
 skyed mos tshal⁷¹ dañ | 'bras bu dañ me tog gi⁷² śiñ ljon pa'i tshogs⁷³ sbreñs [D
 25a7] pa dag dañ | ri bo dag la ri dvags kyi⁷⁴ rigs sna tshogs pa rnam par [P 27b7]
 rgyu ba | bya'i tshogs mtha' yas pa sgra skad sñan pa 'byin pa | nags tshal [G 23b4]
 gyi phreñ ba mdzes pa stug po sbreñs pa | spo mthon po dañ ldan pa dañ | rgyal
 po la sogs⁷⁵ pa dpuñ gi tshogs śiñ rta mañ [P 27b8] po dañ | [D 25b1] glañ po che
 dregs pa dañ rta bzañ po⁷⁶ dañ | dmag mi ruñ ba bkrabs pa rgyal mtshan can mañ
 po dkrigs pa dañ ldan pa dañ | de lta bu⁷⁷ la sogs [G 23b5] pa'i dños po dag rmi lam
 du mthon bar gyur pa [P 28a1] na | thams cad la yañ dag pa'i 'du śes 'byuñ bar
 'gyur ro⁷⁸ | | de nas [D 25b2] gñid sad tsam na des ci yañ mi mthon ste | rmi lam na
 snañ ba'i dños po rñams ni yañ dag pa ma yin pa'i phyir ro⁷⁹ | | [P 28a2] de bžin du
 rnal 'byor [G 23b6] pa yañ sñon mi śes pa'i gñid kyis blo gros rnam par rmoñs pa'i
 tshe na kun rdzob kyi dños po kha dog dañ | dbyibs dañ | kha gdoñ dañ | [D 25b3]
 rkañ pa dañ | lag pa dañ spyod tshul dañ⁸⁰ | [P 28a3] cha lugs dpag tu med pa dañ |
 khams dañ | 'gro ba dañ | skye [G 24a1] gnas rnam pa⁸¹ sna tshogs tha dad pas tha
 dad par gyur pa | sems can dañ | yul dañ | lha dañ | mi la sogs pa dag mthon pa
 dañ | [P 28a4] thos pa dañ | bsñams pa dañ | [D 25b4] myañs pa dañ | reg pa dañ |
 bsam pa⁸² rgyun mi 'chad par ñe bar brten [G 24a2] ciñ⁸³ śes par byas pa dag gañ

⁶⁵ P e G: gyi.

⁶⁶ D omette: dañ.

⁶⁷ P e G omettono: nu.

⁶⁸ D: gźal med.

⁶⁹ G: phya ma bsnol.

⁷⁰ D: ...'brel pa | yañ thog...

⁷¹ D: skyeñ mos tshal.

⁷² D: 'bras bu dañ | me tog gi...

⁷³ P e G: tshom.

⁷⁴ P e D: ri dags kyi.

⁷⁵ G: sođ.

⁷⁶ D: ...dregs pa dañ | rta bzañ po...

⁷⁷ D: ...dañ ldan pa dañ de lta bu...

⁷⁸ G: 'gyu-ro.

⁷⁹ G: phyi-ro.

⁸⁰ D: lag pa dag | spyod tshul dañ.

⁸¹ G: rnam la.

⁸² D: bsams pa.

gi tshe blo gros kyi mig bye bar gyur ciñ ma rig pa'i bag chags kyi [P 28a5] gñid
 dañ bral bar gyur nas | sad pa dañ⁸⁴ 'dra bar bde bar gśeḡs pa'i ye śes dri ma
 med pa śar bar gyur pa de'i tshe na ci [D 25b5] yañ mi gzigs te | dños po'i ño bo
 ñid [G 24a3] mi dmigs pa'i phyir ro⁸⁵ | | yañ dper [P 28a6] na 'ga' žig mtshan mo
 sprin stug po skar ma'i tshogs kyi snañ ba'i cha yañ bsgribs pa'i⁸⁶ mun khrod na
 'jigs pas kun nas bsłañ žiñ | mi bden pa'i⁸⁷ rnam par rtog pa'i blos bsgrubs pa'i⁸⁸
 'byuñ po yañ [D 25b6] dag pa [P 28a7] ma yin pa⁸⁹ ral ba can [G 24a4] mig dmar ser
 bgrad pa lta bu dañ ldan pa | lag sor gyi sen mo riñ žiñ rtsub pa'i lag pa brkyañ
 žiñ rdeg par gzo pa 'jigs su⁹⁰ ruñ ba dag mthoñ ba las | des ñi ma'i [P 28a8] dkyil
 'khor śar ba na mun pa ma lus par bsal te | phyogs dañ phyogs mtshams [D 25b7]
 gsal [G 24a5] bar snañ ba'i tshe na 'jigs śiñ skrag pa dañ bral te yañ dag pa ma yin
 pa'i 'byuñ po ci yañ mi mthoñ [P 28b1] ba de⁹¹ bžin du | 'dir yañ sems can srid pa'i
 mtshan mo ma rig pa'i mun pas śes pa'i snañ ba bsgribs pa'i mun khrod na yañ
 dag pa ma yin pa'i rnam [G 24a6] par rtog pas blo gros⁹² [D 26a1] dkrugs pa dag gis
 nañ dañ | [P 28b2] phyi rol gyi dños po don dam pa ma yin pa yul dañ | yul can gyi
 ño bo ñid du ñes par gnas pa 'jigs su⁹³ ruñ ba dag mthoñ ño⁹⁴ | | de ñid kyi stoñ
 pa ñid dañ | mtshan ma med pa dañ | smon pa med pa śes [D 26a2]-[G 24b1] pa'i [P
 28b3] yañ dag pa'i ye śes kyi ñi ma śar nas | mi śes pa'i bag chags dañ mtshams
 sbyor ba'i⁹⁵ ñon moñs thams cad bsal⁹⁶ ba'i tshe na sems dañ sems las byuñ ba'i
 spyod yul dañ bcas pa rnam dños po dañ [P 28b4] ño bo ñid du mi gzigs⁹⁷ śiñ mi
 dmigs⁹⁸ te | bla na med [D 26a3] pa'i [G 24b2] ye śes śar ba na | dbugs phyin pa chen
 po thob pa'i phyir ro⁹⁹ | | de ltar rigs pas¹⁰⁰ kun rdzob du chos thams cad rmi lam
 dañ | skra śad 'dziñs [P 28b5] pa dañ | mi 'phrul¹⁰¹ lta bur bstan la | don dam par de
 dag dños po med pa dañ | 'od gsal ba dañ | [G 24b3] snañ ba med [D 26a4] pa dañ |

⁸³ D: ñe bar bsten ciñ.

⁸⁴ D: ...bral bar gyur nas sad pa dañ...

⁸⁵ G: phyi-ro.

⁸⁶ P e G: bsgrib pa'i.

⁸⁷ P e G: ...'jigs pa | kun nas bsłañ žiñ mi bden pa'i...

⁸⁸ P e G: bsgrub pa'i.

⁸⁹ G: par.

⁹⁰ G: 'jig-su.

⁹¹ P e D omettono: de.

⁹² D: bla gros.

⁹³ G: 'jig-su.

⁹⁴ G: mtho-ño.

⁹⁵ P e G: mtsham sbyor ba'i.

⁹⁶ P: gsal ba'i.

⁹⁷ G: gziḡ.

⁹⁸ G: dmiḡ.

⁹⁹ G: phyi-ro.

¹⁰⁰ P e G: rigs pa.

¹⁰¹ P: mig 'phrul.

spros pa dañ bral bar bstan nas | da ni luñ gis kyañ de lta bu ston te | [P 28b6] slob
dpon gyi žal nas |

rab rib bral bar gyur pa'i mig ||
rnam dag dri ma med pa la ||
skra dañ sbrañ bu zla gñis dañ ||
rma bya'i mdoñs dag [G 24b4]¹⁰² mi snañ ltar || [5]

mkhas pa ñon moñs šes bya [D 26a5] yi ||
sgrib mun [P 28b7] rab rib bral gyur ciñ ||
yañ dag mkhyen spyen dri med la'añ ||
de bzin ci yañ snañ ba med || [6]

dper na gñid log gñid dhan gis ||
bu dañ bud med¹⁰³ gžal med khañ ||
[G 24b5] gnas la sogs pa mthoñ [P 28b8] gyur pa ||
sad nas de yis mi mthoñ ltar || [7]

de bzin [D 26a6] kun rdzob šes pa dag ||
blo gros mig ni bye gyur ciñ ||
mi šes gñid dañ bral gyur nas ||
sad pa'i tshe na mi gzigz so¹⁰⁴ || [8]

dper na mtshan mo [P 29a1] mun [G 24b6] khrod na ||
'byuñ po yañ dag min mthoñ ba ||
ñi ma šar ciñ¹⁰⁵ mig bya'i tshe¹⁰⁶ ||
snañ bar gyur pa ma yin ltar || [9]

de bzin mkhas [D 26a7] pas yañ dag gi |
šes pa'i ñi mas mi šes pa'i ||
bag [P 29a2] chags ma lus bcom pa'i tshe ||
sems [G 25a1] dañ sems byuñ yul mi gzigz || [10]

žes gsal por gsuñs so || de bas na mdo sde du ma nas luñ bstan pa'i 'phags pa
klu sgrub kyi rjes su¹⁰⁷ 'brañ bar bya'o ||

¹⁰² G ripete: dag.

¹⁰³ P: bu med.

¹⁰⁴ G: gzig-so.

¹⁰⁵ D: žiñ.

¹⁰⁶ D: mig bye'i tshe.

¹⁰⁷ P: rje su.

dnos [P 29a3] 'dzin [D 26b1] gdon gyis zin gyur ciñ || |
ma rig [G 25a2] gñid kyis ldoñs pa yi || |
sems can rnams la 'phags pa lhas || |
bden pa gñis po gsal bar bśad || [11]

dbu ma 'khrul pa 'joms pa źes bya ba | slob dpon [P 29a4] chen po ārya de bas
mdzad pa rdzogs so¹⁰⁸ || | [G 25a3] rgya gar gyi [D 26b2] mkhan po di pañ ka ra śrī
dzñā na dañ | lo tsā ba dge slon tshul khriims rgyal bas bsgyur ciñ źus pa | 'dzam
bu'i gliñ gi rgyal po su kha tsa ryas nā la nda'i¹⁰⁹ [P 29a5] gtsug lag khañ chen por
gsol ba btab nas mdzad do || [G 25a4] źes thos so¹¹⁰ ||

Bibliografia

a) Fonti primarie (testi e traduzioni):

Āryadeva(?), *Madhyamakabhāraghāta*:

– *dBu ma 'khrul pa 'joms pa źes bya ba*, in D.T. SUZUKI (a cura di), *The Tibetan Tripitaka*, Peking Edition, Otani University, Tokyo-Kyoto 1955-1961 (mDo-'grel, dBu-ma, vol. 95: TSHa, foll. 26b4-29a5).

– *dBu ma 'khrul pa 'joms pa źes bya ba*, in *The Nyingma Edition of the sDe-dge bKa'-'gyur and bsTan-'gyur*, Dharma Mudranālaya, Oakland (California) 1981 (dBu-ma, vol. 199: TSHa, foll. 24a7-26b2).

– *dBu ma 'khrul pa 'joms pa źes bya ba*, in *dGa'-ldan brTan-'gyur*, Zhongguo Mingzu Tushuguang, Tianjin 1988 (mDo-'grel, dBu-ma, vol. 107 TSHa, foll. 22a-25a4).

Āryadevapāda, *Jñānasārasamuccaya*:

– *Ye śes sñin po kun las btus pa źes bya ba*, in *The Nyingma Edition of the sDe-dge bKa'-'gyur and bsTan-'gyur*, Dharma Mudranālaya, Oakland (California) 1981, dBu-ma, vol. 199: TSHa, foll. 26b2-28a3.

Bhāviveka, *Madhyamakahrdayakārikā*:

– *dBu ma 'i sñin po 'i tshig le 'ur byas pa*, in *The Nyingma Edition of the sDe-dge bKa'-'gyur and bsTan-'gyur*, Dharma Mudranālaya, Oakland (California) 1981 (dBu-ma, vol. 200: DZa, foll. 1a1-40b7).

– LINDTNER, Chr. (a cura di), *Bhavya's Madhyamakahrdayam (Pariccheda Five): Yogācāratattvaviniścayāvatāra*, The Adyar Library and Research Center, Chennai 1995.

– LINDTNER, Chr. (a cura di), *Madhyamakahrdayam of Bhavya*, The Adyar Library and Research Center, Chennai 2001.

Bhāviveka, *Madhyamakahrdayavṛtti-Tarkajvālā*:

– *dBu ma 'i sñin po 'i 'grel ba 'bar ba*, in *The Nyingma Edition of the sDe-dge bKa'-'gyur and bsTan-'gyur*, Dharma Mudranālaya, Oakland (California) 1981 (dBu-ma, vol. 200: DZa, foll. 40b7-329b4).

– HEITMANN, A.L. (a cura di), *Nektar der Erkenntnis. Buddhistische Philosophie des 6 Jh.: Bhavyas Tarkajvālā I-III, 26*, Shaker Verlag, Aachen 2004.

¹⁰⁸ P. rdzogs s.hyo; G rdzog s.ho.

¹⁰⁹ D: nā len tra'i.

¹¹⁰ D: ...mdzad do źes thos so.

- ECKEL, M.D. (a cura di), *Bhāviveka and His Buddhist Opponents*, Harvard University Press, Cambridge-London 2008.
- Bu-ston, *CHos 'byuñ*:
– OBERMILLER, E. (a cura di), *The History of Buddhism in India and Tibet by Bu-ston*, Sri Satguru Publications, Delhi 1999 rist.
- Candrakīrti, *Yuktiṣaṣṭikākārikā-Vṛtti*:
– SCHERRER-SCHAUB, C.A. (a cura di), *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti. Commentaire à la soixantaine sur le raisonnement ou Du vrai enseignement de la causalité par le Maître indien Candrakīrti*, Institut Belge des Hautes Études Chinoises (Mélanges Chinois et Bouddhiques xxv), Bruxelles 1991.
- 'Gos lo tsā ba, *Deb ther sñon po*:
– ROERICH, G.N. (a cura di), *The Blue Annals (Parts I & II Bound in One)*, Motilal Banarsidass, Delhi 1995 rist.
- Kamalaśīla, *Tattvasaṃgraha-Pañjikā*:
– ŚĀSTRĪ, D. (a cura di), *The Tattvasaṃgraha of Ācārya Śāntarākṣita with the «Pañjikā» Commentary of Ācārya Kamalaśīla (2 voll.)*, Bauddha Bharati, Varanasi 1968.
– JHA, G. (a cura di), *The Tattvasaṃgraha of Śāntarākṣita with the Commentary of Kamalaśīla (2 voll.)*, Motilal Banarsidass, Delhi 1986 rist.
- mKhas-grub-rje, *rGyud sde sphyi'i rnam par gzag pa rgyas par brjod*:
– LESSING, F.D., WAYMAN, A. *mKhas-grub-rje's rGyud sde sphyi'i rnam par gzhag pa rgyas par brjod. Introduction to the Buddhist Tantric Systems*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998 rist.
- Lañkāvatārasūtra*:
– NANJIO, B. (a cura di), *The Lañkāvatāra Sūtra*, The Otani University Press, Kyōto 1923.
– SUZUKI, D.T. (a cura di), *The Lañkāvatāra Sūtra: A Mahāyāna Text*, Motilal Banarsidass, Delhi 1999.
- Majjhimanikāya*:
– TRENCKNER, V. (a cura di), *The Majjhima-Nikāya vol. 1*, Pali Text Society, Oxford 2002 rist.
- Nāgārjuna, *Catustava*:
– NAMDOL, G. (a cura di), *Catustavaḥ of Ācārya Nāgārjuna (Sanskrit Text with Tibetan Version and Hindi Translation)*, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath (Varanasi) 2001.
– TOLA, F., DRAGONETTI, C. (a cura di), *On Voidness: A Study on Buddhist Nihilism*, Motilal Banarsidass, Delhi 1995, pp. 101-153.
- Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*:
– DE JONG, J.W. (a cura di), *Mūlamadhyamakakārikā*, The Adyar Library and Research Center, Madras 1977.
– DE LA VELLÉE POUSSIN, L. (a cura di), *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti*, Bibliotheca Buddhica IV, St.-Petersbourg 1903-1913.
- Nāgārjuna, *Vigrahavyāvartanī*:
– JOHNSTON, E.H., KUNST, A. (a cura di), *The Dialectical Method of Nāgārjuna. Vighrahavyāvartanī*, Motilal Banarsidass, Delhi 1990 rist.
- Samyuttanikāya*:
– FEER, L. (a cura di), *Samyutta Nikāya vol. 2*, Pali Text Society, Oxford 2000 rist.
- Śāntarākṣita, *Tattvasaṃgraha* (vedi: Kamalaśīla).
- Tāranātha, *rGya gar chos 'byuñ*:
– CHATTOPADHYAYA, D., LAMA CHIMPA, CHATTOPADHYAYA, A. (a cura di), *Tāranātha's History of Buddhism in India*, Motilal Banarsidass, Delhi 1997 rist.

b) Fonti secondarie (saggi e articoli):

- LĀL, B.
1992 *Āryadev evaṃ unkī tāntrik racnāyem*, «Dhīḥ», 13, pp. 45-60.
- DORJE, B.
1986 *Siddh evaṃ apbhaṃś sāhitya kā sarvekṣaṇ (2)*, «Dhīḥ», 2, pp. 126-137.
- BORGES, J.L., CASARES, A.B.
1999 *Crónicas de Bustos Domecq (1967)*; trad. di F. Tentori Montalto, *Cronache di Bustos Domecq*, Einaudi, Milano rist.
- BUGAULT, G.
1968 *La notion de «prajñā» ou de sapience selon les perspectives du «Mahāyāna»*, de Bocard, Paris.
- CHATTOPADHYAYA, A.
1996 *Atīṣa in Tibet*, Motilal Banarsidass, Delhi rist.
- DELLA SANTINA, P.
1995 *Madhyamaka Schools in India*, Motilal Banarsidass, Delhi rist.
- ECKEL, M.D.
1987 *Bhāvaviveka's Vision of Reality: Structure and Metaphor in a Buddhist Philosophical System*, «Journal of the American Academy of Religion», 55, pp. 39-56.
- EDGERTON, F.
1998 *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, vol. 2: *Dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi rist.
- EJIMA, Y.
1990 *Bhāvaviveka/Bhavya/Bhāviveka*, «Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū / Journal of Indian and Buddhist Studies», 38, pp. 838-846.
- GOKHALE, V.
1961-1962 *Masters of Buddhism Adore the Brahman Through Nonadoration (Bhavya, Madhyamakahr̥daya III)*, «Indo-Iranian Journal», 5, pp. 271-275.
- HEITMANN, A.L.
1997 «Bibliographie zur Bhavya-Literature», in K.N. Mishra (a cura di), *Glimpses of the Sanskrit Buddhist Literature* vol. 1, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath (Varanasi), pp. 106-154.
- UPĀDHYĀY, J., LĀL, B.
1986 *Siddh evaṃ apbhaṃś sāhitya kā sarvekṣaṇ (1)*, «Dhīḥ», 1, pp. 257-298.
- LINDTNER, Chr.
1986 «Materials for the Study of Bhavya», in E. Kahrs (a cura di), *Kalyānamitrārāgaṇam. Essays in Honour of Nils Simonsson*, Norwegian University Press, Oslo, pp. 179-202.
- LINDTNER, Chr.
1982 *Adversaria Buddhica*, «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens», 26, pp. 167-194.
- LINDTNER, Chr.
1995 *Bhavya's Madhyamakahr̥daya (Pariccheda Five). Yogācāratattvaviniścayāvatāra*, The Adyar Library and Research Center, Madras (solo l'introduzione).
- LINDTNER, Chr.
1987 *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- LOKESH CHANDRA
1992 *Tibetan-Sanskrit Dictionary. Supplementary Volumes (7 voll.)*, International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan, New Delhi.
- NAKAMURA, H.
1999 *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*, Motilal Banarsidass, Delhi rist.
- NEGI, J.S.

- 1993-2005 *Bod skad dan legs sbyar gyi tshig mdzod chen mo. Tibetan-Sanskrit Dictionary* (16 voll.), Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath (Varanasi).
- POTTER, K.H. (a cura di)
1999 *Encyclopedia of Indian Philosophies* vol. 8: *Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D.*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- RIGZIN, T.
2003 *Nañ don rig pa'i min tshig, bod dbyin san sbyar. Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology (Revised and Enlarged Edition)*, Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala rist.
- SAITO, A.
2004 *Bhāvaviveka's Theory of Meaning*, «Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū / Journal of Indian and Buddhist Studies», 52, pp. 931-924.
- SEYFORTH RUEGG, D.
1990 «On the Authorship of Some Works Ascribed to Bhāviveka/Bhavya», in D. Seyforth Ruegg, L. Schmithausen (a cura di), *Panels of the VIIth World Sanskrit Conference* (Vol. II), *Earliest Buddhism and Madhyamaka*, Brill, Leiden, pp. 59-71.
- SEYFORTH RUEGG, D.
1981 *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- SQUARCINI, F.
2008 *Tradens, traditum, recipiens. Studi storici e sociali sull'istituto della tradizione nell'antichità sudasiatica*, Società Editrice Fiorentina, Firenze.
- TILLEMANS, T.J.F.
1990 *Materials for the Study of Āryadeva, Dharmapāla and Candrakīrti* vol. 1, Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien, Wien (solo l'introduzione).
- WAYMAN, A.
1999 *Yoga of the Guhyasāmajatantra. The Arcane Lore of Forty Verses*, Motilal Banarsidass, Delhi rist.
- WEDEMEYER, C.K.
2001 *Tropes, Typologies, and Turnarounds: A Brief Genealogy of the Historiography of Tantric Buddhism*, «History of Religions», 40, pp. 223-259.