Ecumenismo e Dialogo

6

Pinuccia Caracchi - Antonella Serena Comba
Elena De Rossi Filibeck - Jacques Dupuis - Jae-Suk Lee
Mauro Maggi - Alberto Pelissero - Stefano Piano
Mario Piantelli - Francesco Sferra

LE GRANDI RELIGIONI DELL'ASIA

Orizzonti per il dialogo

Con un saggio di Jacques Dupuis sj

A cura di
Stefano Piano

Paoline

In copertina: *foto di Stefano Piano*

Grafica: *Ivo Kaplun*

PAOLINE Editoriale Libri

© FIGLIE DI SAN PAOLO, 2010
Via Francesco Albani, 21 - 20149 Milano
www.paoline.it
edlibri.mi@paoline.it
Distribuzione: Diffusione San Paolo s.r.l.
Corso Regina Margherita, 2 - 10153 Torino

2

MAURO MAGGI

IL BUDDHISMO DEL GRANDE VEICOLO

MAURO MAGGI

Dopo essersi specializzato in filologia iranica e in lingua e letteratura khotanese con Ronald E. Emmerick all'Università di Amburgo (1990-1991), ha ottenuto nel 1992 il dottorato in Studi iranici all'Istituto Universitario Orientale di Napoli (oggi Università di Napoli «L'Orientale»), dove ha successivamente insegnato storia comparata delle lingue indo-iraniche. È stato inoltre docente di filologia iranica all'Università di Roma «La Sapienza». È membro del Managing Council del «Corpus Inscriptionum Iranicarum» di Cambridge e ha presieduto il Centro di studi sul buddhismo dell'Università di Napoli «L'Orientale». Dal 2008 è professore associato di filologia iranica e storia e testi dell'Iran preislamico nella Facoltà di Studi orientali dell'Università di Roma «La Sapienza».

Fra le sue numerose pubblicazioni scientifiche si segnalano i volumi *The Khotanese Karmavibhaṅga* (Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma 1995) e *Pelliot Chinois 2928: a Khotanese love story* (Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, Roma 1997).

Le quattro nobili verità – l'esistenza è dolore, il dolore ha origine nel desiderio, il dolore può aver fine, c'è una via che porta all'estinzione del dolore – furono enunciate nel V secolo a.C. a Benares dal Buddha Siddhārtha Gautama (detto Śākyamuni, «il sapiente della tribù degli Śākya») e costituiscono l'essenza del suo insegnamento, che mira all'estinzione (*nirvāṇa*) e alla liberazione definitiva degli esseri dal ciclo delle nascite (*saṃsāra*)[1]. La fede nel Risvegliato (*buddha*), nella sua Dottrina (*dharma*) e nella Comunità monastica da lui fondata (*saṃgha*) è il tratto unificante del buddhismo nei suoi vari aspetti. Quanto meno a partire dalla morte del Buddha, infatti, il suo insegnamento è stato sottoposto a interpretazioni e sviluppi dottrinali in parte discordanti e i monaci hanno elaborato ulteriormente le regole monastiche e le pratiche religiose instaurate dal Buddha con la conseguente nascita di forme diverse di buddhismo. La tradizione buddhista si divide essenzialmente in due grandi rami: da un lato quello che possiamo chiamare il primo buddhismo, che è rimasto più vicino alla lettera degli insegnamenti del Buddha e, dall'altro, il buddhismo del Grande veicolo[2] (*mahāyāna*), che dal primo buddhismo

[1] Le parole in corsivo tra parentesi sono i corrispondenti sanscriti dei termini italiani.

[2] Qui di seguito vengono fornite indicazioni bibliografiche essenziali sulle pubblicazioni più recenti in lingua italiana e inglese, dove si potranno trovare ulteriori riferimenti per approfondire la conoscenza del Grande veicolo e di suoi aspetti particolari.

Una succinta presentazione classica del buddhismo del Grande veicolo è stata fornita magistralmente, per densità e concisione, da É. Lamotte, *Mahāyāna Buddhism*, in *The world of Buddhism: Buddhist monks and nuns in society and culture*, ed. by H. Bechert - R. Gombrich, Thames and Hudson, London 1984, pp. 90-93. Ad essa va affiancato l'articolo di G. Schopen, *Mahāyāna*, in *Encyclopedia of Buddhism*, ed. by R.E. Buswell, New York, MacMillan, 2004, vol. 2, pp. 492-499, che riassume i nuovi orientamenti radicalmente critici di alcuni dei punti di vista e delle posizioni classiche sull'origine e la diffusione del Grande veicolo.

deriva e nel quale si innesta il Veicolo del diamante (*vajrayāna*). A loro volta buddhismo antico e Grande veicolo vanno intesi non tanto come due tradizioni compatte, quanto come insiemi di tradizioni che condividono alcune concezioni e caratteristiche comuni, ma sono in parte articolate al proprio interno in sètte (*nikāya*) e scuole (*vāda*) sulla base di regole monastiche e concezioni dottrinali particolari.

Gli attuali esponenti del primo buddhismo appartengono alla scuola Theravāda («scuola degli anziani» in pāli, la lingua del canone di questa scuola), la quale è la sola che sia continuata fino a oggi. Questa tradizione buddhista è talvolta detta, ma impropriamente, buddhismo meridionale, poiché è attualmente diffusa soprattutto nei Paesi dell'Asia sud-orientale: Sri Lanka, Thailandia, Birmania, Cambogia e Laos.

Un'ampia e recente antologia di testi del Grande veicolo tradotti in italiano e accuratamente introdotti e annotati è *La rivelazione del Buddha*, vol. 2: *Il Grande veicolo*, a cura e con un saggio di R. Gnoli, introduzione ai testi tradotti di C. Cicuzza e F. Sferra, con contributi di M. Maggi e C. Pecchia, Mondadori, Milano 2004.

Per una documentata e aggiornata introduzione agli studi sull'argomento si raccomanda la nuova edizione rivista della trattazione generale del buddhismo del Grande veicolo di P. Williams, *Mahāyāna Buddhism: the doctrinal foundations*, II ed., Routledge, London 2009, che tiene conto dei risultati più recenti della ricerca e fornisce indicazioni dettagliate per ulteriori letture (la traduzione italiana *Il buddhismo mahāyāna*, Ubaldini, Roma 1989, è basata sulla prima edizione inglese del 1989).

Per un quadro dei più recenti sviluppi degli studi sul Grande veicolo si rinvia al vol. 96 della rivista *Acta Asiatica: bulletin of the Institute of Eastern Culture* (The Tōhō Gakkai, Tokyo 2009), un volume monografico dal titolo *Mahāyāna Buddhism: its origin and reality* che, in diversi articoli di specialisti su singoli aspetti del Grande veicolo, fa il punto della situazione attuale degli studi: A. Saitō, *Introduction*; M. Shimoda, *The state of research on Mahāyāna Buddhism: the Mahāyāna as seen in developments in the study of Mahāyāna sūtras*, pp. 1-23; Sh. Sasaki, *A basic approach for research on the origins of Mahāyāna Buddhism*, pp. 25-46; N. Yamabe, *The paths of Śrāvakas and bodhisattvas in meditative practices*, pp. 47-75; Sh. Watanabe, *The role of «destruction of the Dharma» and «predictions» in Mahāyāna sūtras, with a focus on the Prajñāpāramitā sūtras*, pp. 76-98; e Y. Fujita, *The bodhisattva thought of the Sarvāstivādins and Mahāyāna Buddhism*, pp. 99-120.

Si possono infine utilmente leggere i due recenti articoli seguenti di D. Drewes, che riassumono le ricerche recenti e le prospettive di studio sulle origini del Grande veicolo: *Early Indian Mahāyāna Buddhism I: recent scholarship* e *Early Indian Mahāyāna Buddhism II: new perspectives*, in «Religion compass» 4/2 (2010) 55-74.

D'altra parte il buddhismo del Grande veicolo, sorto in India probabilmente intorno all'inizio dell'era volgare e diffusosi in molti Paesi dell'Asia centrale e orientale, è oggi praticato prevalentemente in Tibet, Mongolia, Cina, Vietnam, Corea e Giappone e viene quindi anche detto buddhismo settentrionale.

Il Grande veicolo si distingue dal primo buddhismo per un ideale religioso più ambizioso che prospetta la possibilità di salvezza per tutti, per una buddhologia più complessa che concepisce innumerevoli buddha, per posizioni filosofiche più radicali e in generale per lo spostamento del centro d'interesse dal piano umano a quello soprannaturale.

Nei testi del Grande veicolo, come ad esempio nella citazione riportata qui sotto (pp. 184-185), il nuovo buddhismo e il primo buddhismo vengono inseriti in uno schema convenzionale di tre veicoli (*yāna*) concepiti come mezzi che conducono alla salvezza. Si parla così di:

1) Veicolo degli uditori (*śrāvakayāna*), i discepoli del Buddha che aspirano a raggiungere il *nirvāṇa*;

2) Veicolo dei buddha solitari (*pratyekabuddhayāna*), una sorta di buddhismo nascosto di coloro che raggiungono il risveglio (*bodhi*) ma non lo insegnano;

3) Grande veicolo.

L'espressione Grande veicolo è stata ovviamente scelta per rimarcarne la superiorità rispetto al primo buddhismo, che infatti viene talvolta spregiativamente e polemicamente indicato nei testi come Piccolo veicolo o Veicolo inferiore (*hīnayāna*).

Mentre la figura ideale del buddhismo tradizionale è il venerabile (*arhant*, pāli *arahant*), il santo che raggiunge il risveglio in questa vita e alla sua morte si estingue abbandonando il ciclo delle nascite, la figura ideale del Grande veicolo è il bodhisattva, l'es-

sere dedito al risveglio che, una volta raggiuntolo, non si estingue nel *nirvāṇa*, ma per compassione (*karuṇā*) verso gli esseri resta nel mondo nascita dopo nascita per aiutarli e condurli alla salvezza. Il Grande veicolo è perciò detto anche Veicolo dei bodhisattva (*bodhisattvayāna*).

Nella visione del Grande veicolo, infine, i tre veicoli non sono che il risultato di modi diversi in cui gli esseri sono in grado di percepire il Buddha e il suo insegnamento, cosicché i tre veicoli vengono anche indicati complessivamente come Veicolo unico (*ekayāna*), espressione che rimarca la sostanziale unità del buddhismo.

Una classificazione alternativa del buddhismo in Piccolo veicolo, Grande veicolo e Veicolo del diamante è esclusiva di quest'ultimo e non è accettata dalle altre tradizioni.

Nei passi seguenti sono esemplificati la classificazione dei tre veicoli e alcuni dei paragoni dei quali essi sono l'oggetto[3]:

> Quali sono i tre Veicoli nel Sūtra [«discorso»]? Il Grande veicolo è il principale, il Veicolo dei buddha solitari è il secondo e terzo è il Veicolo degli uditori. È il Grande veicolo che è grande in primo luogo per tutta la sua eccellenza. Nel Grande veicolo si impegnano i bodhisattva, nel quale essi ottengono il risveglio e il quale conduce i grandi esseri al risveglio esattamente come un buon grande veicolo conduce un uomo alla città [...]. Questi sono gli altri due veicoli: quello dei solitari, nel quale un essere si libera da sé dalle pene; e quello degli uditori, nel quale molti uditori a partire da Śāriputra furono una volta liberati, ma nel quale non ci sono molte grandi virtù. È la carriera inferiore dei deboli che non hanno compiuto difficili imprese. Per questo il Veicolo degli uditori è piccolo (*Libro di Zambasta* 13.5-7 e 14-15, pp. 1227-1228)[4].
>
> È come quando tre uomini cavalcano verso la città, tre cavalieri che cavalcano verso la stessa città, dei quali uno monti un elefante, il secondo monti un cavallo, il terzo monti un asino. Il Grande veicolo somiglia all'elefante, il Veicolo degli uditori all'asino, il Veicolo dei buddha solitari è come se si cavalcasse un cavallo e l'estinzione è come la città. È come quando si attraversa il fiume Gange: grande è la nave, moltissimi gli uomini. Allo stesso modo il Grande veicolo è come la nave, il Gange come le afflizioni. Come un uomo che lega una zattera di canne, vi si siede sopra e attraversa il fiume Gange, solo così è invece il Veicolo degli uditori. [...] La potenza e le forze di un veloce avvoltoio non sono come quelle di un'aquila. Lo sciacallo non è capace di una voce potente come quella del leone. Così, quanto al vigore, alla grande sapienza, alla compassione che ci sono nel Grande veicolo, di tutto ciò gli Uditori non sono capaci (*Libro di Zambasta* 13.24-28 e 35-36, pp. 1229-1230).

[3] Per le esemplificazioni, si fa qui riferimento perlopiù a testi del buddhismo cotanese, ovvero a testi di una civiltà buddhista iranica ora estinta che per tutto il primo millennio d.C. contribuì alla trasmissione del buddhismo dall'India all'Asia centrale e orientale, in Tibet e soprattutto in Cina, e si colloca a uno snodo non solo geografico ma soprattutto temporale nella diffusione del Grande veicolo tra la sua prima formulazione e la successiva elaborazione. Vedi l'*Appendice* alle pp. 206-208.

CARATTERISTICHE DEL GRANDE VEICOLO

Il Grande veicolo raccoglie al proprio interno scuole, concezioni e tendenze diverse che hanno però in comune alcune caratteristiche che le distinguono nel complesso dal buddhismo tradizionale,

[4] I passi citati, se seguiti dall'indicazione delle pagine, sono tratti con eventuali lievi modifiche e semplificazioni dalla mia traduzione *Il libro di Zambasta: capitoli 1-2, 5, 13-4, 24*, in *La rivelazione del Buddha*, vol. 2: *Il Grande veicolo*, a cura di e con un saggio di R. Gnoli, introduzione ai testi tradotti di C. Cicuzza e F. Sferra con contributi di M. Maggi e C. Pecchia, Milano, Mondadori 2004, pp. 1193-1285. Se le pagine non sono indicate e se le citazioni sono tratte da altri testi, i passi sono tradotti qui per la prima volta in italiano tranne la citazione dal *Libro di Vimalakīrti* a p. 190. Su questo testo e sulla numerazione dei versi vedi M. Maggi, *Hindrances in the Khotanese* Book of Vimalakīrti, in *Exegisti monumenta: Festschrift in honour of Nicholas Sims-Williams*, a cura di W. Sundermann - A. Hintze - F. de Blois, Harrassowitz, Wiesbaden 2009, pp. 279-292, in particolare pp. 279-280.

dal quale il Grande veicolo è probabilmente derivato attraverso un processo di superamento dall'interno e di adesione ancor più radicale ai principi del buddhismo. Così il Grande veicolo si caratterizza, in contrasto con il primo buddhismo, per l'introduzione di concezioni caratteristiche che verranno presentate nei paragrafi seguenti e che conviene qui riassumere preliminarmente:

- la nuova figura ideale del bodhisattva che mira al risveglio attraverso un lungo cammino di graduale perfezionamento e continua a rinascere per soccorrere gli esseri e salvarli dalle pene;
- una nuova buddhologia in cui prevale una concezione trascendente che porta a una moltiplicazione di buddha e grandi bodhisattva;
- la negazione dell'esistenza in sé e per sé sia degli esseri, sia delle entità, e la conseguente concezione della vacuità di esseri e fenomeni non come caratteristica intrinseca, ma come realtà ultima;
- la distinzione tra verità assoluta e verità convenzionale, provvisoria, nella quale si agisce e che sola permette di pervenire alla verità assoluta;
- la potenzialità che ogni essere racchiude in sé di diventare un buddha.

La via del bodhisattva

Il primo buddhismo ricercava il distacco dal mondo per raggiungere il *nirvāṇa* al più presto, possibilmente già in questa vita stessa. Per conseguire la condizione di santo (*arhant*), il monaco buddhista deve seguire e comprendere fino in fondo l'insegnamento del Buddha, sublimando le proprie azioni (*karman*) in modo che queste non si ripercuotano ulteriormente nella sua vita e non determinino ulteriori sue nascite necessarie a portarle a maturazione. Per fare ciò, egli deve sradicare le passioni con una condotta di alta moralità (*śīla*), praticando la meditazione (*samādhi*) e acquisendo una sapienza (*prajñā*) che riconosca l'impermanenza, la sofferenza e l'impersonalità che caratterizzano ogni fenomeno. Al momento della morte il santo buddhista entra nel *nirvāṇa* e abbandona definitivamente il ciclo delle nascite alimentato dalla brama. La sua è una santità personale che ne fa una figura ben diversa da quella del Buddha, il quale ha ottenuto autonomamente il risveglio e ha poi insegnato ad altri la propria dottrina.

D'altra parte, accanto ai testi che tramandavano la parola del Buddha, si era sviluppata nel primo buddhismo una letteratura edificante costituita da storie tratte dalle leggendarie vite precedenti del Buddha (*jātaka*). Queste narrazioni edificanti, riversando spesso in forme buddhiste temi narrativi della tradizione popolare, raccontavano episodi di generosità, pazienza, compassione e altre qualità positive, con i quali il futuro Buddha Śākyamuni diede prova delle proprie virtù nella lunga serie di nascite che precedettero l'ultima, nella quale egli raggiunse la sapienza che lo portò al risveglio. È su questa figura altruistica del Bodhisattva, dell'«essere (dedito al conseguimento) del risveglio», che il Grande veicolo ha modellato il proprio più ambizioso ideale religioso, cosicché i suoi seguaci non aspirano a raggiungere la santità personale e a entrare nel *nirvāṇa*, ma, spinti da compassione, mirano a praticare le stesse virtù del Bodhisattva per una lunga serie di nascite – la carriera di un bodhisattva – e a diventare quindi buddha essi stessi per condurre altri esseri viventi alla liberazione. Quello del Grande veicolo si configura quindi come un ideale universalistico di liberazione generalizzata, che può essere considerato come una radicalizzazione e un superamento, grazie alla compassione, delle aspirazioni del primo buddhismo:

> Propria dei bodhisattva è innanzitutto la compassione – uguale nei confronti di tutti gli esseri, illimitata, grande, nobile –, poiché è senz'altro grazie alla compassione che essi una volta poterono affermarsi come bodhisattva, quando raggiunsero l'ottimo risveglio. Chiunque è nato tra gli uomini e non ha compassione nell'animo non è nemmeno chiamato uomo: non chiedere se si possa considerare un bodhisattva! La compassione è proprio come la madre di ogni bontà nel ciclo delle nascite, perché tutte le virtù del Buddha sono nate da grande compassione (*Libro di Zambasta* 11.2-5).

Nella carriera del bodhisattva si individuano due momenti fondamentali che si pongono all'inizio e alla fine di essa e sono separati da un lunghissimo intervallo di tempo che si estende su innumerevoli nascite:

- il concepimento dell'idea del risveglio (*bodhicitta*), in base al quale il bodhisattva fa voto di diventare un buddha per il bene di tutti gli esseri;
- il raggiungimento del risveglio che lo trasformerà in un buddha.

> Il pensiero del risveglio si rafforza in questo modo: se si praticano costantemente le perfezioni [vedi sotto] insieme con la compassione per il bene di tutti gli esseri. Se costantemente si incoraggiano gli esseri al pensiero del risveglio, per questo si rafforza grandemente il proprio pensiero del risveglio. Se non ci si ribella affatto nell'animo contro un bodhisattva, se ci si dedica ai grandi, saldi voti, si cresce nel pensiero del risveglio. Se non si parla di colpe anche se colpe ci sono, se tutta l'autorità è il Grande veicolo, si cresce nel pensiero del risveglio. Se si vede il vantaggio e si sente parlare dell'onore, delle virtù di un altro uomo e non si prova invidia, il pensiero del risveglio non è rovinato [...]. Quando il pensiero del risveglio è rovinato, è proprio come se si perdesse la vita: le membra rimangono, ma sono del tutto inutili. Un essere dovrebbe proteggere il pensiero del risveglio più della vita. Se non si avesse il pensiero del risveglio, che vantaggio si avrebbe a vivere? (*Libro di Zambasta* 11.48-52 e 59-60).

Tra idea del risveglio e suo raggiungimento si colloca la carriera del bodhisattva, durante la quale egli accumula azioni meritorie per intere ère cosmiche di incalcolabile durata praticando le sei perfezioni (*pāramitā*) che ne caratterizzano la carriera: 1) generosità (*dāna*), 2) moralità (*śīla*), 3) pazienza (*kṣānti*), 4) vigore (*vīrya*), 5) meditazione (*dhyāna*) e 6) sapienza (*prajñā*). La perfezione della sapienza costituisce il culmine delle altre perfezioni, in quanto, combinata con la compassione, costituisce l'essenza dell'azione del bodhisattva nel corso della sua carriera:

> Così disse Nāgārjuna [uno dei padri del Grande veicolo]: «Generosità, moralità, pazienza e vigore, meditazione, tutte queste cinque perfezioni sono comprese nella sapienza» (*Libro di Zambasta* 11.32)[5].

A queste sei perfezioni i testi ne aggiungono talvolta altre quattro: 7) abilità nell'uso dei mezzi salvifici, 8) aspirazione al risveglio e al benessere degli esseri, 9) risolutezza e 10) conoscenza.

La carriera di un bodhisattva è classificata variamente nei testi. Una descrizione che ha trovato seguito è stata fornita dal *Daśabhūmika-sūtra* («Discorso sui bodhisattva che hanno raggiunto il decimo stadio»). Secondo questo testo la carriera del bodhisattva si sviluppa in una successione di dieci stadi spirituali (*bhūmi*) nei quali la pratica delle perfezioni, guidata dalla compassione, cresce gradualmente in qualità e intensità: 1-6) nei primi sei stadi il bodhisattva conserva ancora una nozione di esseri e cose; 7) nel settimo stadio si sforza di non percepire più gli oggetti; 8) nell'ottavo stadio (che in alcune liste è anche l'ultimo) è cosciente che i fenomeni non hanno origine e ha la mente sgombra da nozioni; 9) nel nono stadio è in grado di insegnare

[5] Cfr. M. Maggi, *Nāgārjuna's quotation in the Khotanese* Book of Zambasta, in «Annual report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University» 10 (2006 [2007]) 533-535.

la dottrina a seconda della disposizione di chi lo ascolta; 10) nel decimo stadio, infine, riceve la consacrazione dell'onniscienza ed è difficilmente distinguibile da un buddha. Il passo che segue spiega i nomi sanscriti dei dieci stadi spirituali e fornisce informazioni aggiuntive specialmente per l'ottavo, il nono e il decimo stadio, durante i quali il cammino verso il risveglio è irreversibile:

> Il quarto stadio è «fiammeggiante» (*arciṣmatī*) finché esso brucia tutte le contaminazioni. Lo stadio *sudurjayā* sconfigge tutte le contaminazioni «difficili da distruggere». Il sesto stadio è detto *abhimukhī*: tutti i buddha vi sono «manifesti». *Dūraṃgamā* è il settimo stadio: grazie ad esso il ciclo dell'esistenza diviene «distante» per il bodhisattva. *Acalā*, questo è da intendersi come l'ottavo stadio: il corpo della dottrina vi è «immoto». In quel tempo, nell'ottavo stadio, si producono spontaneamente da sé dei raggi puri, grazie ai quali il trimundio riluce splendidamente. C'è il loto radioso di gioielli: il bodhisattva siede su di esso in quel tempo. Gli altri bodhisattva lo esaminano. Egli riceve la consacrazione al risveglio. In quel tempo gli esseri nei cinque destini[6] trovano un rifugio. Allora egli libera molte decine di milioni di esseri per mezzo della produzione di raggi. Lo stadio *sādhumatī*, questo è il nono: grande vi è il «compimento»; qualunque sia il mistero del Buddha, il bodhisattva sa come comprenderlo completamente. Quanto al decimo, esso è *dharmamegha*, la pura «nuvola della Dottrina»: egli vi ottiene l'onniscienza e i dieci poteri dei buddha (*Libro di Vimalakīrti* 100-107)[7].

[6] I cinque destini sono, dal peggiore al migliore, la rinascita all'inferno, tra gli animali, tra gli spiriti (*preta*), tra gli uomini o tra gli dèi. Alcuni testi aggiungono la rinascita tra i demoni (*asura*). Il destino preferibile è quello umano, perché è il solo che permette di raggiungere il risveglio.

[7] Cfr. M. Maggi, *Le* bhūmi *nel Libro di* Vimalakīrti *cotanese*, in *Orientalia Romana*, 7: *Varia Iranica*, a cura di C.G. Cereti - B. Melasecchi - F. Vajifdar, Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, Roma 2004, pp. 131-136. Il testo da cui il brano è tratto è acefalo e manca della descrizione dei primi tre stadi.

La buddhologia del Grande veicolo

Il primo buddhismo concepiva il Buddha come un uomo che aveva raggiunto il risveglio e alla sua morte era entrato nel *nirvāṇa*, ma che, a differenza dei suoi discepoli che avevano raggiunto il *nirvāṇa* sotto la sua guida, aveva elaborato autonomamente la propria dottrina in un mondo ove il buddhismo non era presente e si era quindi generosamente fatto maestro per insegnarla ad altri. Pur riservandogli una posizione eccezionale, la maggior parte delle scuole del primo buddhismo, tra le quali la scuola Theravāda attuale, mantenne il Buddha sul piano umano. Una volta entrato nel *nirvāṇa* e uscito dal ciclo delle nascite, il Buddha è divenuto inaccessibile ai suoi seguaci, ai quali ha lasciato la dottrina buddhista come sola eredità.

Non si concepiva l'esistenza di più buddha contemporaneamente e la comparsa di un buddha sulla terra era considerata un avvenimento molto raro, che lasciava l'umanità priva di guida per lunghissimi periodi di tempo. Veniva però ammessa la possibilità che dei buddha avessero preceduto il Buddha storico e si delinearono le figure di tre buddha apparsi nell'attuale èra cosmica prima di Śākyamuni e di altri tre in ère ancora precedenti. D'altra parte l'aspirazione alla salvezza dei fedeli buddhisti diede origine, nei primi secoli del buddhismo, dell'idea di possibili buddha futuri e in particolare si affermò la figura di un futuro salvatore compassionevole, il Buddha Maitreya, concepito come quinto e ultimo buddha dell'attuale «buona èra cosmica» (*bhadrakalpa*). Egli soggiornerebbe come bodhisattva tra gli dèi Tuṣita in attesa di scendere sulla terra per riportarvi la dottrina buddhista una volta che questa sarà andata perduta.

D'altra parte, con la diffusione e penetrazione del buddhismo tra le masse, la fede in un Buddha umano, che poteva forse bastare ai monaci e fedeli suoi contemporanei, alla lunga difficilmente poteva

soddisfare le aspirazioni popolari e il bisogno di un essere supremo e di dèi e santi da venerare, cosicché il Buddha, la cui biografia assurse a leggenda e fu arricchita di particolari meravigliosi, fu trasformato da uomo maestro di uomini in un Dio con la maiuscola, circondato da divinità ereditate dalla tradizione brāhmaṇica e dai suoi santi discepoli (quali Ānanda, Mahākāśyapa, Maudgalyāyana, Śāriputra, Subhūti, che compaiono ad esempio nella citazione alle pp. 201-202). In particolare alcune scuole facenti capo alla tradizione dei Mahāsāṅghika («i maggioritari, quelli che formano la grande comunità») – costituitasi in seguito al cosiddetto primo scisma verificatosi nei primi secoli dopo il Buddha – avevano introdotto una concezione docetica che negava la realtà umana del corpo del Buddha e avevano trasposto la sua vicenda storica nel campo dei fenomeni apparenti.

Questi sviluppi avviati nelle scuole del primo buddhismo trovarono piena realizzazione nel Grande veicolo dove, combinati con una nuova cosmologia secondo la quale l'universo consiste non di un solo mondo con un solo buddha, ma di infiniti mondi retti idealmente da un buddha ciascuno, il numero dei buddha e i grandi bodhisattva – da tenere distinti dai bodhisattva intesi come seguaci del Grande veicolo nel mondo – fu moltiplicato idealmente all'infinito ed essi si affiancarono al Buddha Śākyamuni. Così, mentre il primo buddhismo tradizionale, oltre al Buddha storico e al futuro buddha e attuale bodhisattva trascendente Maitreya, riconosceva solo alcuni buddha del lontanissimo passato, le scritture del Grande veicolo menzionano molti buddha e bodhisattva trascendenti prima sconosciuti ai quali si rivolge la venerazione dei fedeli:

> Rendo omaggio a tutti i buddha dei tre tempi [passato, presente e futuro] nelle dieci direzioni, gli onniscienti ottimi maestri che sono le difese del mondo. Rendo omaggio alla pura, ottima, retta dottrina del Grande veicolo, grazie alla quale tutti i buddha dei tre tempi giunsero all'ottimo risveglio. A tutti i bodhisattva, che per il bene di tutti gli esseri cercano l'ottimo risveglio, ad essi io rendo ora omaggio (*Libro di Zambasta* 13.1-3, p. 1227).

Tra questi buddha se ne possono ricordare almeno quattro che hanno avuto o hanno tuttora un grande seguito tra i fedeli:

- il Buddha Amitābha («dallo splendore infinito») o Amitāyus («dalla vita infinita»), che regge il paradiso occidentale di Sukhāvatī («il mondo felice») e viene oggi venerato come Amituo e Amida rispettivamente in Cina e Giappone dai seguaci del buddhismo della Terra Pura;
- il Buddha Akṣobhya («colui che non può essere smosso»), che regge il paradiso orientale di Abhirati («estrema gioia»); i buddha celesti come Amitābha e Akṣobhya presiedono, per un tempo incalcolabile ma non eterno, meravigliosi mondi «puri», privi dei destini inferiori a quello umano, nei quali gli esseri che vi rinascono raggiungono presto il risveglio;
- il Buddha Bhaiṣajyaguru, «il maestro della medicina» sia fisica sia spirituale;
- il Buddha Vairocana, il buddha «solare», che riveste una posizione particolare nella tradizione dell'*Avataṃsaka-sūtra* («Discorso della ghirlanda») ed è diventato una figura centrale nel Veicolo del diamante.

Alcuni dei bodhisattva trascendenti più noti – che, come Maitreya, figurano spesso in qualità di interlocutori del Buddha in molti sūtra del Grande veicolo – sono:

- Avalokiteśvara, il bodhisattva dalla grande compassione, il cui culto si è diffuso particolarmente in Estremo Oriente, dove è noto come Guanyin in Cina e Kannon in Giappone;

- Kṣitigarbha, fattosi carico di istruire gli esseri in attesa dell'avvento del Buddha Maitreya e di liberare tutti gli esseri dagli inferni prima di divenire un buddha;
- Mañjuśrī, il bodhisattva dalla grande sapienza e consapevolezza, profondo conoscitore della Dottrina;
- Ākāśagarbha, venerato come dispensatore di sapienza e felicità, che ha avuto uno sviluppo particolare nel Veicolo del diamante.

Alcuni di questi buddha e bodhisattva trascendenti sono presentati nel passo che segue come figure tipiche del Grande veicolo:

> È il Grande veicolo [...] quello nel quale i mille bodhisattva del Bhadrakalpa, a partire da Avalokiteśvara, si impegnano insieme a Maitreya, nel quale essi praticano il risveglio, nel quale ci sono Ākāśagarbha e Mañjuśrī, nel quale anche il Buddha Śākyamuni praticò un tempo il risveglio. Questo è il Grande veicolo, l'eccellente, con cui Akṣobhya, Amitāyus e il Buddha Vairocana ottennero l'ottimo risveglio e così tutti gli altri buddha, nel quale anche molti bodhisattva giungeranno in futuro al risveglio (*Libro di Zambasta* 13.6 e 8-11, p. 1227).

Tutti gli innumerevoli buddha e bodhisattva furono però concepiti come manifestazioni della sapienza e della compassione dei buddha, delle loro qualità spirituali e in definitiva della verità ultima da loro scoperta e insegnata. Sviluppando e approfondendo un'idea già presente nelle tradizioni Theravāda e Sarvāstivāda («scuola per cui tutto esiste») secondo la quale il Buddha storico era un corpo di Dottrina (*dharma-kāya*), ovvero la personificazione delle sue qualità superiori e della sua dottrina, il Grande veicolo elaborò la concezione del triplice corpo del Buddha. Tutti i buddha sono identici nel corpo di Dottrina, che coincide con la realtà suprema intesa di volta in volta con sfumature diverse a seconda delle scuole e delle concezioni filosofiche. Da questo corpo di Dottrina derivano i buddha celesti

dotati di un corpo di gioia (*sambhoga-kāya*), i quali, circondati da dèi, bodhisattva e santi che gioiscono del loro splendore, risiedono gloriosi ciascuno nel proprio mondo, nel proprio campo di buddha (*buddha-kṣetra*) e inviano in altri mondi delle immagini di se stessi, dei corpi fittizi (*nirmāṇa-kāya*), che predicano il buddhismo e convertono gli esseri:

> Il sole, i suoi raggi e il suo palazzo celeste non vanno pensati separatamente, ma come una cosa sola. Allo stesso modo i tre corpi del Buddha sono uno per natura. Dalla potenza del corpo della Dottrina emana davanti a quei bodhisattva un puro buddha di gioia e da un buddha dal corpo di gioia emanano molti buddha fittizi. Quanti sono i raggi che scaturiscono da tutti i pori di un buddha di gioia, da quei raggi, conformandosi egli alla compassione, appaiono allora altrettante migliaia di decine di milioni di buddha fittizi in tutto l'universo: uno nasce perfino dal fianco di una donna, uno ottiene il risveglio, uno sbaraglia Māra fino ad affermare il suo insegnamento, un altro sembra aver raggiunto l'estinzione completa[8]. Tutti questi sono buddha fittizi (*Libro di Vimalakīrti* 108-112)[9].

All'essenziale unità di tutti i buddha si riconduce anche l'idea, portata all'estremo dal buddhismo del Grande veicolo, che ogni buddha – come già il Buddha Śākyamuni secondo il primo buddhismo – e ogni bodhisattva negli ultimi stadi della sua carriera ricorre alla propria abilità nell'uso dei mezzi salvifici (*upāya-kauśalya*) per adattare la propria predicazione e apparire agli esseri a seconda delle loro ca-

[8] Pur essendo in teoria riferiti a buddha fittizi diversi, gli eventi elencati sono comunque momenti della biografia del Buddha Śākyamuni, ovvero del Buddha storico stesso. La nascita miracolosa del Buddha dal fianco della madre è stata preceduta dalla nascita simile di Indra, il dio sovrano del brahmāṇesimo. Māra è l'arcidemone, incarnazione delle tentazioni del mondo, che ha cercato di sviare il Buddha dal raggiungimento del risveglio.

[9] Cfr. M. Maggi, *More verses from the Khotanese* Book of Vimalakīrti, in *Religious themes and texts of pre-Islamic Iran and Central Asia: studies in honour of Professor Gherardo Gnoli on the occasion of his 65th birthday on 6th December 2002*, ed. by C.G. Cereti - M. Maggi - E. Provasi, Reichert, Wiesbaden 2003, pp. 247-255, in particolare pp. 247-248.

pacità spirituali. In questo modo il Grande veicolo legittima le proprie scritture, composte alcuni secoli dopo la morte del Buddha Śākyamuni (di per sé un buddha fittizio), presentandole come la sua parola diretta alla stessa stregua dei discorsi raccolti nei canoni delle sette del primo buddhismo, ma con la differenza che ai seguaci del Grande veicolo il Buddha avrebbe rivolto discorsi di livello spiritualmente superiore:

> Quando dicono così: «Il Buddha predicò la Dottrina», così sta la cosa: dalla bocca del Buddha uscivano continuamente innumerevoli migliaia di raggi. Da questi uscivano le introduzioni alla Dottrina, l'intera Dottrina buddhista. Come sembrò loro che egli stesse mangiando, così pure lo videro predicare. Come un liuto risuona per il vento, come [si produce un'eco quando] si parla davanti a una montagna, così gli esseri udirono il suono della voce divina del Buddha [...]. E il Buddha agiterebbe la lingua e aprirebbe le labbra? E le sillabe si produrrebbero allora come accade anche per un uomo ignorante? Niente affatto! Quando, col suo potere di Buddha, il Buddha entrò in città, benché non vi si stessero suonando musiche con strumenti a pizzico, a fiato, a percussione, limpida scaturì una piacevole musica fatta con cinque tipi di strumenti. Così da quei raggi scaturì la varia Dottrina buddhista. Uno udì l'esposizione della generosità, uno udì le pene dell'inferno, uno udì i piaceri divini, uno l'ansietà, uno i precetti, uno l'esposizione del Veicolo degli uditori, [uno] l'esposizione del Veicolo dei solitari. I Bodhisattva odono il Grande veicolo. A seconda di come sono i loro meriti, le loro facoltà, le loro aspirazioni, così essi odono [...]. Pertanto gli Uditori odono la sofferenza e la sua cessazione, il non-sé, l'impermanenza. Il corpo di carne del Buddha, nato e morto, per loro ora non esiste. Come scarsa, inferiore è la loro mente, così sono ristrette, deboli le loro facoltà. Per questo odono dai raggi la Dottrina del Piccolo veicolo degli uditori. Coloro che hanno le nobili facoltà di un bodhisattva odono rettamente il Grande veicolo: «Eterni [nella loro essenza] sono tutti i buddha» (*Libro di Zambasta* 13.109-111 e 113-121, pp. 1227-1228).

> Ovunque egli sia nel ciclo delle esistenze, il Buddha predica la dottrina a moltissimi esseri, ai quali da lontano sembra proprio che egli abbia ottenuto il risveglio e si sia poi estinto completamente. Per qualcuno invece è ancora un bodhisattva: gli sembra che stia praticando il risveglio per il bene degli esseri. Per altri, benché abbia ottenuto il risveglio molte ère cosmiche fa, il Buddha sta ora sotto l'albero del risveglio. Sono molte migliaia gli esseri cui addirittura egli sembra stare tra gli dèi Tuṣita [...]. Come un abile mago pratica la magia in forme d'ogni tipo nello stesso luogo [...] così i discepoli nello stesso luogo vedono il Buddha in molti modi a causa delle proprie azioni (*Libro di Zambasta* 14.14-20, p. 1242).

Inesistenza dei fenomeni e vacuità

Ad eccezione del Pudgalavāda («scuola per cui la persona esiste») e secondo l'insegnamento del Buddha, il primo buddhismo professava l'inesistenza della persona come individuo (*pudgala-nairātmya*). Credere all'esistenza dell'individuo è la più grande illusione, poiché stimola il desiderio che va invece eliminato per giungere alla liberazione. Primo buddhismo e Grande veicolo concordano su questo punto: uomini, santi, bodhisattva, buddha non corrispondono a nulla di sostanziale.

Alcune scuole del primo buddhismo riconoscevano però una certa realtà alle cose. In particolare il Sarvāstivāda e i Sautrāntika («coloro che si basano sui sūtra») concepivano l'esistenza di fenomeni (*dharma*) – entità materiali, pensieri, funzioni mentali – condizionati e di durata momentanea, ma comunque dotati di essenza e caratteristiche proprie: realtà fuggevoli e transitorie, ma comunque realtà. Come reazione a queste posizioni filosofiche e radicalizzando posizioni già presenti nel primo buddhismo quali la concezione della luminosità naturale (*prakṛti-prabhāsvaratā*) della mente tranquilla, il Grande veicolo ribadì e sistematizzò la dottrina dell'inesistenza sia dell'individuo sia dei fenomeni (*dharma-nairātmya*). Per il fatto stesso di essere condizionati, i fenomeni non esistono di per sé, ma

sono privi di essenza e caratteristiche proprie e sono quindi vuoti, vacui (*śūnya*). Da tale vacuità (*śūnyatā*) deriva che:

1) i fenomeni non sorgono e non scompaiono, poiché fenomeni privi di realtà intrinseca, i quali derivano da altri fenomeni privi di realtà, non hanno origine e non possono quindi nemmeno avere fine;

2) i fenomeni, non avendo né origine né fine, sono da sempre e per sempre in una condizione di calma perfetta, di *nirvāṇa*;

3) i fenomeni, poiché sono in uno stato di calma costante che non lascia spazio a un sé che si opponga ad altro da sé, sono caratterizzati da non-dualità (*a-dvaya*) o, meglio, dalla mancanza di caratteristiche.

> Ciò che esiste non esiste, ciò che non esiste semplicemente non esiste. Perciò né ciò che non esiste né ciò che esiste può affatto creare ciò che esiste. Il pensiero è privo di esistenza. Perciò i fenomeni sono privi di sé. Una madre non è generata, né da sua figlia nascono figli, e non c'è nemmeno una figlia (*Libro di Zambasta* 7.35-36).

> Se, pur non essendo stata originata, una cosa producesse un'altra cosa, una madre non generata avrebbe molti figli. Se, pur essendo scomparsa, una cosa producesse una cosa, allora molti figli nascerebbero anche da una madre morta. Nulla è presente nemmeno per la durata di un momento. Non esiste momento: le cose sorgerebbero insieme senza cause. Perciò non c'è in realtà nessuna origine di alcuna cosa. Poiché non ha origine, non ha nemmeno termine. Tutte le forme sono proprio come un sogno o una cecità parziale [che distorce la realtà]. Semplicemente nulla esiste in realtà a parte la mente (*Libro di Zambasta* 8.24-28).

Per questo motivo si dice che il bodhisattva, negli stadi più avanzati della propria carriera verso il risveglio, non percepisce più i fenomeni. Da questa posizione teorica deriva la necessità di reinterpretare le quattro nobili verità (cfr. p. 181):

1) «l'esistenza è dolore», ma i fenomeni dell'esistenza in realtà non esistono;

2) «il dolore ha origine nel desiderio», ma nessun fenomeno ha origine e non si può quindi parlare di origine del dolore;

3) «il dolore può aver fine nel *nirvāṇa*», ma poiché il dolore non esiste, il *nirvāṇa*, ovvero la fine del dolore è sempre a portata di mano e anzi ciò che appare come il doloroso ciclo delle rinascite coincide in realtà con il *nirvāṇa*;

4) «c'è una via che porta all'estinzione del dolore», ma, dal momento che non c'è dolore cui porre fine, tale via è costantemente percorsa.

La vacuità non è però un Assoluto al negativo e la posizione del Grande veicolo non è nichilismo. Dire che esseri e fenomeni sono vuoti significa non attribuire loro alcuna caratteristica senza però ipostatizzare la vacuità. In altre parole, non è a causa della vacuità che esseri e fenomeni sono vuoti, ma, al contrario, esseri e fenomeni sono vuoti perché non hanno esistenza propria. La nozione stessa di vacuità ha del resto un valore provvisorio e serve a raggiungere la comprensione profonda delle cose. La vacuità è così paragonata, ad esempio, a una zattera che viene abbandonata dopo che è servita per attraversare un fiume o a una medicina che viene messa da parte dopo la cura. Il Grande veicolo non è quindi nichilista, perché non nega quello che vede, ma non vede nulla e quindi non nega né afferma nulla:

> Non una cosa esiste tra gli uomini. Chi è stato capace di creare una cosa? Molte cause finiscono in essa. Perciò non esiste alcun creatore, come quando un essere sogna di aver creato questo e quello, benché non vi sia né questo né quello, ma solo falsa apparenza, inganno. Se esistesse chi comprende, in effetti comprenderebbe se stesso? È come una spada, che in effetti non può tagliare il legno della propria

elsa. La Dottrina è quindi come una zattera: perché l'oscurità tramonti, ciò di cui si appropria chi comprende dev'essere estinto insieme alle contaminazioni [...]. Quando di uno scompaiono i pensieri, per lui il ciclo delle nascite si trova subito vuoto (*Libro di Zambasta* 5.76-79 e 85, pp. 1223-1224).

Verità assoluta e verità convenzionale

Conscio della vacuità di tutte le cose, il bodhisattva aspira ad agire senza agire, a parlare senza parlare e a pensare senza pensare. Ma, come la dottrina che lo ispira non è nichilismo, così il suo non è un atteggiamento rinunciatario. La vacuità è anzi il germe di un'etica che si basa sul riconoscimento dell'identità di tutti gli esseri e di tutte le cose – ovvero della loro costante interdipendenza – ed è guidata dalla compassione.

La risposta all'apparente contraddizione tra l'ideale altruistico del Grande veicolo e la dottrina della vacuità, per la quale nessuno salverebbe nessuno da un dolore che nemmeno esiste, è data dalla teoria delle due verità: la verità convenzionale o provvisoria (*saṃvṛti-satya*) e la verità assoluta (*paramārtha-satya*), ognuna delle quali è di importanza essenziale. È possibile comprendere la verità profonda solo se si passa attraverso la verità convenzionale dell'esperienza quotidiana. Solo questa permette di avvicinarsi e infine di raggiungere la verità profonda che porta al *nirvāṇa*, come spiega ad esempio il passo seguente del sūtra intitolato *Kāśyapaparivarta* («Capitolo per Kāśyapa»):

> Proprio come, o Kāśyapa, da una coppia di pezzi di legno nasce il fuoco [sacrificale] e, appena il fuoco è nato, esso brucia quella coppia stessa di pezzi di legno [gettati ritualmente nel fuoco], esattamente così, o Kāśyapa, dalla conoscenza analitica della realtà nasce la nobile facoltà della sapienza e, appena questa è nata, essa brucia quella stessa conoscenza analitica della realtà [dalla quale è nata] (*Kāśyapaparivarta* 69)[10].

La parte iniziale della carriera del bodhisattva, quando egli ancora vede esseri e scorge fenomeni, non si scosta essenzialmente da quanto predicato dal buddhismo primitivo: egli pratica le sei perfezioni secondo modalità mondane e provvisorie. Solo quando egli si apre alla verità assoluta egli comprende la vacuità di esseri e fenomeni e inizia a praticare le stesse perfezioni secondo modalità sopramondane in conformità con la realtà profonda: 1) dona senza distinguere tra donatore, dono e beneficiario; 2) osserva la moralità senza distinguere tra merito e colpa; 3) è paziente pur considerando inesistenti le sofferenze che affronta; 4) è spontaneamente energico senza sforzo alcuno nel corpo, nella parola o nei pensieri; 5) si concentra pur considerando identiche meditazione e distrazione; 6) è sapiente perché non contrappone verità e illusione:

> Mahākāśyapa disse così al [mago Bhadra, che aveva invano cercato di ingannare il Buddha offrendogli in dono un inesistente banchetto ed era stato da questi smascherato e convertito]: «Bhadra, come il tuo dono, così sono privi di sé tutti i fenomeni (*dharma*), così sono pure coloro che il dono ricevono. Poiché questa tua offerta, Bhadra, è pura, senza macchia sotto ogni aspetto, così accetta presto, prontamente, anche il suo puro frutto». Śāriputra gli disse: «Come sono i discepoli nell'animo, Bhadra, come nell'animo sono i Venerabili, così è pure il tuo dono. Allora questa offerta, Bhadra, è da considerarsi pura

[10] Questo passo è citato in forma succinta anche nel *Libro di Zambasta*: «Tale è anche questa stessa conoscenza [vacua, senza origine e senza fine]. Poi all'improvviso non esiste, proprio come un fuoco [sacrificale] che, quando si accende, brucia immediatamente il trapano [di legno usato per accenderlo e gettato ritualmente nel fuoco]» (9.16): cfr. M. Maggi, *Annotations on the Book of Zambasta*, II: *Khotanese* maṃkyā-, in «Bulletin of the Asia Institute» 19 (= «Iranian and Zoroastrian studies in honour of Prods Oktor Skjærvø») 2005 [2009] 103-109.

sotto ogni aspetto. In tal modo il suo frutto è dunque puro proprio come tu meriti». Il Venerabile Maudgalyāyana gli disse così: «Bhadra, come i posti dove sedersi sono senza sé, senza vita, senza essere, creati solo in conseguenza di una causa, come pure coloro che vi stanno seduti, come tutti i fenomeni sono privi di sé, così è privo di sé questo tuo dono. Così accettane il frutto». Subhūti gli disse così: «Inconcepibile è questo tuo dono, illimitato per quelli in cui non c'è appropriazione. Tali sono coloro che lo ricevono». Ānanda gli disse così: «Senza sostanza è questo tuo dono, senza essere. Quelli che ne godono sono sciolti da tutte le cose, Bhadra». Il Bodhisattva Mañjuśrī gli disse così: «Come creati per magia, Bhadra, sono da considerarsi tutti i fenomeni, proprio come questo tuo dono». Ākāśagarbha gli disse: «Bhadra, quanto alle false supposizioni, poiché i fenomeni appaiono soltanto ma non esistono, è da queste che tutti gli esseri sono creati per magia». Il Bodhisattva Kṣitigarbha gli disse così: «Poiché per magia crei tanto velocemente vuote distrazioni d'ogni tipo, chi invece ha creato te, Bhadra?» (*Libro di Zambasta* 2.145-155, p. 1208).

Ogni essere ha natura di buddha

L'idea che tutto sia privo di realtà intrinseca e sia da sempre e per sempre in una condizione di calma perfetta senza origine né fine ha come corollario che ogni essere sia potenzialmente in una condizione di *nirvāṇa* e partecipi in linea di principio della natura di un buddha (*buddha-dhātu*) ovvero del corpo della Dottrina. La concezione per la quale tutti i fenomeni sono vuoti e tutti gli esseri hanno la potenzialità di diventare dei buddha è tipica del Grande veicolo ed è stata elaborata diversamente a seconda delle scuole, ma è stata particolarmente sviluppata in alcune scritture che hanno elaborato la dottrina dell'essenza del Tathāgata (= buddha)» (*tathāgatagarbha*). L'essenza del Tathāgata è un nucleo intatto presente in ogni essere ma oscurato e nascosto da contaminazioni (*kleśa*) dovute alle pro-

prie azioni negative che devono essere rimosse per giungere all'effettivo risveglio[11]:

> L'essenza del Tathāgata resta coperta [dalle contaminazioni] come quando qualcuno riceve una pietra preziosa e la nasconde sottoterra (*Libro di Zambasta* 24.387, p. 1258).

> Proprio come le nuvole oscurano il cielo, così le contaminazioni coprono l'essenza del Tathāgata. Ma l'essenza del Tathāgata è sempre limpida come il cielo [senza nuvole] [...]. Di qualunque contaminazione e azione ci si appropri, queste sono come azioni che in sogno derivano da contaminazioni: finché si dorme non le si riconosce, ma da svegli ecco che sono scomparse per la loro stessa inesistenza. Le contaminazioni sono semplicemente come un inganno e un inganno è semplicemente come le azioni. Per ignoranza l'immaginazione vive la maturazione delle proprie azioni come un sogno [...]. Quindi il mondo è mera immaginazione, i condizionamenti sono mera immaginazione, i fenomeni sono mera immaginazione: ma in realtà non esistono. Quando scompare l'immaginazione per cui si percepisce un elemento, ecco che le proprie contaminazioni sono del tutto scomparse nella non-esistenza, ecco che scompaiono le proprie cattive azioni. All'improvviso si riconosce l'essenza del Tathāgata che c'è in ogni essere, ovunque si vedono direttamente tutti i buddha con il loro corpo di Dottrina (*Libro di Zambasta* 9.3, 17-18 e 20-22).

La dottrina dell'essenza del Tathāgata ha avuto un seguito particolare in Cina ed è alla base degli insegnamenti delle scuole Tiantai e Chan (Tendai e Zen in giapponese).

[11] Tathāgata è l'epiteto riferito dal Buddha a se stesso e significa «colui che è andato/arrivato così [come i buddha del passato suoi predecessori]» e indica chi ha percorso la via che porta al risveglio.

Dal primo buddhismo al Grande veicolo: il problema delle origini

Il problema delle origini del Grande veicolo – cioè in quale parte dell'India si sia formato ed eventualmente in che misura posizioni dottrinali tipiche del Grande veicolo siano sorte al di fuori dell'India; quando sia nato e si sia affermato; e perché e in che modo abbia avuto origine a partire dal primo buddhismo – è stato ed è tuttora al centro di ampi dibattiti. In generale si pensa che il Grande veicolo, che è in realtà una somma di dottrine complementari, abbia avuto origine a partire da più focolai in varie regioni – tra le quali l'India sud-orientale e nord-occidentale – e che posizioni dottrinali che miravano a soddisfare esigenze e tendenze diverse siano state elaborate in tempi diversi, anche se convenzionalmente si fa riferimento al periodo intorno all'inizio dell'era volgare. Le varie posizioni dottrinali innovative si sarebbero quindi organizzate gradualmente nelle forme di buddhismo che nei secoli seguenti presero il nome di Grande veicolo.

Quanto al perché il Grande veicolo sia sorto, è prevalsa in passato la tendenza a concepire la comparsa del Grande veicolo come una reazione del mondo buddhista laico alla eccessiva austerità delle pratiche religiose monastiche. Tale reazione avrebbe portato da una parte al successo della figura ideale del bodhisattva (che poteva anche non essere un religioso) rispetto all'ideale del santo del primo buddhismo (che poteva essere solo un monaco) e, dall'altro, alla nascita di una buddhologia in grado di soddisfare, meglio della concezione antica del Buddha come essere pienamente umano, pratiche devozionali e aspirazioni di salvezza più diffuse tra i laici che tra i monaci. Ma questa concezione, a dire il vero favorita anche dalle più antiche opere polemiche del Grande veicolo stesso, non è sufficiente a spiegare la complessità dei rapporti tra primo

buddhismo e Grande veicolo ed è stata messa in dubbio ormai da alcuni decenni.

Secondo la tradizione il primo buddhismo si sarebbe diviso nell'antichità in diciotto scuole, anche se i testi ne menzionano più di trenta. Dell'esistenza di tali scuole bisogna tenere conto, perché in alcune di esse furono gettate le basi di punti fondamentali delle dottrine del Grande veicolo (ad esempio i Mahāsāṅghika citati sopra a proposito della nuova buddhologia), mentre altre giunsero a posizioni dottrinali che determinarono, per reazione, l'elaborazione di concezioni caratteristiche del Grande veicolo (ad esempio il Sarvāstivāda e i Sautrāntika già menzionati, che sostenevano l'esistenza di fenomeni, negata invece decisamente dal Grande veicolo). È però da escludere che il Grande veicolo possa essere ricondotto a una singola scuola del primo buddhismo.

Dai resoconti di pellegrini cinesi in India e Asia centrale agli inizi del V secolo (Faxian) e a metà del VII (Xuanzang) risulta che monaci che professavano posizioni dottrinali diverse vivevano insieme negli stessi monasteri, unificati da un codice condiviso di disciplina monastica e si sa che in effetti i monaci seguaci del Grande veicolo hanno adottato i codici di disciplina monastica di sette del primo buddhismo. È quindi concepibile che dottrine confluite nel Grande veicolo abbiano avuto origine, oltre che da comunità di laici, anche e soprattutto a partire da scuole del primo buddhismo o da movimenti ascetici presenti in monasteri dove ancora prevalevano i seguaci del primo buddhismo. In effetti, come si è visto, i presupposti di concezioni e pratiche che sarebbero divenute caratteristiche del Grande veicolo – quali l'ideale religioso del bodhisattva, le perfezioni e la teoria stessa delle molteplici forme del Buddha e più in generale un'argomentazione filosofica estremamente raffinata – possono essere rintracciate in opere del primo buddhismo.

APPENDICE: IL BUDDHISMO IRANICO DI KHOTAN

Nel I millennio d.C. il buddhismo si diffuse in Asia centrale tra diverse popolazioni di lingua iranica, tanto che monaci parti e sogdiani furono tra i primi traduttori di testi buddhisti indiani in cinese, che testi buddhisti furono tradotti non solo in cotanese, ma anche in battriano e sogdiano (le lingue della Battriana e della Sogdiana corrispondenti all'attuale Afghanistan settentrionale e a parte degli odierni Uzbekistan e Tajikistan) e che termini buddhisti si ritrovano nei testi manichei in partico[12].

Il regno di Khotan, che era situato lungo la Via della seta nel cuore dell'Asia centrale (nell'odierna Repubblica Popolare Cinese, Regione Autonoma Uigura del Xinjiang) e dal quale provengono manoscritti di testi buddhisti che vanno dal V al X secolo, fu un vero crogiolo di tradizioni diverse e fornisce un bell'esempio di dialogo tra culture: la lingua iranica di Khotan – già di fede zoroastriana, come rivela una serie di termini dell'antica religione sopravvissuti con significati adattati o nuovi – ha infatti veicolato una letteratura essenzialmente buddhista di stampo indiano, mentre legami soprattutto politici hanno legato il Khotan al mondo cinese per gran parte del I millennio d.C., nonché al Tibet per un breve periodo tra l'VIII e il IX secolo[13].

[12] Vale la pena di ricordare che, nonostante il persiano e altre lingue iraniche siano oggi scritte con l'alfabeto arabo, le lingue iraniche, insieme alle lingue indoarie come il sanscrito, costituiscono il gruppo indo-iranico delle lingue indoeuropee e sono quindi imparentate con il greco, le lingue neolatine italiano compreso, le lingue germaniche, le lingue slave ecc. Una religione ora scomparsa che ha avuto seguito tra diversi popoli di lingua iranica è il manicheismo, sul quale vedi innanzitutto *Il manicheismo*, a cura di G. Gnoli con l'assistenza di A. Piras, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, vol. 1: *Mani e il manicheismo*, 2003 (III ed. 2006); vol. 2: *Il mito e la dottrina: i testi manichei copti e la polemica antimanichea*, 2006; vol. 3: *Il mito e la dottrina: testi manichei dell'Asia centrale e della Cina*, 2008.

[13] Per una presentazione più dettagliata del buddhismo in Khotan vedi M. Maggi, *Il Grande veicolo in Asia Centrale: il buddhismo di Khotan e il Libro di Zambasta*, in *La rivelazione del Buddha*, pp. CLII-CLXV, CCXV-CCXVIII. Per un approfondimento sulla letteratura buddhista cotanese vedi M. Maggi, *Khotanese literature*, in *The literature of pre-Islamic Iran: companion volume I to A history of Persian literature*, ed. by R.E. Emmerick - M. Macuch, Tauris, London 2009, pp. 330-417. Sui precedenti zoroastriani a Khotan vedi P.O. Skjærvø, *Chinese Turkestan*, II: *In pre-Islamic times. Iranian religious terms in pre-Islamic Central and Inner Asia*, in *Encyclopaedia Iranica*, vol. 5, ed. by E. Yarshater, Mazda Publishers, Costa Mesa (Calif.) 1992, pp. 469-471 e M. Maggi, *Khotanese* damānā-, in «Studia Iranica» 38/1 (2009) 129-133 con ulteriori riferimenti bibliografici. Per una introduzione alla religione zoroastriana, non trattata in questo volume ma ancor oggi praticata in Iran e soprattutto in India, vedi i due capitoli di G. Gnoli, *Le religioni dell'Iran antico e Zoroastro* e *La religione zoroastriana*, in *Storia delle religioni*, vol. 1: *Le religioni antiche*, a cura di G. Filoramo, Laterza, Roma 1994, pp. 455-498 e 499-565.

È impossibile stabilire con precisione quando il buddhismo fu introdotto in Khotan. Secondo una tradizione locale il buddhismo vi giunse nel I secolo a.C. Si può pensare che allora i cotanesi professassero lo zoroastrismo – la religione di tradizione iranica che ha lasciato solo alcune tracce nella lingua cotanese – e che il buddhismo non fosse predominante, ma si rafforzò solo con l'espansione dell'impero Kuṣāṇa in Asia centrale tra il I e il III secolo. Dalle fonti disponibili risulta che in un primo tempo i cotanesi erano seguaci del buddhismo tradizionale (scuole Mahāsāṅghika, Sarvāstivāda e Dharmaguptaka). D'altra parte vari fatti testimoniano il prevalere del Grande veicolo dal III-IV secolo fino all'islamizzazione forzata all'inizio dell'XI secolo: alcuni testi canonici del Grande veicolo furono tradotti in cinese da originali indiani procurati in Khotan tra il III e il V secolo; i pellegrini cinesi Faxian (401) e Xuanzang (644) riferiscono che il Grande veicolo era fiorente in Khotan; gli eruditi cotanesi Gītamitra, Devendraprājña, Śikṣānanda, Zhiyan e Śīladharma tradussero in cinese tra il IV-V e l'VIII secolo soprattutto scritture del Grande veicolo; molti manoscritti di testi sanscriti del Grande veicolo sono infine stati ritrovati nella regione di Khotan. Ma la posizione predominante del Grande veicolo in Khotan è innanzitutto testimoniata dai testi buddhisti cotanesi stessi che appartengono tutti al Grande veicolo e costituiscono pertanto una fonte essenziale per la conoscenza dello sviluppo del Grande veicolo in Asia centrale e della sua diffusione in Cina.

La ricca letteratura buddhista cotanese comprende sia traduzioni dal sanscrito o da altre lingue indiane sia composizioni originali. Tra queste ultime si segnala il *Libro di Zambasta* (da cui è tratta la maggior parte delle citazioni nei paragrafi precedenti), forse la più importante opera della letteratura buddhista cotanese per antichità (V secolo) ed estensione, nonché per l'erudizione e creatività del suo anonimo autore. Si tratta di un poema didascalico che rielabora fonti indiane per esporre le dottrine del Grande veicolo. L'opera pare caratterizzata da una struttura concentrica secondo una tecnica compositiva di tradizione iranica che trova un buon parallelo nello *Yasna* dell'Avesta, la raccolta delle scritture antiche dello zoroastrismo. Di estensione molto più ridotta, ma di grande interesse per le numerose citazioni di testi canonici che contiene, è il *Libro di Vimalakīrti*: si tratta di una sorta di catechismo in versi della fine del periodo di attestazione della letteratura cotanese (X secolo) che in una serie di domande e risposte riassume le dottrine del Grande veicolo[14].

[14] Per riferimenti bibliografici sul *Libro di Zambasta* e sul *Libro di Vimalakīrti* vedi nota 4.