



Il *Madhyamakārthasaṃgraha* di Bhāviveka: introduzione,
edizione del testo tibetano e traduzione annotata

Krishna Del Toso

Esercizi Filosofici 6, 2011, pp. 347-365.

ISSN 1970-0164

Link: <http://www2.units.it/eserfilo/art611/deltoso611.pdf>

IL *MADHYAMAKĀRTHASAMGRAHA* DI BHĀVIVEKA:
INTRODUZIONE, EDIZIONE DEL TESTO TIBETANO
E TRADUZIONE ANNOTATA

Krishna Del Toso

I. Introduzione

I. L'edizione. Presento qui l'edizione e la traduzione del *Madhyam[ak]ārthasamgraha* (tib. *dBu ma'i don bsdus pa*; da ora *MAS*). Il testo critico è stato stabilito sulla base della lettura comparata di quattro versioni, contenute in altrettante edizioni del *bsTan-'gyur*: Co-ne (C), sDe-dge (D), dGa'-ldan (G) e sNar-than (N).¹ Purtroppo l'originale sanscrito è da considerarsi perduto, e l'opera sopravvive esclusivamente in tibetano, non essendovi infatti traccia alcuna dello scritto neppure nel canone buddhista cinese. Nondimeno, una ricostruzione della possibile versione sanscrita originale fu approntata da N. Ayyasvami Shastri, che ne pubblicò anche il testo tibetano, tratto solo dall'edizione sNar-than, unitamente ad una traduzione inglese.² Due ulteriori traduzioni, sempre in inglese, sono state nel tempo pubblicate rispettivamente da Christian Lindtner – che tuttavia tralascia la stanza dedicatoria, la stanza conclusiva ed il colophon –³ e da Daniel Ferrer.⁴ Nonostante questi pochi ma essenziali lavori, dunque, oltre alla mancanza di una resa in italiano, restava la ben più fondamentale necessità di fornire un'edizione critica del *MAS*. Traduzione italiana ed edizione critica – riferita in traslitterazione ed in caratteri tibetani – sono quindi pubblicate qui per la prima volta. La numerazione delle stanze – sia nel testo traslitterato, sia nel testo tibetano – è stata aggiunta per maggiore chiarezza. Inoltre, va sottolineato che nella traduzione ho, come d'abitudine, riferito l'usuale corrispondente sanscrito dei termini tibetani rilevanti dal punto di vista filosofico o lessicale.

¹ C: *dBu-ma*, vol 98=Dza, foll. 329b4-330a4; D: *dBu-ma*, vol. 200=Dza, foll. 329b4-330a3; G: *dBu-ma'i skor*, *mDo-'grel*, Vol. 107=Dza, foll. 473a2-474a1; N: *dBu-ma'i skor*, *mDo-'grel*, vol. 107=Dza, foll. 360b5-361a6. Si consideri che le citazioni dal tibetano che ho riferite da edizioni pubblicate sono state qui trascritte uniformando sempre la traslitterazione allo stile adottato nel presente articolo. I passaggi della *Satyadvayavibhaṅgavṛtti*, tratti dall'edizione di David Eckel (1992, prima edizione SUNY Press, Albany 1987), sono stati ove necessario emendati sulla base delle indicazioni contenute in Lindtner (1990: 251).

² Ayyasvami Shastri (1931).

³ Lindtner (1981: 200-201, nota 14), poi riedita in Potter (2003: 442-443).

⁴ Ferrer (1992).

2. *L'autore*. Tutti i colophon riferiscono Legs-ldan-'byed quale autore del testo. È noto come Legs-ldan-'byed sia la resa tibetana del nome sanscrito Bhāvaviveka o, meglio ancora, Bhāviveka.⁵ A Bhāviveka sono tradizionalmente ascritte varie opere afferenti alla corrente buddhista Madhyamaka, tuttavia gli studiosi non sono concordi sull'unica paternità di questi scritti. Secondo alcuni – come ad esempio Christian Lindtner –⁶ Bhāviveka, che visse tra il 490/500 e il 570 d.C., compilò un commento alle *Mūlamadhyamakakārikā* di Nāgārjuna noto con il nome di *Prajñāpradīpavṛtti*, un trattato in versi intitolato *Madhyamakahrdayakārikā* (da ora *MHK*) ed il relativo commento in prosa, *Tarkajvālā* (da ora *TJ*), un'opera preservata solo in traduzione cinese, ossia il **Karatalaratna* o, più probabilmente, **Hastaratna* (*Zhāngzhēn lùn* 掌珍論), nonché il *Madhyamakaratnapradīpa* (da ora *MRP*) e il *MAS*.⁷ Secondo altri – come David Seyfort Ruegg e Yasunori Ejima –⁸ queste ultime due opere, poiché presentano sviluppi filosofici decisamente superiori rispetto agli altri scritti bhāvivekiani, sarebbero da attribuirsi ad un *deutero* Bhāviveka, presumibilmente attivo tra il VII e l'VIII secolo d.C.⁹ In particolare, per quanto concerne il *MAS*, David Seyfort Ruegg, pur notando come «This very short text does not cite any sources or authorities, and it does not therefore allow any literary-historical inferences to be drawn»,¹⁰ nondimeno rileva quanto «it can be observed that starting with its introductory verse of salutation this text is quite closely related to the *Satyadvayavibhāṅga* by Jñānagarbha (eighth century)».¹¹ Sulla base di quanto diremo nel prossimo

⁵ Per una discussione sul nome sanscrito di questo autore (o, meglio, di questi autori), si veda Ejima (1991), Lindtner (2001: IX-X) Eltschinger (1998: 58, nota 3). Come rileva Yonezawa (1999: 1022), inoltre, nella **Lakṣaṇaṭīkā*, commento anonimo alla *Prasannapadā* di Candrakīrti, egli è riferito sempre col nome di Bhāviveka: «The **Lakṣ[āṇaṭīkā]* reads “Bhāviveka”, not “Bhāvaviveka”. This evidence supports Ejima’s proposal».

⁶ Ad esempio, Lindtner (1982: 172-184).

⁷ Per una discussione più approfondita sulla paternità di questi testi, vedi Eckel (2008:21-23).

⁸ Seyfort Ruegg (1990); Ejima (1980).

⁹ Vedi Eckel (2008:23-24). Relativamente alla datazione dei due Bhāviveka si consideri, in generale, Seyfort Ruegg (1990). Per quanto concerne il *MRP* va qui rilevato come quest'opera tragga numerosissimi spunti dottrinari ed anche testuali dalle *MHK* e dalla *TJ*, tanto da non scostarsi poi molto, in molte occasioni, dal contesto filosofico descritto in quelle. Nondimeno, su alcuni punti di non secondaria importanza – ad esempio, la definizione di *saṃvṛti*, come rileva Eckel (2008: 25-26) – il *MRP* presenta posizioni decisamente più tarde rispetto alle *MHK* e *TJ*. Se Christian Lindtner (1982) ha sostenuto che questi tre scritti, ed anche la *Prajñāpradīpavṛtti*, sono l'opera di una medesima mano, poche ma importanti evidenze storiche sembrano tuttavia attestare il contrario; si veda Seyfort Ruegg (1990: 62-63), Eckel (2008: 23-27). Inoltre, la presenza nel *MRP* di citazioni tratte da opere ascrivibili almeno alla prima metà del IX secolo d.C. costringerebbero a spostare almeno alla metà del medesimo secolo la compilazione di tale scritto. Tuttavia, più approfonditi studi si rendono senz'altro necessari.

¹⁰ Seyfort Ruegg (1990: 68).

¹¹ Seyfort Ruegg (1990: 67).

paragrafo, infatti, è plausibile ritenere che il *MAS* sia stato redatto non prima della fine dell’VIII secolo d.C.

3. *L’opera*. Il *MAS* è un breve trattatello composto di 12 stanze, oltre ad una stanza dedicatoria, in cui l’autore espone un’assai articolata dottrina delle due verità (sans. *dve satye*, tib. *bden pa gñis*), la verità convenzionale o «di nascondimento» (sans. *saṃvṛtisatya*, tib. *kun rdzob bden pa*) e la verità concernente il significato o scopo superiore (sans. *paramārthasatya*, tib. *don dam bden pa*). Rispetto a tutte le altre opere attribuite a/ai Bhāviveka, per quanto concerne la riflessione sulle due verità, il *MAS* ne propone senza dubbio una prospettiva teoreticamente più avanzata. Benché, infatti, la distinzione tra due livelli di verità convenzionale, *tathyaśaṃvṛti* (tib. *yañ dag pa’i kun rdzob*) e *mithyāśaṃvṛti* (tib. *log pa’i kun rdzob*), sia rintracciabile anche nelle *MHK*, nella *TJ* e nel *MRP*, è l’accurata distinzione tra due tipologie differenti di *paramārtha* – *paryāyaparamārtha* (tib. *rnam grañs kyi don dam*) e *aparyāyaparamārtha* (tib. *rnam grañs ma yin don dam*) – a segnare lo stacco a mio avviso decisivo tra quelle opere e il *MAS*. Volendo infatti entrare più nel dettaglio di questa distinzione, notiamo non solo come il *MRP* mai riferisca alcuna differenziazione sul piano di *paramārtha*, ammettendone implicitamente l’unicità nel sesto capitolo dedicato appunto al senso/significato superiore (capitolo la cui struttura concettuale è ben lunga, sia teoricamente sia linguisticamente, dalla precisa articolazione di *paramārtha* proposta nel *MAS* e si accosta, invece, davvero molto al pensiero delle *MHK*), ma anche come in due identici passaggi della *TJ*, ove in effetti v’è l’esplicita menzione di un *paramārtha* mondano ed uno sovramondano, la cui argomentazione appare però quasi estemporanea e del tutto in superficie rispetto alla trattazione ove si trova inserita, Bhāviveka descriva il *paramārtha* mondano con alcuni dei termini da lui stesso altrove utilizzati per caratterizzare *tathyaśaṃvṛti*. Se leggiamo infatti *TJ ad MHK* 3.26 e 4.72cd, troviamo la seguente definizione:¹²

don dam pa ni rnam pa gñis te | de la gcig ni mñon par ’du byed pa med par ’jug pa ’jig rten las ’das pa zag pa med pa spros pa med pa’o | | gñis pa ni mñon par ’du byed pa dang bcas par ’jug pa bsod nams dan ye śes kyi tshogs kyi rjes su mthun pa dag pa ’jig rten pa’i ye śes zes bya ba spros pa dan bcas pa ste |

paramārtha è di due tipi. Relativamente a ciò, il primo [tipo] ha luogo senza impulsi pre-formanti, è ultramondano, è senza intossicanti, è senza proliferazioni concettuali; il secondo [tipo] ha luogo unitamente ad impulsi pre-formanti, porta il bagaglio di merito e conoscenza, è detto conoscenza mondana pura, è dotato di proliferazioni concettuali.

¹² Heitmann (2004: 130), Eckel (2008: 386).

Il secondo tipo di *paramārtha* qui descritto possiede le medesime qualità che in altri passaggi delle *MHK* e della *TJ* sono attribuite, appunto, a *prajñā samketikī* (ovvero, *tathyaśamvṛti*). Ad esempio, in *MHK* 3.8, *tathyaśamvṛti* è detta *punyajñānākhyasambhāra* («che ha il bagaglio di merito e conoscenza»), ed in *TJ ad MHK* 3.7 leggiamo: *de la re žig yañ dag pa'i kun rdzob śes pa ni dag pa jig rten pa'i ye śes žes bya ba yin te* | («Quindi, come prima cosa, la corretta conoscenza convenzionale è [anche] detta conoscenza mondana pura»)¹³.

L'identificazione – implicita o esplicita che sia – della conoscenza mondana pura (sans. *śuddhalaūkikajñāna*, tib. *dag pa jig rten pa'i ye śes*) con ambo *tathyaśamvṛti* ed il secondo tipo – che chiameremo «inferiore» – di *paramārtha* portò già alcuni decenni or sono Yuichi Kajiyama¹⁴ ad avanzare l'ipotesi secondo cui proprio in ciò potesse consistere il fondante quanto indispensabile *trait d'union* tra un livello conoscitivo convenzionale ed uno stadio ben più profondo, rappresentato appunto da *paramārtha* nella sua espressione *prapañcarahita* (tib. *spros pa dañ bral ba*, ovvero *spros bral*; «libero da proliferazioni concettuali»)¹⁵. La plausibilità teoretica di un tale *trait d'union* all'interno dell'articolazione filosofica proposta dalle *MHK* e dalla *TJ* potrebbe in effetti giustificarsi qualora si assuma l'idea che il passaggio dall'uno stadio gnoseologico – la gnosi mondana (sans. *prajñā samketikī*, tib. *śes rab brdar btags*) – all'altro – la gnosi del senso superiore (sans. *prajñā paramārthikī*, tib. *śes rab don dam*) – avvenga ad esempio mediante l'impiego di procedimenti inferenziali via via sempre più raffinati, i quali consentirebbero una *graduale* eliminazione delle costruzioni mentali erronee (*vikalpa*).

Non stupirà, dunque, il fatto che in *TJ ad MHK* 5.110 *Bhāviveka* sembra ammettere proprio una tale prospettiva. Egli infatti scrive:¹⁶

rjes su dpag pa gañ gis rnam par brtags pa 'gog par byed pa de ni yañ dag pa'i kun rdzob tu tha sñad kyi bden pa žes bya ba la brten nas byed pa yin no | | *tha sñad kyi bden pa de la brten nas de ni rim gyis rnam par mi rtog pa brjod du med pa'i don dam pa rtogs par 'gyur te* |

Le costruzioni mentali sono soppresse dall'inferenza; questa [soppressione] ha luogo dipendentemente dalla cosiddetta verità relativa convenzionale. Fa-

¹³ Heitmann (2004: 92).

¹⁴ Kajiyama (1957: 302, 311, 313-315).

¹⁵ Sebbene in linea di massima io aderisca alla tesi di Kajiyama, è altresì mia opinione che in *MHK* e *TJ* l'autore non abbia voluto – come in effetti non fa – definire in modo *sistematico* un punto dialettico che appare così centrale nella prospettiva interpretativa dello studioso giapponese. Infatti, la trattazione dei due tipi di *paramārtha* si arresta alla loro descrizione e non prosegue mettendo in evidenza gli eventuali nodi concettuali rilevati da Kajiyama, che devono invece essere tratti da varie comparazioni testuali.

¹⁶ Eckel (2008: 444), Hoornaert (2003: 151). Sulle modalità d'impiego del procedimento inferenziale volto al conseguimento di *paramārtha* si veda *MHK* 5.105-107.

ciendo [dunque] riferimento alla verità convenzionale, ci si appressa gradualmente a *paramārtha*, [che è] priva di costruzioni mentali ed inesprimibile.

Inoltre, poco prima del passaggio ora citato, ovvero in *TJ ad MHK* 5.107, Bhāviveka spiega come l'inferenza non costituisca un approccio diretto al coglimento di *paramārtha*, strutturandosi piuttosto come *via negativa* che procede mediante *modus tollens*:¹⁷

*rnam par mi rtog pa'i de kho na ñid kyi śes pa'i mi mthun pa'i phyogs
brtags pa źes bya ba de ni rjes su dpag pa'i śes pa 'dis zlog par byed pa yin
gyi | rjes su dpag pa'i spyod yul du de kho na ñid sgrub par byed pa ni ma
yin no | |*

Poiché questa conoscenza inferenziale può eliminare [ogni] concetto che sia opposto alla conoscenza della realtà [che è] senza costruzioni mentali, [ne segue che] la realtà non è conseguita entro la sfera dell'inferenza.

È qui essenziale notare come anche nel *MRP* ci imbattiamo in un passaggio che confina l'inferenza, per così dire, al di qua del coglimento del reale:¹⁸

*'di ltar rjes su dpag pa'i tshad ma gtso bor byed pa'i rtog ge bas ni de kho
na ñid dan | sans rgyas kyi sku dan ye śes śin tu lkog tu gyur pa dag brtags
śin dpyad pas śes par mi 'gyur te | tshu rol mthoñ ba'i śes pa¹⁹ yin pa'i phyir
ro | |*

Qui, la logica, che assume l'inferenza come preminente mezzo di valida conoscenza, non può mediante analisi e deliberazione conoscere la realtà e i perfetti ed impercettibili corpo e conoscenza di Buddha; [ciò accade] perché [l'inferenza] è conoscenza della prospettiva di questa riva.

Entrando più nel dettaglio dell'azione svolta da *saṃvṛti*, *TJ ad MHK* 3.8 rende noto come l'orizzonte della verità convenzionale sia riferito e limitato alla conoscenza delle caratteristiche peculiari (*sans. svalakṣaṇa*, tib. *rañ gi mtshan ñid*) e generali (*sans. sāmānyalakṣaṇa*, tib. *spyi'i mtshan ñid*) degli eventi mondani.²⁰

*de la rañ gi mtshan ñid ni dños po rañ gi no bo spyod yul dan ldan pa rnam
par rtog pa med pa'i śes pas ñes par gzuñ bar bya'o | | spyi'i mtshan ñid ni
rjes su dpog pa'i śes pa rnam par rtog pa can gyis rtogs par bya'o | |*

¹⁷ Eckel (2008: 443); Hoornaert (2003: 150).

¹⁸ D, dBu-ma, vol. 97: TSHa, fol. 259b6-7.

¹⁹ Così le edizioni dGa'-ldan, sNar-thañ e Pechino. sDe-dge e Co-ne riportano invece *phyi rol pa'i śes pa*, che renderebbe un senso differente: «[ciò accade] perché [il corpo e conoscenza di Buddha] sono conoscenza relativa alla riva opposta».

²⁰ Heitmann (2004: 96).

Colà, la caratteristica peculiare è determinata dalla conoscenza priva di costruzioni mentali, relativamente alla natura intrinseca di un evento. La caratteristica generale è riconosciuta per mezzo della conoscenza inferenziale [che] ha costruzioni mentali.

Ed anche in questo caso, il *MRP* ricalca una posizione del tutto identica a quella ora esposta: *kun rdzob bden pa ji lta bu* || *chos rnam kun zes bya ba gan* || *spyi dan ran gi mtshan ñid dag* || *ses pa kun rdzob bden pa yin* || («La verità convenzionale com'è? La conoscenza relativa alle caratteristiche peculiari e generali di ciò che è detto “tutti i *dharmā*” è verità convenzionale»)²¹ Va qui rilevato come già solo questa prospettiva, condivisa da *MHK*, *TJ* e *MRP*, secondo cui ambo le condizioni, *savikalpa* (tib. *rnam par rtog pa dan bcas pa*; «dotato di costruzioni mentali») e *nirvikalpa* (tib. *rnam par rtog pa med pa*; «privo di costruzioni mentali»), condurrebbero ad una conoscenza valida (*tathya*), benché mondana (*saṃvṛti*), sembri davvero mal coniugarsi con quanto affermato in *MAS* 10, ove *savikalpa* e *nirvikalpa* pare siano assunte quali distinte tipologie pertinenti esclusivamente a *mīthyāsāṃvṛti*. Ciò indubbiamente rappresenta un ulteriore deciso stacco teorico tra il portato filosofico proprio del *MAS* e il pensiero espresso negli altri scritti attribuiti a Bhāviveka. Questo fatto corroborerebbe ancor più l'idea che il *MAS* sia opera di altra mano, decisamente posteriore. A sostegno di tale tesi va qui rilevato anche come neppure Jñānagarbha (attivo nella prima metà dell'VIII secolo d.C.) – a cui peraltro il *MAS*, lo ricordiamo ancora, sembra ispirarsi in diversi punti – pare si avventuri nella direzione segnata da *MAS* 10, ma resti invece più in consonanza con le summenzionate posizioni di *MHK*, *TJ* e *MRP*, ammettendo che *savikalpa* e *nirvikalpa* possano essere declinazioni anche di *tathyaṣāṃvṛti*.²² Nella *Vṛtti ad Satyadvayavibhaṅga* 3cd, infatti, Jñānagarbha scrive: *mthoñ ba ni rnam pa gñis te rnam par rtog pa dan bcas pa dan* | *rnam par rtog pa med pa'o* || («L'apparenza [ovvero l'oggetto di *saṃvṛti*] è di due tipi: dotata di costruzioni mentali e priva di costruzioni mentali»)²³ Poco oltre, *Vṛtti ad Satyadvayavibhaṅga* 7, Jñānagarbha cita il seguente passaggio dall'*Akṣayamatīnirdeśasūtra*: *de la kun rdzob kyi bden pa gan ze na* | *ji sñed 'jig rten gyi tha sñad gdags pa dan* | *yi ge dan skad dan brda bstan pa dag go* || («Colà, cos'è la verità di nascondimento? [Essa è] qualsiasi designazione mondana, lettera, discorso e parola»)²⁴ E commenta in modo molto significativo, come segue:²⁵

²¹ D, dBu-ma, vol. 97: TSHa, fol. 261a1.

²² Su questo particolare punto si veda *infra*, la nota 34.

²³ Tibetano in Eckel (1992: 156).

²⁴ Tibetano in Eckel (1992: 158).

²⁵ Tibetano in Eckel (1992: 158-159).

*ji sñed ces bya ba'i tshig ni mtha' dag ces bya ba'i don to | | des na rnam
par rtog pa med pa'i mñon sum gyi śes pas yoñs su bcad pa'i no bo'i dños
po gzugs la sogs pa dan bde ba la sogs par rig par grub pa rnam ni kun
rdzob kyi bden pa kho na yin no | |*

Il termine «qualsiasi» significa «tutti». Quindi, [non solo le designazioni mondane ecc., che sono dotate di costruzioni mentali, ma anche] eventi esistenti, accertati tramite la conoscenza percettiva, [che di per sé è] priva di costruzioni mentali, [come ad esempio quelli] stabiliti mediante percezione della forma ecc., o della felicità ecc., sono nulla più che verità di nascondimento.

Dunque, le costruzioni mentali interesserebbero la sfera del verbale (che investe anche i processi inferenziali), laddove la percezione diretta, di per sé non verbale, sarebbe per ciò stesso priva di costruzioni mentali: sono queste le due tipologie di *tathyasamvṛti*.

Ma ritornando all'inferenza, è qui il caso di rilevare come, sebbene essa, poiché confinata entro il dominio di *samvṛti*, non possa portare al diretto cogliamento della realtà – almeno stando a *MHK*, *TJ* e *MRP* –, un passaggio della *TJ ad MHK* 3.12-13 suggerisce altresì che vi debba essere una sorta di conoscenza convenzionale di ciò che la realtà è, conoscenza che permetta di guidare i processi inferenziali nella giusta direzione:²⁶

*kun rdzob ces bya ba ni gzugs la sogs pa'i dños po kun rnam par 'byed pa'i
don gyis te | 'jig rten gyi tha sñad phyin ci ma log pa'o | | de ñid bden pa ste
| rnam par b'zag pa thams cad la 'gro ba'i tshad ma yin pa'i phyir ro | | [...] des ni
mtshan ñid med pa don dam pa'i rjes la thob pa dag pa 'jig rten pa'i śes pa'i
spyod yul yañ dag pa'i kun rdzob kyi rab tu rnam par dbye ba bstan to | |*

È detta «*samvṛti*» nel senso di investigazione di tutti gli eventi, come la forma ecc., e [nel senso] di corretta convenzione mondana. Quella [*samvṛti*] è verità perché è un mezzo di conoscenza valida che si applica a tutte le determinazioni[, ovvero le caratteristiche peculiari e generali delle cose]. [...] tramite ciò è spiegato il tipo di corretta [verità] relativa, [che è] l'oggetto della conoscenza mondana pura avente luogo dopo *paramārtha*, che è [invece] senza caratteristiche.

Si può a questo punto supporre che il *paramārtha* «inferiore» altro non sia se non quest'ultima declinazione di *tathyasamvṛti* – che viene «dopo *paramārtha*» per il fatto che *paramārtha* è il suo oggetto di conoscenza –, ovvero una formula potremmo dire approfondita di sapere convenzionale, il *suddhalaukikajñāna*, e

²⁶ Heitmann (2004: 102, 104).

dotata per ciò stesso di proliferazioni concettuali (sans. *saprapañca*, tib. *spros pa dan bcas pa*).

Una simile prospettiva, comune a *MHK*, *TJ* e *MRP*, risulta a mio avviso allontanarsi in diversi punti essenziali dall'orizzonte teorico espresso nel *MAS*.²⁷ In effetti qui notiamo, da un lato, che le modalità di corretta analisi ed inferenza logica, piuttosto che essere ricondotte al dominio di *tathyaśamvṛti*, pare afferiscano specificamente all'orizzonte di *pariyāyaparamārtha* (stanze 4 e 5) – la qual cosa segna senza dubbio la volontà di tracciare una distinzione netta tra i due ambiti – e, dall'altro, che *ambo* i gradi di *paramārtha* (e non solo il livello, per così dire, «puro» o *aparyāya*) sono detti essere liberi da proliferazioni concettuali (*prapañcarahita*; stanza 3), anche se *aparyāyaparamārtha* sembra comunque costituirsi quale stato, per dir così, più raffinato in questo senso, essendo «vuoto di tutte le proliferazioni concettuali» (tib. *spros pa thams cad kyis ston pa*, che potremmo restituire in sanscrito con *sarvaprapañcena śūnya*; stanza 6).

A ciò va aggiunta la quasi peculiarità testuale dei termini *pariyāyaparamārtha* e *aparyāyaparamārtha*: la definizione *pariyāyaparamārtha* sembra comparire esclusivamente nel *MAS* e in nessuna delle (altre) opere attribuite a/ai Bhaviveka. Neppure tale termine è attestato in Jñānagarbha, e tanto meno negli scritti del suo allievo Śāntarakṣita (725-788 d.C.) o in Kamalāśīla (circa 713-763 d.C.), pupillo di quest'ultimo. Invece, il costrutto *aparyāyaparamārtha*, oltre che nel *MAS*, è riferito anche nel subcommento *Pañjikā* di Śāntarakṣita alla stanza 5 dell'opera di Jñānagarbha *Satyadvayavibhaṅgavṛtti*: in D, dBu-ma, vol. 209=Sa, fol. 18b4 infatti troviamo menzione di *rnam graṅs ma yin pa'i don dam pa*.²⁸ Nondimeno, in scritti solo di poco posteriori a questi ora menzionati, la distinzione tra i due livelli di *paramārtha* sembra invece essere del tutto attestata, come dimostra ad esempio il trattato dossografico *Sarvayānālokaviśeṣabhāṣya* attribuito a Subhūtiḥoṣa, ove appunto leggiamo (D, dBu-ma, vol. 211=A, fol. 312b): *rnam graṅs kyis dan rnam graṅs min | | don dam pa gñis su nies pa'o | |* («È certo che i due significati superiori sono il verbalizzabile e il non verbalizzabile»).

Il *Sarvayānālokaviśeṣabhāṣya*, stando al colophon, fu tradotto in tibetano da Subhūtiḥoṣa stesso e da Tiñ-ñe-'dzin-bzañ-po. Questi, con ogni probabilità, deve essere identificato a Myañ Tiñ-ñe-'dzin-bzañ-po, discepolo di Vimalamitra e ministro del re tibetano Khri-sron-lde-btsan. Il regno di Khri-sron-lde-btsan, com'è noto, investì la seconda metà dell'VIII secolo d.C., e questo deve quindi essere stato anche il periodo in cui Tiñ-ñe-'dzin-bzañ-po fu attivo e tradusse, assieme all'autore, il *Sarvayānālokaviśeṣabhāṣya*. Anche Subhūtiḥoṣa, dun-

²⁷ Ad esempio, è davvero difficile trovare corrispondenza tra le due tipologie di *paramārtha* descritte in *TJ* ad *MHK* 3.26 e 4.72cd, da un lato, e i concetti di *pariyāyaparamārtha* e *aparyāyaparamārtha* avanzati dal *MAS*, dall'altro.

²⁸ Su questo punto si veda MacDonald (1988: 94, nota 1).

que, è da ascrivarsi alla seconda metà dell'VIII secolo d.C. (probabilmente tardo VIII, primi anni del IX secolo). Per contro, il colophon della *Pañjikā* di Śāntarakṣita alla *Satyadvayavibhaṅgavṛtti* afferma che tale subcommento è stato tradotto in tibetano da un'equipe di studiosi, tra cui è menzionato anche Jñānagarbha; è quindi altamente plausibile che Śāntarakṣita abbia scritto la *Pañjikā* in periodo giovanile, entro la prima metà dell'VIII secolo d.C. Se dunque nella *Pañjikā* di Śāntarakṣita non troviamo ancora la distinzione tra *pariyāya-paramārtha* e *aparyāyaparamārtha*, laddove questa stessa distinzione è ben presente nell'opera di Subhūtiḥoṣa (che la ritiene oramai «certa», «accertata», tib. *ñes pa*), possiamo concludere che la sistemazione dottrinale di questi due aspetti di *paramārtha*, e la definizione di un relativo vocabolario (che il compilatore del *MAS* aveva senz'altro ben presente), sia avvenuta dopo la metà dell'VIII secolo d.C., ma prima del IX.

Sulla base di queste esigue ma sostanziali osservazioni, ed in mancanza di ulteriori elementi che ne attestino in modo definitivo la paternità, assumo come ipotesi di lavoro l'idea che il *MAS* sia stato composto da un autore, differente dal Bhāviveka delle *MHK* e *TJ*, ed eventualmente anche dal Bhāviveka del *MRP*, al quale fosse almeno nota la discussione sulle due verità sviluppata all'epoca di Jñānagarbha e Śāntarakṣita. Egli, inoltre, potrebbe avere contribuito ad arricchire ulteriormente tale discussione ed a strutturare un vocabolario *ad hoc* relativo alle varie fasi di *paramārtha*, vocabolario in seguito, o contemporaneamente, assunto nell'opera di Subhūtiḥoṣa, oppure avere attinto in tempi superiori ad una terminologia filosofica già formata, la stessa di cui Subhūtiḥoṣa fa menzione.

II. Testo tibetano e traduzione

[C 329b4]-[D 329b4]-[G 473a2]-[N 360b5] || rgya gar skad du | ma dhya mā rtha sam gra had^a | [C 329b5] bod skad du | dbu ma'i don bsdus pa | bcom ldan 'das dpal kun du^a bzañ po la phyag 'tshal lo ||

^a N, G: ha da. ^b N: tu.

||ཐུགས་སྐད་དུ། མ་རྒྱུ་མུ་ཐུ་སི་གྲ་ཉེད། བོད་སྐད་དུ། དབུ་མའི་དོན་བསྐྱུས་པ། བཅོམ་ལྷན་འདས་དཔལ་ཀུན་
དུ་བཟུང་པོལ་ཕུག་འཛལ་ལོ།།

In sanscrito: *Madhyamārthasaṃgraha*.

In tibetano: *dBu ma'i don bsdus pa*.

Rendo omaggio al venerabile Samantabhadra.

gañ dag skye [D 329b5] med rtogs pa ñid yin yan [N 360b6] ||
 [G 473a3] tha sñad ño^a gañ sñiñ rjes 'khor ba ma stoñs par^b ||
 rgyal ba rnams ni 'jig rten bde bar bskyab pa'i^c phyir ||
 'di ru bžugs^d kyañ dri med blo dañ ldan ||
 [C 329b5] de dag rnams la rtag tu bdag phyag 'tshal || [0]

^a C: tha sñad do; G: tha sñad bo. ^b G: stoñ par; N: stoñ bar. ^c D: bskyab ba'i. ^d G, N: žugs.

གང་དག་སྐྱེ་མེད་ཚོ་གསེང་ལོན་ཡང་།
 ཐ་སྐྱོད་འོ་གང་སྐྱེ་ཇེས་འཁོར་བ་མ་སྐྱོངས་པར།
 ལྷུ་ལ་བ་རྣམས་ནི་འཇིག་རྟེན་བདེ་བར་བསྐྱབ་པའི་ལྗིང་།
 འདི་རུ་བཞུགས་ཀྱང་བྱི་མེད་སྐོ་དང་ལྷན།
 དེ་དག་རྣམས་ལ་རྟུ་རུ་བདག་ཕྱག་འཚལ།།༠།

A coloro che, pur essendo [dotati di] comprensione incausata (*anutpannaprati-*
patti), non abbandonano (*√tyaj*) il *samsāra* per compassione (*karuṇā*) di chi è
 [ancora] vincolato alle convenzioni [mondane] (*vyavahārānuvṛtta*), ai Vittoriosi
 (*jīna*) che rimangono qui [presso di noi] a benevola protezione (*śivatṛāṇa*) del
 mondo e son dotati di chiaro intelletto (*vimalabuddhi*), a costoro io in ogni istante rendo omaggio.²⁹ [0]

[G 473a4] bden pa gñis^a ni ji lta bu'i ||
 don ni rtogs par bya ba'i phyir ||
 bdag gis 'di ni [N 360b7] rab brtsams te || [1]

^a G: bñis.

བདེན་པ་གཉིས་ནི་ཇི་ལྟ་བུའི།

²⁹ Si confronti con la stanza dedicatoria del *Satyadvayavibhāṅga* di Jñānagarbha: *gañ dag dños po'i no bo ñid med yan dag mkhyen gyur kyañ || thugs rjes 'khor ba ji srid bar du thub dbaṅ sras bcas rnams || 'jig rten ma lus pa yi 'tshal ba'i dños po bsg grub slad du || 'dir bžugs dri med blo ldan de dag rnams la phyag 'tshal lo ||* («A coloro – [ovvero] il potente saggio [Buddha] e la sua prole [di bodhisattva] – che, benché abbiano rettamente conosciuto la mancanza di natura intrinseca degli eventi, per compassione [restano in questo mondo] finché perdura il *samsāra*, a [coloro che sono] dotati di chiaro intelletto [ma stanno] qui perché si realizzi ciò che tutto il mondo desidera [ossia la liberazione], a costoro io rendo omaggio»). Il tibetano in Eckel (1992: 155).

དོན་ནི་རྟོགས་པ་རྒྱ་བའི་ཕྱིར།
བདག་གིས་འདི་ནི་རབ་བརྒྱམས་ཏེ།།༡།

Io ho iniziato (*prakram*) [a scrivere] questo [trattatello] per rendere accessibile (*gamyā*) il corretto significato (*yathārtha*) delle due verità (*dve satye*). [1]

[D 329b6] sañs rgyas rnams kyis chos bstan pa ||
bden pa gñis su^a 'dus [G 473a5] pa ste^b ||
don dam dañ ni kun rdzob bo || [2]

^a N: gñi-su. ^b G: te.

སངས་རྒྱལ་རྣམས་ཀྱིས་ཚོས་བསྟན་པ།
བདེན་པ་གཉིས་སུ་འདྲས་པ་སྟེ།
དོན་དམ་དང་ནི་ཀུན་རྫོབ་པོ།།༢།

L'insegnamento della dottrina (*dharmanirdeśa*) [adottato] dai Buddha consiste [infatti] in due verità: [la verità] del significato superiore (*paramārtha*) e [la verità] di nascondimento (*samvṛti*). [2]

dam pa'i don ni spros bral te ||
de yañ nram pa^a [C 329b6] gñis su^b bya ||
nram grañs kyi^c ni don dam dañ ||
nram grañs ma yin [G 473a6] don dam^d mo || [3]

^a G: nams pa. ^b N: gñi-su. ^c G: kyis. ^d N: dam.

དམ་པའི་དོན་ནི་སྟོོས་བྲལ་ཏེ།
དེ་ཡང་རྣམ་པ་གཉིས་སུ་བྱ།
རྣམ་བྲངས་ཀྱི་དོན་དམ་དང་།
རྣམ་བྲངས་མ་ཡིན་དོན་དམ་མོ།།༣།

[La verità del] significato superiore è libera da proliferazioni [concettuali] (*prapañcarahita*), inoltre è di due tipi (*dvaīdhakāra*): il significato superiore verbalizzabile (*paryāyaparamārtha*) e il significato superiore non verbalizzabile (*aparyāyaparamārtha*). [3]

dañ po de yañ gñis yin te ||
a rigs [N 361a1] pa rnam grañs don dam dañ ||^a
skye ba^b bkag pa'i don dam mo || [4]

a^a N: rigs rnam grañ don dañ ||. b C: skya ba.

དང་པོ་དེ་ཡང་གཞིས་ཡིན་ཏེ།
རིགས་པ་རྣམ་གྲངས་དོན་དམ་དང་།
སྐྱེ་བ་གཞན་པའི་དོན་དམ་མོ།།།

In aggiunta, il primo [tipo] è duplice: [v'è infatti] il significato superiore verbalizzabile mediante logica (*yuktiparyāyaparamārtha*)³⁰ e il significato superiore relativo alla negazione della produzione (*utpādapraṭiṣedhaparamārtha*).³¹ [4]

mu bzi [D 329b7] skye 'gog la sogs pa'i ||
gtan tshigs [G 473b1] bzi yi^a rigs pa de ||
snañ ba'i^b dños po thams cad kyañ ||
skye ba bkag pa'i [C 330a1] don dam mo^c || [5]

a G: yis. b N: snañ pa'i. c N: da-mo.

³⁰ Relativamente a questa tipologia di *paramārtha* Jñānagarbha si esprime, lapidario ma chiarissimo, nel seguente modo (*Satyadvayavibhaṅga* 4ab): *shu ba med pas rigs pa ni* || *don dam yin te* («La logica è *paramārtha* poiché è infallibile»). Eckel (1992: 156). La logica (sans. *tarka*, *nyāya*, tib. *rigs pa*) è qui intesa quale strumento non contraddittorio di conoscenza del reale. Poiché luogo della non contraddittorietà, *tarka* è appunto ritenuto essere *paramārtha*.

³¹ Questo concetto rappresenta un nodo davvero importante entro l'orizzonte del dibattito filosofico buddhista; si vedano, al riguardo, gli studi di Tillemans (1982), (1983), (1984). Jñānagarbha riassume così la questione (*Satyadvayavibhaṅga* 14): *du mas dños po gcig mi byed* || *du mas du ma byed ma yin* || *gcig gis du ma'i dños mi byed* || *gcig gis gcig byed pa yañ min* || («Un evento non è prodotto da molti [eventi], molti non sono prodotti da molti, né molti eventi sono prodotti da uno, neppure uno è prodotto da uno»). Eckel (1992: 165). Inoltre, Jñānagarbha suggerisce, potremmo dire *ante litteram*, un interessante punto di congiunzione tra le due tipologie di *paryāyaparamārtha* qui descritte. *Satyadvayavibhaṅga* 16abc infatti recita: *dam pa'i don du ma skyes pa* || *tshig don 'di ni rigs pa yi* || *rjes su 'brañs nas skye ba med* || («Seguendo la logica, [anche] il significato della frase "secondo un senso superiore [gli eventi] non originano" è privo di origine»). Eckel (1992: 172). Riferendo, dunque, questo ragionamento al MAS, possiamo rilevare come *yuktiparyāyaparamārtha* fondi l'inoppugnabilità di *utpādapraṭiṣedhaparamārtha*, poiché affermare che *utpādapraṭiṣedhaparamārtha* non origina significa di per sé sottrarre *paramārtha* al dominio di *saṃvṛti*, l'orizzonte di tutto ciò che ha origine.

མ་བཞི་སྐྱེ་འགོག་ལ་སོགས་པའི།།
གཏན་ཚིགས་བཞི་ཡི་རིགས་པ་དེ།།
སྤང་བའི་དངོས་པོ་ཐམས་ཅད་ཀྱང།།
སྐྱེ་བ་བཀག་པའི་དོན་དམ་མོ།།༥།

[Il significato superiore verbalizzabile mediante] logica riguarda i quattro argomenti (*hetu*) del tetralemma (*catuṣkoṭi*), [concernenti] la produzione (*utpāda*), la distruzione (*nirodha*), ecc.; inoltre, il significato superiore relativo alla negazione della produzione [riguarda] tutti gli eventi apparenti (*sarvāvabhāsabhāva*). [5]

spros _[N 361a2] pa^a thams cad kyis stoñ pa | |
de ni rnam grañs ma yin pa'i | |
dam pa'i don _[G 473b2] du śes par bya | | [6]

^a N: spros ba.

སྐྱོས་པ་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་སྤོང་བ།།
དེ་ནི་རྣམ་གངས་མ་ཡིན་པའི།།
དམ་པའི་དོན་དུ་ཤེས་པར་བྱ།།༦།

[Quello stato che è] vuoto di tutte le proliferazioni [concettuali] è conosciuto come significato superiore non verbalizzabile. [6]

yod pa'i mtha' dan med pa'i^a mtha' | |
gñis po thams cad spañs pa^b ste | |
de lta bu ni don dam mo | | [7]

^a D: med ba'i. ^b N, C: spañs ba.

ཡོད་པའི་མཐའ་དང་མེད་པའི་མཐའ།།
གཉིས་པོ་ཐམས་ཅད་སྤངས་པ་སྟེ།།
དེ་ལྟ་བུ་ནི་དོན་དམ་མོ།།༧།

Totalmente priva (*sarvatahparityakta*) dei due estremi dell'esistente (*sat*) e del non esistente (*asat*): in questo modo è [la verità] del significato superiore. [7]

kun [D 330a1] rdzob ji ltar [N 361a3] snañ ba yin ||
de yañ gñis su^a [G 473b3] śes^b bya ste ||
log pa yi ni kun rdzod dañ ||
[C 330a2] yañ dag pa yi^c kun rdzob bo^d || [8]

^a N: gñi-su. ^b G: śes par. ^c G: yis. ^d N: kun rdzob po.

ཀུན་རྫོབ་ཇི་ལྟར་སྐྱེང་བ་ཡིན།།
དེ་ཡང་གཉིས་སུ་ཤེས་བྱ་སྟེ།།
ལོག་པ་ཡི་ནི་ཀུན་རྫོབ་དང།།
ཡང་དག་པ་ཡི་ཀུན་རྫོབ་བོ།།

[La verità] di nascondimento è ciò che corrisponde agli oggetti apparenti (*yathādarśana*);³² anch'essa è saputa esser duplice: [v'è invero] una errata [verità] di nascondimento (*mithyāsamvṛti*) ed una corretta [verità] di nascondimento (*tathyasamvṛti*). [8]

don byed nus pa'i dños po ni ||
yañ dag kun rdzob ces^a bya ste ||
snañ^b yañ don byed mi [G 473b4] nus pa ||
[N 361a4] log pa yis^c ni kun rdzob bo^d || [9]

^a G, N: zes. ^b G: snañ ba. ^c D, C: yi. ^d N: kun rdzob po.

དོན་བྱེད་རྣམས་པའི་དངོས་པོ་ནི།།

³² Il termine *yathādarśana* («che corrisponde agli oggetti apparenti») è molto probabilmente una forma contratta di *yathānudarśana*, che troviamo in Dharmakīrti (VI secolo d.C., sulla base di Krasner 2011). Si consideri, ad esempio, *Pramāṇavarttika* 3.357ab: *yathānudarśanam ceyam meyamānaphalashītiḥ* («E questa situazione di misurabile, misura e frutto [è ciò che] corrisponde agli oggetti apparenti»). Il commento di Manoranandin (X secolo d.C.) spiega (Pandeya 1989: 135): *grāhyākāro meyaḥ grāhakākāro mānam samvittiḥ phalam iti* («Il termine “misurabile” significa ciò che deve essere [intellettivamente] colto, il termine “misura” significa colui che coglie, il termine “frutto” significa [la sopraggiunta] conoscenza»). L'autore del *MAS* sembra qui seguire con certa fedeltà la prospettiva di Jñānagarbha, secondo cui (*Satyadvayavibhaṅga* 3cd): *ji ltar snañ ba 'di kho na || kun rdzob gzan ni cig śos yin ||* («Solo ciò che corrisponde agli oggetti apparenti è [verità] di nascondimento, [tutto] il resto è [da intendersi] in altro modo»). Eckel (1992: 156). Inoltre, si veda Eckel (1992: 110-111, nota 7).

ཡང་དག་ཀུན་རྫོབ་ཅེས་བུ་སྟེ།
 ལྷུང་ཡང་དོན་བྱེད་མི་ནུས་པ།
 འོག་པ་ཡིས་ནི་ཀུན་རྫོབ་བོ།།༥༥།

Un esistente che ha potere efficiente (*arthakriyāsamarthabhāva*) è conosciuto come corretta [verità] di nascondimento,³³ inoltre, una manifestazione (*ābhāsa*) [illusoria] che non ha potere efficiente è scorretta [verità] di nascondimento. [9]

de yañ [D 330a2] gñis su^a śes bya ste ||
 rtog bcas dan ni rtog med gñis ||
 rtog bcas thag pa^b la sbrul 'dzin ||
 rtog med zla ba gñis 'dzin [G 473b5] pa'o^c || [10]

^a N: gñi-su. ^b N: tham pa. ^c D: 'dzin ba'o.

དེ་ཡང་གཉིས་ས་ཤེས་བུ་སྟེ།
 རྫོག་བཅས་དང་ནི་རྫོག་མེད་གཉིས།
 རྫོག་བཅས་ཐག་པ་ལ་སྟུང་འཛིན།
 རྫོག་མེད་རྒྱབ་གཉིས་འཛིན་པའོ།།༡༠།

Quest[’ultim]a, poi, è conosciuta come duplice: [concettualmente] differenziata (*savikalpa*) e [concettualmente] indifferenziata (*nirvikalpa*),³⁴ la differenziata è

³³ La definizione di *arthakriyāsamartha* («che ha potere efficiente»; lett. «che è capace di esercitare un’azione su un [altro] oggetto»), com’è noto, viene qui desunta da Dharmakīrti. Nondimeno, secondo Dharmakīrti, *arthakriyāsamartha* rappresenterebbe non una peculiarità di *saṃvṛti*, piuttosto la descrizione di *paramārtha*. Si vedano, ad esempio, i seguenti passi, già indicati in Krasser (2011: 221 e nota 53). *Pramāṇavarttika* 3.3ab: *arthakriyāsamarthaṃ yat tad atra paramārthasat* («Qui, ciò che ha potere efficiente, quello è l’esistente secondo il significato superiore»); *Hetubindu* 3.14: *arthakriyāyogyalakṣaṇaṃ hi vastu* («Poiché un oggetto reale è caratterizzato dall’aver potere efficiente»); *Nyāyabindu* 1.14-15: *tad eva paramārthasat | arthakriyāsāmarthyalakṣaṇatvād vastunaḥ* («Solo quello è un esistente secondo il significato superiore, poiché un oggetto reale è caratterizzato dall’aver potere efficiente»). Ad ogni modo, è bene rilevare come un concetto del tutto simile ad *arthakriyāsamartha*, ovvero *kāryakriyāsamartha*, sia già presente in Nāgārjuna, nel commento a *Vigrahavyāvartanī* 2; vedi Bhattacharya, Johnston, Kunst (1990: 44).

³⁴ Questa stanza ricalca la particolare interpretazione di *mithyāsaṃvṛti* che troviamo nel subcommento *Pañjikā* di Śāntarakṣita alla *Satyadvayavibhaṅgavṛtti* di Jñānagarbha. In D, dBu-ma, vol. 209=Sa, fol. 27a7 leggiamo infatti: *yañ dag pa ma yin pa'i kun rdzob la ni rnam pa gñis te | rnam par rtog pa dan bcas pa dan | rnam par mi rtog pa'i bye brag gi phyir ro* | («Di due tipi è la scorretta [verità] di nascondimento, poiché [di essa] v’è distinzione tra *savikalpa* e *nirvikalpa*). Dato che l’attribuzione di ambo *savikalpa* e *nirvikalpa* esclusivamente a *mithyāsaṃvṛti* non pare

[ad esempio] prendere (\sqrt{grah}) una corda per un serpente, l'indifferenziata è [ad esempio] percepire (\sqrt{grah}) due lune (*dvicandra*). [10]

des na thams cad _[N 361a5] bden^a _[C 330a3] gñis su^b ||
'dus pa ñid du bstan par bya ||
de don ñams su^c blañs nas ni ||
phun sum tshogs pa thams cad thob^d || [11]

^a G: de bden. ^b N: gñi-su. ^c N: ñam-su. ^d D, C: 'thob; N: thog.

དེས་ན་ཐམས་ཅད་བདེན་གཉིས་སུ།
འདུས་པ་ཉིད་དུ་བསྟན་པར་བྱ།
དེ་དོན་ཉམས་སུ་སྒྲངས་ནས་ནི།
ཕུན་སམ་ཚོགས་པ་ཐམས་ཅད་ཐོབ།།༡༡།

Quindi, si dovrà insegnare che tutto è compreso (*samavetava*) entro le due verità; avendo fatto proprio il significato (*artha*) di ciò, si ottiene ogni perfezione (*sarvasampad*). [11]

dbu ma yi^a ni don bsdus _[G 473b6] pa ||
_[D 330a3] de ltar bdag gis bsad pa yi ||
_[N 361a5] dge ba gañ des sems can gyi^c ||
bsam pa myur du 'grub gyur cig || [12]

^a G: yis. ^b D, C aggiungono: dge ba bdag gis bsags pa yi ||, «avendo io maturato merito». ^c G, C: gyis.

དབུ་མ་ཡི་ནི་དོན་བསྟུས་པ།

essere una considerazione esplicitamente rintracciabile in Jñānagarbha (ove invece v'è una differente gestione dei due concetti, che restano sempre in relazione ad entrambe le declinazioni di *saṃvṛti*, *mithyā* e *tathya*), ciò stesso permette di supporre con una certa plausibilità che l'autore del *MAS* abbia aderito ai circoli filosofici che derivarono, per dir così, dal pensiero di Śāntarākṣita. Nonostante ciò, il summenzionato fatto (si veda il paragrafo 3) secondo cui Jñānagarbha avrebbe contribuito a tradurre in tibetano la *Pañjikā*, la qual cosa rende necessario ritenere che egli stesso fosse a conoscenza ed in certo modo avallasse l'interpretazione di Śāntarākṣita, lascia immaginare che l'autore del *Satyadvayavibhaṅga* almeno tenesse in considerazione la possibilità che *mithyāsaṃvṛti* possa essere di per sé scindibile in un aspetto *savikalpa* ed uno *nirvikalpa* (ciò ovviamente non significa che secondo Jñānagarbha *savikalpa* e *nirvikalpa* non possano parimenti essere applicati anche a *tathyaṃvṛti*, come è stato peraltro sottolineato *supra*, nel paragrafo 3).

དེ་ལྟར་བདག་གིས་བཤད་པ་ཡི།
དགོ་བ་གང་དེས་སེམས་ཅན་གྱི།
བསམ་པ་སྐྱར་དུ་འགྲུབ་གྱུར་ཅིག།༡༢།

Mediante il merito (*kuśala*) [che ho maturato] avendo io esposto così il *Madhyamārthasamgraha*, trovino compimento ($\sqrt{\text{sidh}}$) rapidamente i [buoni] propositi degli esseri senzienti (*sattvāsaya*). [12]

|| dbu ma'i^a don bsdus pa [C 330a4] slob dpon legs ldan 'byed [G 474a1] kyis
mdzad pa rdzogs so^b || || [N 361a6] lo tsā ba^c tshul khirms rgyal bas bsgyur ciñ
žus te gtan la phab pa'o^d ||

^a D, C: dbu ma. ^b N: rdzog-so. ^c G, N: lo tstsha ba. ^d C: phab bo'o.

།དབུ་མའི་དོན་བསྐྱུས་པ་སློབ་དཔོན་ལེགས་ལྡན་འབྲེད་གྱིས་མཛད་པ་རྫོགས་སོ།། །།ལོ་ཙ་བ་ཙུལ་ཁྲིམས་ཀྱི་
ལ་བས་བསྐྱར་ཅིང་ཞུས་ཏེ་གཏན་ལ་ཕབ་པའོ།།

[Così termina] il *Madhyamārthasamgraha*, composto dall'*ācārya* Bhāviveka, tradotto, corretto e arrangiato dal traduttore TSHul-khirms-rgyal-ba.

Bibliografia

a) Fonti primarie

Bhāviveka, *Madhyamakahrdayakārikā*:

– *dBu ma'i sñiñ po'i tshig le'ur byas pa* (D, dBu-ma, vol. 98: DZa, foll. 1a1-40b7).

– LINDTNER, Ch.

2001 *Madhyamakahrdayam of Bhavya*, The Adyar Library and Research Center, Chennai.

Bhāviveka, *Madhyamakahrdayavṛttitarkajvālā*:

– *dBu ma'i sñiñ po'i 'grel ba rtog ge 'bar ba* (D, dBu-ma, vol. 98: DZa, foll. 40b7-329b4).

– HEITMANN, A.L.

2004 *Nektar der Erkenntnis. Buddhistische Philosophie des 6. Jh.: Bhavyas Tarkajvālā I-III*, 26, Shaker Verlag, Aachen.

– HOORNAERT, P.

2003 *An Annotated Translation of Madhyamakahrdayakārika/Tarkajvālā v.85-114*, «Kanazawa Daigaku Bungakubu Ronshū» 金沢大学文学部論集 [Studies of the Department of Literature, Kanazawa University], 23, 139-170.

– ECKEL, M.D.

2008 *Bhāviveka and His Buddhist Opponents*, Harvard University Press, Cambridge-London [edizione e traduzione di *Tarkajvālā*, capitoli 4 e 5].

Bhāviveka, *Madhyamakārthasamgraha*:

– *dBu ma'i don bsdus pa* (C, dBu-ma, vol 98=Dza, foll. 329b4-330a4).

- *dBu ma'i don bsdus pa* (D, dBu-ma, vol. 200=Dza, foll. 329b4-330a3).
- *dBu ma'i don bsdus pa* (G, dBu-ma'i skor, mDo-'grel, Vol. 107=Dza, foll. 473a2-474a1).
- *dBu ma'i don bsdus pa* (N, dBu-ma'i skor, mDo-'grel, vol. 107=Dza, foll. 360b5-361a6).
- AYYASVAMI SHASTRI, N.
- 1931 *Madhyamārthasaṅgraha of Bhāvaviveka*, «Journal of Oriental Research», 5, 41-49.
- FERRER, D.
- 1992 *Bhāvaviveka's Abridged Meaning of the Middle Position*, «The Tibet Journal», 17.2, 52-55.

Dharmakīrti, *Hetubindu*:

- STEINKELLNER, E.
- 1967 *Dharmakīrti's Hetubinduḥ*, Teil I: *Tibetischer Text und rekonstruierter Sanskrit-Text*, Hermann Böhlau Nachf., Wien.

Dharmakīrti, *Nyāyabindu*:

- MALVANIA, D.
- 1971 *Pañḍita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa (Being a Sub-Commentary on Dharmottara's Nyāyabinduṭīkā. A Commentary on Dharmakīrti's Nyāyabindu)*, Kashi Prasad Jayswal Research Insitute, Patna (seconda edizione).

Dharmakīrti, *Pramāṇavārttika*:

- MIYASAKA, Y.
- 1971-1972 *Pramāṇavārttika-Kārikā (Sanskrit and Tibetan)*, «Acta Indologica», 2, 1-206.
- PANDEYA, R.C.
- 1989 *The Prāmaṇavārttikam of Ācārya Dharmakīrti With the Commentary Svopajñāvṛtti of the Author and Prāmaṇavarttikavṛtti of Manorathanandin*, Motilal Banarsidass, Delhi.

Jñānagarbha, *Satyadvayavibhaṅgavṛtti*:

- ECKEL, M.D.
- 1992 *Jñānagarbha on the Two Truths. An Eighth Century Handbook of Madhyamaka Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi.

Nāgārjuna, *Vigrahavyāvartanī*:

- BHATTACHARYA, K., JOHNSTON, E.H., KUNST, A.
- 1990 *The Dialectical Method of Nāgārjuna, Vigrahavyāvartanī*, Motilal Banarsidass, Delhi (ristampa).

Śāntarākṣita, *Satyadvayavibhaṅgapañjikā*:

- *bDen pa gñis rnam par 'byed pa'i dka' 'grel* (D, dBu-ma, vol. 209=Sa, foll. 15b2-52b7).

Subhūtiḥoṣa, *Sarvayānālokaviśeṣabhāṣya*:

- *Theg pa thams cad snañ bar byed pa'i bye brag tu bsad pa* (D, dBu-ma, vol. 211=A, foll. 306a4-313a7).

b) Fonti secondarie

EJIMA Yasunori 江島惠教

- 1980 *Bhāvaviveka/Bhavya/Bhāviveka*, «Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū» 印度學佛教學研究 [Journal of Indian and Buddhist Studies], 38.2, 846-838.

EJIMA Yasunori 江島惠教

- 1980 *Chūkan shisō no tenkai: Bhāvaviveka kenkyū 中觀思想の展開: Bhāvaviveka 研究 [Development of Madhyamaka Studies in India: Studies on Bhāvaviveka]*, Shunjū-sha, Tōkyō.

ELTSCHINGER, V.

- 1998 *Bhāviveka et Dharmakīrti sur āgama et contre la Mīmāṃsā (I)*. «Asiatische Studien / Études Asiatiques», 52.1, 57-84.

KAJIYAMA, Y.

- 1957 *Bhāvaviveka and the Prāsaṅgika School*, «Nava-Nālandā-Mahāvīra Research Publication», 1, 289-331.

KRASSER, H.

2011 «Bhāviveka, Dharmakīrti and Kumāriḷa», in T. Funayama (a cura di), *Chūgoku-Indo syūkyō-shi tokuni bukkyō-shi ni okeru syomotsu no ryūtsū-denpa to jinbutsu-idō no chiiki-tokusei* 中国印度宗教史とくに仏教史における書物の流通伝播と人物移動の地域特性 [Regional characteristics of text dissemination and relocation of people in the history of Chinese and Indian religions, with special reference to Buddhism] (A Report of Grant-in-Aid for Scientific Research (B): Project Number 19320010. March, 2011), 193–242.

LINDTNER, Ch.

1981 *Atiśa's Introduction to the Two Truths, and Its Sources*, «Journal of Indian Philosophy» 9, 161-214.

LINDTNER, Ch.

1982 *Adversaria Buddhica*, «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens», 26, 167-194.

LINDTNER, Ch.

1990 *Madhyamaka – The Philosophy of Great Humour?*, «Journal of Indian Philosophy» 18, 249-260.

MACDONALD, A.

1988 *bLo gsal grub mtha'*, A thesis submitted in partial fulfillment of the requirement for the degree of Master of Arts, The University of British Columbia.

POTTER, K.H. (a cura di)

2003 *Encyclopedia of Indian Philosophies* vol. IX: *Buddhist Philosophy from 350 to 600 A.D.*, Motilal Banarsidass, Delhi.

SEYFORTH RUEGG, D.

1990 «On the Authorship of Some Works Ascribed to Bhāviveka/Bhavya», in D. Seyforth Ruegg e L. Schmithausen (a cura di), *Panels of the VIIIth World Sanskrit Conference* (Vol. II), *Earliest Buddhism and Madhyamaka*, Brill, Leiden, 59-71.

TILLEMANS, T.J.F.

1982 *The “Neither One nor Many” Argument for śūnyatā and Its Tibetan Interpretations: Background Information and Source Materials*, «Études de Lettres», 3, 103-128.

TILLEMANS, T.J.F.

1983 «The “Neither One nor Many” Argument for śūnyatā and Its Tibetan Interpretations», in E. Steinkellner e H. Tauscher (a cura di), *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy*, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, Wien, 305-320.

TILLEMANS, T.J.F.

1984 *Two Tibetan Texts on the “Neither One nor Many” Argument for śūnyatā*, «Journal of Indian Philosophy», 12, 357-388.

YONEZAWA, Y.

1999 *Lakṣaṇaṭīkā. *A Sanskrit Manuscript of an Anonymous Commentary on the Prasannapadā*, «Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū» 印度學佛教學研究 [Journal of Indian and Buddhist Studies], 47.2, 1024-1022.