



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Buddhismo Esoterico e liturgie mantico-apotropaiche: legame religioso, ritualistico e testuale fra i regni di Silla Unificato (統一新羅, 통일신라; 668 — 935) e Koryŏ (高麗, 고려; 918 — 1392).

**Facoltà di Lettere e Filosofia
Dipartimento Istituto Italiano di Studi Orientali - ISO
Dottorato in Civiltà dell'Asia e dell'Africa
Curriculum Asia Orientale**

Althea Volpe

Tutor
Prof.ssa Donatella Rossi
Sapienza, Università di Roma

Co-tutor
Prof. Andrea De Benedittis
Università di Napoli L'Orientale

A.A. 2024 -2025

Introduzione

Ipotesi e obiettivi	p.5
Metodologia	p. 7
Stato dell'arte	p. 9
Sunto della ricerca	p.11

1) Il Buddhismo e la filosofia esoterica in Corea

1.1 L'introduzione e lo sviluppo del Buddhismo nella penisola e l'eterogeneità scolastica	p. 15
1.2 Disamina della concezione di rituale	p. 33
1.2.1 Rituali sciamanici in Corea: caratteristiche e peculiarità	p. 40
1.2.2 Cenni sul Buddhismo: pratiche e rituali	p. 46
1.3 Il ruolo delle <i>dhāraṇī</i> nella tradizione buddhista	p. 50
1.4 Breve introduzione al Buddhismo esoterico in Corea	p. 58

2) La ritualistica di Silla

2.1 Il maestro Chajang e l'applicazione del <i>Vinaya</i>	p. 65
2.2 Il monte Odae e il rapporto con il Buddhismo esoterico	p. 75
2.3 La scuola Hwaŏm e la sua componente pratica ed esoterica	p. 87
2.4 Il <i>Sūtra sull'arte divinatoria del ricompensare le azioni meritevoli e malsane: esponenti e dinamiche rituali</i>	p. 98
2.4.1 Il Maestro Wŏn'gwang, i precetti dei Hwarang e l'organizzazione <i>Chŏmch'al</i>	p. 98
2.4.2 Il maestro Chinp'yo e il <i>Chŏmch'alsŏnagŏppogyŏng</i>	p.104
2.5 I voti del <i>Samguk Yusa</i>	p.123

3) La ritualistica di Koryŏ	
3.1 Il regno di Koryŏ: stato, religione e fonti storiche	p.133
3.2 Le festività <i>P'algwan-hoe</i> e <i>Yŏndŭng-hoe</i>	p.139
3.3 Le forme e i rituali del Buddhismo esoterico a Koryŏ	p.147
3.3.1 Divinazione e astrologia: i <i>Sojae Toryang</i>	p.147
3.3.2 Le <i>dhāraṇī</i> come strumento di protezione	p.156
3.3.3 Il Buddhismo tibetano e l'influenza sulle pratiche rituali	p.166
3.4 La pratica <i>Bokjang</i> : ipotesi di una connessione rituale	p.171
Conclusioni	p.175
Glossario	
Glossario dei nomi propri	p.181
Glossario dei luoghi, dei regni e delle dinastie	p.184
Glossario dei termini tecnici	p.187
Elenco delle opere citate	p.191
Bibliografia	p.195

Introduzione

Ipotesi e obiettivi

Il Buddhismo Esoterico (sscr. *Vajrayāna*, cin. *Mizōng*, 密宗, cor. *Miljong*, 밀종) ha rivestito un ruolo secondario all'interno del panorama filosofico e religioso della penisola coreana, ma la sua influenza è risultata fondamentale per le pratiche liturgiche e divinatorie adoperate dalle numerose scuole buddhiste che si sono sviluppate a partire dal VI secolo. L'analisi dell'importanza del Buddhismo Esoterico nell'ambito rituale costituisce il fondamentale punto di partenza che la presente ricerca intende esplorare, studiare e analizzare nel contesto storico, religioso e letterario compreso tra il VII e il XIII secolo.

L'ipotesi fondamentale che guida questa disamina si basa sull'assunzione graduale del Buddhismo esoterico all'interno del quadro religioso della penisola coreana. Questo lungo processo di integrazione ne ha garantito la presenza costante, seppur marginale, a partire dal periodo che attraversa i regni di Silla (新羅, 신라; 57 a.C. – 668 d.C.) e Silla Unificato (統一新羅, 통일신라; 668 – 935) fino alla fine del regno di Koryŏ (高麗, 고려; 918 – 1392).

A questa primaria considerazione si sovrappone la continuità culturale e religiosa che si estende dal VII al XIII secolo: il periodo Koryŏ, nonostante le dinamiche politiche e territoriali mutevoli, ha attribuito un ruolo preminente alla dottrina buddhista, inserendola nel cuore delle dinamiche sociali. Ciò conferisce un'impronta di continuità, congiunta a una dinamicità intrinseca, al rapporto storico-religioso che lega Silla e Koryŏ. L'ipotesi che emerge da tali considerazioni suggerisce una connessione plausibile e verosimile tra l'applicazione del Buddhismo esoterico nelle pratiche rituali durante i periodi di Silla Unificato e Koryŏ. Di conseguenza, l'obiettivo principale di questa ricerca consiste nel comprenderne l'esistenza, individuando

elementi concreti a supporto di una correlazione tra le pratiche esoteriche svolte durante il regno di Silla Unificato e quelle del regno di Koryŏ.

A tale fine, fondamentale interrogativo che permea l'intera ricerca, si affianca la necessità di identificare varietà di rituali, diversificatisi nel corso dei secoli, e fonti testuali di natura storica e dottrinale. Quest'ultime fungono da serbatoio di informazioni, atte a delineare un quadro d'insieme limpido e a fornire i dati necessari per consolidare l'ipotesi iniziale.

L'approfondimento sul Buddhismo Esoterico introduce un'ulteriore variabile che arricchisce la complessità degli obiettivi che questa ricerca si prefigge. Nel corso dei secoli, si è assistito a un crescente impiego delle *dhāraṇī*, brevi testi contraddistinti da una dimensione più contenuta rispetto ai *sūtra*, nei quali sono racchiuse le parole del Buddha, permettendo così di cogliere i suoi insegnamenti. Il graduale incremento del loro utilizzo dal periodo di Silla a quello di Koryŏ suscita l'interrogativo se la loro brevità sia stata un elemento facilitante per la loro più ampia diffusione o se questa si debba attribuire a cambiamenti di natura religiosa, ritualistica e sociale.

In sintesi, la presente ricerca si propone di raggiungere tre obiettivi fondamentali: in primo luogo, investigare l'esistenza di una connessione cerimoniale e testuale nelle pratiche divinatorie, apotropache e protettive tra il VII al XIII secolo, tenendo conto delle dinamiche politiche e territoriali dell'epoca; in secondo luogo, comprendere in quali forme rituali il Buddhismo esoterico sia riuscito a guadagnarsi uno spazio sempre più rilevante nell'ambito rituale coreano nel corso dei secoli; infine, identificare e analizzare il contenuto delle fonti testuali, cercando di valutare se l'implementazione di tali fonti fosse proporzionata alla loro natura e lunghezza. Questi aspetti sono fondamentali nel contesto del dibattito sul Buddhismo esoterico in Corea e costituiscono la base da cui trarre le informazioni necessarie per il conseguimento dell'obiettivo principale della ricerca.

Metodologia

La metodologia di questo elaborato si fonda sull'unione di tre elementi interconnessi: storia, religione e cultura. Nello studio della Corea antica e medievale è imperativo considerare questi aspetti come parte di un sistema interconnesso anziché trattarli come entità separate. L'evoluzione della sfera religiosa coreana ha seguito parallelamente le dinamiche storiche che si sono susseguite nella penisola, fungendo prima da sostegno politico e successivamente da elemento unificante sociale e collettivo. Per raggiungere gli obiettivi che si pone questa ricerca è stato pertanto necessario seguire la natura convergente di questi tre aspetti, esaminandoli da un punto di vista cronologico. Ciò mira a fornire una determinata continuità temporale essenziale per l'individuazione di elementi che possano essere considerati come catalizzatori delle informazioni inerenti al Buddhismo esoterico.

Tra questi, spicca la natura poliedrica del Buddhismo coreano, caratterizzato da una forte eterogeneità scolastica, soggetta alle influenze delle dottrine buddhiste provenienti dalla Cina e che si andarono a sommare allo Sciamanesimo, religione autoctona della penisola che aveva consolidato il proprio potere non solo religioso ma anche politico.

Dato questo carattere dinamico del Buddhismo in Corea è stato doveroso dedicare la prima parte della ricerca a un approfondimento complessivo, distinguendo gli aspetti generali della storia coreana e dell'evoluzione del Buddhismo da quelli rilevanti per individuare le peculiarità esoteriche.

Successivamente, la ricerca si è focalizzata su uno studio più analitico delle fonti testuali. Questo approccio potrebbe sembrare in disaccordo con la natura segreta e misteriosa del Buddhismo esoterico, ma va considerato che il Buddhismo coreano ha mantenuto una forte connessione con la pratica basata sulle sacre scritture. Pertanto, è

metodologicamente inaccurato operare una ricerca sul Buddhismo esoterico senza considerare fonti la cui natura non sia puramente tale.

Questa necessità, che si aggiunge alla forte interconnessione fra storia e religione, ha guidato l'indagine anche verso fonti storiche, ritenute essenziali per il raggiungimento degli obiettivi prefissati. In questo contesto, le opere sono state suddivise in fonti storiche e fonti dottrinali, dove le prime, soprattutto il *Koryŏsa* (*Storia di Koryŏ*, 高麗史, 고려사), sono state lo strumento per l'individuazione di date ed eventi legati o che hanno portato alla celebrazione di rituali e cerimonie. Le fonti dottrinali, al contrario, hanno assunto un ruolo fondamentale, poiché, sebbene non forniscano informazioni sulle condizioni o il periodo, possono indicare le dinamiche e le conseguenze di tali attività esoteriche.

La fonte che si è deciso di utilizzare come strumento chiave è stato il *Samguk Yusa* (*Memorie dei Tre regni*, 三國遺事, 삼국유사), testo che documenta eventi miracolosi, biografie dei monaci, informazioni sulla costruzione di pagode ed altri eventi storici. Il suo taglio narrativo tendente al fiabesco e al legendario consente di evidenziare l'intersezione tra storia e religione, come precedentemente accennato. L'ulteriore passo metodologico ha coinvolto l'approfondimento delle pratiche rituali, cerimoniali e divinatorie dal VII al XIII secolo. La complessità del Buddhismo esoterico e la mancanza di fonti dell'epoca antiche che attestano la varietà dei rituali e i passaggi delle cerimonie, hanno reso chiaramente difficoltoso individuare una linea continuativa nelle attività svolte nei regni di Silla e Koryŏ.

Per tale motivo, si è deciso di tracciare un filo conduttore su cui allineare le fonti e i rituali riportati che è il Buddhismo protettivo, vale a dire quell'insieme di fattori che rendevano il Buddhismo e la dottrina esoterica lo strumento attraverso il quale i sovrani e i monaci assicuravano la protezione del regno, sul piano politico, economico,

e territoriale, e quella dei suoi abitanti, più focalizzati sulla cura delle malattie e gli aspetti divinatori per l'estinzione del loro *karma* negativo in vista delle future rinascite.

Partendo da una visione olistica per approdare ai dettagli e identificare un elemento comune fra tutte le informazioni, è stato possibile affrontare la complessità del Buddhismo esoterico, il quale, pur non occupando mai un ruolo primario, si individua nei particolari e nelle dinamiche che si discostano dalla chiarezza dottrinale e liturgica delle altre dottrine buddhiste presenti nella penisola.

Stato dell'arte

Il Buddhismo esoterico coreano è una delle tematiche che più sollecita l'interesse degli studiosi, beneficiando di un più che modesto numero di fonti, sia orientali che occidentali. Tuttavia, la ricerca delle peculiarità e delle dinamiche di questa dottrina nella penisola coreana presenta notevoli sfide, principalmente legate alla carenza di opere storiche che documentino le caratteristiche, l'evoluzione e la persistenza del Buddhismo esoterico nel corso della storia coreana.

Queste sfide affondano le radici in due concetti fondamentali ritenuti cruciali per la caratterizzazione della presenza del Buddhismo esoterico in Corea: il sincretismo tra la fede buddhista, nella sua applicazione cerimoniale e ritualistica, e lo Sciamanesimo, religione indigena della Corea, e l'influenza esercitata dalla Cina nel processo di introduzione ed evoluzione del Buddhismo nel periodo fra il IV e VII secolo.

Nel caso dell'interconnessione fra le forme pratiche del Buddhismo e lo Sciamanesimo, Shim Jae Ryong (1999) sostiene che la concezione del Buddhismo coreano, visto come armonico e inclusivo, sia un mero eufemismo retorico, utilizzato per circoscriverlo a una palese riproduzione del Buddhismo cinese. Tuttavia, lo

Sciamanesimo è una componente chiara e ben definita all'interno del Buddhismo coreano, tanto da influenzarne l'evoluzione verso una forma a esso più simile sul piano folkloristico, in termini di festività e pratiche liturgiche (Hogarth, 2002).

L'analisi del rapporto tra queste due religioni ha individuato tre fasi cruciali: l'inserimento, l'assestamento e la sintesi. Al termine di questo processo, alcune divinità cardine dello Sciamanesimo entrarono a far parte del *pantheon* buddhista, i rituali per la protezione dello stato vennero svolti attraverso l'utilizzo di scritture buddhiste, e i santuari furono tramutati in templi (Grayson, 1984). Questo rende lo Sciamanesimo e l'influenza cinese come due elementi di unicità, poiché hanno permesso, unendosi, di dar vita a un Buddhismo puramente coreano.

Sul piano dello studio delle fonti testuali, vi sono indagini sulla continuità tra il Buddhismo esoterico cinese e quello coreano, nello specifico sull'uso delle *dhāraṇī*, utilizzate come strumento liturgico con obiettivo protettivo. Richard McBride (2005) ne ha rilevato lo scopo taumaturgico nell'ambiente religioso cinese, dove esse venivano associate alle pratiche per la promozione degli insegnamenti buddhisti.

Osservando l'ambiente coreano, McBride ne ha evidenziato l'adozione nelle pratiche liturgiche, notando la differenza nell'approccio, in quanto non sono state diffuse per iscritto attraverso *sūtra*, bensì tramite la costruzione di numerosi *stūpa* votivi (2011). Nonostante lo stato attuale delle conoscenze le associ al Buddhismo esoterico, le fonti presentate in questa trattazione dimostrano che il loro utilizzo ha superato la sfera esoterica per diventare uno strumento popolare, comune a tutte le scuole della penisola, con l'intento di sostituire la pratica meditativa e ridefinire lo svolgimento di rituali e cerimonie (Plassen, 2013).

A tali studi focalizzati sugli strumenti del Buddhismo esoterico fra il VI e il IX secolo, si affiancano quelli di Henrik Sørensen, dedicati alla presenza del Buddhismo esoterico nel regno di Koryō. Nelle sue osservazioni sui riti di derivazione esoterica,

egli sottolinea la mancanza di testi autonomi prima del IX secolo, per cui gran parte delle informazioni riguardanti *sūtra* e *dhāraṇī* sono rinvenibili solo su testi storici quali il *Samguk Yusa* e il *Koryŏsa* (1991).

La critica avanzata da Sørensen riguardo alla mancanza di studi che stabiliscano un collegamento tra le pratiche esoteriche del regno di Silla Unificato e quelle di Koryŏ è centrale per il contesto di questa ricerca. Gli studi condotti finora si sono focalizzati sui due periodi trascurando di esplorare le connessioni su un piano liturgico ed esoterico. Pertanto, questo studio si inserisce nel solco delle riflessioni di Sørensen, da cui trae ispirazione, per svilupparsi su un piano prettamente coreano, con l'intento di mettere in evidenza gli elementi tradizionali assimilati dalla filosofia esoterica.

Sunto della ricerca

Per cercare di rimanere in linea con il processo di studio del Buddhismo esoterico in Corea partendo dai dati generali per scendere sempre più nel dettaglio, si è deciso di dividere l'elaborato in tre capitoli. Il primo capitolo fornisce una visione d'insieme sui temi che saranno esplorati nei successivi. La parte iniziale è interamente dedicata alle dinamiche che hanno caratterizzato l'ingresso del Buddhismo all'interno della penisola, osservandone le vicende da un punto di vista storico e scolastico.

Successivamente, viene affrontato il concetto di rituale, cercando di evidenziare le diverse interpretazioni di questo termine nelle culture contemporanee in contrasto con le dinamiche imposte dalla dottrina buddhista. Si è deciso di dedicare uno spazio significativo alle varie forme dei rituali sciamanici, considerando che lo Sciamanesimo ha giocato un ruolo fondamentale nella tradizione, cultura, politica e storia della penisola. Questo approccio si rivela essenziale nel contesto dell'esame delle pratiche liturgiche nella regione.

Il primo capitolo si conclude con l'esposizione delle peculiarità delle *dhāraṇī* e su come vada interpretato il loro ruolo nel Buddhismo dell'Asia Orientale. Infine, vengono presentate le informazioni principali inerenti al Buddhismo esoterico coreano e dei primi accenni alle vicende in cui si riscontrano elementi a esso appartenenti.

Il secondo capitolo è dedicato interamente agli aspetti ritualistici del regno di Silla e Silla Unificato. Si inizia con la figura del maestro Chajang (慈臧, 자장; 590-655), uno dei primi monaci a recarsi in Cina per studiare la dottrina buddhista e che cercò di diffonderla nella penisola attraverso il *Vinaya*. La sua figura risulta importante ai fini della ricerca poiché si collega con la tradizione del monte Odae (cin. *Wūtái Shān*, 五台山; cor. *Odaesan*, 오대산), considerato come uno dei luoghi più importanti per la proliferazione della dottrina esoterica. Una sezione dedicata esplora il legame tra il culto della montagna, i pellegrinaggi avvenuti lì durante il processo di introduzione del Buddhismo nella penisola e gli aspetti esoterici quali le visioni dei Bodhisattva e gli eventi miracolosi, tutti raccolti dal *Samguk Yusa*.

L'attenzione si sposta successivamente sulla pratica rituale e l'influenza esoterica presente all'interno della scuola della Ghirlanda di fiori (sscr. *Avataṃsaka*, cin. *Huāyánzōng*, 華嚴宗, cor. *Hwaŏm-jong*, 화엄종) per poi arrivare ai due elementi più importanti del capitolo: la cerimonia divinatoria svolta a Silla per valutare quale tipo di *karma* avessero accumulato i fedeli e che aveva come base testuale il *Sūtra sull'arte divinatoria del ricompensare le azioni meritevoli e malsane* (*Chŏmch'alsŏnagŏppogyŏng*, 占察善惡業報經, 점찰선악업보경), i cui maggiori fruitori furono il maestro Wŏn'gwang (圓光, 원광; 533-636) e il maestro Chinp'yo (眞表, 진표; VIII secolo), e i voti presenti all'interno del *Samguk Yusa*, che portano avanti la discussione sul Buddhismo protettivo come filo di congiunzione fra i due periodi storici qui presi in considerazione.

Il terzo capitolo, incentrato sulla ritualistica di Koryŏ, inizia con l'esposizione delle informazioni principali sulle vicende storiche, le faide territoriali e le opere da cui attingere per ottenere un quadro chiaro del passaggio avvenuto nel X secolo fra i due regni. Si discute poi delle *Dieci ingiunzioni* (*Hunyo Shipcho*, 訓要十條, 훈요 십조) promosse alla morte di T'aejo (太祖, 태조; 918 – 943), primo sovrano di Koryŏ, per la preservazione del Buddhismo come forza motrice e protettrice del regno.

La sezione centrale del capitolo si concentra sulle espressioni del Buddhismo esoterico sul piano cerimoniale e testuale, affrontando l'argomento delle festività *P'algwan-hoe* (*Assemblea degli otto precetti*, 八關會, 팔관회) e *Yŏndŭng-hoe* (*Festival delle lanterne*, 燃燈會, 연등회) e dei rituali divinatori astrologici per la prevenzione delle calamità (*Sojae Toryang*, 消災道場, 소재도량). Successivamente, viene aperta una discussione che riprende le *dhāraṇī* come strumento di supporto ai rituali di consacrazione e protezione.

La sezione conclusiva del terzo capitolo si dedica a esplorare l'eventuale influenza del Buddhismo tibetano nella seconda metà del regno di Koryŏ, analizzandola sia da una prospettiva storica, attraverso i rapporti con i Kithan, che dottrinale. Infine, l'elaborato si conclude con una breve trattazione sulla pratica delle consacrazioni delle reliquie (*Bokjang*, 腹藏, 복장), evidenziando le sfide nell'utilizzarla come elemento di connessione tra i due periodi storici presi in esame da questa ricerca.

Capitolo 1 Il Buddhismo e la filosofia esoterica in Corea

1.1 L'introduzione e lo sviluppo del Buddhismo nella penisola e l'eterogeneità scolastica

La collocazione geografica della penisola ha fatto in modo che, sin dagli albori della civiltà coreana, essa sia sempre stata oggetto di un forte interesse territoriale, politico e culturale per le nazioni e i popoli con essa confinanti. La Cina fu la prima ad affermare la sua predominanza politica sul territorio attraverso le “Quattro comanderie” (*Hansagun*, 漢四郡, 한사군) della dinastia Han (*Hàncháo*, 漢朝, 206 a.C. - 220 d.C.),¹ la quale fu la prima a estendere il proprio dominio su altri territori dell'Asia Orientale.

Il controllo che queste comanderie ebbero sul nord della penisola non venne percepito come un'opportunità di arricchimento ma come uno sfruttamento del loro patrimonio culturale e naturale.² Il periodo storico delle “Quattro comanderie” ebbe vita breve poiché la dinastia Han dovette far fronte a numerose spese di guerra causate dalle sue stesse mire espansionistiche e decise di limitare il proprio operato alla sola

¹ Prima della loro fondazione nella penisola era presente il regno di Wiman Chosŏn (衛滿朝鮮, 위만조선) nacque a seguito della sconfitta della dinastia Qin (秦朝, 221 a.C.-206 a.C.). Wiman, membro dell'esercito cinese, si rifugiò nella zona settentrionale della penisola, all'interno dello stato coreano di Chosŏn antico (*Kochosŏn*, 古朝鮮, 고조선), a capo di un discreto gruppo di soldati. Nel corso del tempo il suo controllo sulla zona in cui si era stabilito aumentò, così come le persone che si rifugiarono in quel luogo per scappare dalla turbolenta situazione cinese. Wiman riuscì pertanto a ottenere sempre maggior potere, diventando il vero e proprio sovrano del nuovo regno che aveva lentamente creato. Questo stato sfruttò la propria posizione geografica per fare da tramite commerciale per le popolazioni stanziate lungo la penisola e i regni del continente a essa adiacenti, arricchendosi. La vita di questo regno terminò quando l'imperatore Wudi (漢武帝, r. 141 a.C.- 87 a.C.) della dinastia Han, comprendendo l'importanza di quel territorio per il controllo commerciale e militare, decise di attaccarlo, stabilendovi poi le comanderie. Esse erano Xuantu (*Hyŏndogun*, 玄菟郡, 현도군) posta lungo il fiume Yalu, Zhenfan (*Chinbŏngun*, 真番郡, 진번군) nella zona occidentale del meridione, Lintun (*Imdungun*, 臨屯郡, 임둔군) a oriente e, la più grande, Lelang (*Nangnanggun*, 樂浪郡, 낙랑군) posizionata nel settentrione.

² Hyung (1992: 307).

comanderia di Lelang (*Nangnanggun*, 樂浪郡, 낙랑군),³ la quale, sebbene in grado di protrarre a lungo la sua egemonia sulle popolazioni locali, soccombette per ultima al nuovo stato di Koguryŏ (高句麗, 고구려; 37 a. C. – 668 d. C.) nel 313 d. C. ponendo fine al diretto controllo politico e commerciale della Cina sul territorio coreano.

Il periodo dei Tre Regni (*Samguksidae*, 三國時代, 삼국시대; 57 a. C. – 668 d. C.) vide la penisola divisa in tre domini e, nella sua fase iniziale, un maggior controllo territoriale da parte del regno di Koguryŏ: fondato nel 37 a. C. dagli eredi dell'antico stato di Puyŏ (夫餘, 부여),⁴ occupò completamente il settentrione della penisola fino a conquistare parte della Manciuria meridionale. La sua collocazione permise a Koguryŏ di essere lo stato più a contatto con la Cina e la sua influenza politica e culturale, già avviata durante il periodo delle comanderie, si consolidò.

La stessa sorte non toccò al regno di Silla (新羅, 신라; 57 a. C. – 668 d. C.), che a causa della sua posizione nel meridione orientale e della conseguente lontananza dal continente, subì un rallentamento del suo sviluppo culturale e commerciale, arrivando

³ Gardiner (1969: 18).

⁴ Lo stato di Puyŏ (夫餘, 부여) prevedeva un potere monarchico centralizzato e un'estensione territoriale fino all'estremo nord della penisola, in contatto con le popolazioni mongole e della Manciuria. La nascita del regno di Koguryŏ è legata a Puyŏ dal mito di Chumong (朱蒙, 주몽), nipote di Haeburu, sovrano di Puyŏ. Il re non aveva eredi e decise di eleggere come suo successore Kŭmhwa che a sua volta sposò Yuhwa, figlia del dio delle acque e dei mari e incinta del dio del cielo Haemosu. La donna partorì un uovo che venne gettato in pasto agli animali selvatici da un Kŭmhwa furioso; poiché le bestie non si mossero, egli decise di rompere l'uovo, da cui nacque Chumong. Il ragazzo subì costanti soprusi dal sovrano che lo rilegò al ruolo di maniscalco nonostante le sue grandi doti di guerriero e arciere. Sopraffatto dall'invidia e dalla malignità del sovrano e della gente, Chumong decise di scappare insieme a poche persone fidate. Arrivarono nei pressi del fiume Cholbon e, dopo essersi insediati lì, fondarono il regno di Koguryŏ.

a competere con i regni limitrofi con due secoli di ritardo. Il mito di fondazione di Silla⁵ parlava di ben dodici clan che si riunirono in un unico regno e posero la città di Saro (斯盧, 사로) come capitale del regno. L'ultimo regno a essere fondato fu Paekche (百濟, 백제; 18 a.C. – 660 d.C.) la cui collocazione a occidente del meridione gli permise di intraprendere diversi scambi con la Cina e l'arcipelago giapponese, quasi al pari di Koguryŏ, con cui condivide la fondazione grazie alla popolazione di Puyŏ.⁶

Il periodo dei Tre Regni racchiude la storia che vide come principali protagonisti Koguryŏ, Silla e Paekche, escludendo la confederazione di Kaya, un piccolo regno situato nella zona meridionale della penisola. Si ritiene che il regno fosse inizialmente formato da nove tribù, lentamente raggruppatesi in sei piccoli stati che avrebbero poi dato vita alla confederazione.

Data la sua collocazione geografica, non è difficile immaginare come questo stato vivesse in costante tensione e con rapporti non sempre pacifici con i regni di Silla e Pakche. Nonostante una vita particolarmente breve, la confederazione riuscì a sviluppare un discreto grado di acculturazione, in particolar modo in ambito musicale, tanto che la sua produzione di cetre venne tramandata a Silla. Parte del suo territorio passò prima a Paekche; la caduta definitiva della confederazione avvenne del 562 sotto l'attacco del regno Silla.⁷

⁵ Il mito della fondazione di Silla narra di come la nascita divina di un bambino da un uovo rosso abbia riunito sei tribù che cercavano disperatamente un regnante che, attraverso il proprio potere e delle corrette leggi, riuscisse a porre fine alla dissolutezza del popolo. Dopo aver trovato il bambino figlio del Cielo, i capi tribù decisero che sarebbe stato il loro futuro sovrano e che avrebbe avuto bisogno di una regina che regnasse al suo fianco. Lo stesso giorno, nei pressi del Pozzo Aryŏng, un drago con il becco da gallo apparve e dal suo costato uscì una bambina. Il bambino venne chiamato Pak Hyŏkkŏse (朴赫居世, 박혁거세) e si decise che, raggiunta l'età di tredici anni, i due si sarebbero sposati. Il mito afferma che i due regnarono saggiamente e che entrambi, al momento della loro morte, ascsero al Cielo da cui erano venuti.

⁶ Riotto (2005: 65).

⁷ Ivi, 74-76.

L'elemento di conformità tra i regni fu la loro struttura politica centralizzata; il passaggio da una società tribale a una maggiormente centralizzata necessitava di un controllo più diretto da parte di un gruppo ristretto di figure. Si crearono così tre diverse monarchie: Koguryŏ affidò il potere centrale a un unico sovrano, affiancato da un massimo di dodici ministri e consiglieri; le stesse figure circondavano il monarca di Paekche nelle cui mani era racchiuso il potere politico.

Il regno di Silla prevedeva una centralizzazione politica estremamente più rigida e definita rispetto agli altri e pose come unico obiettivo il mantenimento di una linea ereditaria pura e autentica sottoposta al noto "Sistema delle ossa" (*Kolp'umjedo*, 骨品制度, 골품제도).⁸

I Tre Regni furono il trampolino di lancio di una raffinatezza artistica e culturale che si estese nel corso dei secoli. Il regno di Koguryŏ è difatti noto per le sue strutture tumulari e le pitture funerarie presenti al loro interno dove venivano riportate scene di vita quotidiana e che sono una fonte figurativa della società del periodo. Reperti simili si trovano nel territorio di Paekche, al contrario di Silla, la cui produzione artistica prevedeva la lavorazione di materiali pregiati come l'oro, da cui ricavano

⁸ Questo sistema venne adottato solo nella prima metà del VI secolo, a seguito della promulgazione di un nuovo codice legislativo volto a rinnovare la gerarchia statale. Esso prevedeva la divisione dei membri della famiglia reale nei due gruppi di "Ossa sacre" (*Sŏngol*, 聖骨, 성골) e "Ossa autentiche" (*Chingol*, 眞骨, 진골). La differenza stava nella famiglia di provenienza del singolo individuo: se la persona apparteneva al clan dei Kim, la famiglia più prestigiosa di Silla, allora diveniva parte del gruppo delle "Ossa sacre", mentre chi apparteneva al clan dei Pak o altri clan secondari, rientrava nei membri delle "Ossa autentiche". L'appartenenza a una delle due caste veniva ereditata per via materna. Inoltre, tale sistema era considerato di estrema importanza e non si potevano avere matrimoni fra membri appartenenti a due caste diverse. Dalla seconda metà del VII secolo questa rigida divisione aristocratica iniziò a cadere in disuso per varie cause. Una di queste fu forse il fatto che la casta delle "Ossa sacre", essendo limitata a un solo clan, era composta da un numero inferiore di membri che vennero lentamente inglobati da quelli delle "Ossa autentiche", i quali in seguito riuscirono a ottenere il controllo dell'ereditarietà al trono.

corone,⁹ gioielli e ornamenti usati per dimostrare l'appartenenza alla classe aristocratica e il proprio potere politico ed economico. Il Buddhismo fu l'elemento che più tra tutti permise l'evoluzione filosofica, artistica e culturale di queste nazioni.

L'introduzione della fede buddhista nella penisola fu sottoposta a un processo di diffusione della durata di quasi tre secoli poiché essa si inserì in un contesto religioso e politico già ben definito dall'influenza che lo Sciamanesimo ebbe sulle strutture sociali e la divisione del potere fra le tribù precedenti alla realizzazione delle diverse monarchie. La religione autoctona della penisola non si oppose al Buddhismo e ne permise l'inserimento nella tradizione coreana.

Il Buddhismo cominciò a penetrare nella penisola intorno al IV secolo, dopo essersi definitivamente stabilito in Cina nel I secolo d.C., e il processo di diffusione terminò solamente verso la prima metà del VI secolo. Il primo regno ad accogliere il Buddhismo fu Koguryŏ, che grazie alla sua vicinanza con la Cina ebbe un contatto più diretto con i monaci buddhisti. Durante il regno di re Sosurim (小獸林王, 소수림왕; r. 371-384), la Cina dei Qin Anteriori (*Qíncháo*, 前秦, r. 351-394) decise di inviare il Maestro Sundo (順道, 순도; IV secolo), che portò con sé le sacre scritture buddhiste. A Sundo seguì nel 374 la missione il Maestro Ado (阿道, 아도; IV secolo), in onore del quale venne costruito il tempio Ibullan (*Ibullansa*, 伊弗蘭寺, 이불란사).¹⁰

A Koguryŏ seguì Paekche che nel 384 ricevette il monaco Mālānanda (摩羅難陀, 마라난다; seconda metà del IV secolo), inviato dalla dinastia dei Jin Orientali (*Jincháo*, 晋朝, 265-420), accettando subito il Buddhismo come nuova religione di stato.

⁹ Le lunghe corone verticali di Silla con la loro struttura divisa in fasce e i pendenti che le decorano sono state definite un lascito della cultura e dell'arte siberiana nella penisola coreana. Questo perché sono state riscontrate similitudini fra gli elementi di vestizione degli sciamani siberiani e tali corone. Essendo composte principalmente da lamine d'oro e pendenti a forma di virgola fatti con giada erano corone estremamente delicate e per questa ragione si pensa che venissero indossate dai sovrani solo in particolari occasioni. I pendenti che adornavano tali corone erano simili alle Magatama giapponesi, anche esse composte di giada che vennero prodotte durante il periodo Kofun (III – VI secolo).

¹⁰ Kim (2014: 47-48).

Nonostante l'abilità e la rapidità con cui questa nuova tradizione si inserì nel contesto culturale del regno, vi sono attualmente poche notizie sulla sua evoluzione sociale nel lasso di tempo che va dalla sua introduzione fino al VI secolo. Le prime informazioni fanno riferimento all'aiuto che re Söng (聖王, 성왕; r. 523-554) offrì al monaco Kyömik (謙益, 겸익; VI secolo), recatosi in India per lo studio delle dottrine e delle scritture buddhiste al fine di riportare le traduzioni dei testi legati alla tradizione *Vinaya* a Paekche.¹¹ Inoltre, il regno fu il primo a promuovere l'esportazione del Buddhismo fuori dai propri confini e nel 552 la famiglia reale decise di inviare un'ambasceria di monaci e artigiani alla corte dell'imperatore giapponese Kinmei (欽明; r. 539-571), allo scopo di introdurre il Buddhismo nell'arcipelago.

Il regno di Silla, come precedentemente affermato, era collocato nella zona della penisola più lontana dalla Cina e con contatti meno diretti: questo portò a un rallentamento culturale e sociale e a una conseguente difficoltà nell'accettazione del Buddhismo come religione di stato. Dal regno di Koguryŏ iniziarono ad arrivare le prime nozioni alle quali si aggiunsero quelle da Paekche; tuttavia l'aristocrazia di Silla era fortemente legata allo Sciamanesimo e mostrò una risoluta reticenza all'inserimento del Buddhismo all'interno della società e della corte. La matrice di tale indignazione nei confronti della nuova religione era la paura che essa potesse in qualche modo alterare la definita divisione del potere tra le famiglie nobili.

L'ufficializzazione del Buddhismo come religione di Silla avvenne due secoli dopo rispetto al resto della Corea e grazie al sacrificio del segretario di stato Pak Yömch'ök (朴猷曷, 박염축, noto anche come Ich'adon, 異次頓, 이차돈, 501-527). Egli sosteneva re Pöphung (法興王, 법흥왕; r. 514-540), ventitreesimo sovrano di Silla, nella promozione del Buddhismo al fine di recuperare il grande divario culturale esistente con gli altri regni. A causa della grande opposizione a cui doverono far fronte, Ich'adon

¹¹ Chung (2007: 9 – 10).

decise di pianificare una messa in scena che avrebbe avuto come fine la sua morte. Il piano consisteva nel far circolare un falso decreto in cui si attestava la volontà del sovrano di promulgare il Buddhismo come religione di stato, il sovrano avrebbe dovuto accusare il falsificatore per poi condannarlo a morte; l'accusa ricadde su Ich'adon che confessò e venne giustiziato per ordine del sovrano, il quale doveva fingere di opporsi all'idea di introdurre una nuova religione. Alla morte del segretario avvenne un miracolo che definì il cambiamento del regno nei secoli a seguire:

Yŏmch'ök allora fece un giuramento al Cielo: "Io sto per morire in nome del *Dharma*. Prego che la virtù e il beneficio della religione si diffondano. Se il Buddha ha un nome, dopo la mia morte dovrebbe avvenire un miracolo". Quando fu decapitato, la sua testa volò sulla Montagna del Diamante (*Kŭmgangsan*, 金剛山, 금강산), cadendo sulla sua sommità, e latte bianco sgorgò dal taglio, volteggiando per l'aria per molte centinaia di metri. Il sole si oscurò, fiori meravigliosi piovvero dal Cielo e la terra tremò con violenza. Il re, i suoi dignitari e la gente comune, da un lato atterriti da questi strani fenomeni, dall'altro dolenti per la morte del Grande Segretario che aveva sacrificato la sua vita in nome del *Dharma*, piansero e si lamentarono a gran voce. Essi seppellirono il suo corpo sulla Montagna del Diamante con le dovute cerimonie. In quell'occasione, il re e i dignitari fecero un gran giuramento: "D'ora in avanti, adoreremo il Buddha e rispetteremo il clero. Se romperemo questo giuramento, possa il cielo rovesciarci morti a terra."¹²

Grazie a questo miracolo la diffusione del Buddhismo nella penisola terminò definitivamente nel 527. Dopo otto anni il sovrano, che aveva atteso il consolidamento della fede buddhista anche fra i comuni cittadini, ordinò di costruire due templi: il primo fu lo Hŭngnyunsa (興輪寺, 흥륜사), dove egli stesso andò a vivere dopo esser divenuto monaco e aver preso il nome di Pŏpkong (法供, 법공), ovvero "Vacuità"; il

¹² Lee (2000: 77 – 78).

secondo tempio fu lo Yŏnghŭngsa (永興寺, 영흥사) dove invece si recò la regina prendendo il nome di Myobŏp (妙法, 묘법), “*Dharma* meraviglioso”.¹³

Nonostante le prime avversità riscontrate tra gli aristocratici, il Buddhismo permise al sistema governativo già centralizzato di fortificarsi ancora di più: il grande cambiamento avvenne, in un secondo momento, grazie all’immagine del *Cakravartin* “il saggio sovrano che fa muovere la ruota” (cor. *Chŏllyunsŏngwang*, 轉輪聖王, 전륜성왕).¹⁴ Questa nuova figura conferiva ai regnanti maggiore autorità, la quale venne ancor più consolidata dall’idea di *Chinjŏng* (眞情, 진정), “la linea ereditaria autentica” secondo la quale si affermava che, discendendo direttamente dal clan degli Śākya, da cui proveniva il Buddha Śākyamuni, la famiglia reale di Silla fosse la sola e unica ad avere un diritto sacro a governare il regno. Ciò ebbe come conseguenza la totale egemonia del clan delle “Ossa autentiche”, il cui nome *jin’gol* conteneva la sillaba *jin* con lo scopo di sottolinearne il potere e l’autenticità.¹⁵

Il Buddhismo, con l’influenza sulla cultura e gli scambi tra la penisola e il continente, rese i tre regni sempre più forti e in contrasto tra di loro per l’espansione dei confini. Il regno di Koguryŏ estese il proprio controllo territoriale su la quasi totalità della Manciuria e due terzi della penisola; questo predominio fu percepito

¹³ The Korean Research Institute (1993: 56).

¹⁴ Il termine *Cakravartin*, dal sanscrito *cakra* (ruota) e *vartin* (colui che fa muovere, colui che gira), venne usato per la prima volta con il re Aśoka, (Pataliputra, 304- 232 a.C.) sovrano del grande impero Maurya. Sebbene egli non fosse il primo erede per linea diretta dell’imperatore Bindusāra (320- 272 a.C.), grazie alle sue grandi doti intellettive, militari e amministrative, dopo due anni di esilio e aver assassinato i propri fratelli, divenne a sua volta imperatore. La sua storia è caratterizzata da violenza e brutalità, ma dopo lo scontro con lo stato di Kalinga che portò a migliaia di morti, Aśoka, percependo su di sé tutto l’orrore delle proprie azioni, sentì la necessità di abbracciare una fede che allontanasse definitivamente la violenza dalla sua esistenza. Da quel momento egli sostenne il Buddhismo, cercando di diffondere il *Dharma* e la cultura buddhista in tutti gli stati vicini. Bisogna tuttavia sottolineare l’atteggiamento permissivo e aperto nei confronti delle altre religioni con cui il Buddhismo a lui tanto caro riuscì a convivere senza generare violenze di alcun genere. Le politiche dell’imperatore Aśoka divennero pacifiche e si focalizzarono sempre sul dialogo, l’apertura verso l’altro e il profondo rispetto per gli esseri viventi.

¹⁵ Kim (2014: 51).

come una minaccia da Silla e Paekche. Quest'ultimo voleva avere un ruolo primario e decise nel 475 di attaccare Koguryŏ subendo tuttavia una dolorosa sconfitta ma trovando per un breve periodo l'appoggio di Silla, il quale aveva come obiettivo finale la conquista di tutto il territorio coreano. Difatti il primo attacco perpetrato da Silla fu nei confronti della confederazione di Kaya nel 562, troppo piccola per difendersi contro uno stato così forte e supportato dalla dinastia cinese dei Sui (*Suícháo*, 隋朝; 581-618).

La Cina, successivamente, subì un attacco da Koguryŏ nel 598 per poi contrattaccare nel 612, uscendone tuttavia sconfitta. La caduta della dinastia Sui che seguì questo evento lasciò spazio alla nascita della dinastia Tang (*Tángcháo*, 唐朝, 618-907) che fu la grande alleata di Silla nella sua corsa verso l'unificazione della penisola. Nel 660 Silla attaccò e sconfisse Paekche per poi concentrare la sua attenzione su Koguryŏ, il quale, sebbene fosse più forte e avesse più risorse rispetto al suo nemico, venne definitivamente annientato nel 668, lasciando a Silla il completo controllo del territorio e dando inizio al regno di Silla Unificato (統一新羅, 통일신라; 668 — 935).

Il nuovo regno può essere considerato come lo scenario per l'età d'oro del Buddismo in Corea: vi fu un enorme interesse da parte di monaci, letterati e nobili nei confronti delle culture di altre nazioni quali Cina e India. Fra coloro che diedero un apporto significativo agli studi buddhisti coreani, si deve necessariamente ricordare il monaco Hyech'o (慧超, 혜초; 704-787), che si recò prima nella Cina nei Tang e dopo in India dove tenne un diario di viaggio successivamente intitolato *Memorie del pellegrinaggio nelle cinque regioni dell'India* (*Wang o chŏnchuk gukjŏn*, 往五天竺國傳, 왕오천축국전), un'opera densa di dettagli su usi e costumi dell'India. Le sue descrizioni dettagliate degli elementi architettonici e culturali buddhisti furono

oggetto di studio a Silla e la concreta rappresentazione del forte interesse per il mondo oltre i confini del loro regno da parte dei letterati coreani.¹⁶

Di grande importanza furono i monaci e i maestri di Silla e Silla Unificato che grazie ai loro studi riuscirono a importare le numerose dottrine buddhiste nel territorio. Fra le scuole che vennero costituite è da ricordare la *Pöpsang* (法相宗, 법상종), fondata nell'VIII secolo dal maestro Chinp'yo (眞表, 진표; m. 752). Nato nella provincia del Wansan (完山, 완산), Chinp'yo era esperto di arti divinatorie, grazie alle quali indicava l'insieme di meriti di coloro che gli si rivolgevano. Egli si recò nel monastero sul monte Müsan e divenne monaco sotto la guida del Maestro Sungje (崇濟, 승제; VIII secolo). In seguito, si trasferì nel monastero di Kūmsan (金山寺, 금산사); si narra che vi praticò a lungo allo scopo di vedere Maitreya e ricevere i suoi insegnamenti. Maitreya gli apparve infine e gli consegnò cento ottantanove bastoncini che avrebbe usato per le pratiche divinatorie nonché il *Sūtra sull'arte divinatoria del ricompensare le azioni meritevoli e malsane* (Jömchamsōnakōpbokōng, 占察善惡業報經, 점참선악업보견). La scuola *Pöpsang* fu direttamente sostenuta da re Kyōngdök (景德, 경독; r. 742–765) e da gran parte della corte. I testi principali furono lo *Yogācārabhūmi-sāstra* (*Trattato sugli stadi dello Yogācāra*, cin. *Yúqiéshīdìlùn*, 瑜伽師地論, cor. *Yugasajiron*, 유가사지론) e il *Vijñaptimātratāsiddhi* (*Trattato sulla coscienza assoluta*, cin. *Wéishīèrshílùn*, 唯識二十論, cor. *Yushinishimnon*, 유신이십론).

Durante la cosiddetta età dell'oro di Silla Unificato vi fu l'introduzione, da parte del maestro Toüi (道義, 도의; m. 825), della filosofia Sōn (禪, 선). Il Maestro si era recato in Cina nel 784 per poi portare indietro la dottrina della meditazione, la quale non trovò grande supporto dei fedeli nel primo periodo: le scuole buddhiste nate nella penisola basavano le loro idee e pratiche sui soli *sūtra* e non vedevano di buon grado una dottrina basata puramente sul processo meditativo.

¹⁶ Per approfondimenti si consulti Withfield (2012).

Dopo la dipartita del Maestro, avvenuta dopo il suo ritiro nel tempio Chinjŏn (陳田寺, 진전사), coloro che erano stati introdotti al Buddhismo Sŏn riuscirono a diffondere le idee meditative. Nacquero così le scuole delle “Nove Montagne” (*Kusansŏnmun*, 九山禪門, 구산서문), la cui fioritura definitiva è attestata alla fine del IX secolo; i nomi delle scuole corrispondevano a quelli dei monti su cui erano state collocate: la Sumisan (須彌山, 수미산), fondata dal Maestro Yŏm (利嚴, 이엄; 866 – 932); la Sŏngjusan (聖住山, 성주산), del precettore Muyŏm (無染, 무염; 801 – 888); la Hŭiyangsan (曦陽山, 희양산), del maestro Jijŭng Dohŏn (智證道憲, 지증도헌; 824 – 882); la Bongnimsan (鳳林山, 봉림산), il cui patriarca fu il monaco Hyŏnuk (玄昱, 현옥; 787 – 868); la Dongnisan (桐裡山, 동리산), di Hyechŏl (慧撤, 혜철; 785 – 861); la Sajasan (獅子山, 사자산) del Maestro Toyun (道允, 도윤; 798 – 868); la Silsangsan (實相山, 실상산), del precettore nazionale Hongchŏk (洪陟, 홍척, IX secolo); la Gajisan (迦智山, 가지산), fondata da Toŭi; Sagulsan (闍崛山, 사굴산), del precettore Bŏmil (梵日, 버밀; 810 – 889).¹⁷

La nascita di numerose scuole portò a una forte eterogeneità scolastica che divenne uno fra gli elementi più peculiari del Buddhismo coreano. Nonostante questa intensa diversificazione dottrinale vi furono scuole più prevalenti rispetto ad altre. Fra queste merita una menzione di riguardo la Hwaŏm (華嚴, 화엄), gemella della cinese Huayan (sscr. *Avataṃsaka*, *Ghirlanda di fiori*, cin. *Huáyán*, 華嚴). La Huayan si sviluppò durante il regno della dinastia Tang, quando il Buddhismo era totalmente inserito nel contesto politico e culturale del regno; gli insegnamenti della scuola, così come quelli della Hwaŏm, si basavano unicamente sull’*Avataṃsaka-sūtra* (*Sūtra della ghirlanda di fiori*, cin. *Huáyánjīng*, 華嚴經; cor. *Hwaŏmkyŏng*, 화엄경), il cui titolo completo è *Buddhāvataṃsakamahāvaiṇya-sūtra* (*Il grande sūtra dell’ornamento fiorito del Buddha*, cin. *Dàfāngguǎng Fóhuáyán Jīng*, 大方廣佛華嚴經, cor. *Daebangguang Bulhwaŏm Kyŏng*,

¹⁷ Kim (2016: 56 – 66).

대방광불화엄경).¹⁸ Le scuole cinesi – in continuità con la tradizione confuciana che prevedeva lo studio e la pratica degli insegnamenti del maestro – consideravano i *sūtra* come l'espressione diretta del pensiero del Buddha nonché base testuale per lo sviluppo di teoremi filosofici.¹⁹

Così come la scuola Huayan si fece diretta esponente dei concetti di interdipendenza e compenetrazione reciproca degli elementi in Cina, la Hwaŏm diffuse la dottrina nella penisola, riscuotendo un'importante adesione e un aumento dei discepoli. Alla scuola sono legate due delle più importanti figure del Buddhismo coreano: il maestro Ŭisang (義相, 의상; 625-702) e il maestro Wŏnhyo (元曉, 원효; 617-686).

Ŭisang fu discepolo del secondo patriarca della scuola Huayan, il maestro Zhiyan (智儼; 602-668),²⁰ i cui insegnamenti erano fondati sull'aspetto pratico, e studiò

¹⁸ Questo *sūtra* è uno dei testi più complicati sul piano dottrinale e filosofico; della sua originaria lunghezza e composizione, rimangono solamente due sezioni: il *Gaṇḍavyūha-sūtra* (Il *Sūtra della maestosa manifestazione*; cin. Rùfǎjièpǐn, 入法界品, cor. Ippŏpkyep'um, 입법계품) e il *Daśabhūmika-sūtra* (Il *Sūtra dei dieci stadi*; cin. Shídìjīng, 十地經; cor. Sipjikyŏng, 십지경). Il primo può essere considerato un *sūtra* a parte il cui tema centrale è il *Dharmadhātu* (cin. Fǎjiè, 法界; cor. Pŏpkye, 법계), il reame di tutti i fenomeni. In questa sezione viene affrontato il concetto di esistenza intrinseca (sscr. *Śūnyatā*, cin. Kōng, 空; cor. Kongsŏng, 공성), la quale rende la mente di Buddha e Bodhisattva in grado di dispiegarsi verso ogni direzione, creando forme, elementi e immagini reali o meno in base alla propria volontà ed eliminando contemporaneamente la distinzione fra ciò che viene percepito come vero e reale e ciò che non lo è. Inoltre, il *Gaṇḍavyūha-sūtra* narra il pellegrinaggio del giovane Sudhana, volto a introdurlo gradualmente nella filosofia di cui il testo si fa portatore per renderla esplicita e comprensibile. Il viaggio di Sudhana porterà quest'ultimo ad ascoltare gli insegnamenti dei Bodhisattva Mañjuśrī, Samantabhadra e Maitreya, e gli permetterà di estendere i confini della propria mente ed eliminare gli ostacoli e l'attaccamento per unirsi allo stesso Buddha grazie a quel principio di unità prima citato.

¹⁹ Williams (1990: 137).

²⁰ Ŭisang venne accolto con grande entusiasmo poiché Zhiyan aveva fatto un sogno in cui un grande albero estendeva le proprie radici su tutta la Cina e oltre i suoi confini orientali. Sempre nel sogno, il Maestro Zhiyan si arrampicava sull'albero per osservare il nido di una fenice che conteneva una perla così luminosa da inondare tutte le regioni toccate dall'albero con la sua luce. McBride (2012: 380 – 2).

a fianco del maestro Fazang (法藏; 643-712).²¹ I due ebbero un rapporto di profondo e reciproco rispetto, apprezzando l'uno i risultati e le idee dell'altro; a testimonianza di ciò vi è una lettera che Fazang scrisse al suo amico, elogiandone le qualità:

With reverence I hear that you, after your return to your native land, have explained and propagated the *Avatamsaka* doctrines, and that you have spread and exalted the “conditional arising of the *Dharmadhātu* without hindrances,” the “net of the Lord” that multiplies endlessly, and the “realms of the Buddha” that continue to be renewed. The benefits expand greatly, delight grows ever deeper. By this, I know for certain that, after the extinction of the *Tathāgata*, he who makes the sun of the Buddha shine brightly and turns again the wheel of the Law, permitting the Law to dwell long, is only [you] the Master of the Law.²²

Fazang, seguendo le idee del Maestro Zhiyan, sottolinea la vasta e profonda conoscenza di Ūisang delle scritture buddhiste e in particolar modo dell'*Avatamsaka Sūtra*, che lo rendono non solo il principale “Maestro della Legge a Silla, a oriente del mare.” come afferma rivolgendosi a lui, ma anche colui i cui consigli e commenti risultano essenziali per la completa realizzazione delle proprie opere. Ciò non solo dimostra la considerazione che i membri della scuola Huayan avevano del maestro Ūisang ma esalta anche la centralità che egli ebbe nel contesto religioso coreano. Egli difatti ricevette nel 676 dei fondi da re Munmu (文武王, 문무왕; r. 661 – 681) per

²¹ Le informazioni sulla vita pre-monastica del Maestro sono esigue e relative unicamente alla sua nascita, avvenuta nella città di Chang'an (長安) da una famiglia aristocratica attiva nell'amministrazione governativa della dinastia Tang e originaria della Sogdia, una zona dell'attuale Russia centrale. Allievo di Zhiyan, egli studiò in modo approfondito i testi sanscriti e la filosofia Huayan nella sua forma più pura, unendo la dottrina alla pratica. Svolse un ruolo importante al servizio dell'imperatrice Wu Zetian (武則天; 624-705, r. 690 – 705), la quale accolse tutti gli insegnamenti *sull'Avatamsaka-sūtra* e ordinò che gli studi e le attività religiose si focalizzassero unicamente su tale scrittura. (Chen, 2003: 8-9). Per permetterle una migliore comprensione del *sūtra*, lo stesso Fazang si operò e scrisse un'opera: il *Trattato sul Leone d'Oro* (*Jīnshīzīzhāng*, 金師子章), considerato la migliore fonte ermeneutica per lo studio della filosofia Huayan.

²² Forte (2009: 3 - 5).

costruire il monastero Pusŏk (*Pusŏksa*, 浮石寺, 부석사) sul monte Ponghwang (*Ponghwangsan*, 鳳凰山, 봉황산). Il monastero divenne il primo luogo in cui il maestro predicò il *Dharma* ed espose la filosofia Huayan.

Di particolare rilevanza fu l'attenzione rivolta agli aspetti pratici di preghiera e meditazione. Inoltre, egli riassunse e propose i suoi insegnamenti sull'*Avatamsaka-sūtra* in otto opere quasi tutte andate perdute; tra queste è bene citare il *Diagramma dell'unico veicolo del Dharmadhātu* (*Hwaŏm ilsŭng pŏpkyedo*, 華嚴一乘法界圖, 화엄일승법계도); le *Idee sull'osservanza del Dharma in dieci approcci* (*Simmun kanbŏpgwan*, 十門看法觀, 신문간법관); il *Voto preso nel luogo della bianca Illuminazione fiorita* (*Paekhwatoryang parwŏnmun*, 白花道場發願文, 백화도량발원문); e i *Riti di sottomissione al Maestro* (*T'usarye*, 投師禮, 투사례).

Egli fondò la scuola e mantenne sempre saldo il rapporto tra i monaci, suoi discepoli,²³ e i fedeli della dottrina; fra di loro vi furono, tuttavia, distanza e formalità, le quali sono da attribuire alla struttura sociale dell'epoca che prevedeva che i figli di famiglie aristocratiche e di classi elevate prendessero i voti per conferire maggiore *status* alla loro casata. Tuttavia, ciò non gli impedì di agire in maniera equa nei confronti di tutte le classi sociali, da quelle più ricche alle meno abbienti. Il Maestro fu anche in grado di mantenersi legato alla corte senza tuttavia far sì che essa influenzasse i suoi insegnamenti o le attività della scuola, il cui sviluppo e il consolidamento erano l'obiettivo primario del fondatore.

Di diversa caratura furono la vita e il lavoro del maestro Wŏnhyo (元曉, 원효; 617-686), considerato la figura più importante e peculiare del Buddhismo coreano. Egli fu un pensatore, filosofo, esegeta e autore di numerosi commentari delle più importanti

²³ I discepoli più rappresentativi del Maestro Ŭisang e che in seguito ne portarono avanti gli insegnamenti furono dieci: Ojin (悟眞, 오진), Chit'ong (智通, 지통), P'yohun (表訓, 표훈), Chinjŏng (眞定, 진정), Chinjang (眞藏, 진장), Toyung (道融, 도융), Yangwŏn (良圓, 양원) Sangwŏn (常元, 상원) Nŭngin (能仁, 능인) Pŏmch'e (梵體, 범체) and Tosin (道身, 도신). Quest'ultimo scrisse il *Componimento di Tosin* (*Tosin chang*, 道身章, 도신장) basato su alcune delle lezioni impartite dal maestro sul *sūtra*.

scritture; il suo pensiero non fu mai legato a nessuna scuola o gruppo ma libero da qualsiasi condizionamento esterno. La storia di Wŏnhyo inizia con il viaggio verso la Cina organizzato con Ŭisang nel 661, dopo che il primo tentativo del 650 non andò a buon fine a causa dei cattivi rapporti esistenti tra la dinastia dei Tang e il regno di Koguryŏ.

Durante il viaggio Wŏnhyo capì che non era necessario arrivare in Cina poiché proprio grazie al viaggio aveva compreso tutto ciò che, secondo lui, andava conosciuto.²⁴ Egli capì che la realtà e ogni cosa in essa contenuta è solo una rappresentazione della mente, la realtà percepita era quindi un'illusione; poiché arrivato a tale conclusione decise che non necessitava di nessun altro insegnamento e tornò in Corea, dove diede inizio alla sua attività di proselitismo e studio fra le classi meno abbienti della società, vivendo a stratto contatto con loro.²⁵ Le attività da lui svolte nel corso del VII secolo furono di estrema importanza per il Buddhismo e il suo

²⁴ A causa di un forte temporale Wŏnhyo e Ŭisang presero rifugio in una grotta sotterranea per trovare riparo da un forte temporale. Wŏnhyo non riuscì a dormire, e assetato, iniziò a cercare una fonte d'acqua nella grotta. Trovò una coppa e bevve dell'acqua che a prima vista sembrava pulita e fresca. Il mattino seguente i due scoprirono di essere entrati non in una grotta bensì all'interno di una camera funeraria, e che la coppa da cui Wŏnhyo aveva bevuto era in realtà un teschio umano contenente dell'acqua putrida.

²⁵ Jeong (2010: 13 – 23).

consolidamento a livello sociale: egli scrisse all'incirca ottanta opere in linea con le dottrine *Yogācāra*,²⁶ *Tathāgatagarbha*²⁷ e *Huayan*.

La sua comprensione della realtà come proiezione della mente è un chiaro riferimento alla scuola del *Cittamātra*, a cui in parte si collega l'opera *Commentario al risveglio della fede nel Mahāyāna* (*Taesŭng kisillon so*, 大乘起信論疏, 대승기신론소), in cui il Maestro espone e approfondisce quelli che lui ritiene dei veri e propri ostacoli al raggiungimento dell'Illuminazione: l'ostruzione cognitiva (sscr. *jñeyāvaraṇa*; cor. *sojijang*, 所知障, 소지장), che blocca la spontaneità delle azioni che dovrebbero essere influenzate dalla Sapienza nella sfera mondana (sscr. *Sahālokadhātu*; cor. *Kaminsekye*, 堪忍世界, 감인세계), e l'ostruzione afflittiva (sscr. *klesāvaraṇa*; cor. *pŏnnoejang*, 煩惱障, 번뇌장) che, secondo il Maestro, esercita un potere negativo sul modo in cui gli esseri senzienti percepiscono la Quiddità (sscr. *Tathātā*; cor. *Jinyŏ*, 眞如, 진여). Tra i due,

²⁶ Lo *Yogācāra* è la tradizione Buddhista che più enfatizza le attività mentali, tra cui risaltano la percezione della realtà e la cognizione. Questa tradizione, come si evince dal nome stesso, era originariamente focalizzata sulle pratiche yoga intese come pratiche meditative. La dottrina in sé ha preso il nome di *Cittamātra*, la dottrina della Sola Mente (*mātra* sta per "sola", mentre *citta* significa "mente"). Il testo che per primo ne ha espresso le idee filosofiche fu il *Samdhinirmocana-sūtra* (cin. *Jiěshēnmì jīng*, 解深密經; cor. *Haesimmil kyŏng*, 해심밀경) dove si afferma come la stessa mente sia vacua e che tutto ciò che gli esseri umani vedono è solo una percezione di essa: le immagini si manifestano come oggetti esterni al di fuori della mente, ma, in realtà, fuori da essa nulla esiste. Niente di quello che si percepisce è reale oppure ha un suo corrispettivo concreto, è solo una percezione, una proiezione della mente. Il *Samdhinirmocana-sūtra* rivela anche l'insegnamento dei Tre Aspetti che si pone come definitivo e quello al cui interno ogni elemento, oggetto o fatto può essere inserito. Il primo è l'aspetto concettualizzato (*parikalpitasvabhāva*) che fa riferimento al mondo per come viene percepito, ovvero caratterizzato dalla dualità tra soggetto e oggetto. Questo mondo è quello erroneamente percepito dagli esseri senzienti non illuminati. Il secondo aspetto è quello dipendente (*paratantrasvabhāva*), vale a dire il flusso causale alla base dell'erronea percezione del mondo. Il terzo è l'aspetto perfezionato (*pariṇiṣpannasvabhāva*), la vera realtà raggiungibile tramite le pratiche meditative. Tale aspetto afferma la mancanza di dualità e la presenza di un flusso a sua volta vacuo poiché esso non è né duraturo né statico, ma in costante cambiamento. Questi aspetti sono alla base della dottrina della Sola Mente e della visione della realtà da essa esposta. William (1990: 94 – 103).

²⁷ La "natura del Buddha" è un concetto, condiviso da tutte le scuole Mahāyāna, che sostiene la presenza del seme della buddhità all'interno di ogni essere senziente. Questo seme, o natura, deve essere solo stimolata dai Bodhisattva e dai Buddha, affinché gli esseri intraprendano il cammino che li porterà alla fuoriuscita dal *saṃsāra*.

Wŏnhyo dà maggior peso all'ostruzione cognitiva poiché a causa sua i pensieri e i processi mentali si trasformano in discriminanti.²⁸

La discriminazione e l'opposizione dottrinale esistenti a Silla furono estremamente invise al Maestro, il quale decise di dedicare buona parte delle sue attività al superamento di tale discordia. La forte eterogeneità scolastica può difatti essere percepita come un elemento peculiare del Buddismo coreano e sintomo di una grande ricchezza culturale, la quale creò, in realtà, profondi contrasti fra le varie scuole. Parte di questi scontri può essere attribuita alla primarietà che veniva data ai testi: come si è già accennato: ogni scuola basava le sue teorie e pratiche su un unico testo; tuttavia la varietà testuale presente nel Buddismo fece sì che ogni scuola ritenesse la scrittura su cui era fondata come la sola valida e si opponesse alle altre dottrine.

Il maestro Wŏnhyo, contrario a questa rigidità filosofica e monastica ormai creatasi, cercò attraverso le sue opere e le sue attività di fare ordine in questa divisione. Tale tentativo diede vita alla filosofia *Hwajaeng* (和諍, 화쟁), nota come "armonizzazione delle dispute", basata sulla disamina delle filosofie e delle divergenze di pensiero fra le scuole per arrivare a una comprensione delle motivazioni per le quale nasce tale opposizione. L'opera in cui più di tutte risalta questo pensiero riconciliante è *I dieci approcci per l'armonizzazione delle dispute dottrinali* (*Simmun hwajaeng non*, 十門和諍論, 십문화쟁론).

È bene affermare che non vi fossero, durante il regno di Silla, delle vere e proprio dispute di natura filosofica, ma la presenza di numerose scuole creava certamente molta confusione e una profonda divisione in un paese in cui il Buddismo aveva, al contrario, il ruolo di collante culturale, sociale e politico. Wŏnhyo decise di superare tali divisioni e di ragionare in modo più concreto su come riuscire ad armonizzare le differenze di natura pratica e dottrinale presenti, senza arrivare una

²⁸ Koh (2017:50).

divisione strutturale e discriminante.²⁹ Attraverso un metodo ermeneutico, il Maestro prendeva in considerazione le peculiarità di ogni scuola ed esaminava tutti gli elementi di divergenza e le idee dei membri stessi della scuola per comprendere la situazione nella sua totalità e arrivare, infine, a dimostrare che nel caso in cui esistessero effettivamente delle differenze questo era dovuto solo a elementi tangibili e non alla semplice prevaricazione delle scuole le une sulle altre.³⁰

L'eterogeneità scolastica è uno degli elementi più distintivi del Buddhismo coreano poiché nonostante le dispute dottrinali citate la varietà di pensieri e produzioni letterarie che nacquero da questa peculiarità fu estremamente vasta e divenne una ricchezza culturale per il paese che usò il Buddhismo a protezione e supporto dei propri interessi nazionali.

²⁹ La classificazione delle scuole e delle dottrine venne definita con il termine *p'angyo* (cor. 判教, 판교; cin. *panjiao*, 判教) ed era un metodo comune agli studiosi buddhisti della filosofia Mahāyāna dell'Asia Orientale. Il tema viene affrontato da Charles Muller (2015) che ne offre una descrizione dettagliata:

The method that became predominant was that of *p'an'gyo* (Ch. *panjiao*) 判教 doctrinal classification, the primary hermeneutic strategy of East Asian Buddhist scholars for more than four centuries. Faced as they were with sorting out the range of doctrinal streams still coming into East Asia from India and Central Asia, along with newly-developing indigenous doctrinal and practical traditions, and at the same time needing to preserve the meaning and power of scriptural authority across the spectrum of acknowledged canonical texts (i.e., they could not simply say that their favorite scripture was "right" and the other scriptures were "wrong." In fact, they really couldn't even directly say that one scripture was "better" than another.), they devised teleological categories of Buddhist scriptures and treatises that ranged from the primitive to the advanced. The advanced were usually called "complete," "perfect," "final" etc. (*wōn* 圓); categories that ranged from the narrow (*pyōl* 別) to the all-inclusive (*t'ong* 通); from the incomplete (*puryo ūi* 不了義) to the fully revealed (*yo ūi* 了義), and so forth. And of course, the most advanced, perfect, or inclusive scripture would be the one prized by one's own school or tradition, with all of the rest being relegated to the status of being its propaedeutics. An unavoidable task, then, of most serious East Asian exegetes from roughly the fifth to eighth centuries, was that of deciding to which compartment a particular text belonged, and making the argument for assigning it there.

Wōnhyo va oltre tale classificazione a favore di un approccio più ermeneutico.

³⁰ Muller (2015: 13).

1.2 Disamina della concezione di rituale

È propedeutico, in virtù dei successivi e più specifici approfondimenti, analizzare il concetto di rituale e le sue salienti peculiarità attraverso una prospettiva multidisciplinare, che coinvolga ambiti di studio quali, sociologia, storia delle religioni, etnologia e antropogeografia. Il rito, e i rituali, in antropologia sono intesi come quegli insiemi organizzati di pratiche sociali ripetute nel tempo che provvedono a costruire dei modelli culturali a loro volta necessari per la trasmissione di valori e norme collettive e per la creazione e il consolidamento di ruoli, identità e coesione sociali.³¹

Il valore simbolico del rito e la sua rilevanza scandiscono momenti significativi dell'esistenza e della quotidianità riconnettendo l'individuo a dimensioni di significato collettive e sovra-personali. La ritualità, difatti, sebbene sia ricondotta a una sfera religiosa ereditaria e ancestrale che induce generalmente a collegarla al primitivo e al magico, ha la straordinaria utilità di definire le realtà culturali.³²

Le pratiche rituali sembrano essere pratiche sociali distintive che rafforzano e perpetuano i valori culturali e delineano i ruoli dei partecipanti all'interno della struttura sociale esistente; attraverso la loro messa in atto prende forma, si riflette e propaga l'organizzazione culturale.

Considerando questa intangibilità sociale, le caratteristiche basilari del rituale incorporano formalità, ripetitività, simbolizzazione, partecipazione attiva, importanza del contesto, sacralità, trasmissione orale, emotività e la capacità di generare un senso di comunità. Il rituale prende di conseguenza le sembianze di una manifestazione religiosa simbolica e rappresentativa. La formalità si riferisce alla struttura predefinita del rituale, con una sequenza di azioni prestabilite che devono essere eseguite in un determinato ordine; la ripetitività definisce la natura ciclica del rituale; la

³¹ Widmann (2007: 43).

³² Bell (1990: 299).

simbolizzazione deriva dall'uso di oggetti, gesti, e parole con lo scopo di rappresentare ciò che è inaccessibile con i sensi.

Un esempio eloquente di tali peculiarità è la concezione del corpo come strumento attraverso il quale il praticante può connettersi con il mondo spirituale e manifestare intenzioni specifiche.³³ Nello Sciamanesimo, il corpo è spesso utilizzato come mezzo per raggiungere stati di trance o di connessione con il mondo spirituale. Ciò può essere fatto attraverso la danza, il canto, la respirazione, il battito dei tamburi o altri strumenti, e la visualizzazione. Il corpo fa da mediatore tra pratiche sociali che creano assetti e pratiche sociali che invece creano la riproduzione dei valori.³⁴

L'uso del corpo, che richiama una partecipazione attiva da parte di chi assiste e di chi lo esegue, porta ad analizzare l'uso performativo del rituale, sul cui tema si soffermò Gavin Brown (2003), il quale, sottolinea quanto spinoso sia l'uso del termine "performance" in riferimento al rituale, che si presenta come una forma complessa e significativa di espressione culturale e spirituale fortemente correlata alla religione, di cui è elemento fondamentale.³⁵ Tuttavia, va specificato che il rapporto tra religione e rituale non è necessariamente unico o esclusivo: sebbene la maggior parte delle religioni ha elementi ritualistici, vi sono anche rituali che non sono necessariamente legati a una religione specifica, ma sono parte delle attività radicate in una società e al suo insieme di credenze.³⁶

Nell'ambito degli studi ritualistici sono state avanzate diverse proposte di classificazione delle tipologie di rituali,³⁷ ma, in modo più sintetico, si possono distinguere alcuni elementi comuni, come la funzione, il contesto culturale, la struttura e la modalità di esecuzione. Di seguito alcuni esempi:

³³ Eliade (1964: 47).

³⁴ Bell (1990: 301).

³⁵ Brown (2003: 3 – 5).

³⁶ Fogelin (2007: 56).

³⁷ Bell (1997: 112 – 115).

1. Riti di passaggio: marcano la transizione da un'età o uno stato a un altro. Nelle religioni abramitiche abbiamo, ad esempio, le cerimonie di battesimo, matrimonio e morte;³⁸
2. Riti di sacrificio: implicano la morte di un animale o la distruzione di un oggetto, come offerta a una divinità. Ad esempio, i sacrifici animali nell'antica religione greca;³⁹
3. Riti di guarigione: utilizzati per curare malattie o disturbi, sono comuni tra le religioni sciamaniche indigene;⁴⁰
4. Riti di fertilità: associati alla fertilità della terra, degli animali, e degli esseri umani. Fra questi rientra la danza della pioggia delle tribù indigene dell'America del Nord;⁴¹
5. Riti di purificazione: utilizzati per rimuovere le impurità spirituali o fisiche. Ad esempio, il bagno rituale ebraico di purificazione.⁴²

Un complesso sistema come quello dei rituali contiene al suo interno una struttura semantica fatta di linguaggi e significati.⁴³ Il linguaggio e le forme in cui esso si manifesta nei rituali possono variare notevolmente a seconda della cultura e della

³⁸ Van Gennep (1909: 73 – 74).

³⁹ Hubert e Mauss (1964: 64 – 67).

⁴⁰ Krippner (1987: 44 – 46).

⁴¹ Eliade (1971: 63).

⁴² Douglas (1966: 99).

⁴³ Il rapporto tra i rituali e il linguaggio, inteso come elemento di trasmissione culturale e tradizionale, viene approfondito da Penner (1985).

religione a cui appartiene: esempi diretti sono l'Induismo⁴⁴ e il Buddhismo, in cui vi è il continuo uso dei *mantra*⁴⁵ per favorire la meditazione e la concentrazione.

Il significato intrinseco dei rituali è strettamente legato alle convinzioni culturali e religiose della comunità che li pratica. Alcuni rituali hanno lo scopo di invocare assistenza o protezione divina, mentre altri sono concepiti per celebrare avvenimenti cruciali, quali nascite, decessi o guarigioni. In alcuni casi, i rituali svolgono la funzione di preservare la coesione sociale all'interno della stessa comunità. Tra i precursori degli studi antropologici sui rituali si annovera Emile Durkheim, che considerava i rituali come una manifestazione esterna di una realtà sociale interna. Durkheim sosteneva che i rituali erano una forma di simbolismo che rappresentava il potere e l'autorità delle istituzioni sociali e religiose all'interno della società.⁴⁶

Successivamente Clifford Geertz (1975), sviluppò il concetto di "interpretazione simbolica" per spiegare il significato dei rituali: essi sono un sistema simbolico necessario a comunicare significati profondi all'interno della cultura. Egli sosteneva che il significato dei rituali poteva essere compreso solo attraverso la comprensione

⁴⁴ L'Induismo è la religione maggiormente diffusa nel subcontinente indiano che ha le sue radici in tradizioni ritualistiche e testuali risalenti duemila anni prima della venuta di Cristo. Nella sua opera *Hinduism* del 1877, Monier afferma che le diversità sociali presenti nella società indiana dovute alla divisione in classi e a un aumento sistematico della popolazione sono state superate dall'Induismo, il quale si è consolidato come il filo di unione in un paese vasto e diversificato. Il pensiero centrale alla base della religione induista, come sostiene Monier, è l'esistenza di un unico spirito universale da cui nascono e si riflettono tutti i fenomeni. La profonda diversificazione sociale presente in India ha fatto sì che la religione divenisse più tollerante alle sue stesse variazioni, fino a divenire una filosofia in costante mutamento, la cui matrice originale rimane l'accettazione di un unico spirito e la trasmissione dei *Veda* come strumenti per ottenere la conoscenza. Le peculiarità dell'Induismo sono approfondite anche in Griswold (1912).

⁴⁵ I *mantra* possono essere definiti come dei versi, delle parole o, in modo più specifico, delle formule utilizzate per scopi pratici e spirituali in quanto caratterizzate da una forte componente magica. Essi permettono al praticante di focalizzarsi sul suo obiettivo e di veicolare la sua intenzione in modo diretto. La loro ripetizione favorisce la trance meditativa e li rende un valido strumento religioso. (Alper, 1989: 1 – 14).

⁴⁶ Durkheim (1912: 58).

dei simboli e delle credenze culturali.⁴⁷ Victor Turner, invece, pur riconoscendo ai rituali un forte valore simbolico che, se codificato, permette di accedere all'essenza della cultura e della società che svolge tali rituali, non sottovaluta il potere mistico che celano questi simboli.⁴⁸ I rituali sono infatti anche un modo per gli esseri umani di interagire con il sovrannaturale. Le pratiche rituali possono variare notevolmente a seconda della cultura, ma spesso includono la recitazione di preghiere o incantesimi, la manipolazione di oggetti sacri o rituali e la partecipazione a cerimonie.⁴⁹

Nelle credenze antiche, gli dèi erano considerati responsabili del mondo naturale, e i rituali, quali la recitazione di preghiere, l'offerta di doni e il sacrificio, erano concepiti come mezzi per ottenere il loro favore e assicurare la prosperità delle comunità. Le religioni sciamaniche, in particolare, spesso includono rituali che coinvolgono la danza, la musica e la preghiera per entrare in comunicazione con gli spiriti degli animali e della natura, interpretando questi riti come una forma di connessione con il mondo spirituale e un mezzo di cura per corpo e mente.⁵⁰

L'interpretazione dei rituali, soprattutto nel loro contesto sociale, è stata oggetto di molta attenzione da parte degli studiosi delle scienze sociali e umanistiche. La comprensione di come i rituali sono vissuti e interpretati dalle persone in una determinata società può aiutare a spiegarne le dinamiche sociali e culturali, nonché a fornire una prospettiva sulla funzione dei rituali stessi.⁵¹ Essi hanno difatti il potere, in molti casi, di fornire a una popolazione diversi strumenti per comprendere la natura e la società, e sono perciò usati per risolvere conflitti e creare un senso di coesione sociale.

La cultura e la religione hanno un ruolo fondamentale nello sviluppo dei rituali, che sono spesso utilizzati per trasmettere valori e norme sociali e stabilire gerarchie di

⁴⁷ Il concetto di "interpretazione simbolica" può essere approfondito in Geertz (1957).

⁴⁸ Turner (1969: 23).

⁴⁹ Stein (2008: 23).

⁵⁰ Manning (2014: 1).

⁵¹ Quack, Töbelmann (2010: 14 – 15).

potere. Ad esempio, i riti di iniziazione in alcune culture possono essere utilizzati per segnalare l'ingresso nell'età adulta e nell'appartenenza al gruppo, mentre le cerimonie religiose possono essere utilizzate per esprimere la devozione e la gratitudine verso una divinità. Tuttavia, quando si parla del rapporto tra rituali e società, si devono considerare gli aspetti psicologici⁵² e gli effetti che le pratiche religiose possono avere sulla psiche.

Tra gli impatti psicologici dei rituali vi sono la creazione di un senso di appartenenza, la costruzione di un'identità condivisa e l'instaurazione di un senso di continuità temporale e di connessione con il passato. L'esperienza partecipativa nei rituali, che coinvolge individui singoli in un tessuto comunitario, trasforma il rituale in un'esperienza di coinvolgimento che conduce a un accrescimento dell'immaginazione mentale e della percezione del tempo storico. La partecipazione a

⁵² In una panoramica multidisciplinare di studi e ricerche che finora ha privilegiato la prospettiva antropologica e della storia delle religioni, non si possono escludere i contributi apportati dalla psicologia sul tema del rituale. Nel corso dell'ultimo secolo, tale ambito di studio ha beneficiato soprattutto di metodologie di ricerca tipiche dell'antropologia culturale, come le ricerche etnografiche. Questo ha fatto sì che l'osservazione del fenomeno fornisse numerose risposte riguardo alle sue funzioni socio-culturali in relazione alla società o ai gruppi in essa contenuti. Le dinamiche sincretiche di questi studi hanno inoltre permesso di indagare le basi e le risposte psicologiche, neurali e fisiologiche del rituale nei singoli individui. Grazie all'integrazione di metodologie di ricerca sperimentale prese in prestito dalla psicologia sociale, dalle scienze cognitive, dall'economia comportamentale e dalle neuroscienze, lo studio dei rituali ha iniziato ad interessarsi anche delle variabili finora difficilmente osservabili. L'incrocio tra psicologia e antropologia (e le branche di studio collegate a quest'ultima) presenta però degli stridii causati dal significato che queste due aree del sapere affibbiano al termine "rituale": mentre l'antropologia e gli studi socio-culturali intendono il rituale come una serie di azioni, parole o gesti eseguiti secondo una sequenza specifica, che hanno uno scopo simbolico o religioso, la psicologia estende questo termine anche a tutta quella serie di pratiche quotidiane che servono a ridurre l'ansia, a gestire il senso di incertezza o di impotenza, a creare una sensazione di sicurezza o di controllo e a fornire un senso di significato o di connessione sociale. È interessante notare come certi termini provenienti proprio dal glossario psicologico siano perfettamente adatti a descrivere alcune meccaniche tipiche del rituale come l'effetto di "ancoraggio" o "priming". Gli ancoraggi sono stimoli che attivano associazioni mentali, mentre il *priming* è l'effetto attraverso cui un certo stimolo attiva associazioni mentali che influenzano il comportamento successivo (Witthehouse, 2005). Questo incrocio di dati permette dunque di esplorare il modo in cui i rituali influenzano il comportamento e la cognizione delle persone. La ricerca su questa tematica si concentra sullo studio dei rituali in diverse culture e tradizioni religiose, e come questi influenzano la psicologia individuale e collettiva.

rituali che instaurano una forte connessione con il passato può ampliare la capacità di un individuo di immaginare eventi storici e di connettersi con la storia in modo più profondo e dettagliato.⁵³

La complessità affrontata nella disamina di queste peculiarità, che spesso riflettono le tensioni e le dinamiche sociali delle comunità in cui si verificano, è dovuta al fatto che l'introduzione della psicologia e il coinvolgimento delle ricerche psicologiche negli studi antropologici e storico-culturali si sono avuti in tempi piuttosto recenti.

Un termine di grande interesse sia per l'antropologia che per la psicologia è "dissociazione", in opposizione al termine "possessione", comunemente associato alla sfera religiosa.⁵⁴ Questi due stati di alienazione sono considerati forme di trance che permettono agli individui di accedere a una realtà alternativa o di stabilire un contatto con il sovrannaturale. Questi fenomeni possono essere indotti da diversi mezzi, come la musica, la danza, il digiuno, l'uso di sostanze psicotrope e il ricorso a pratiche rituali.

Le esperienze di possessione e trance possono essere accompagnate da una serie di fenomeni fisici, tra cui convulsioni, spasmi muscolari, tremori e sudorazione. Tali eventi possono essere interpretati come segni di una presenza divina o spirituale all'interno del corpo del possessore. La letteratura antropologica e religiosa sul tema della possessione e della dissociazione nei rituali è vasta e variegata, e spesso viene utilizzata per comprendere come i fenomeni religiosi e culturali influenzino le

⁵³ Sosis e Ruffle (2018: 845 – 850).

⁵⁴ La possessione e la dissociazione sono fenomeni comuni in molti rituali e pratiche religiose in tutto il mondo. La possessione si verifica quando un individuo viene posseduto da uno spirito o un'entità esterna, mentre la dissociazione si verifica quando l'individuo perde il senso di sé e della realtà circostante. Entrambi questi fenomeni possono essere considerati come forme di trance e sono spesso utilizzati per facilitare il contatto con gli spiriti e per accedere a informazioni o conoscenze che altrimenti non sarebbero accessibili. La trance e la possessione possono avere effetti terapeutici sulla persona, portando a una maggiore comprensione di sé e dell'ambiente circostante. (Goodman, 1972: 108 – 110).

percezioni e le esperienze delle persone.⁵⁵ Si è notato, infatti, che questi fenomeni sono molto spesso influenzati dal contesto culturale e sociale in cui si verificano: possessione e dissociazione tendono a verificarsi in situazioni di crisi o di transizione, e che spesso servono a stabilire un legame con gli antenati o a rafforzare l'identità del gruppo, della tribù o del clan.⁵⁶

I rituali riflettono inequivocabilmente le credenze religiose, diventando il cuore dell'identità sociale e rafforzando il legame tra religione e comunità.⁵⁷ Le pratiche, si può concludere, erano e rimangono un elemento di congiunzione tra l'individuo e l'altro e si affermano come il fulcro intorno a cui una società stabilisce alcune delle sue peculiarità. Successivamente, si esaminerà il caso specifico della penisola coreana e della tradizione sciamanica.

1.2.1 Rituali sciamanici in Corea: caratteristiche e peculiarità

Lo Sciamanesimo coreano⁵⁸ si basa sulla credenza che gli spiriti degli antenati e degli dèi possano essere invocati e comunicare attraverso lo sciamano, che funge da intermediario tra il mondo umano e quello spirituale. Presente nella penisola sin dagli albori delle prime tribù, lo Sciamanesimo fu in grado di sopravvivere e persistere al

⁵⁵ Smith (2011: 5 – 8).

⁵⁶ Collard (n.d.: 44 – 45).

⁵⁷ Jaffe (2015: 7 – 8).

⁵⁸ Esiste un ampio dibattito fra gli studiosi coreani riguardante la corretta denominazione della religione autoctona della penisola: la sua natura fortemente sincretica, la derivazione dallo Sciamanesimo siberiano e le peculiarità fondate sulla tradizione coreana hanno reso complicato collocarlo in un contesto più ampio e denominarlo in modo definitivo. Fra i termini comuni utilizzati vi sono: *Mugyo* (Religione sciamanica, 巫教, 무교), *Musok* (Costumi e usi degli sciamani, 巫俗, 무속), *Mingan sinang* (Credenze religiose popolari, 民間信仰, 민간신앙), e, infine, *Mudang* (Sciamana, 巫堂, 무당). Quest'ultimo viene utilizzato come termine per tutta la tradizione sciamanica in quanto la prevalenza di donne praticanti del culto ha fatto sì che il termine *Mudang* rappresentasse la religione nella sua interezza. (Bruno, 2018: 466 – 467).

fianco del Buddhismo e del Neo-confucianesimo,⁵⁹ il quale, nel periodo Chosŏn (朝鮮, 조선; 1392-1897), limitò le pratiche di natura religiosa. Nel corso del XX secolo, lo Sciamanesimo coreano subì una riscoperta, grazie alla crescente attenzione degli studiosi e dei praticanti alle tradizioni locali e alle radici culturali. Oggi, lo Sciamanesimo è ancora praticato in varie forme e contesti, come le cerimonie per i morti, i riti di purificazione, i matrimoni, la guarigione e la divinazione.

Le pratiche e i rituali sciamanici hanno costantemente permeato tutte le classi della società, svolgendo un ruolo cardine nella cultura coreana. Nello specifico, gli sciamani sono in grado di accedere a questo mondo degli spiriti attraverso il *kut* (賽, 굿), un rituale che prevede la danza, la musica e l'invocazione degli dèi. Durante il *kut*, gli sciamani possono assumere il ruolo di diverse divinità e comunicare con gli spiriti per ottenere informazioni, istruzioni, favori per il singolo individuo o per la comunità.⁶⁰

In epoche antecedenti al periodo dei Tre Regni, lo sciamanesimo costituiva una pratica tribale, in cui gli sciamani erano frequentemente affiliati a clan e tribù, agendo

⁵⁹ Durante il regno di Chosŏn si ebbe la diffusione del Neoconfucianesimo, nato in Cina nel X secolo in un periodo in cui si sentiva il bisogno di un rinnovamento ideologico che andasse oltre l'obsolescenza degli antichi testi confuciani. Il più importante pensatore di questa dottrina fu Zhū Xī (朱熹, 1130–1200) che durante la Dinastia Song (宋朝, 960–1279) lavorò sui *Cinque Classici* ed i *Quattro Libri* per ridefinire il pensiero cinese, creando così un modello intellettuale che durò fino alla Dinastia Ming (明朝, 1368–1644). Zhū Xī formulò un ideale di armonia sociale e politica, legato a speculazioni riguardanti la cosmologia e ordinato secondo il concetto di gerarchia. Tutto ciò venne accolto con entusiasmo dai letterati coreani i quali videro finalmente presentarsi loro l'opportunità di eliminare il Buddhismo ed imporre un nuovo stile di vita. Il peso di mantenere una perfetta condotta neoconfuciana ricadde soprattutto sulle spalle dei sovrani che per quanto non fossero costantemente attivi nel campo legislativo o economico, erano comunque responsabili di un corretto andamento politico ed economico dello Stato. Sebbene sin da subito si propose come una linea di pensiero prettamente innovativa, il Neoconfucianesimo mostrò in realtà un atteggiamento molto discriminatorio. Attraverso regole eccessivamente restrittive, a Chosŏn venne impedita la mobilità sociale e coloro che si videro sottrarre importanti diritti furono specialmente le donne, sia divorziate che vedove, e i figli illegittimi. Il Neoconfucianesimo permeò gli ambienti politici, letterari ed aristocratici coreani, impedendo così al Buddhismo di intromettersi negli affari del regno o gravare, comunque, a livello economico sulle spalle di quest'ultimo.

⁶⁰ Yun (2019: 82).

come guaritori, veggenti e medium. Rivestivano ruoli di rilievo all'interno delle comunità, caratterizzate da un sincretismo marcato tra le tradizioni autoctone e quelle importate dalla Cina. Con l'avvento del regno di Koryŏ, gli sciamani ampliarono la loro sfera d'influenza, diventando anche consiglieri dei re e dei membri dell'aristocrazia. Essi divennero particolarmente importanti nel culto degli antenati, che era una delle pratiche religiose più diffuse, e operavano riti per assicurare il benessere degli antenati e garantirne il sostegno alle generazioni future.

Le sciamane e gli sciamani avevano un ruolo importante nelle cerimonie di corte, come l'incoronazione dei sovrani, e nelle cerimonie per richiedere la pioggia o la protezione dalle calamità naturali. I loro riti erano strettamente legati alle pratiche agricole e alla religione popolare, venendo chiamati a favorire condizioni meteorologiche favorevoli, proteggere il bestiame e garantire abbondanti raccolti. Nei rituali si utilizzavano strumenti come tamburi, campane, gong e campanelli per evocare gli spiriti e per creare un ambiente adatto alla *trance*.

Fra i riti più importanti vi è il *Nongak* (農樂, 농악), il rito agricolo originariamente eseguito per invocare la protezione degli dèi e delle dee legate al lavoro rurale per una buona raccolta e prosperità. Durante il *Nongak*, i praticanti si esibiscono in una serie di movimenti sincronizzati e acrobazie, spesso accompagnati da grida e canti. L'obiettivo è quello di creare un'atmosfera festosa e di incoraggiare la partecipazione del pubblico. Presumibilmente, è possibile ricavare dal *Nongak* anche una valenza psicologica, poiché si credeva che l'energia e la forza creativa dei suoni e delle danze in esso usate potessero aiutare a guarire e proteggere la comunità dalle malattie e dagli spiriti maligni.⁶¹

Gli sciamani e le sciamane hanno poteri taumaturgici, che comprendono la capacità di curare malattie, di prevedere il futuro, di comunicare con gli spiriti degli

⁶¹ Per approfondire la tematica del *Nongak* è possibile consultare Hesselink (2009).

antenati e di proteggere le comunità dalle influenze negative degli spiriti maligni. La guarigione è uno degli obiettivi fondamentali della pratica ed è spesso associata alla pulizia spirituale, con l'obiettivo di rimuovere le impurità e gli agenti patogeni che possono causare malattie.⁶² Il caso più importante di guarigione è quello inerente alla cosiddetta "malattia divina" (*sinbyōng*, 神病, 신병): si tratta di una sorta di chiamata spirituale per la quale la ragazza, o la donna, destinata a essere iniziata alla tradizione sciamanica mostra i sintomi quali spersonalizzazione, insonnia, allucinazioni, debolezza e dissociazione. Questa malattia deve essere curata da una madre spirituale attraverso un rito di iniziazione.⁶³

Il rito prevede anche l'offerta di cibi e oggetti sacri agli spiriti, così come la lettura dei segni divini e la divinazione attraverso l'utilizzo di strumenti consacrati. In generale, il rito sciamanico per curare la malattia divina mira a ristabilire l'equilibrio tra il mondo umano e quello degli spiriti, eliminando le cause della malattia e riportando la persona a uno stato di salute necessario affinché essa venga iniziata alla pratica. Si cita un episodio di rituale curativo e iniziatico riportato da Elemire Zolla in *Korean Shamanism* (1985):

She began chanting to summon the spirits, waving her fan to attract them. Over her folded arms she placed a sheet of white cotton or linen, and the chanting conveyed that she was making her way through throngs of invisible entities, which opened up as she jingled a bunch of small bells at them, the drumming marking the pace of her advance. At this point the ceremony was focused on the sheet, known as "the spirits' highway" or "fairy avenue" denoting the heavenward path. At a given moment in a full séance the sheet is slung over a beam, just as scarves are hung on rafters in Mongolian yurts as tokens of worship. The shamaness was joined by two assistants, and all three chanted in unison, while she raised the extended sheet and then turned around to present it to the altar. She picked up an incense bowl from the altar and slid it along the

⁶² Kim (1999: 68 – 70).

⁶³ Bruno (2018: 496 – 487).

cloth to “purify the way.” Finally she made a loose knot, bound it round her waist, and slung the remaining part of the sheet over her right shoulder, as if to become the path itself. She began to whirl, lifting and lowering her arms, as the drummer sped up the tempo. The giddy spin developed into frantic, incessant leaps. She came suddenly to a halt. She stood motionless, in utter silence, with closed eyes, while the candidate to initiation came to stand at her right. Nodding at the latter, a woman visitor whispered to me: “Poor thing, she has seen such suffering! What she hasn’t been through! It is years she is striving to become a shamaness!” The drumming was resumed, the shamaness started undulating, tentatively hinting at dancing steps, tripping lightly, clashing the pair of cymbals that were given to her, marking the slow tempo, while the candidate apprehensively rubbed her hands in the gesture of prayer, as if twirling a fire-drill. The shamaness was rotating again, but hesitantly; the drumming eased into a largo, leading her into an absorbed, wavering shuffle; she seemed suspended by the scruff of the neck, all concentrated on slight twitchings and shivers rippling through her shoulders and up her throat. [...] Then she turned around to face the candidate, who took on a worried, withdrawn expression. A different voice emerged from the shamaness; it was the candidate’s dead mother starting to speak through her. Mother and daughter thrashed out old griefs and grudges. Some of the onlookers had tears in their eyes, listening to the candidate’s confession of sins. The mother did not withhold her pardon, and intoned a song of encouragement:

Life and wealth depend on one’s fate, not on one’s mind.

You will become a shamaness.

Let everyone help everyone else!

I shall help you to become a shamaness!

Do not worry, it runs in our family.

You are going to become a shamaness.

Beware that you do not shirk the rituals.

Forgiveness is granted.⁶⁴

Gli elementi salienti di questo racconto racchiudono alcune delle principali caratteristiche dello Sciamanesimo coreano che meritano particolare attenzione. Nella

⁶⁴ Zolla (1985: 107 – 109).

messa in pratica dei rituali di guarigione, il vestiario, le formule, le danze e i movimenti delle sciamane rivestono un'importanza cruciale.

Il vestiario è un elemento simbolico importante che identifica la sciamana come intermediaria tra il mondo umano e quello divino. Si indossano abiti colorati e decorati, come copricapi adornati di piume, tessuti pregiati e campanelli, che producono suoni e rumori per allontanare gli spiriti malvagi.⁶⁵ Le formule utilizzate dalle sciamane, costituite da una combinazione di suoni e parole, hanno lo scopo di invocare gli dèi e gli spiriti protettori per chiedere la loro benevolenza e di scacciare gli spiriti maligni.

Queste formule sono composte da frasi brevi, spesso pronunciate con una voce che varia dall'alto al basso. Le danze e i movimenti delle sciamane sono altrettanto importanti. Le prime sono energetiche e coinvolgenti, e si accompagnano alle formule e alla musica, mentre i movimenti sono dettati dagli spiriti che le abitano, e spesso consistono in salti, giri, agitazioni delle braccia e del corpo. Riti del genere rappresentano una pratica importante per lo sviluppo spirituale e iniziatico, nonché per la cura e la guarigione dei malati. Oltre alla guarigione dalla malattia divina, troviamo altri rituali sciamanici che affondano le loro radici nell'epoca dei Tre Regni e di Koryŏ: essi vengono genericamente associati sempre al termine *kut*, che indica un'ampia gamma di rituali sciamanici che vengono eseguiti per invocare gli spiriti degli antenati e delle divinità.

Fra i principali si trovano *l'ogu kut* (誤鬼賽, 오구굿), il rito di invocazione dei morti, il *pyŏng kut* (病賽, 병굿) per la guarigione dei malati; il *naerim kut* (降神賽, 내림굿), rituale d'iniziazione di un nuovo sciamano, viene eseguito anche per ringraziare gli spiriti degli antenati e delle divinità per il loro aiuto e protezione.⁶⁶ Dal punto di vista simbolico, i *kut* coreani rappresentano l'unione tra il mondo visibile e

⁶⁵ L'importanza del vestiario rituale in ambito religioso è evidenziata in Kim (2015).

⁶⁶ Una più completa lista dei vari *kut* è consultabile in Grim (1984).

quello invisibile, tra la vita e la morte, tra la natura e la cultura. Essi incorporano una vasta gamma di simboli, come animali, piante, strumenti musicali e oggetti domestici, che sono utilizzati per rappresentare gli spiriti e per manipolare l'energia spirituale.

Questa tradizione spirituale rappresenta una parte importante del patrimonio storico e culturale della penisola coreana. La sua profonda connessione con la natura, la sua enfasi sulle relazioni umane e la sua apertura alla spiritualità individuale lo rendono una forma di religiosità affascinante e unica. Lo Sciamanesimo coreano è stato in grado di sopravvivere alle sfide del tempo, mantenendo la sua identità esclusiva e la sua pratica spirituale intatta. In sintesi, lo Sciamanesimo rappresenta una forma di spiritualità che combina la fede nella natura e negli spiriti con un forte senso di comunità e giustizia sociale.

1.2.2 Cenni sul Buddhismo: pratiche e rituali

Nonostante durante la sua diffusione il Buddhismo si sia praticamente fin da subito scisso in numerose correnti, ognuna delle quali ha sviluppato pratiche e insegnamenti specifici, nella sua ritualità si possono trovare elementi comuni, tra cui la meditazione, la recitazione dei *sūtra*, la preghiera e l'offerta di fiori e cibo ai Bodhisattva e al Buddha.

Quest'ultimo riceve particolare devozione e riverenza attraverso la consacrazione di statue e immagini, creando luoghi sacri dedicati alla preghiera e alla meditazione dei fedeli. La consacrazione di un'immagine votiva rappresenta un atto di onore e rispetto verso la figura del Buddha e i suoi insegnamenti, conferendo all'immagine una sacralità capace di trasmettere energia spirituale ai devoti.⁶⁷

Persino la danza può essere utilizzata come forma di espressione per onorare il Buddha e i suoi insegnamenti. Questa forma di venerazione può sfociare in rituali dove il danzatore cerca di rappresentare attraverso i movimenti del corpo e i gesti

⁶⁷ Swearer (2007: 50 – 52).

simbolici la ricerca della verità, la purificazione dell'anima e la rimozione degli ostacoli che impediscono il raggiungimento della saggezza e della consapevolezza. La danza rituale è considerata una pratica di meditazione in movimento, attraverso la quale i praticanti tentano di raggiungere un profondo stato di concentrazione e di comunione con la figura del Buddha. La danza può essere eseguita sia individualmente che in gruppo ed essere accompagnata da canti, musiche e strumenti tradizionali.⁶⁸

Un'interconnessione tra la danza e la dovuta venerazione al Buddha è riscontrabile nello *Yeongsanjae* (靈山齋, 영산재), una cerimonia religiosa buddista che si svolge ogni anno in Corea del Sud nel mese di giugno e che fu istituita durante il periodo Koryŏ. È un rituale simbolico che rappresenta il sermone del Buddha Śākyamuni tenuto sul Picco dell'avvoltoio (sscr. *Gr̥dhrakūṭaparvata*; cor. 靈鷲山, 영취산). Durante la cerimonia principale, i monaci buddisti recitano i *sūtra* e suonano gli strumenti tradizionali coreani per invocare la pace e la prosperità per il mondo intero. La danza rituale buddista coreana (*jakbŏp*, 作法, 작법) viene eseguita dai monaci con un sottofondo musicale intonato da tre strumenti a corda e sei strumenti a percussione. Questo rituale rappresenta il legame votivo tra corpo (ballo), preghiera (intonazione dei *sūtra*) e mente attraverso la cura di tre tesori: il Buddha, il *Dharma* e il *Samgha*. Esistono quattro tipologie di danza: *baramu* (바라무, *danza dei piatti*), *nabimu* (나비무, *danza delle farfalle*), *bŏpgomu* (뽕고무, *danza dei tamburi*) e *t'ajumu* (타주무, *danza simile alla nabimu*).⁶⁹

L'uso della danza come rituale nelle pratiche buddhiste, in Corea, è da far risalire al sincretismo esistito tra lo Sciamanesimo e il Buddhismo sin dall'entrata di quest'ultimo nella penisola. Nella danza *salp'uri* (살풀이춤) d'origine sciamanica, l'officiante cerca di liberarsi da un'energia negativa o da uno spirito malvagio che si è

⁶⁸ Kim (2015: 310 – 312).

⁶⁹ Hwang (2004: 97 – 100).

impossessato del suo corpo. Durante la danza, egli indossa abiti tradizionali e usa movimenti fluidi e controllati per rappresentare il processo di liberazione da tali energie negative. Nel Buddhismo, la danza è stata incorporata come parte dei rituali, come si è visto con lo *Yeongsanjae*.⁷⁰ In entrambi i casi le danze incorporano movimenti fluidi e sono considerate come un modo per entrare in contatto con il sacro e per celebrare importanti eventi religiosi. Tuttavia, mentre la danza *salp'uri* si concentra sulla liberazione dall'energia negativa, le danze buddhiste si concentrano sulla celebrazione della memoria del Buddha e sulla ricerca dell'Illuminazione.

Nella ritualistica buddhista, assume rilevanza l'utilizzo dell'incenso, pratica comune in diverse tradizioni, inclusa quella coreana. L'incenso viene bruciato durante le cerimonie, le pratiche rituali e le preghiere come offerta al Buddha e agli esseri illuminati. Di solito composto da erbe e resine naturali come la cannella e il sandalo, noti per le loro proprietà purificatrici e calmanti, l'incenso simboleggia la purificazione e la consacrazione dell'ambiente e delle persone presenti alla cerimonia. Nel Buddhismo coreano, l'incenso ha radici antiche, utilizzato già durante i Tre Regni per la purificazione;⁷¹ con il passare dei secoli il suo utilizzo ha assunto un ruolo sempre più importante nelle pratiche rituali e nella meditazione. In particolare, durante il regno di Koryŏ esso divenne un elemento essenziale della cultura buddhista coreana, utilizzato non solo nei templi ma anche nelle case private dei fedeli.⁷²

Nella pratica quotidiana, l'incenso viene spesso utilizzato come parte di un rituale più ampio che include l'offerta di cibo, fiori e altre cose ai Buddha e ai Bodhisattva. Nel Buddhismo, esso può essere utilizzato sia in rituali collettivi che individuali, assumendo diversi significati simbolici e funzioni. In primo luogo, il suo profumo gradevole e la sua fiamma rappresentano l'offerta di purificazione e la

⁷⁰ Hogarth (2002: 186 – 190).

⁷¹ Per uno studio approfondito dell'uso dell'incenso si consulti Bedini (1994: 22 – 65).

⁷² Chung (2007: 13 – 19).

consapevolezza della mente, trasformando gli stati mentali negativi in positivi. In secondo luogo, il fumo d'incenso crea un'atmosfera sacra, purificando l'ambiente da pensieri negativi ed energie dannose. La sua fragranza e la luce simboleggiano la saggezza, illuminando le ombre della mente e facilitando la concentrazione nella pratica spirituale. Infine, il fumo diviene uno strumento di meditazione e contemplazione ⁷³

Di particolare interesse, nell'ambito rituale buddhista, è il culto delle reliquie (sscr. *śarīra*; cor. *pulsari*, 佛事理, 불사리), che prevede la conservazione e la venerazione delle reliquie del Buddha o di altri maestri spirituali buddhisti come oggetti di culto e di meditazione. In Corea, questo culto ha acquisito rilevanza durante il regno di Koryŏ, quando numerose reliquie furono trasportate dal Tibet e dalla Cina per essere conservate in monasteri e pagode. Queste reliquie sono state oggetto di culto e venerazione da parte dei fedeli per secoli, considerate portatrici di potere spirituale e capaci di guarire dalle malattie. La venerazione delle reliquie coinvolge la loro esposizione pubblica e l'adorazione da parte dei fedeli attraverso preghiere, offerte e cerimonie rituali. Le reliquie hanno anche un'importanza culturale e storica, conferendo al luogo di conservazione dei resti del Buddha, di un Bodhisattva o di un importante maestro uno *status* di maggiore autorevolezza e rendendolo un centro significativo di pellegrinaggio⁷⁴

Nella sua complessità liturgica, il Buddhismo si avvale anche di una vasta gamma di pratiche, riti e simboli esoterici per raggiungere la consapevolezza e la realizzazione spirituale. Fra gli strumenti più diffusi e di fondamentale importanza vi sono le *dhāraṇī*, considerate uno strumento potente per proteggere la mente e il corpo e per promuovere la guarigione e il benessere.

⁷³ La tematica dell'utilizzo dell'incenso nel periodo Koryŏ viene affrontata da Kim (2020).

⁷⁴ Vermeersch (2010: 2 – 3).

1.3 Il ruolo delle *Dhāraṇī* nella tradizione buddhista

Le *dhāraṇī*, con la loro funzione soteriologica, sono l'elemento distintivo del Buddhismo esoterico e, nel corso del tempo, hanno fortificato il loro ruolo nell'ambito ritualistico. Queste, inserite nel contesto liturgico, offrono la promessa di benefici per chi le usa, con un'approfondita e diretta conoscenza e comprensione della verità in esse racchiusa.⁷⁵ Offrire una definizione univoca di *dhāraṇī* che ben si adatti a tutti i contesti in cui questo termine è adoperato è un compito delicato che ancor oggi impegna gli studiosi dell'ambito. Si può, in primo luogo, affermare che le *dhāraṇī* sono dei testi di breve lunghezza, composti in alcuni casi da una sola parola, che hanno lo scopo di racchiudere in uno spazio limitato e ben definito la totalità degli insegnamenti del Buddha.

Nel corso del XX secolo, i cultori hanno dibattuto sulla natura e sulla definizione di *dhāraṇī* e la loro problematica associazione con il Buddhismo: le metodologie adottate dagli studiosi si distinguono in teorica e storica. Numerosi ricercatori hanno seguito la corrente teorica, la quale si suddivide a sua volta in due sottogruppi: il primo è composto dagli studiosi che seguono il lavoro di Étienne Lamotte e sostengono che le *dhāraṇī* siano in realtà dispositivi o codici mnemonici per archiviare o conservare informazioni.⁷⁶ Lamotte esaltava la funzione principale delle *dhāraṇī*, considerate mezzo imprescindibile attraverso cui memorizzare e assimilare gli insegnamenti buddhisti.⁷⁷ Il secondo gruppo è costituito dai sostenitori degli scritti di Austine Waddell e Giuseppe Tucci, i quali affermano la posizione teleologica secondo cui le *dhāraṇī* rappresentano il nocciolo da cui si sono sviluppati i primi *tantra*. La natura vasta e diversificata dei *tantra* e la loro associazione a elementi quali i *mantra*, rendono

⁷⁵ Copp (2020: 7 – 9).

⁷⁶ Braarvig (1985: 17 – 20).

⁷⁷ Per approfondimenti sulla sua analisi delle *dhāraṇī* si consulti Lamotte *The Treatise on the Great Virtue of Wisdom of Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra)*, trad. a cura di Gelongma Karma Migme Chodron (2001).

più semplice il collegamento tra queste forme testuali, entrambe utilizzate non solo in ambito dottrinale ma anche per scopi liturgici.⁷⁸

Gli studi storici, attraverso i materiali letterari e i resti archeologici, hanno bensì suggerito una lettura diversa delle testimonianze volte a dimostrare che alcune *dhāraṇī* utilizzate nella sfera culturale indiana non dovrebbero essere classificate come tantriche perché non c'è nulla in loro che riporti a tale dottrina e che lo stesso termine *dhāraṇī* non è stato associato al Buddhismo tantrico fino all'VIII secolo. Inoltre, la peculiarità principale di questi brevi testi sta nell'adattarsi ai contesti e alle ispirazioni personali di chi ne fa un uso pratico e, per tale motivo, diventa arduo associarli in modo univoco alla nascita dei *tantra*.

Il pragmatismo delle *dhāraṇī* si esterna nella protezione degli esseri senzienti, nell'esposizione delle loro richieste, nella sporadica natura di mezzi attraverso cui avvertire i fedeli a ben guardarsi dalla malvagità e nel più comune uso mnemonico.⁷⁹ Questa diversità in ambito pratico fa sì che esse possano essere inserite nel contesto letterario ma non come matrici di una tradizione scritta ancora più vasta.

Il termine *dhāraṇī* significa letteralmente "ciò che tiene insieme" o "sostegno" e fa riferimento a frasi o parole ripetute in modo continuo come forma di preghiera o meditazione. Esse sono state utilizzate fin dall'antichità nella pratica religiosa buddhista come uno strumento per raggiungere stati di meditazione profonda, liberare la mente dalle preoccupazioni e ostruzioni e raggiungere l'Illuminazione. Le *dhāraṇī* sono considerate sacre e sono spesso associate alla deità che si invoca durante la loro recitazione.

Nella tradizione buddhista, questi brevi testi hanno anche il compito di proteggere contro le forze negative e distruttive del mondo, oltre ad aprire la via per

⁷⁸ Per approfondimenti sui *Tantra* si consulti Isaacson (1997).

⁷⁹ Davidson (2014: 11).

la realizzazione degli obiettivi spirituali. Il loro valore risiede nella loro capacità di concentrare la mente e portare equilibrio e armonia nell'esistenza degli esseri senzienti; la loro recitazione può aiutare a sviluppare la concentrazione mentale, la pazienza e la saggezza. Questi testi sono anche uno strumento per la pratica religiosa che può essere svolta in qualsiasi momento e in qualsiasi luogo, sia da singoli individui che in gruppo, senza la necessità di uno strumentario speciale o di un luogo sacro in cui praticare.

Le fonti per lo studio delle *dhāraṇī* possono essere distribuite in due rami: quelle generiche e quelle inerenti al loro uso in Cina. Ronald Davidson (2009), nel suo studio continuativo su tale tema, cerca di offrire un'esauritiva visione del concetto, dell'utilizzo e del ruolo soteriologico ed enfatizza la natura polisemica e fortemente influenzabile dal contesto di queste scritture, definendole dei codici applicabili in qualsiasi situazione per uso mnemonico e apotropaico. Data la loro natura è possibile definirle come la codifica di elementi specifici della dottrina buddhista in frasi, sillabe, e lettere necessarie per l'apprendimento e l'interiorizzazione. Tutte le *dhāraṇī* sono codifiche particolarmente connesse all'ingresso nella contemplazione (*samādhimukha*) e al potere della consapevolezza (*smṛtibala*) per il raggiungimento della liberazione, perché non fanno riferimento ai fenomeni del mondo ma riportano in modo diretto alla verità ultima degli insegnamenti del Buddha.⁸⁰

Le *dhāraṇī* vengono inoltre associate ai concetti di "memoria, ricordo e conservazione". Elemento interessante è la presentazione della divisione delle *dhāraṇī* in quattro categorie così come esposto nel *Bodhisattvaabhūmi: dharmadhāraṇī, arthadhāraṇī, mantradhāraṇī, e bodhisattvaṣṭilabhāyadhāraṇī*. Attraverso le prime due categorie il Bodhisattva, o il praticante, ottiene la capacità di ricordare qualsiasi scrittura con l'unica differenza che la seconda permette anche la comprensione del loro significato intrinseco. La terza categoria permette di acquisire il potere della concentrazione,

⁸⁰ Davidson (2009: 142).

samādhivaśitā, e di alleviare la sofferenza degli esseri senzienti. Il quarto tipo di *dhāraṇī* consiste nel riflettere su un *mantra* fino alla completa acquisizione del suo significato.

Le ultime due tipologie di *dhāraṇī* sono quelle più valide per la ricerca: la pratica comune della ripetizione orale delle scritture durante le cerimonie superava l'eterogeneità scolastica tipica del Buddhismo coreano ed era un mezzo per la veicolazione della dottrina. La primarietà che dall'VIII secolo ottengono le pratiche rituali e meditative si incontra con la riflessione richiesta da tali *dhāraṇī* per l'acquisizione di benefici e conoscenza.⁸¹

Il concetto di "memoria" viene contestato da Copp (2008), che ne offre una traduzione attiva attraverso il verbo "afferrare". La sua tesi sostiene che le *dhāraṇī* necessitano di un'analisi che le contestualizzi sul piano retorico e pratico e per tale scopo è opportuno rivedere la loro funzione iniziando dalla definizione. Il senso logico del verbo "afferrare" viene indicato come supporto alla considerazione delle connessioni dottrinali presenti in questi brevi testi. Copp cita la divisione delle *dhāraṇī* in quattro tipologie – comprensione degli insegnamenti, del significato, degli incantesimi e della longanimità del Bodhisattva – presenti nel *Bodhisattvabhūmi* e la definisce come una serie di livelli sempre più alti che devono essere raggiunti per "afferrare" correttamente il *Dharma*.

Inserite all'interno dei *sūtra* come appendici, le *dhāraṇī* sono state utilizzate come strumento per raggiungere la meditazione profonda, per proteggere dalle forze negative e come strumento di guarigione. I significati etimologici di *dhāraṇī* "afferrare", "mantenere" e "trattenere" combaciano con la pratica e con il pensiero buddhista non nell'accezione negativa di "attaccamento" o "vincolo" ma nel senso di possesso, memorizzazione, recitazione o manipolazione di testi, siano essi incantesimi o scritture. La gamma di significati di questa parola include: ricevere e conservare un testo in

⁸¹ Braarvig (1985: 19 – 20).

proprio possesso, ricevere e memorizzare un testo o un insegnamento e dedicarsi a un testo o a un insegnamento.⁸²

Nel Buddhismo cinese, questo tipo di testi è stato associato a pratiche taumaturgiche. Nell'ambito del Buddhismo esoterico, la recitazione delle *dhāraṇī* è stata utilizzata come una forma di meditazione che coinvolgeva l'uso di *mantra*, visualizzazioni e rituali.⁸³ Esse divennero parte integrante della tradizione cinese e vennero considerate dei veri e propri incantesimi (*zhòushù*, 呪術), associate all'acquisizione da parte di un monaco avanzato o di un Bodhisattva delle penetrazioni spirituali, dei poteri soprannaturali e della capacità di operare miracoli. Lo scoliasta del VI secolo Jingying Huiyuan (淨影慧遠, 523-592), promosse l'idea che la tecnica degli incantesimi *dhāraṇī* fosse un normale sottoprodotto della meditazione. Seguendo la convenzione, Jingying Huiyuan ha concettualizzato le tecniche degli incantesimi come una tipologia di *dhāraṇī*. Il maestro tantrico Amoghavajra (*Bukōng*, 不空, 705-774), tuttavia, evitò la parola "incantesimo" nella sua definizione di *dhāraṇī* e tentò invece di riclassificarle come una delle forme assumibili dai *mantra*. Questa analisi fa dedurre che le *dhāraṇī* non siano componenti proto-tantriche nel buddismo sinitico medievale; infatti, come incantesimi, esse erano una componente comune della religione cinese tradizionale.

Dhāraṇī e pratiche taumaturgiche erano così pervasive che trascendevano i confini della stretta affiliazione con il Buddhismo e indussero anche i sostenitori di quello che in retrospettiva si potrebbe chiamare Buddhismo "tantrico" in Cina ad abbandonare la parola "incantesimo" e a differenziare le loro pratiche.⁸⁴ Tuttavia, non si deve escludere la presenza delle *dhāraṇī* nella religione proto-tantrica cinese: il

⁸² Copp (2008: 506).

⁸³ Davidson (2009: 101 – 103).

⁸⁴ McBride (2005: 87 – 89).

genere letterario delle *dhāraṇī-vidhi* (il termine *vidhi* indica i manuali ritualistici) offre una finestra inestimabile sullo sviluppo delle prime tecniche rituali buddiste tantriche.

Attraverso questi testi possiamo intravedere un periodo formativo, quando il rituale buddista andava lentamente ad affermarsi. Solo le *dhāraṇī-vidhi* e le raccolte liturgiche, grazie al loro carattere fluido e personalizzabile, potevano consentire le innumerevoli mutazioni creative necessarie all'evoluzione dei *tantra*.⁸⁵

L'utilizzo rituale delle *dhāraṇī* prevedeva quattro distinti scenari: semplice recitazione del testo; la recitazione della *dhāraṇī* che culminava in una visione senza che ciò implicasse un vero e proprio culto delle immagini; la recitazione della *dhāraṇī* di fronte a un'immagine votiva e, infine, la visione mentale della divinità, accompagnata dalla recitazione di una *dhāraṇī* e dall'esecuzione del rituale.⁸⁶

A partire dal periodo Tang, le *dhāraṇī* si sono diffuse in tutta l'Asia Orientale grazie all'influenza del Buddismo Mahāyāna e della corrente esoterica. In Corea, esse arrivarono dopo l'ufficializzazione della nuova religione a Silla e furono ampiamente utilizzate in rituali e cerimonie. Il maestro Ŭisang, in particolare, riteneva che la recitazione delle *dhāraṇī* fosse un modo efficace per cogliere tutta la vastità degli insegnamenti del Buddha. Nel *Diagramma dell'unico veicolo del Dharmadhātu* (*Hwaŏm Ilsŭng Pŏpkyedo*, 華嚴一乘法界圖, 화엄일승법계도), una *dhāraṇī* composta da trenta versi e pubblicata nel 668, egli descrive e risalta la funzionalità principale di questi testi. L'opera afferma quanto segue:

Nell'Uno risiede il Tutto e il Tutto risiede nell'Uno,

[e contemporaneamente] l'Uno è uguale al Tutto e il Tutto è uguale all'Uno.

Un singolo granello di sabbia racchiude in sé tutte le dieci direzioni

⁸⁵ Dalton (2016: 207 – 208).

⁸⁶ Shinohara (2014: 87).

e così accade all'interno di ogni singolo granello di sabbia.

[...]

*Attraverso la Dhāraṇī, gioiello di inestimabile valore,
adorna il Dharmadhātu come il prezioso palazzo della realtà.⁸⁷*

L'importanza che il Maestro dedica alla *dhāraṇī* è fortemente connessa alla sua capacità di concentrare in uno spazio testuale ristretto tutta la conoscenza necessaria per ottenere l'Illuminazione. La tematica *dhāraṇī* viene introdotta in modo indiretto: attraverso di essa, o meglio, attraverso anche solo un'unica parola custodita al suo interno, si deve e si può comprendere ogni cosa, il tutto.

Capire una sola parola della *dhāraṇī* significa afferrare l'essenza più pura del *Dharma*. L'uno citato nel testo è una parola, un segno o un simbolo, mentre il tutto è la conoscenza ultima. La *dhāraṇī* racchiude in sé un numero infinito di significati, una miriade di fenomeni e le cause che danno origine a quest'ultimi: in esso risiede anche la stessa essenza delle singole entità che entrano l'una nell'altra, e che rimangono distanziate ma unite allo stesso tempo.⁸⁸ La *dhāraṇī* viene, inoltre, percepita come la dimora che il *Dharmadhātu*, il reame del *Dharma*, offre a ogni essere per condurlo verso la comprensione del tutto.

A partire della seconda metà del VII secolo, vi fu la circolazione del *Grande dhāraṇī-sūtra della pura luce incontaminata* (*Mugu chōnggwang tae tarani kyōng* 無垢淨光大陀羅尼經, 무구정광대다라니경). Il *sūtra* non prevede la descrizione dettagliata di rituali volti alla cura delle persone o alla protezione del regno, ma custodisce le istruzioni da seguire per la sua stessa copiatura e per l'inserimento, successivo alla consacrazione, di testi e immagini in pagode e *stūpa*.

⁸⁷ Volpe (2023:151 – 153). Traduzione a cura dell'autrice. Per la versione originale 華嚴一乘法界圖, ABC, H0028, vol. 2, 1a02.

⁸⁸ Plassen (2013: 25 – 28).

Il testo contiene al suo interno sei diverse *dhārāṇī*, tutte incentrate sulla creazione di reliquie fisiche. Si ipotizza che il *sūtra* sia stato diffuso in Corea e trascritto prima del 751, in quanto venne ritrovato per la prima volta nella pagoda Sökkaŋ'ap (釋迦塔, 석가탑), situata nel tempio Bulguk (佛國寺, 불국사). Non sembrano esservi studi sulla sua attuale messa in pratica nella penisola, tuttavia, il testo si pone come una valida evidenza del ruolo che veniva dato alle scritture e alla loro efficacia ritualistica e dottrinale. Le *dhārāṇī* avevano il compito di guidare i fedeli nella realizzazione di reliquie che potevano essere identificate nello stesso *sūtra*, il quale doveva a sua volta essere copiato dalle settantasette alle novantanove volte e posto all'interno di altrettanti *stūpa*. A tale pratica equivaleva anche la ripetizione di una delle *dhārāṇī* nella fase precedente alla costruzione dello *stūpa*.⁸⁹

Nel periodo Koryŏ si sviluppò una tradizione di scrittura di *dhārāṇī* in forma di *maṇḍala* su fogli di carta o seta, che venivano poi bruciati o dissolti in acqua per attivare il loro potere protettivo. A questo periodo risale il *Sūtra del prezioso scrigno segreto, sigillo delle reliquie di tutti i Tathāgata* (cin. *Yīqìè rúlái xīnmì mǐ quánshēn shèlì bǎoqièyìn tuólúónījīng*, 一切如來心秘密全身舍利寶篋印陀羅尼經, cor. *Ilch'e yŏraesim pimil chŏnsin sari pohyŏbin taranigyŏng*, 일체여래심비밀전신사리보협인다라니경). Esso presenta un contenuto decisamente più agevole rispetto al testo precedente, ma al tempo stesso più efficace, poiché non fa riferimento a una reliquia specifica ma sottintende la realizzazione di tutte le opere votive dei Buddha. Il *sūtra* occupa un posto di rilievo nella storia del culto delle reliquie in Corea e mette in risalto l'importanza della compassione verso tutti gli esseri senzienti per il raggiungimento dell'Illuminazione.⁹⁰

Il Buddhismo esoterico ha avuto un impatto significativo sull'uso delle *dhārāṇī* in Corea, poiché ha incorporato in esse le pratiche tantriche che coinvolgevano la

⁸⁹ Vermeersch (2016a: 8 – 16).

⁹⁰ Chon (1972: 4 – 12).

recitazione dei *mantra*, la visualizzazione e la meditazione. Presi nel loro contesto liturgico, *dhāraṇī* e *mantra* sono aspetti rituali immensamente complessi. Nelle forme in cui si trovano nei contesti archeologici, antropologici, storici e religiosi, essi superano divisioni e metodi concettuali che separano la parola dall'immagine, dall'oggetto e da qualsiasi particolare contesto sociale, rituale o materiale.

1.4 Breve introduzione al Buddhismo esoterico in Corea

Il Buddhismo esoterico⁹¹ (sscr. *Vajrayāna*, Veicolo del fulmine; cor. *Milgyo*, 密教, 밀교, Religione segreta) è uno delle numerose ramificazioni della tradizione Mahāyāna caratterizzata da elementi quali misticismo, occultismo, incantesimi, formule magiche, invocazioni tramite suoni e sillabe sacre, e la ricerca di poteri magici. Fin dai suoi albori, questa tradizione meditativa è stata accessibile solo a pochi iniziati, circondata da un'aura di grande segretezza dovuta ai mezzi testuali e ritualistici, rivelati solo a pochi prescelti.

Il fine del buddhismo esoterico era, in linea con le dottrine buddhiste, quello di arrivare a sperimentare la vacuità (sscr. *Śūnyatā*; cor. *Kong*, 空, 공), la quale può essere colta solo da coloro che ottengono l'Illuminazione. Come detto, la peculiarità era che tale conoscenza potesse essere raggiunta attraverso l'utilizzo di incantesimi e *dhāraṇī*.

Il Buddhismo esoterico arrivò in Corea durante il periodo di Silla, intorno al VII secolo, insieme alle scritture che permisero la nascita delle numerose scuole sul

⁹¹ Nel corso di questo elaborato è stato utilizzato l'aggettivo "esoterico" al posto di "tantrico" perché, sebbene entrambi i termini facciano riferimento alla natura misterica della dottrina e a pratiche come la recitazione di *mantra* e la visualizzazione di immagini votive, il Buddhismo tantrico include pratiche che non si sono diffuse nella penisola coreana. Approfondendo gli studi sul Buddhismo coreano, si può notare come sia estremamente difficile trovare riferimenti a un filone tantrico della dottrina, eccetto per alcune influenze di derivazione cinese che, nel contesto coreano, rimangono limitate e di poca rilevanza. La Corea ha difatti ricevuto influenze esoteriche attraverso il pellegrinaggio dei monaci in Cina, ma le pratiche introdotte non hanno mai raggiunto la stessa prominenza o complessità come nel Buddhismo tibetano. Questo ha permesso che le pratiche e gli insegnamenti fossero accessibili ai monaci e alla popolazione, come si vedrà nel corso dell'elaborato.

territorio. Tuttavia, fu solo nel regno di Koryŏ, tra X e XIV secolo, che si ebbe la vera fioritura della filosofia esoterica nella penisola: numerosi monaci portarono gli insegnamenti esoterici, dottrinali e pratici, in Corea, contribuendo alla formazione di una corrente distintiva di buddhismo esoterico, in quanto esso fu oggetto di un processo di evoluzione e adattamento alla cultura e alla pratica coreana, parte della quale di derivazione sciamanica.⁹²

Una delle particolarità distintive del Buddhismo esoterico coreano era l'importanza data al culto dei Buddha e dei Bodhisattva: molte divinità buddhiste erano venerate in modi che richiamavano i rituali sciamanici locali, creando così un sincretismo tra la pratica buddhista e quella indigena. A questa venivano associati la meditazione, l'uso dei *mantra*, la visualizzazione e della pratica delle *mudrā*.⁹³ In Corea, il Buddhismo esoterico fu sempre marginale sul piano dottrinale ma sempre presente e attivo su quello pratico, tanto da influenzare parte della produzione artistica del periodo Koryŏ. Lo sviluppo della dottrina esoterica nella penisola è stato testimoniato da due importantissimi testi: lo *Haedong kosŭngjŏn* (*Storie di eminenti monaci in Corea*, cin. *Hǎidōng gāosēngchuán*, 海東高僧傳, cor. *Haedong kosŭngjŏn*, 해동고승전) e il *Samguk*

⁹² La natura del sincretismo esistito tra Buddhismo e Sciamanesimo è affrontata in Grayson (1984).

⁹³ Con il termine *mudrā* si intendono dei gesti dal forte significato dottrinale e storico, che hanno origine da forme di comunicazione puramente fisiche e dalla danza. Esse sono utilizzate nelle rappresentazioni antropomorfe di Buddha e Bodhisattva per associare alle loro immagini delle nozioni o per rimandare direttamente a un evento della loro vita. Fra le *mudrā* più diffuse vi è il *bhūmisparśamudrā*, ovvero il gesto di toccare la terra, che è un chiaro riferimento alla vita del Buddha Śakyamuni, il quale, per sconfiggere Mara e le sue tentazioni, chiamò la terra a testimonianza della sua avvenuta Illuminazione. Altro noto gesto è l'*abhayamudrā*, che rappresenta la calma e il totale distacco dalla paura. Sebbene presenti in queste rappresentazioni iconografiche, le *mudrā* sono uno strumento simbolico utilizzato anche all'interno dei rituali per esprimere concentrazione (*dhyānamudrā*) o preghiera (*añjalimudrā*). Buswell (2004: 569 – 570).

Yusa (*Eventi memorabili dei Tre Regni*, 三國遺事, 삼국유사).⁹⁴ Il primo è una raccolta di storie di santi buddhisti che vissero in India, Cina e Corea. Il testo, redatto dal maestro Gakhun (覺訓, 각훈; XII secolo) è stato compilato nel 1215 e presenta numerosi racconti di miracoli compiuti dai santi buddhisti attraverso la pratica del *mantra*, della visualizzazione e della meditazione. Il testo fornisce inoltre una descrizione dettagliata di diverse divinità buddhiste e delle loro funzioni.⁹⁵

Il *Samguk Yusa* contiene numerosi riferimenti all'introduzione del Buddhismo nella penisola e agli eventi più rappresentativi per il suo consolidamento.⁹⁶ Vi sono, inoltre, riferimenti a divinità buddhiste, fra le quali spiccano il Bodhisattva della compassione Avalokiteśvara (cin. *Guānyīn Púsà*, 觀音菩薩, cor. *Kwanŭm Bosal*, 관음보살) e il Buddha della medicina Bhaiṣajyaguru (cin. *Yàoshī Fóxiàng*, 藥師佛像, cor. *Yaksayŏrae*, 약사여래). La loro invocazione era fondamentale nei rituali esoterici e ciò ha permesso che il loro culto si consolidasse definitivamente nella penisola.⁹⁷

Il legame esistente tra Buddhismo esoterico e guarigione è testimoniato da diversi racconti del *Samguk Yusa*, fra i quali risaltano quelli incentrati sulle attività del maestro Milbon (密本, 밀본; VII secolo), che operò come guaritore. Di particolare interesse è la recitazione del *Sūtra del Buddha della guarigione* (sscr. *Bhaiṣajyaguru sūtra*; cor. *Yaksakyŏng*, 藥師經, 약사경) per aiutare la regina Söndök.

⁹⁴ L'opera fu pubblicata dal monaco Iryŏn (一然, 일연; 1206–1289), devoto allo studio e alla meditazione, Iryŏn volle raccontare la storia dei Tre Regni non dal punto di vista cronologico, bensì attraverso la mitologia e racconti intrisi di credenze popolari e idee religiose. Gli elementi alla base del *Samguk Yusa* sono il Buddhismo e la fiaba; insieme essi permisero al maestro di rendere le vicende storiche più vicine alla cultura popolare del tempo senza quel distacco creato dall'eccessiva formalità dei testi storiografici. Il Maestro Iryŏn era un uomo di grande cultura e non mancò di dare al testo uno stile consono al valore storico in esso racchiuso, che prevedeva l'uso di fonti ufficiali e un'adeguata accuratezza cronologica, a cui egli aggiunse critiche poco modeste.

⁹⁵ Sørensen (2011: 576 – 577).

⁹⁶ Questo studio ha fatto riferimento a cinque versioni del *Samguk Yusa* e sono Kim (2007) e Ko (2002) per la versione coreana in aggiunta alla versione digitalizzata del 1512; Hung e Grafton (2006) per la versione inglese e Riotto (2019) per quella in italiano.

⁹⁷ Grayson (1989: 135 – 138).

La regina Söndök, chiamata Tökman, era gravemente malata. Era stato ordinato al monaco Pöpch'ök (法暢, 법척) del monastero Hüngnyun (興輪寺, 흥륜사) per fermare la malattia, ma dopo diversi tentativi non vi furono risultati. In quel tempo, c'era il maestro del *Dharma* Milbon (密本, 밀본), le cui virtù erano note e lodate in ogni dove. La Regina ordinò che fosse invitato a palazzo. Tuttavia, egli rimase fuori dalle mura, dove recitò il *Sūtra del Buddha della guarigione*. Dopo aver recitato tutto il testo, egli tirò un bastone a sei anelli nella camera della regina, dove penetrò il cuore una vecchia volpe e Pöpch'ök, sbattendo i due mostri nel cortile. La malattia della regina era guarita. In quel momento cinque raggi colorati si estero dalla fronte di Milbon e tutti rimasero attoniti.

善德王德曼遭疾弥留，有興輪寺僧法暢應詔侍疾久而無効。時有密本法師以德行聞於國左右請代之，王詔迎入內。本在宸仗外讀藥師經。卷軸纔周，所持六環飛入寢內，刺一老狐與法暢倒擲庭下。王疾乃瘳，時本頂上發五色神光觀者皆驚。⁹⁸

Questa descrizione del rituale di guarigione per la regina Söndök rappresenta chiaramente il ruolo primario del Buddhismo esoterico già nel VII secolo. La diffusione di questa pratica tra monaci e fedeli laici, dedicati allo studio dei testi e agli aspetti cerimoniali, è un obiettivo di difficile realizzazione data la dispersione e la limitata quantità di fonti esoteriche rispetto ad altre tradizioni Mahāyāna.

Il Buddhismo esoterico del periodo di Koryŏ rispose alle preoccupazioni sempre più forti per l'incolumità del regno, il quale, data la posizione geografica, era oggetto dell'interesse territoriale di diverse nazioni. Al fine di venire incontro a queste

⁹⁸三國遺事, vol. 5 (1512).

esigenze di natura politica e territoriale, nacque il cosiddetto “Buddhismo protettivo” (*Hoguk Pulgyo*, 護國佛教, 호국불교), che, grazie al suo *focus* sul benessere dello stato, divenne il filo di congiunzione tra la religione e il potere dei sovrani di Koryŏ. Ciò non vuol dire che si debba intendere l'*Hoguk pulgyo* come un Buddhismo dalle marcate connotazioni nazionaliste o totalmente influenzato dalla politica. Al contrario, la protezione che esso offriva, in particolar modo la dottrina esoterica, fece sì che venisse inteso come lo strumento attraverso cui si poteva garantire la salvaguardia del regno e, infine, rendeva il Buddhismo indispensabile per lo stato e non il contrario.

Uno degli esempi più facili da ricondurre al Buddhismo protettivo, che però si allontana dall'aspetto cerimoniale, è la costruzione della grotta Sŏkkuram (石窟庵, 석굴암).⁹⁹ Edificato tra il 751 e il 754 sul monte T'oham (吐含山, 토함산), questo tempio votivo ha al centro una statua in granito del Buddha Vairocana o Mahāvairocana (cin. *Dàrì Rúlái*, 大日如來, cor. *Daeilyŏre*, 대일여래), il Buddha della grande Illuminazione, il quale era la figura portante dell'*Avataṃsaka sūtra*. La struttura, difatti, ha lo scopo di rappresentare il potere del Buddha, in quanto la circolarità della grotta permette che la sua figura sia totalmente visibile e che, metaforicamente, egli possa riempire con la sua luce tutto lo spazio che lo circonda. Fra le altre ventinove figure, in bassorilievo, toccate dal Buddha vi è anche il Bodhisattva Avalokiteśvara a undici facce (sscr. *Ekādaśamukha*; cin. *Shíyīmiàn Guānyīn Púsàxiàng*, 十一面觀音菩薩像, cor. *Sibilmŏn Kwanŏm Posal*, 십일면관음보살상). Vi è un forte legame, nel Buddhismo esoterico coreano nella sua accezione protettiva, fra queste due divinità.

La statua del Buddha Vairocana, collocata strategicamente nella grotta per essere rivolta verso il mare, simboleggia chiaramente il suo scopo protettivo, difendendo il regno da attacchi esterni. Analogamente, il Bodhisattva Avalokiteśvara è posizionato vicino al Buddha per contribuire alla difesa dei confini contro i pirati

⁹⁹ Per informazioni sulla sua progettazione si consulti Harrell (1995).

giapponesi. Questa unione di divinità è una testimonianza della presenza della componente esoterica nelle scuole coreane, in particolare la Hwaŏm, con il Buddha Vairocana come figura centrale.¹⁰⁰ L'influenza del Buddhismo esoterico e protettivo ne permise la fusione con altre dottrine, arricchendo la penisola e offrendole uno strumento unico nel suo genere.

In conclusione, il Buddhismo esoterico si è integrato nella tradizione coreana come una filosofia marginale sul piano dottrinale ma ha trovato affermazione nell'ambito cerimoniale e liturgico, svolgendo un ruolo di notevole rilievo nell'espressione concreta della religione e della cultura coreana.

¹⁰⁰ Cheong (2014: 36 – 38).

Capitolo 2

La ritualistica di Silla

2.1 Il maestro Chajang e l'applicazione del *Vinaya*

Nel contesto del regno di Silla, ancor prima del consolidamento del credo buddhista, emergeva un intricato sistema di controllo del potere statale noto come “Sistema delle Ossa”, precedentemente menzionato. Questo sistema, sostanziato dallo Sciamanesimo, costituiva il fulcro di sostegno per le famiglie aristocratiche che ambivano al rafforzamento del loro potere nella corte ed è chiaro come, a causa dell'introduzione del Buddhismo e la sua successiva accettazione come religione di stato, gli equilibri politici, e sociali, iniziassero a evolversi verso un sistema più centralizzato che doveva tuttavia trovare il giusto compromesso con il passato religioso del paese e le aspettative culturali e politiche che accompagnarono l'avvento del Buddhismo nel 527 d.C.

Il processo di adozione e rafforzamento del Buddhismo ebbe un impatto sociale significativo, soprattutto grazie all'opera di numerosi monaci che diffusero gli insegnamenti del Buddha fra la popolazione, mentre nell'ambiente politico l'onere di intermediare tra il potere spirituale e quello politico ricadde sulle spalle del maestro Chajang (慈臧, 자장; 590-655),¹⁰¹ il quale possedeva una visione estremamente rigida

¹⁰¹ Stando a quanto afferma Nam (2009), la vita del maestro Chajang è stata affrontata da numerosi studiosi, ma non vi sono ricerche dedicate interamente alla sua corretta datazione. Difatti, la data precisa della sua dipartita e successiva entrata nel *nirvāṇa* è ancora oggi un tema sul quale ancora si dibatte. Vi sono due teorie inerenti la longevità di Chajang: la prima fa riferimento alle *Memorie dei monaci eminenti* (cin. *Gāosēngzhuàn*, 高僧傳; cor. *Kosŭng*, 고승) la sua vita sarebbe datata 608–688, per un totale di ottant'anni, mentre nell'opera *Foresta delle Gemme nel Giardino del Dharma* (cin. *Fǎyuàn Zhūlín*, 法苑珠林; cor. *Pŏpwŏnjurim*, 법원주림) la sua morte dovrebbe essere avvenuta tra il 650 e il 655. Nessuna delle due ipotesi trova conferme attraverso le attività del Maestro riportate nel *Samguk Yusa*, il quale fa riferimento al solo periodo di studio presso la Cina dei Tang dal 638 al 643. È quindi impossibile, stando a quanto riportano le fonti riuscire a offrire una datazione precisa della sua vita. Kim (2007: 21 – 22).

delle regole monastiche (sscr. *Vinaya*, cor. 律, 율) e dell'influenza che il Buddhismo doveva avere sulla corte.

Nato in una famiglia aristocratica discendente dai Tre Han (*Samhan*, 三韓, 삼한),¹⁰² Chajang fu il primogenito di Murim (茂林, 무림; 590–647), fervente devoto buddhista che dopo aver raggiunto il ruolo di *Sop'an* (蘇判, 소판)¹⁰³ decise di ritirarsi a vita privata in attesa di riuscire ad avere finalmente un erede, speranza per la quale continuava a donare beni al clero buddhista e richiese la costruzione di una statua di Avalokiteśvara dalle mille braccia (cin. *Qiānbù Guān yīn*, 千部觀音, cor. *Ch'ōnbu Kwanŭm*, 천부관음). Il figlio arrivò e si distinse per le sue grandi doti intellettive che lo portarono a leggere le sacre scritture e a ricercare ciò che andava oltre la sfera terrena.

Dopo la morte dei genitori, Chajang decise di non voler continuare a vivere un'esistenza mondana e decise di abbandonare sua moglie e i figli, donando i suoi beni al tempio Wōnnyōng (元寧寺, 원녕사). Investito completamente nella ricerca di una dimensione superiore, intraprese un percorso di contemplazione del decadimento

¹⁰² Il termine *Samhan* denota un periodo storico antecedente alla nascita dei Tre Regni, che vide l'esistenza di tre confederazioni, dirette discendenti delle popolazioni che occuparono la penisola nell'epoca dell'età del bronzo (VII-IV secolo a.C.), rispettivamente Pyōnhan (弁韓, 변한), occupante un triangolo di territorio nel meridione, Jinhan (辰韓, 진한), a oriente, e Mahan (馬韓, 마한), che ricopriva la zona a occidente ed estesa fino al centro della penisola.

¹⁰³ La carica di *Sop'an* corrispondeva alla terza carica più alta a cui avevano accesso solo i membri delle ossa autentiche. Le cariche della burocrazia del regno di Silla erano le seguenti – dalla più bassa alla più importante: *Jowi* (造位, 조위), *So'oji* (小鳥知, 소오지), *Daewoji* (大鳥知, 대오지), *Gilsa* (吉士, 길사), *Saji* (舍知, 사지), *Nama* (奈麻, 나마), *Daenama* (大奈麻, 대나마), *Gūpbōlchan* (級伐漚, 급벌찬), *Sachan* (沙漚, 사찬), *Ilgichan* (一吉粲, 일길찬), *Achan* (阿漚, 아찬), *Daeachan* (大阿漚, 대아찬), *Pajinchan* (波珍漚, 파진찬), *Japchan* (迺漚, 잡찬), equivalente della *Sop'an*, *Ichōkchan* (伊尺漚, 이척찬), e infine, *Ibōlchan* (伊伐漚, 이벌찬).

delle ossa,¹⁰⁴ sottoponendo il proprio corpo alla fame e al freddo. Al tempo, mancava una persona che potesse ricoprire il ruolo di consigliere e venne chiamato Chajang in quanto membro delle ossa autentiche egli però si rifiutò nonostante la minaccia di esecuzione dicendo «Preferirei osservare i precetti per un solo giorno e poi morire; piuttosto che vivere cent'anni senza rispettarli»,¹⁰⁵ grazie a questa sua devozione gli venne concesso di abbandonare la vita laica a favore di quella monastica.

Nel 636 si recò presso al monte Wutai (cin. *Wūtái Shān*, 五台山; cor. *Odaesan*, 오대산) nella provincia dello Shanxi (*Shānxī Shěng*, 山西省), dove pregò di fronte alla statua del Bodhisattva Mañjuśrī (*Munsu Bosal*, 文殊菩薩, 문수보살). Chajang ebbe poi una visione, nel sonno, in cui un monaco gli si avvicinava e gli donava una veste (sscr. *kāṣāya*; cor. *kasa*, 袈裟, 가사) e una reliquia (sscr. *śarīra*; cor. *sari*, 舍利, 사리). Compresa la benedizione ascesa su di lui, si recò nella capitale del regno Tang, Chang'an (長安), dove l'imperatore Taizong (唐太宗, 626-649), al suo rifiuto di regali lussuosi, lo inviò sul monte Zhongnan (cin. *Zhōngnánshān*, 终南山; cor. *중난산*, *Chungnansan*). Lì Chajang visse in un'umile capanna per tre anni, diffondendo gli insegnamenti del Buddha. Nel 643, la regina Sōndōk (善德女王, 선덕여왕; r. 632 – 647) richiese la sua presenza alla corte di Silla ed egli, come unico regalo da parte dell'imperatore, fece

¹⁰⁴ La contemplazione del decadimento delle ossa fa parte dei quattro stadi di contemplazione necessari per quietare la mente (sscr. *smṛtyupasthāna*; cor. *sanyōmch'ō*, 四念處, 사념처): la contemplazione del corpo (sscr. *kāyā*; cor. *sin*, 身, 신), delle sensazioni (sscr. *vedanā*; cor. *su*, 受, 수), della mente (sscr. *cittā*; cor. *sim*, 心, 심) e delle manifestazioni del *Dharma* (cor. *Pōp*, 法, 법). Nello specifico, la contemplazione delle ossa è l'ottava fase del processo di contemplazione del cadavere, o corpo in decomposizione. Il processo si divide come di seguito: distensione (sscr. *vyādhmātakasaṃjñā*; cor. *ch'angsang*, 脹相, 창상), rottura (sscr. *vidhūtakasaṃjñā*; cor. *kwisang*, 壞相, 괴상), essudazione del sangue (sscr. *vilohitakasaṃjñā*; cor. *hyōldonsang*, 血塗相, 혈도상), putrefazione (sscr. *vipūyakasaṃjñā*; cor. *nongnansang*, 膿爛相, 농란상), scolorimento ed essiccazione (sscr. *vinīlakasaṃjñā*; cor. *ch'ōngōsang*, 青瘀相, 청어상), consumazione da parte di uccelli e animali (sscr. *vikhāditakasaṃjñā*; cor. *damsang*, 噉相, 담상), disgiunzione (sscr. *vikṣiptaka*; cor. *sansang*, 散相, 산상), scheletro (sscr. *asthisamjñā*; cor. *kolsang*, 骨相, 골상) e polverizzazione (sscr. *vidagdhakasaṃjñā*; cor. *sosang*, 燒相, 소상). L'ottavo stadio prevede la contemplazione delle ossa, ultimo elemento rimanente nel processo di decomposizione del corpo. Contemplare tale processo significa abbandonare il desiderio e raggiungere uno stato meditativo basilare per poi riuscire a cogliere la verità ultima del *Dharma*.

¹⁰⁵ 吾寧一日持戒而死, 不願百年破戒而生. 三國遺事 (vol. 4), 1512.

richiesta per una copia del *Tripitaka* (cor. 三藏, 삼장) come segno di benedizione del suo lavoro svolto in Cina.

Una volta tornato a Silla, dove venne accolto con grande fervore, si stabilì nel tempio Punhwang (芬皇寺, 분황사), dove si dedicò alla formazione di nuovi monaci. Tuttavia, dopo il consolidamento del Buddhismo, a metà del VII secolo si diffuse la consapevolezza della mancanza di ordine e regolamentazione del *Samgha* (僧伽, 승가) e venne pertanto richiesto a Chajang di colmare questo vuoto. Venne insignito del ruolo di “Grande direttore esecutivo nazionale” (*Taegukt’ong*, 大國統, 대국통); questo nuovo titolo gli diede la possibilità di agire direttamente sulle scuole del paese e sulla formazione dei nuovi monaci e delle nuove monache a cui impose la lettura di classici e scritture. In particolare, richiese che due volte l’anno essi venissero sottoposti a dei controlli necessari per comprendere l’attuazione e il rispetto da parte loro dei precetti buddhisti.

Il periodo di operatività del maestro Chajang viene considerato come uno dei più floridi in termini di adesione al Buddhismo da parte dei giovani rampolli delle famiglie aristocratiche, molti dei quali vennero stanziati nel tempio T’ongdo (通度寺, 통도사). Nel corso della sua vita, il Maestro si adoperò per la costruzione di numerosi templi – circa una decina – e pagode per lo svolgimento di rituali e la diffusione degli insegnamenti buddhisti.¹⁰⁶ Nel *Samguk Yusa* la sezione a lui dedicata si conclude con una lode alla sua persona, di seguito riportata.

*Andò sul monte Chǒngnyang e dopo essersi svegliato dal sogno tornò (indietro),
i sette volumi e le tre collezioni¹⁰⁷ si aprirono all’unisono di fronte ai suoi occhi.
Vergognatosi delle vesti dei laici e dei monaci
Decise di renderli uguali al modello cinese.*

曾向清涼夢破廻,

¹⁰⁶ Per la vita del maestro si fa riferimento al 三國遺事 (vol. 4), versione originale digitalizzata del 1512.

¹⁰⁷ *Ch’ilp’yǒnsamch’wi* (七篇三聚, 칠편삼취) fa riferimento ai precetti a cui deve attenersi il *Samgha*.

七篇三聚一時開。
欲令緇素衣慚愧，
東國衣冠上國裁。¹⁰⁸

La vita e l'influenza del maestro Chajang delineano in maniera incisiva il suo ruolo nel panorama religioso del regno di Silla, emergendo come uno dei più eminenti monaci che, con la propria esperienza in Cina, contribuì all'espansione e alla consapevolezza sociale del Buddhismo. La differenza sostanziale che può essere riscontrata tra Chajang e i monaci precedentemente citati è di certo la sua attenzione al *Vinaya* e alla sua ferrea e ligia applicazione da parte della comunità monastica. La costante dedizione alle regole è ciò che più diede lustro alla sua immagine e gli aprì le porte della corte, facilitando l'integrazione tra il potere politico e quello spirituale. Questa sinergia svolse un ruolo catalizzatore nello sviluppo e nell'affermazione del Buddhismo come religione di stato nella penisola coreana.

Durante il periodo di permanenza presso la corte dei Tang, precisamente dal 638 al 643, si pensa che Chajang studiò il *Vinaya* sotto il maestro Daoxuan (道宣; 596-667), tuttavia questa ipotesi non è mai stata accertata a causa di mancanza di prove storiche e letterarie che attestino la possibile esistenza di un rapporto maestro-allievo tra i due.¹⁰⁹ Tornato dalla Cina, la conoscenza del *Vinaya* di Chajang gli permise di discorrere su due testi di fondamentale importanza quali il *Dharmaguptka-vinaya* (*Sabunyul*, 四分律, 사분율) e il *Sarvāstivāda-vinaya* (*Sipsongyul*, 十誦律, 십송율). Nonostante la sua estesa cultura delle scritture buddhiste e le sue continue lezioni sull'*Avataṃsaka-sūtra*, non fu mai riconosciuto come uno dei fondatori della scuola Hwaŏm insieme al maestro Ŭisang, poiché si tende a dare maggiore importanza alle sue attività fondamentali per il consolidamento del Buddhismo. La predisposizione

¹⁰⁸ 三國遺事 (vol. 4), 1512.

¹⁰⁹ McBride (2014: 161).

nell'applicazione del *Vinaya* fece sì che egli ottenesse il titolo di “Maestro del *Vinaya*” (cor. 律師, 율사), con cui viene spesso ricordato.¹¹⁰

Nello specifico, lo scopo che si impose Chajang era quello di rendere la fede buddhista comune a tutti i cittadini del regno, incoraggiandoli ad abbandonare le pratiche sciamaniche e ad aderire alla nuova religione. La partecipazione attiva di tutta la popolazione al Buddhismo e alle sue cerimonie era, secondo l'idea di Chajang, uno dei diversi strumenti attraverso cui ottenere la protezione del regno da invasioni e calamità, oltre ad assicurare unità sociale e religiosa a Silla.¹¹¹

Le sue iniziative, al di là del controllo del clero buddhista per favorire un comportamento etico che facilitasse l'adozione del Buddhismo da parte della popolazione, furono principalmente incentrate sulla costruzione di templi, pagode e *stūpa* per la custodia delle reliquie, della cui esaltazione egli era particolarmente attento per via della manifestazione del Bodhisattva Mañjuśrī che gli aveva fatto dono proprio delle reliquie.

Le costruzioni a cui si fa maggiormente riferimento quando si parla del maestro Chajang sono la pagoda a nove piani del tempio Hwangnyong (*Hwangnyongsa kuch'ūngmok't'ap*, 皇龍寺九層木塔, 황룡사 구층목탑) e la pedana votiva del T'ongdosa (通度寺, 통도사). La pagoda venne costruita durante il regno della regina Sōndōk come simbolo della forza politica della regina, di cui il Maestro era preoccupato a causa delle minacce di invasione da parte dei regni limitrofi. Si riporta di seguito il passaggio del *Samguk Yusa* sulla pagoda:

¹¹⁰ Stando a quanto riportato da McBride (2014), la denominazione *yulsa* non è riscontrabile all'interno del *Samguk Yusa* poiché Chajang venne insignito di questo titolo in un periodo compreso fra il XIV e il XVII secolo, epoca in cui venne compilato il testo *Breve documentazione storica delle reliquie del T'ongdosa* (*T'ongdosa sajök yangnok*, 通度寺史蹟略錄, 통도사사적양록).

¹¹¹ Yeom (2013: 256 – 257).

Anno *pyöngsin* (丙申, 병신), decimo dell'era Chönggwan (貞觀, 정관) e quinto del regno della ventisettesima sovrana di Silla, la regina Söndök (善德王, 선덕왕). Il maestro Chajang viaggiò fino in Cina per approfondire i suoi studi. Durante la sua permanenza sul monte Odae, fu ispirato dal Bodhisattva Mañjuśrī Il Bodhisattva gli rivolse queste parole: "La regina del tuo regno appartiene alla casta indiana dei *Ch'alli* (刹利種, 찰리종) e, compiuta la previsione del Buddha grazie al suo *karma*, si differenzia dai barbari in oriente. Questi ultimi vivono in luoghi lontani e desolati e hanno modi disdicevoli e rozzi, finendo per credere in ciò che è turpe. Gli dèi, talvolta, reagiscono con rabbia a questi comportamenti, ma è grazie ai numerosi fedeli buddhisti che il regno, la sovrana e i suoi cittadini possono vivere in pacificamente e in serenità".

Dopo queste parole, il Bodhisattva scomparve. In quel momento che il maestro Chajang capì chi era colui che gli aveva rivolto parola sotto un'altra forma, e a sua volta si ritirò in lacrime. In un'altra occasione, mentre il Maestro attraversava la strada del lago T'aehwa (太和池, 태화지), si imbatté in un essere divino che gli chiese:

"Perché sei qui?"

"Mi sono recato qui per cercare la Buddhità", rispose il Maestro.

Il misterioso personaggio si inchinò e continuò a chiedergli: "Quali problemi affronta il tuo regno ultimamente?"

"Il mio paese confina con i Malgal (靺鞨, 말갈) a nord ed è vicino al Giappone nel meridione. Tuttavia, sono Koguryō e Paekche che minacciano i confini, girovagando e generando agitazione tra la popolazione"

"Il problema è la donna che regna nel tuo paese. Lei è una sovrana virtuosa ma non dispone della dignità legata al suo ruolo. È per questa ragione che i paesi limitrofi credono di aver diritto a invaderci; devi tornare in patria il prima possibile".

"Ma cosa potrò fare per il mio paese una volta lì?"

"Il drago custode del Buddhismo nel tempio Hwangnyong è il mio figlio più grande, e ha ricevuto indicazioni da Pōmwang (Brahma, 梵王, 범왕). Quando sarai tornato, fa costruire una pagoda di nove piani. In questo modo, le nazioni si arrenderanno e vi offriranno il loro tributo e il vostro sovrano vivrà in pace. Se, dopo il completamento della pagoda, sarà celebrata l'Assemblea degli otto precetti e si concederà il perdono a tutti, nessun invasore potrà farvi del male. Per ultimo, se sulla collina a sud della capitale innalzerai un tempio in mio nome e richiederai la mia benedizione, ricompenserò le tue virtù e devozione.

[...]

Chajang divise in tre parti uguali le cento reliquie che aveva ottenuto sul monte Odae e ne mise una parte all'interno della pagoda del tempio Hwangnyong, e un'altra sull'altare (戒壇, 계단) del tempio T'ongdo (通度寺, 통도사) e l'ultima nella pagoda del tempio Taehwa. Così come gli aveva ordinato il drago (池龍, 지룡).

Dopo che la pagoda venne innalzata il regno di Silla visse una situazione di pace, e unificò i tre regni sotto la propria autorità. Come possono tali poteri non essere dovuti all'influenza della pagoda?

Quando il sovrano del tardo Koguryŏ era intenzionato ad attaccare Silla, chiese quali fossero i tre tesori che sostenevano la protezione del regno. Essi erano l'immagine del Buddha e la pagoda a nove piani del tempio Hwangnyong e la cintura di giada indossata dal re Chinp'yŏng e che fu un dono del cielo.

Il sovrano rinunciò all'attacco.

新羅第二十七善德王即位五年，貞觀十年丙申慈藏法師西學，乃於五臺感文殊授法。文殊又云，“汝國王是天竺刹利種王，預受佛記故別有因緣，不同東夷共工之族。然以山川崎嶇故，人性僇悖多信邪見，而時或天神降禍。然有多聞比丘在於國中，是以君臣安泰萬庶和平矣。”言已不現。藏知是大聖變化泣血而退。經由中國太和池邊，忽有神人出問。“胡爲至此。”藏荅曰，“求菩提故。”神人禮拜又問，“汝國有何留難。”藏曰，“我國北連靺鞨，南接倭人，麗濟二國迭犯封陲，隣寇縱橫是爲民梗。”神人云，“今汝國以女爲王有德而無威。故隣國謀之。宜速歸本國。”藏問，“歸鄉將何爲利益乎。”神曰“皇龍寺護法龍是吾長子，受梵王之命來護是寺，歸本國成九層塔於寺中，隣國降伏九韓來貢，王祚永安矣。建塔之後，設八關會赦罪人，則外賊不能爲害。更爲我於京畿南岸置一精廬共資予福，予亦報之德矣。”言已遂奉王而獻之，忽隱不現。慈藏以五臺所授舍利百粒分安於柱中并通度寺戒壇及大和寺塔，以副池龍之請。大和寺在阿曲縣南，今蔚州，亦藏師所創也。樹塔之後天地開泰三韓爲一，豈非塔之靈蔭乎。後高麗王將謀伐羅，乃曰“新羅有三寶不可犯也，何謂也。”

“皇龍丈六并九層塔與真平王天賜玉帶”，遂寢其謀。周有九鼎楚人不敢北窺，
此 之 類 也。 112

La costruzione della pagoda venne richiesta da Chajang nel 643 e ultimata nel 645, solamente due anni prima della dipartita della regina, per la quale era stata eretta.¹¹³ La devozione con cui il Maestro si dedicò al progetto dimostra chiaramente quale uomo di grande dignità egli fosse, che anteponeva non solo l'influenza di una monarca ma il benessere di tutto il regno di fronte ai propri interessi. Ciò era probabilmente dovuto all'astio nei confronti della vita mondana e laica da lui provato dopo la morte dei genitori, che lo spinse a ricercare attraverso la pratica ciò che rimaneva invisibile ai più e a ordinare che i precetti buddhisti venissero applicati da tutti indistintamente.

La figura del maestro Chajang, come delineato finora, si distinse per la sua enfasi sulla pratica del Buddhismo, affiancata a un approfondito studio della dottrina. Tuttavia, è evidente che la conoscenza teorica non costituiva il principale legame tra la religione e la popolazione nel regno di Silla. Fin dal momento dell'introduzione del Buddhismo con il sacrificio di Ich'adon (異次頓, 이차돈; 501-527) era sorta l'esigenza di una religione pratica e accessibile a tutti i cittadini, indipendentemente dal loro *status* sociale. Chajang, incoraggiato dalle molteplici apparizioni di Mañjuśrī, si dedicò alla costruzione di strutture votive che potessero servire come luoghi di preghiera e devozione per i fedeli. Il tempio T'ongdo rappresentò uno dei risultati più significativi di questa sua opera.

¹¹² 三國遺事 (vol. 3), 1512.

¹¹³ Jeong (2012: 319).

Considerato uno dei tre templi gioiello¹¹⁴ coreani, il T'ongdosa venne costruito nel 646 e al suo interno vennero introdotte le reliquie del Buddha (*Bulsari*, 佛舍利, 불사리). Sebbene non vi siano altre attestazioni dirette dell'utilizzo delle *śarīra* da parte di Chajang, il tempio T'ongdo offre una visione esaustiva sul tema. La devozione alle reliquie e la costante costruzione di nuove strutture per contenerle dimostrava chiaramente la sempre maggiore importanza del Buddhismo a Silla, come se il numero delle reliquie fosse direttamente proporzionale alla diffusione della dottrina lungo tutto il territorio.

Nel caso del T'ongdosa, l'area più sacra era sicuramente quella della piattaforma cerimoniale, composta da tre livelli di gradini sotto i quali venivano deposte le reliquie. La celebrazione di riti e cerimonie direttamente su questa pedana conferiva loro maggiore sacralità e protezione. I monaci che si recavano al tempio pregavano intorno alla pedana e si inchinavano di fronte alla struttura contenente le reliquie, ma non vi era obbligo di sollevare le pietre per venerarle. Ciò nonostante, si presume che la struttura attuale non sia identica a come venne concepita nel VII secolo, avendo subito alcune modifiche nel XIV secolo, e questo offre suggerimenti sulla facilità con cui le pietre potevano essere spostate durante le cerimonie o le preghiere votive.¹¹⁵

La fondazione di templi e di santuari permise alle persone di avere un numero sempre maggiore di luoghi di aggregazione dove assistere a cerimonie e rituali di venerazione delle reliquie per la protezione del regno e dei suoi cittadini. È per questo che il maestro Chajang viene considerato come uno dei più importanti monaci del

¹¹⁴ *Sambosach'al* (三寶寺刹, 삼보사찰): sono i tre templi principali templi in Corea e rappresentano i Tre Gioielli del Buddhismo (sscr. *Triratna*; cor. *Sambo*, 三寶, 삼보). I templi sono lo Haeinsa (海印寺, 해인사), situato nella provincia del Kyōngsang, che rappresenta il *Dharma* (法, 법); il T'ongdosa (通度寺, 통도사), rappresentante il Buddha (佛, 불) e locato nel meridione orientale della penisola; e il Songgwansa (松廣寺, 송광사), associato al *Samgha* (僧, 승) e situato nel Chōlla.

¹¹⁵ Han (2017: 61).

periodo di Silla: le sue azioni così focalizzate sull'adempimento dei precetti ebbero come risultato finale la creazione di un Buddhismo coreano attento sia alla dottrina, da lui ritenuta fondamentale, sia alla pratica, che altro non era che un mezzo attraverso cui ottenere il beneficio per tutti gli esseri senzienti e per assicurare al regno un costante sostegno divino.

2.2 Il monte Odae e il rapporto con il Buddhismo esoterico

Nel corso del suo soggiorno in Cina durante l'epoca Tang, il maestro Chajang trascorse un lungo periodo di studio e devozione presso il monte Odae (cin. *Wūtái Shān*, 五台山, cor. *Odaesan*, 오대산). La rilevanza attribuita a questo luogo e la sacralità a esso associata hanno un fondamento derivante da una connotazione intrinseca al processo di fondazione di una religione, in cui eventuali accadimenti dogmatici devono essere associati a luoghi che diventano poi mete di preghiera e pellegrinaggio.¹¹⁶ Il Buddhismo non fu esente da questa tradizione e il monte Odae figurava tra le destinazioni di maggiore importanza per i monaci che si recavano in Cina a studiare la dottrina buddhista, in particolar modo nel periodo di consolidamento del Buddhismo nella penisola.

Per comprendere appieno la rilevanza del monte Odae dal VII al VIII secolo, è necessario definire le attività svolte lì durante l'epoca Tang. Nella tradizione daoista, il monte, composto da cinque altopiani, venne indicato come il luogo in cui risiedevano gli immortali, per divenire successivamente riconosciuto come il corrispondente cinese del Picco dell'avvoltoio (sscr. *Gṛdhrakūṭa*; cor. *Yōngch'wisān*, 靈鷲山, 영취산), dove il Buddha diede avvio per la seconda volta alla ruota del *Dharma*, diffondendo l'insegnamento della *Prajñāpāramitā* (*Panyabaramilt'a*, 般若波羅密多, 반야바라밀타). Nel VII secolo, al monte Odae si aggiunsero, come meta sacra di studio e

¹¹⁶ Andrews Chen (2021:1 – 3).

pellegrinaggio, altre tre montagne: i monti Putuo (*Pǔtuó Shān*, 普陀山), Emei (*Éméi Shān*, 峨嵋山), e Jiuhua (*Jiǔhuá Shān*, 九華山), designate come le “Quattro grandi montagne sacre” (*Sì dà fójiào míngshān*, 四大佛教名山).¹¹⁷ Vi era la tendenza ad associare la figura di una divinità a ognuna delle montagne e nel caso specifico del monte Odae, la figura di riferimento fu il Bodhisattva Mañjuśrī, il cui culto si spostò nel regno di Silla grazie alle attività del maestro Chajang, così come riportato dal *Samguk Yusa*.

Nello specifico, i cinque altopiani del monte erano associati a delle divinità e a dei colori che venivano poi utilizzati all’interno di un *maṇḍala* necessario a favorire la meditazione e la preghiera.¹¹⁸ Seo Yun Gil (2006) riporta la divisione come di seguito:

Direzione	Colore	Divinità
Centro 中央	Giallo 黃	Mañjuśrī 文殊菩薩
Est 東	Verde 青	Avalokiteśvara 觀音菩薩
Ovest 西	Bianco 白	Amitabha 阿彌陀佛
Sud 南	Rosso 赤	Kṣitigarbha 地藏菩薩
Nord 北	Nero 黑	Śākyamuni 釋迦牟尼佛

¹¹⁷ Andrews e Chen (2021:1 – 3).

¹¹⁸ Il termine *maṇḍala* indica un cerchio o un diagramma creato con l’obiettivo di creare uno strumento utile nell’esecuzione di riti sacri e come strumento di meditazione. Il *maṇḍala* rappresenta l’universo, un’area consacrata che funge da recipiente per le divinità buddhiste o come punto di raccolta delle forze universali. Attraverso la meditazione, l’uomo entra mentalmente nello spazio del *maṇḍala* e si dirige verso il suo centro, secondo una sorta di percorso spirituale figurato.

È chiaro come la presenza di numerose divinità concentrate in un unico luogo permise la diffusione di diverse scuole fra le quali risaltano la Ghirlanda di fiori e la Terra Pura. Tuttavia, in Cina, il Bodhisattva Mañjuśrī assumeva un ruolo preminente nel Buddhismo esoterico volto alla protezione dell'impero, in particolar modo nella prima metà dell'VIII secolo, e questo comporta un'associazione diretta tra il monte Odae e la dottrina esoterica diffusasi in quel periodo.¹¹⁹

Il Buddhismo esoterico ha esercitato un'influenza significativa nella corte dei Tang, poiché la sua natura enigmatica consentiva un'armonia discreta e adeguata con il potere politico. Questa influenza si estendeva non solo all'aristocrazia presente nella capitale Chang'an (長安), ma anche alle famiglie nobili presenti nelle province. Secondo le indicazioni di Globe (2021), l'imperatore Suzong (唐肅宗; r. 756 – 762) ha adattato la stratificazione governativa e la suddivisione del potere politico basandosi sulle strutture geometriche presenti nei *maṇḍala* prodotti dai monaci della corte. È grazie alla stretta connessione tra questi diagrammi cosmici e la dottrina esoterica, si può affermare che la corte ne fosse profondamente interconnessa.

Ulteriormente a sostegno di ciò, Globe, nella sua analisi sulle motivazioni che hanno spinto l'aristocrazia ad abbracciare il Buddhismo esoterico, sostiene che i punti di convergenza con il potere politico includessero la flessibilità etica del sistema esoterico, l'attenzione rivolta alle necessità mondane e agli effetti del *karma* negativo, e infine, la natura estremamente rigorosa dei rituali e delle cerimonie eseguiti dai monaci legati alla tradizione esoterica. A ciò si aggiungeva la scarsa osservanza da parte di tali esponenti delle regole monastiche, consentendo loro di stabilire contatti con le forze militari e di intervenire direttamente negli affari di stato.

Nonostante questo legame con il potere terreno e l'attenzione rivolta alle questioni mondane, le attività del Buddhismo esoterico durante l'epoca Tang erano

¹¹⁹ Sheng (2021: 294).

principalmente focalizzate sull'aspetto più soteriologico, in quanto la popolazione, comprese le classi meno abbienti, mostrava un forte bisogno di protezione. Fra i mezzi più apprezzati per richiedere tale protezione spiccano le *dhāraṇī*, utilizzate nei rituali volti a preservare il benessere delle persone, la buona riuscita dei raccolti, la protezione dello stato da attacchi esterni e l'equilibrio governativo.

Il pellegrinaggio dei monaci e fedeli coreani al monte Odae favorì la diffusione del Buddhismo esoterico nella penisola. Il periodo di studio in Cina del maestro Chajang e il suo successivo ruolo primario nel consolidamento del *Vinaya* nel regno di Silla, supportato dalla regina Söndök, unito ai numerosi monaci di ritorno dal continente che operarono nei templi istituiti nell'VIII secolo, fece sì che il Buddhismo esoterico si facesse spazio sul piano politico e ritualistico, senza ricoprire mai un ruolo primario o di evidente spicco. Tuttavia, il rapporto tra il Buddhismo di Silla e le attività svolte sul monte Odae, in particolar modo per quanto riguarda il culto del Bodhisattva Mañjuśrī, presenta alcune sfide di interpretazione storica.

Secondo quanto riportato da Lee Sang Yeop (2021), non sono presenti fonti risalenti direttamente al periodo dei Tre Regni o di Silla Unificato ma soltanto quelle scritte durante il periodo Koryŏ, vale a dire il *Samguk Yusa* e l'*Odaesan Sachŏkki* (*Eventi passati del monte Odae*, 五臺山事蹟記, 오대산사적기), scritto dallo storico confuciano Min Chi (閔漬; 1248–1326). Lee specifica però come entrambi gli autori di queste opere storiche non abbiano preso le informazioni da resoconti antichi (*kogi*, 古記, 고기) arrivati direttamente dal Monte Odae, ma che ciò che avevano scritto era semplicemente una trasposizione fedele del loro contenuto. Dato il mancato lavoro sull'*Odaesan Sachŏkki*, non si può rispondere direttamente in merito, avvalorando la tesi di Lee, ma per quanto riguarda il *Samguk Yusa*, essendo tale opera trattata nella tesi è possibile definirne una natura più ampia e che tocca numerose tematiche; per

tale motivo non si può escludere che le sezioni dell'opera dedicate al monte siano state effettivamente scritte prendendo direttamente spunto dalle fonti locali.

Le sezioni del *Samguk Yusa* inerenti al monte Odae sono presenti nel terzo volume intitolato *T'apsang* (塔像, 탑상) riportano diverse informazioni utili al fine di collegare i culti della montagna con il Buddhismo esoterico. Fra i capitoli di rilevante interesse è bene soffermarsi su *I cinquantamila Buddha incarnati del monte Odae* (*Odaesan Oman Chinshin*, 五臺山 五萬 眞身, 오대산 오만 진신) e *I cinque santi del tempio Wölchöng sul monte Odae* (*Taesanwölchöngsa Oryusöngjung*, 臺山月精寺 五類聖衆, 대산월정사 오류성중).

Si riporta il capitolo una parte de *I cinquantamila Buddha incarnati del monte Odae*:

Un antico racconto della montagna (古傳, 고전) vuole che la sua fama come luogo di residenza del Buddha sia dovuta al maestro Chajang. Infatti, il Maestro entrò nella Cina della dinastia Tang per incontrare l'incarnazione del Bodhisattva Mañjuśrī sul monte Odae al tempo della regina Söndök, nell'anno decimo, *pyöngsin*, dell'era Chönggwan (貞觀, 정관). Quando giunse per la prima volta sulle sponde del lago T'aehwa (太和池, 태화지) in Cina, dove si trovava una statua di pietra di Mañjuśrī, pregò per sette giorni e improvvisamente, in un sogno, il grande santo gli porse un inno di quattro versi in lode al Buddha. Al risveglio, [Chajang] lo ricordava, ma non riusciva a comprenderne il significato poiché era in lingua sanscrita.

La mattina successiva, un monaco buddhista con una veste fatta di seta rossa e decorazioni in oro, una ciotola per l'elemosina in legno e un frammento del cranio del Buddha si avvicinò improvvisamente al maestro del *Dharma* e chiese: "Cosa ti affligge?"

Il Maestro rispose: "In sogno ho ricevuto quattro versi di un inno di lode al Buddha, ma essendo in sanscrito, non ne comprendo il significato." Il monaco li tradusse, dicendo: *Karap'ajwanang* (呵囉婆佐囊, 가라파좌낭) significa "Comprendere il *Dharma* nella sua totalità"; *Taryech'iguya* (達嚇哆佉野, 달예치구야) significa "La natura originaria di qualcuno è senza possesso"; *Nanggasagarang* (曩伽唎伽曩, 낭가사가랑) vuol dire "In questo modo comprendo la natura del Buddha" e *Taryenosanara* (達嚇盧舍那, 달예노사나라)

significa “Presto vedrò il corpo del completo godimento”(Nosana, 盧舍那, 노사나).¹²⁰ Dopo avergli dato la veste e gli altri oggetti che aveva con sé, il monaco chiese un favore, dicendo: “Conserva questi reliquie come meglio puoi, poiché esse appartenevano a Buddha Śākyamuni”. Aggiunse inoltre: “Il monte Odae si trova al confine di Myōngju (溟州, 명주) a nord-est del tuo paese. Poiché ci sono sempre diecimila Bodhisattva Mañjuśrī che dimorano lì, vai a vederli.” Dette queste parole, scomparve.

Chajang aveva l'intenzione di tornare a Silla dopo aver visitato i luoghi miracolosi in Cina, quando il drago del lago T'aehwa apparve di fronte a lui e gli chiese di praticare una cerimonia di purificazione. Chajang fece offerte per sette giorni e poi [il drago] disse: “Il vecchio monaco che ti ha rivelato l'inno di lode al Buddha era un'incarnazione del Bodhisattva Mañjuśrī”. Il drago gli chiese poi di costruire un tempio e erigere una pagoda, ma questo è riportato più dettagliatamente nelle biografie storiche dei Tang.

Nel diciassettesimo anno del regno di Chōnggwan (643), il maestro del *Dharma* andò sulla montagna per vedere la vera forma del Bodhisattva Mañjuśrī, ma per tre giorni non ebbe successo a causa delle nuvole e il buio e quindi rinunciò. Di nuovo, mentre alloggiava nel monastero di Wonnyōng (元寧寺, 원령사), si dice che abbia visto il Bodhisattva Mañjuśrī. In seguito, si rifugiò in un luogo dalla natura selvatica, quel luogo è ora il monastero di Chōngnam (淨巖寺, 정암사) ma anche questo è incluso anche nelle biografie Tang.

Successivamente, il monaco e asceta Sinūi (信義, 신의), discepolo di Pōmil (梵日, 범일), andò in cerca del luogo dove il maestro Chajang aveva riposato, e lì costruì un eremo per viverci. Molto tempo dopo la morte di Sinūi, quando l'eremo era ormai caduto in rovina, Yuyōn (有緣, 유연), un anziano monaco virtuoso del monastero di Suda (水多寺, 수다사), lo riparò e visse lì. Questo luogo è ora il Monastero di Wōlchōng (月精寺, 월정사).

按山中古傳，此山之署名，眞聖住處者，始自慈藏法師。初法師欲見中國五臺山文殊眞身，以善德王代，貞觀十年丙申，入唐。初至中國太和池邊石文殊處，虔祈七日，忽夢大聖授四句偈。覺而記憶，

¹²⁰ Nosana (盧舍那, 노사나) è un altro termine con cui si fa riferimento al *Sāmbhogikakāya* (cor. *Bosin*, 報身, 보신), vale a dire uno dei “Tre Corpi del Buddha” (sscr. *Trikāya* cor. *Samsin*, 三身, 삼신), con cui egli si manifesta. Gli altri due sono il “Corpo Essenziale” (sscr. *Dharmakāya*, cor. *Pōpsin*, 法身, 법신) e il “Corpo di Trasformazione” (sscr. *Nairmāṇikakāya*, cor. *Hwasin*, 化身, 화신).

然皆梵語，罔然不解。明旦忽有一僧，將緋羅金點袈裟一領，佛鉢一具，佛頭骨一片。到于師邊問，“何以無聊？”師答，“以夢所受四句偈，梵音不解爲辭。”僧譯之云，“呵囉婆佐曩，是曰了知一切法，達嚩哆佉嘑，云自性無所有，曩伽呬伽曩，云如是解法性，達嚩盧舍那，云卽見盧舍那。”仍以所將袈裟等，付而囑云，“此是本師釋伽尊之道具也，汝善護持。”又曰，“汝本國良方溟州界有五臺山，一萬文殊常住在彼，汝往見之。”言已不現。遍尋靈迹，將欲東還，太和池龍現身請齋。供養七日，乃告云“，昔之傳偈老僧，是真文殊也。”亦有叮囑創寺立塔之事，具載別傳。師以貞觀十七年，來到此山，欲覩真身，三日晦陰，不果而還。復住元寧寺，乃見文殊云“至葛蟠處。”今淨嵩寺是[亦載別傳]。後有頭陀信義，乃梵日之門人也，來尋藏師憩息之地，創庵而居。信義既卒，庵亦久廢。有水多寺長老有緣，重創而居，今月精寺是也。¹²¹

Il passaggio fornito sintetizza le nozioni basilari del Buddhismo esoterico fino a ora discusse in questo elaborato. Prima fra tutti la centralità della dottrina, l'importanza di Mañjuśrī come Bodhisattva principale è messa in risalto attraverso la volontà del maestro Chajang di recarsi sul monte Odae con lo scopo ultimo di ricevere l'apparizione del Bodhisattva, intesa come benedizione. La successiva decisione del Maestro di insediarsi sulla montagna e la presenza di monaci venuti dopo di lui è, inoltre, la riprova della ricerca di una stabilità di natura scolastica e dottrinale, associata alla continuità del fenomeno dei pellegrinaggi svolti dai monaci coreani verso la Cina.

Il racconto riguardante l'incomprensibilità dei versi ricevuti da Chajang rappresenta la natura misterica del Buddhismo esoterico, che si pone come sua più

¹²¹ 三國遺事 (vol. 3), 1512.

importante peculiarità. L'aiuto che una figura mitologica come quella del drago del lago T'aehwa offre al Maestro sottolinea difatti la necessità di una guida per la comprensione completa degli insegnamenti esoterici, cosa che di fatto portò la dottrina esoterica di Silla a essere nota solo a pochi membri del clero, nonostante la vasta diffusione sul piano cerimoniale.

Le stesse dinamiche si ritrovano nella sezione *I cinque santi del tempio Wölchǒng sul monte Odae*, di seguito riportata:

In un'antica fonte conservata nel tempio Wölchǒng, sono riportate le seguenti parole: "Il maestro del *Dharma* Chajang venne sul monte Odae per vedere le incarnazioni dei Bodhisattva, costruì una capanna composta da canne ai piedi della montagna e vi rimase. Poiché dopo sette giorni non era riuscito a vedere nessuna incarnazione, andò sul monte Myobŏm (妙梵山, 묘범산) e fondò il tempio Jǒngam (淨岩寺, 정암사). Molti anni dopo, ci fu un devoto laico buddhista chiamato Sinhyo (信孝居士, 신희거사), considerato una reincarnazione di un Bodhisattva. La sua casa era a Kongju (公州, 공주), dove si prendeva cura della madre con grande devozione filiale. Sua madre non mangiava nient'altro che carne, e perciò per monti e pianure questi andava a caccia a procurarsi del cibo. Mentre vagava, si imbatté in cinque gru sul sentiero e scoccò una freccia verso di loro. Le gru spiccarono il volo ma una di loro perse una piuma delle ali. Sinhyo raccolse la piuma e, coprendosi gli occhi con essa, ebbe una visione in cui le persone apparivano come animali selvatici. Perciò da allora smise di cacciare, si tagliò della carne dalla propria coscia e la diede a sua madre. Successivamente divenne un monaco buddhista e trasformò la sua casa nel monastero Hyoga (孝家院, 효가원).

L'uomo devoto arrivò fino ad Hasol (河率, 하솔), al confine con Kyǒngju (慶州, 경주), e quando guardò di nuovo le persone [attraverso la piuma], gli apparvero come uomini. Così decise di rimanere lì e, vedendo sulla strada un'anziana donna, le chiese dove trovare un buon posto in cui

dimorare. La donna rispose: “Andando oltre la cresta occidentale, ci sarà una valle rivolta a nord, che sarebbe un ottimo posto in cui vivere”.

Ciò detto, la donna scomparve. Sapendo che questa era un’indicazione del Bodhisattva Avalokiteśvara, Sinhyo si diresse verso Sŏngopyŏng (省鳥坪, 성오평) fino al luogo in cui Chajang aveva un tempo costruito la sua casa e vi si stabilì lì.

Tempo dopo arrivarono cinque monaci e dissero: “Dove è la veste che hai portato con te?” Sinhyo non riusciva a comprendere il senso della domanda, ma quando un monaco disse: “La veste è la piuma che hai raccolto e attraverso cui hai guardato le persone”. Allora Sinhyo la tirò fuori e gliela porse. Il monaco mise la piuma in un lembo della propria tonaca, e combaciava perfettamente. Quella, realizzò il devoto, non era una piuma, ma un semplice pezzo di stoffa. Solo dopo che i cinque monaci se ne furono andati, egli si rese conto per la prima volta che erano reincarnazioni di santi buddhisti.

Il tempio Wolchŏng (月精寺, 월정사) fu prima la capanna di paglia costruita da Chajang, poi il devoto Sinhyo andò e visse lì, fu seguito dal monaco asceta Sinŭi, discepolo di Pŏmil, che costruì un nuovo eremo. Successivamente Yuyŏn, un monaco anziano del tempio di Suda (水多寺, 수다사), stanziò lì, e gradualmente quel luogo divenne un rinomato tempio. Le cinque assemblee sacre e la pagoda di pietra a nove piani del tempio ora sono tutte sacre reliquie. Si dice che un geomante abbia una volta dichiarato: “Fra tutte le famose montagne del paese, questa area è la più eccezionale e il *Dharma* fiorirà [qui].”

按寺中所傳古記云,“慈藏法師初至五臺, 欲觀眞身, 於山麓結茅而住, 七日不見, 而到妙梵山, 創淨岩寺. 後有信孝居士者, 或云幼童菩薩化身. 家在公州, 養母純孝. 母非肉不食, 士求肉出行山野, 路見五鶴射之, 有一鶴落一羽而去. 士執其羽, 遮眼而見人, 人皆是畜生. 故不得肉, 而因割股肉進母. 後乃出家, 捨其家爲寺, 今爲孝家院. 士自慶州界至河率, 見人多是人形. 因有居住之志, 路見老婦, 問可住處. 婦云, ‘過西嶺有北向洞, 可居.’ 言訖不現. 士知觀音所教, 因過省鳥坪, 入慈藏初結茅處而住.

俄有五比丘到云‘，汝之持來袈裟一幅，今何在?’士茫然。比丘云‘，汝所執見人之羽是也.’士乃出呈。比丘乃置羽於袈裟闕幅中相合。而非羽乃布也。士與五比丘別，後方知是五類聖衆化身也。”此月精寺，慈藏初結茅，次信孝居士來住，次梵日門人信義頭陀來，創庵而住。後有水多寺長老有緣來住，而漸成大寺。寺之五類聖衆，九層石塔皆聖跡也。相地者云“，國內名山，此地最勝，佛法長興之處。”云云。¹²²

Nel caso di questo passaggio del *Samguk Yusa*, in particolar modo nel paragrafo finale, si evidenzia la continuità dei pellegrinaggi svolti in Cina e come i monaci coreani furono in grado di trovare la loro collocazione nel contesto buddhista cinese di per sé già estremamente diversificato, includendo la condizione di primarietà culturale e politica della Cina. In particolar modo, viene esaltata l’interconnessione presente fra il monte Odae, il ruolo introduttivo di Chajang dei rapporti fra il Buddhismo coreano e il luogo e la sua connessione diretta con le figure divine, che si manifesta nella presenza delle apparizioni dei Bodhisattva nel corso degli eventi.

Quel che più si vuole tuttavia mettere in risalto è l’eredità del maestro Chajang in rapporto a questo luogo, la cui importanza in entrambi i regni di Silla e Koryŏ viene attestata proprio dal fatto che il *Samguk Yusa* venne scritto nel 1281 e Iryŏn decise, sulla base dei *kogi* e del *Samguk Sagi* (*Storia dei Tre Regni*, 三國史記, 삼국사기), di dedicare spazio al Maestro e alle sue attività sul monte, esaltandone in questo modo, l’eredità dottrinale e culturale. A tal proposito è bene citare nuovamente *I cinquantamila Buddha incarnati del monte Odae*, dove si parla di due principi di Silla che abbandonarono la vita mondana per divenire monaci. L’opera riporta quanto segue:

Il giorno successivo [i principi Poch’ŏn (寶川, 보천) e Hyomyŏng (孝明, 효명)] attraversarono una cresta elevata, ognuno alla guida di un gruppo di mille persone, e arrivarono a Sŏngopyŏng (省烏坪, 성오평), dove trascorsero diversi giorni. Improvvisamente, una notte, i due fratelli decisero segretamente di abbandonare la vita mondana e, senza che nessuno lo sapesse, si nascosero sul monte Odae. Poiché le persone che avevano assistito i principi non sapevano dove fossero andati, fecero ritorno alla capitale.

¹²² 三國遺事 (vol. 3), 1512.

Quando i due principi giunsero alla montagna, un fiore di loto blu sbocciò improvvisamente dal terreno. Il fratello maggiore costruì un eremo e vi dimorò, chiamando il luogo Poch'ŏnam (寶川庵, 보천암). Andando oltre seicento *po* (piedi, 步, 보) a nord-est, sul versante meridionale della vetta, c'era un luogo dove sbocciava un altro fiore di loto blu, e il fratello minore costruì anch'egli un eremo e vi rimase. Entrambi vissero lì dedicandosi al *Dharma*.

Un giorno i due fratelli scalarono le cinque cime montuose con l'intenzione di porre loro omaggio, quando apparvero diecimila incarnazioni del Bodhisattva Avalokiteśvara sulla cima orientale del monte Manwŏl (滿月山, 만월산), gli Otto Grandi Bodhisattva¹²³ alla guida di diecimila Bodhisattva Kṣitigarbha sulla cima meridionale del monte Kirin (麒麟山, 기린산), il Buddha Amitābha alla guida di diecimila Bodhisattva Mahāsthāmaprāpta (大勢至菩薩, 대세지보살) sulla cima occidentale del monte Changnyŏng (長嶺山, 장령산), il Buddha Śākyamuni (釋迦如來, 석가여래) alla guida di cinquecento Grandi Arhat sulla cima settentrionale del monte Sangwang (象王山, 상왕산), e il Buddha Vairocana alla guida di diecimila Bodhisattva Mañjuśrī sulla cima centrale del monte Pungno (風廬山, 풍로산).

[I due principi] adorarono ognuna di questa cinquantamila incarnazioni. Ogni mattina all'alba, il Bodhisattva Mañjuśrī visitava la sala Chinyŏ (眞如院, 진여원) e si manifestava in trentasei forme differenti. A volte appariva come il volto del Buddha, o come un *cintāmani* (Pochu, 寶珠, 보주), l'occhio del Buddha, la mano del Buddha, una pagoda tempestata di gioielli, le teste di diecimila Buddha, diecimila lanterne, un ponte dorato, un tamburo dorato, una campana dorata, una torre dorata, un carro dorato, un *vajra* dorato, una nave dorata, una spilla per capelli dorata, raggi di luce dai cinque colori, un nimbo dai cinque colori, una liliun cinese, un fiore di loto blu, un campo dorato, un campo d'argento, i piedi del Buddha, tuoni e fulmini, un Buddha imponente, una divinità della terra, una fenice dorata, un corvo dorato, un cavallo che diventava un leone, un gallo che assumeva la forma di una fenice, un drago blu, un elefante bianco, una gazza, un bue che assumeva la forma di un leone, o un cinghiale errante, o un serpente blu. I due principi raccoglievano frequentemente acqua dalla valle,

¹²³ Gli otto grandi Bodhisattva (sscr. *Ashtamaha Bodhisattva*, cin. *Bādàpúsà* 八大菩薩, cor. *P'altaebosal*, 팔대보살) sono Kṣitigarbha, Avalokiteśvara, Maitreya, Samantabhadra, Mañjuśrī, Ākāśagarbha (cor. *Hōgongjang Posal*, 虛空藏菩薩, 허공장보살), Vajrapāṇi (cor. *Kūmgangyōksa*, 金剛力士, 금강역사), Sarvanīvaraṇaviṣkambhin (cor. *Chōngjeōpchang Posal*, 除蓋障菩薩, 정제업장보살). Essi sono i più importanti Bodhisattva fra gli innumerevoli presenti nel Buddhismo. È possibile approfondire la tematica in Banerjee (1994).

preparavano tè e lo offrivano al Buddha. Di notte ciascuno di loro coltivava la Via nel proprio eremo.

留一宿. 翌日過大嶺, 各領千徒, 到省烏坪, 遊覽累日. 忽一夕昆弟二人, 密約方外之志, 不令人知, 逃隱入五臺山. [...] 侍衛不知所歸, 於是還國. 二太子到山中, 青蓮忽開地上. 兄太子結庵而止住, 是曰寶川庵. 向東北行六百餘步, 北臺南麓, 亦有青蓮開處. 弟太子孝明, 又結庵而止, 各勲修業. 一日同上 五峯瞻禮次, 東臺滿月山, 有一萬觀音眞身現在. 南臺騏驎山, 八大菩薩爲首, 一萬地藏. 西臺長嶺山, 無量壽如來爲首, 一萬大勢至. 北臺象王山 釋迦如來爲首, 五百大阿羅漢. 中臺風廬山亦名地廬山, 毗盧遮那爲首, 一萬文殊. 如是五萬眞身, 一一瞻禮. 每日寅朝, 文殊大聖到眞如院[今上院], 變現三十六種形. 或時現佛面形, 或作寶珠形, 或作佛眼形, 或作佛手形, 或作寶塔形, 或萬佛頭形, 或作萬燈形, 或作金橋形, 或作金鼓形, 或作金鍾形, 或作神通形, 或作金樓形, 或作金輪形, 或作金剛杵形, 或作金甕形, 或作金鈿形, 或五色光明形, 或五色圓光形, 或吉祥草形, 或青蓮花形, 或作金田形, 或作銀田形, 或作佛足形, 或作雷電形, 或如來湧出形, 或地神湧出形, 或作金鳳形, 或作金烏形, 或馬產師子形, 或鷄產鳳形, 或作青龍形, 或作白象形, 或作鵲鳥形, 或牛產師子形, 或作遊猪形, 或作青蛇形. 二公每汲洞中水, 煎茶獻供, 至夜各庵修道.¹²⁴

La storia dei principi Poch'ŏn (寶川, 보천, VII secolo) e Hyomyŏng (孝明, 효명, VII secolo) conferma la prospettiva misterica associata al monte Odae, in cui le apparizioni del Bodhisattva Mañjuśrī potevano prendere numerose forme. Inoltre, le figure dei due principi sono state argomento di studio da parte di Youm Jung Seop (2020), il quale propone una motivazione diversa del loro allontanamento verso la montagna. È

¹²⁴ 三國遺事 (vol. 3), 1512.

possibile difatti presupporre che essi si siano allontanati perché mossi principalmente dalla necessità di ricercare le apparizioni dei Bodhisattva, partendo sempre da un'idea soteriologica per cui cercavano la salvezza.

Tuttavia Youm offre un'interpretazione alternativa sostenendo che il loro distacco potrebbe essere stato più influenzato da problematiche di successione al trono piuttosto che da motivazioni strettamente religiose o soteriologiche. Youm aggiunge, nel suo studio, che Poch'ŏn rimase poi sul monte Odae mentre Hyomyŏng divenne il trentatreesimo re di Silla. Questo conferma la presenza di rapporti estremamente stretti fra il potere politico e quello religioso e, nello specifico, tra le attività svolte sul monte Odae e le sfere più alte del governo e dell'aristocrazia.

Infine, sempre nel *Samguk Yusa* si fa riferimento a una connessione fra Poch'ŏn e la scuola Hwaŏm, affrontata nel seguente paragrafo.

2.3 La scuola Hwaŏm e la sua componente pratica ed esoterica

La scuola Hwaŏm nacque nel VII secolo a seguito del periodo di studio presso il maestro Zhiyan da parte del maestro Ŭisang, considerato fra le figure più prominenti della tradizione buddhista coreana. Secondo il *Samguk Yusa*, Ŭisang nacque dalla famiglia Kim (金, 김) di Hansin (韓信, 한신), suo padre. Dopo essersi recato al tempio Hwangbok (*Hwangboksa*, 皇福寺, 황복사) divenne monaco all'età di diciannove anni. Ŭisang si recò successivamente nel monastero Zhixiang (*Zhixiāngsì*, 至相寺) sul monte Zhongnan (*Zhōngnánshān*, 終南山) per fare visita al Maestro Zhiyan. Questi disse di aver fatto un sogno in cui un grande albero estendeva le proprie radici su tutta la Cina e oltre i suoi confini orientali.

Sempre nel sogno, il Maestro si arrampicava su tale albero per osservare il nido di una fenice dove era contenuta una perla¹²⁵ talmente luminosa da illuminare le tutte le regioni toccate dall'albero. Al suo arrivo Ŭisang venne accolto dal maestro e condotto nelle sue stanze, dove ricevette gli insegnamenti sull'*Avatamsaka Sūtra*, i quali erano basati maggiormente sull'aspetto pratico e ciò influenzò non poco le attività e la concezione degli insegnamenti della scuola di Ŭisang.

Zhiyan rimase soddisfatto dell'apprendimento del monaco, affermando la sua totale e profonda comprensione delle verità del *sūtra*.¹²⁶ Ŭisang, dopo aver appreso tutti gli insegnamenti impartitegli dal Maestro, fece ritorno nel regno di Silla, dove diede inizio alla fondazione della scuola Hwaŏm.

L'aspetto che fra tutti deve essere tenuto in considerazione quando ci si avvicina alla dottrina Hwaŏm nel regno di Silla, è lo stretto legame che si creò fra la scuola e la corte: stando a quanto afferma McBride (2007a), essa fu l'unica istituzione dottrinale che era riuscita a integrare con successo pratiche di culto e a sviluppare una diffusione territoriale fondata principalmente sul sostegno regale e aristocratico, tanto da poter gestire, dopo la propria affermazione, alcuni dei monasteri di sua proprietà in maniera autonoma e senza una particolare interferenza politica.

La limitata intromissione della corte negli affari religiosi e sociali della scuola è attribuibile alla profonda adesione delle classi aristocratiche alla dottrina della

¹²⁵ La perla è un riferimento ai "Sette tesori" del Buddhismo (sscr. *saptaratna*; cor. *ch'ilbo*, 七寶, 칠보; cin. *qībǎo*) di cui si hanno diverse rappresentazioni. Essi sono sette gioielli che vengono associati a sette valori che rendono chi li possiede più vicino agli insegnamenti del Buddha. I tesori sono l'oro (sscr. *suvarṇa*; cor. *kŭm*, 金, 금; cin. *jīn*) associato al valore della convinzione, l'argento (sscr. *rūpya*; cor. *ŭn*, 銀, 은; cin. *yín*) rappresentante il valore della virtù, il turchese o valore della coscienza (sscr. *vaiḍūrya*; cor. *yuri*, 琉璃, 유리; cin. *liúli*), il cristallo o, come nel caso del sogno di Zhiyan, la perla (sscr. *sphaṭika*; cor. *p'aryŏ*, 玻璃, 파려; cin. *zhēnzhū*, 珍珠) simbolo del valore dell'altruismo, l'agata col valore della capacità di ascoltare (sscr. *musāragalva*; cor. *ch'akŏ*, 碑磬, 차거; cin. *shēnqú*), i rubini (sscr. *rohita-mukta*; cor. *chŏkchu*, 赤珠, 적주; cin. *chìzhū*) con il valore della generosità e infine la corniola (sscr. *āsmagarbha*; cor. *mano*, 瑪瑙, 마노; cin. *mǎnǎo*) il cui valore è la saggezza.

¹²⁶ McBride (2012: 380 – 382).

Ghirlanda di fiori. Difatti, questa era stata in grado di assecondare il processo di inglobamento dello Sciamanesimo all'interno della dottrina buddhista e vantava l'unione fra il culto delle divinità autoctone, legate per la maggior parte agli elementi naturali, e la visione cosmologica racchiusa all'interno dell'*Avataṃsaka-sūtra*.¹²⁷ Tale unione, facilitò la diffusione della filosofia Hwaŏm senza essere percepita come una minaccia dall'*élite* della corte che, come visto in precedenza, era ancora fortemente legata all'antica divisione di derivazione sciamanica.

La scuola del maestro Ŭisang non venne fondata con l'idea di dare origine a un culto che derivasse direttamente dal monte Odae, ma la natura eterogenea del Buddismo coreano fa dedurre che vi sia stata una fusione, sul piano cerimoniale e ritualistico, della visione estremamente rigida del maestro Chajang, devoto all'attuazione e al rispetto del *Vinaya*, e dell'aspetto pragmatico degli insegnamenti del fondatore della scuola.

Nello specifico, le cerimonie svolte sfruttavano i canti e le invocazioni delle divinità, che potevano avvenire quotidianamente o solo su commissione e richiesta, a cui si aggiungeva la lettura attenta delle sacre scritture per la durata di tutto il rituale. Il Ven. Hae Ju (2007), dimostra come il culto della Ghirlanda di fiori sia uno degli elementi di congiunzione dottrinale e cerimoniale delle epoche storiche, giungendo fino all'epoca moderna, grazie al *Libro delle liturgie buddhiste* (*Sŏngmunŭibŏm*, 釋門儀範, 석문의범), opera pubblicata nel 1931, in cui sono descritte le pratiche liturgiche del Buddismo coreano moderno. Sebbene a causa di tale attenzione temporale questa opera non sia utile alla presente ricerca, ciò che può essere evidenziato si riscontra nelle dinamiche delle cerimonie Hwaŏm, che sono rimaste invariate fino ai tempi più recenti. Difatti, il comune denominatore risulta essere l'uso delle invocazioni di fronte alle immagini delle divinità poste sugli altari: le cerimonie potevano avvenire

¹²⁷ Il *sūtra* nella sua interezza è accessibile grazie alla traduzione di Thomas Cleary (1993).

quotidianamente, all'alba o al tramonto, oppure su richiesta da parte degli aristocratici, o ancora per celebrare i vivi e i morti.

La dimostrazione di una connessione cronologica della scuola Hwaom può essere tracciata attraverso la centralità dell'*Avatamsaka-sūtra* nelle pratiche liturgiche, in particolar modo la sezione sui dieci voti del Bodhisattva Samantabhadra (cin. *Pǔxián Púsà*, 普賢菩薩; cor. *Pohyŏn Posal*, 보현보살), i quali erano volti principalmente al beneficio degli esseri senzienti. Tale divinità, essendo una delle figure centrali del *sūtra*, ricopriva un ruolo estremamente importante per la dottrina Hwaom, tanto che lo stesso Ŭisang ne fece riferimento nella sua opera più nota: il *Pŏpsŏngge* (*Inno della Natura del Dharma*, 法性偈, 법성계). Una *dhāraṇī* composta nel 668, subito dopo il suo ritorno dalla Cina, in cui egli decise di riassumere il senso stesso del *sūtra*.¹²⁸ La natura soteriologica dei voti e la loro recitazione nei rituali, fossero essi quotidiani o su richiesta della corte, rientra nel ruolo protettivo del Buddhismo, a cui lo stesso fondatore della scuola si dedicò.

Il maestro Ŭisang si focalizzò sull'aspetto pratico della dottrina e fu in grado di chiamare a sé numerosi discepoli grazie alle sue letture del *sūtra*. Tuttavia, egli fece affidamento su altre scritture fra cui spicca la *Nilakanṭha Dhāraṇī* (*L'incantesimo della grande compassione*, cor. 神妙章句大陀羅尼, 신묘장구대다라니), la quale andava

¹²⁸ Il *Pŏpsŏngge* è un'opera di estrema importanza ai fini della comprensione del Buddhismo sviluppatosi nella penisola coreana poiché, sin da subito, divenne uno dei testi più praticati dai fedeli della scuola Hwaom. Il *Pŏpsŏngge* può essere considerato come una versione riassuntiva dell'*Avatamsaka-sūtra*, testo principale della scuola cinese Huayan, di cui ne esprime le idee fondanti. Il testo, scritto attraverso caratteri di origine cinese, si divide in trenta versi, ognuno composto da sette caratteri, per un totale di duecentodieci. Tali caratteri sono ordinati in maniera consecutiva all'intero di un diagramma, così come suggerisce il titolo stesso dell'opera, noto come "Sigillo oceanico" (*doin*, 圖印, 도인) il quale, a sua volta, si compone di quattro angoli esterni e cinquantaquattro interni. La struttura di quest'opera non è la sua sola peculiarità testuale, difatti, la stessa disposizione dei caratteri all'interno della composizione è fondamentale. In particolare, si fa riferimento al primo e ultimo carattere del testo. Essi sono posti in modo tale da trovarsi al centro esatto del diagramma. Dietro questa scelta si cela l'idea di mettere in risalto due delle nozioni primarie del Buddhismo della scuola Huayan e, consequenzialmente, della scuola Hwaom, vale a dire i concetti di compenetrazione e interdipendenza.

ripetuta cinque volte al giorno per eliminare il *karma* negativo non solo della vita attuale ma di tutte quelle precedenti. Si riporta un passaggio della traduzione inglese della *dhāraṇī* in cui il Bodhisattva Avalokiteśvara definisce i meriti riconosciuti a chi recita il testo:

"People and gods who recite and hold the Great Compassionate Heart Dhāraṇī will obtain fifteen kinds of good birth and will not suffer fifteen kinds of bad death. The bad deaths are: 1. They will not die of starvation or poverty; 2. They will not die from having been yoked, imprisoned, caned or otherwise beaten; 3. They will not die at the hands of hostile enemies; 4. They will not be killed in military battle; 5. They will not be killed by tigers, wolves, or other fierce beasts; 6. They will not die from the venom of poisonous snakes, black serpents, or scorpions; 7. They will not drown or be burned to death; 8. They will not be poisoned to death; 9. They will not be killed by mediumistic insects; 10. They will not die of madness or insanity; 11. They will not be killed by landslides or falling trees; 12. They will not die of nightmares sent by evil people; 13. They will not be killed by deviant spirits or evil ghosts; 14. They will not die of evil illnesses that bind the body; 15. They will not commit suicide;

Those who recite and hold the Great Compassion Holy Mantra will not suffer any of these fifteen kinds of bad death and will obtain the following fifteen kinds of good birth: 1. Their place of birth will always have a good king; 2. They will always be born in a good country; 3. They will always be born at a good time; 4. They will always meet virtuous friends; 5. The organs of their body will always be complete; 6. Their hearts of Way (*Bodhi*) will be pure and mature; 7. They will not violate the prohibitive precepts; 8. All their relatives will be kind and harmonious; 9. They will always have the necessary wealth and goods in abundance; 10. They will always obtain the respect and help of others; 11. Their possessions will not be plundered; 12. They will obtain everything they seek; 13. Dragons, gods, and good spirits will always protect them; 14. In the place where they are born they will see the Buddha and hear the *Dharma*; 15. They will awaken to the profound meaning of that Proper *Dharma* which they hear. Those who recite and hold the *Great Compassionate Heart Dhāraṇī* will obtain these fifteen kinds of good birth. All gods and people should constantly recite and hold it without laziness."¹²⁹

¹²⁹ Traduzione a cura di Tsun Silfong dalla versione circolata in Cina durante l'epoca Tang.

La natura soteriologica e, di conseguenza, apotropaica di tale cerimonia è uno degli elementi che dimostra la natura estremamente aperta della scuola Hwaŏm che permise al Buddhismo esoterico, che mai rivestì un ruolo primario ma sempre amalgamato alle scuole più importanti, e alla sua missione salvifica di diffondersi in essa, arrivando di conseguenza alle classi più alte, fortemente legate e dipendenti dalle attività di Ŭisang.

L'*Avataṃsaka sūtra* fu usato per la protezione dello stato attraverso il culto dell'*Assemblea divina* (神衆, 신중), vale a dire l'insieme di Bodhisattva, dèi, Buddha e spiriti descritti nel *sūtra*. Stando a quanto riportato da McBride (2007a), questo culto ebbe inizio nel tempio Haein (海印寺, 해인사) che, essendo sponsorizzato direttamente dalla corte, permise che esso si diffondesse in modo rapido fra popolazione e templi.

Il culto dell'*Assemblea divina* non richiedeva particolari attività da svolgere per richiedere la protezione e il benessere individuale e collettivo se non la recitazione dei nomi di tutte le divinità appartenenti all'assemblea ogni notte¹³⁰ e poi una confessione collettiva da svolgere una volta l'anno per espirare le colpe e ottenere l'eliminazione del *karma* negativo. Il culto dell'*Assemblea divina* venne mantenuto fino al X secolo e questo pone la scuola Hwaŏm come uno dei chiari elementi di congiunzione dottrinale e cerimoniale fra i regni di Silla e Koryŏ, sebbene per quest'ultimo non vi siano attestazioni dirette di tali liturgie a seguito del primo secolo di fondazione del nuovo regno.

Tale affermazione sulla sopravvivenza di questo specifico culto e della sua relazione con la dottrina Hwaŏm è possibile grazie a un breve frammento del *Kyunyŏ jŏn* (anche noto come *Taehwaŏm sujwa wŏnt'ong yangjung taesa Kyunyŏ-jŏn*, 大華嚴首座圓通兩重大師均如傳, 대화엄수좌원통양중대사균여전, *La vita del saggio, grande, maestro Hwaŏm, il Venerabile Kyunyŏ*), opera sulla vita del maestro Kyunyŏ (均如,

¹³⁰ La lista di tutte le divinità appartenenti all'*Assemblea divina* sono elencate nelle due appendici presenti in McBride (2007a).

균여; 923 – 973).¹³¹ Nell’opera si riferisce che egli abbia spiegato alla sorella Sumyöng (秀明, 수명) gli insegnamenti inerenti alla venerazione dei Bodhisattva Samantabhadra e Avalokiteśvara come guide per gli esseri senzienti e abbia successivamente esposto il contenuto del *sūtra* sull’*Assemblea divina*.¹³² Il fatto che nella biografia di uno dei più importanti esponenti della scuola Hwaö̃m nel regno di Koryö siano presenti riferimenti all’assemblea, permette l’individuazione in essa di un elemento di congiunzione cerimoniale tra i due periodi storici oggetto di questa ricerca.

Come affermato in precedenza, ci fu un forte legame tra il monte Odae e la scuola Hwaö̃m; si potrebbe dare per scontato che esso sia dipeso dalla figura del maestro Chajang, ma, al contrario, parte del rapporto esistente è dovuto alle attività di Poch’ön, il quale si dedicò alla recitazione di numerose *dhāraṇī* per la protezione dello stato. Non vi sono attestazioni inerenti a quali testi egli facesse riferimento, ma è possibile che una di esse fosse la *Mahāpratisarā-dhāraṇī*, affrontata in seguito. Tuttavia, all’interno del *Samguk Yusa*, nella sezione *I cinquantamila Buddha incarnati del monte Odae*, precedentemente citata, è presente un passaggio che permette di collegare il monaco alla scuola Hwaö̃m, seppur egli non fu uno dei suoi principali esponenti, grazie alla citazione dell’*Avataṃsaka-sūtra* e l’utilizzo delle *dhāraṇī* nelle sue cerimonie giornaliere. Il *Samguk Yusa* riporta quanto segue:

Nel terzo mese dell’anno *ül̄sa* (乙巳, 을사), durante il primo anno dell’era *Sinnyong* (神龍, 신룡), la sala Chinyö fu soggetta a restauri. In questa occasione, il sovrano, in compagnia di un centinaio di funzionari, si recò personalmente sulla montagna. Lì, fece erigere un padiglione per custodire una statua in

¹³¹ Scritto nel 1075, questo testo rappresenta la principale fonte bibliografica che svela il precoce talento del Maestro. L’opera inizia con gli auspici favorevoli della sua nascita, durante i quali due fenici gialle comparvero in sogno alla madre. Da qui, il racconto si estende attraverso la sua vita, evidenziando le attività chiave nel diffondere la dottrina buddhista. Il notevole talento del maestro Kyunyö lo spinse a produrre commentari al fine di rendere più accessibili gli insegnamenti buddhisti ai fedeli. È riconosciuto come una figura chiave nella diffusione della tradizione Hwaö̃m nel regno di Koryö.

¹³² Per la traduzione completa dell’opera si faccia riferimento a Buzo e Prince (2016).

terracotta (塑像, 소장) del Bodhisattva Mañjuśrī. Successivamente, ordinò a cinque monaci rinomati, sotto la guida di tal Yŏngbyŏn (靈卞, 영변), di compiere un'ampia circumambulazione mentre intonavano il *Sūtra della ghirlanda di fiori*. In seguito, fu loro chiesto di organizzare incontri e dibattiti sulla dottrina Hwaŏm.

[...]

Il principe Poch'ŏn perseverò costantemente nel prelevare e sorseggiare acqua nella valle miracolosa fino a quando, giunto a tarda età, il suo corpo si elevò nel cielo, oltrepassando il fiume Yusa (流沙江, 유사강) per raggiungere il paese di Ulchin (蔚珍國, 울진국). Qui, trovò rifugio e pace nella grotta Changch'ŏn (掌天窟, 장천굴), dedicando il suo tempo alla recitazione incessante di *dhāraṇī* (隨求陀羅尼, 수구다라니) per il beneficio del mondo. Un giorno, lo spirito della grotta apparve e confessò di aver vissuto per duemila anni in quel luogo, ma solo in quel momento aveva compreso la verità delle *dhāraṇī*. Rivolse al principe la richiesta di insegnargli i precetti del Bodhisattva (菩薩戒, 보살계), a cui il principe acconsentì con gioia.

Il giorno successivo, la grotta misteriosamente scomparve. Sorpreso ma determinato, Poch'ŏn trascorse una decina di giorni sul posto, dopodiché fece ritorno al monte Odae, stabilendosi nella grotta Sinsong. Per cinquant'anni coltivò la purezza del suo spirito. In questo periodo, le divinità del cielo Tori (忉利天, 도리천) lo visitavano tre volte al giorno per ascoltare i suoi insegnamenti, i santi del Chŏnggŏ (淨居天, 정거천) gli offrivano il tè, e quaranta santi lo proteggevano costantemente volando a dieci *chok* (尺, 척) sopra di lui. Dal suo bastone fuoriuscivano melodie tre volte al giorno, diffondendosi nella stanza, trasformandosi in campanelli che cadenzavano il ritmo dei suoi studi ed esercizi spirituali. Anche il Bodhisattva Mañjuśrī, con riverenza, versava acqua sulla sua fronte, impartendogli preziose predizioni sull'Illuminazione.

Il passaggio del *Samguk Yusa* continua con l'associazione dei cinque picchi del monte alle diverse divinità, nello specifico i Bodhisattva Avalokiteśvara e Mañjuśrī:

Il giorno del suo trapasso, Poch'ŏn scrisse un testo che delineava ciò che riteneva essenziale fare e vedere sulla montagna a beneficio del paese. Il testo recitava: "Questa montagna si estende fino al monte Paektu (白頭山, 백두산), e ogni sua vetta ospita un'incarnazione del Buddha. Al di sotto del picco

settentrionale, innalzerete una sala dedicata al Bodhisattva Avalokiteśvara, poiché l'orientamento verso est è la direzione dalla quale giunge la luce azzurra. All'interno di tale sala, disporrete le immagini di diecimila Bodhisattva Avalokiteśvara dipinte su sfondo azzurro.

In seguito, assegnerete cinque monaci esperti nel propiziazione dei raccolti per recitare di giorno i passi degli otto libri del *Sūtra del diamante* (金光明經, 금광명경), il *Sūtra del sovrano benevolo* (仁王經, 인왕경), il *Sūtra del cuore* (般若經, 반야경) e la preghiera a Chönsu (千手呪, 천수주). Durante le ore notturne, essi reciteranno il nome di Avalokiteśvara, mantenendo costantemente la mente concentrata sul Buddha e osservando scrupolosamente gli atti devozionali prescritti.

[...]

Nella direzione centrale, simboleggiata dal colore giallo, esattamente sull'apice centrale, all'interno della cappella Chinyö, verrà collocata una statua di terracotta del Bodhisattva Mañjuśrī. Sulla parete retrostante, un affresco su sfondo giallo illustrerà le trentasei trasformazioni del Bodhisattva Mañjuśrī. In questa sacra dimora, denominata Hwaömsa (華嚴社, 화엄사), cinque monaci competenti nell'assicurare il prosperare dei raccolti reciteranno con fervore durante il giorno il *Sūtra della ghirlanda di fiori* e i seicento versi del *Sūtra della perfezione della saggezza*, mentre di notte si dedicheranno a preghiere e invocazioni al Bodhisattva Mañjuśrī.

Successivamente, il nome "Eremo Poch'ön" sarà modificato in tempio Hwajang (華藏寺, 화장사), e al suo interno verranno installate tre statue del Buddha Vairocana insieme all'intero Canone (大藏經, 대장경). Cinque monaci competenti, incaricati della promozione della fertilità dei raccolti, reciteranno con fervore durante il giorno i testi del canone e, di notte, si rivolgeranno in preghiera agli dei del *Sūtra della ghirlanda di fiori*. Questa struttura, chiamata Pömyunsa (法輪社, 법륜사), ospiterà annualmente riunioni e concili sulla scuola della *Ghirlanda di fiori* per cento giorni.

Il Tempio Hwajang sarà designato come il principale centro di culto tra queste cinque sale, e vi impegnerete per assicurarne il mantenimento e la cura. Monaci esperti nell'assicurare il successo dei raccolti e nella promozione di comportamenti etici continueranno a bruciare incenso, contribuendo così alla longevità del sovrano, al benessere dei sudditi, all'armonia tra funzionari civili e militari, e alla prosperità delle colture di ogni genere. La sala precedentemente designata come sala di eremitaggio sarà trasformata nel tempio Munsugap (文殊岬寺, 문수갑사), destinato a fungere da principale luogo di assemblea per

vari consigli. All'interno, sette monaci competenti nel propiziare i raccolti pregheranno incessantemente gli dèi del *Sūtra della ghirlanda di fiori*. [...]

Se i re futuri manterranno viva la memoria di queste parole e seguiranno questi precetti, otterranno la benevolenza futura.

理國有年以神龍元年 乙巳三月初四日, 始改創真如院. 大王親率百寮到山, 營構殿堂, 并塑泥像文殊大聖, 安于堂中, 以知識靈卞等五員, 長轉華嚴經, 仍結爲華嚴社. 長年供費, 每歲春秋, 各給近山州縣倉租一百石, 淨油一石, 以爲恒規. 自院西行六千步, 至牟尼岫古伊峴外, 柴地十五結, 栗林六結, 坐位二結, 創置莊舍焉. 寶川常汲服其靈洞之水, 故晚年肉身飛空, 到流沙江外蔚珍國掌天窟停止, 誦隨求陁羅尼, 日夕爲課. 窟神現身白云“, 我爲窟神已二千年, 今日始聞隨求真詮. 請受菩薩戒.”既受已, 翌日窟亦無形. 寶川驚異, 留二十日乃還五臺山神聖窟. 又修真五十年, 忉利天神三時聽法, 淨居天衆烹茶供獻, 四十聖騰空十尺, 常時護衛, 所持錫杖一日三時作聲, 遶房三匝, 用此爲鐘磬, 隨時修業. 文殊或灌水寶川頂, 爲授成道記莛. 川將圓寂之日, 留記後來山中所行輔益邦家之事. 云“, 此山乃白頭山之大脉, 各臺眞身常住之地. 青, 在東臺北角下, 北臺南麓之末, 宜置觀音房, 安圓像觀音, 及青地畫一萬觀音像, 福田五員, 晝讀八卷金經, 仁王般若, 千手呪, 夜念觀音禮懺, 稱名圓通社. 赤, 任南臺南面, 置地藏房, 安圓像地藏, 及赤地畫八大菩薩爲首一萬地藏像, 福田五員, 晝讀地藏經, 金剛般若, 夜占察禮懺, 稱金剛社. 白, 方西臺南面, 置彌陁房, 安圓像無量壽, 及白地畫無量壽如來爲首一萬大勢至, 福田五員, 晝讀八卷法華, 夜念彌陁禮懺, 稱水精社. 黑, 地北臺南面, 置羅漢堂, 安圓像釋迦, 及黑地畫釋迦如來爲首五百羅漢. 福田五員, 晝讀佛報恩經, 涅槃經, 夜念涅槃禮懺, 稱白蓮社. 黃, 處中臺眞如院, 中安泥像文殊不動, 後壁安黃地畫毗盧遮那爲首三十六化形, 福田五員, 晝讀華嚴經, 六百般若,

夜念文殊禮懺, 稱華嚴社. 寶川庵改創華藏寺, 安圓像毗盧遮那三尊及大藏經, 福田五員, 長閱藏經, 夜念華嚴神衆, 每年設華嚴會一百日, 稱名法輪社. 以此華藏社爲五臺社之本寺, 堅固護持, 命淨行福田, 鎮長香火, 則國王千秋, 人民安泰, 文虎和平, 百穀豐穰矣. 又加排下院文殊岬寺爲社之都會, 福田七員, 晝夜常行華嚴神衆禮懺. 上件三十七員, 齋料衣費, 以河西府道內八州之稅, 充爲四事之資. 代代君王, 不忘遵行, 幸矣. ¹³³

Questo brano dimostra in modo chiaro il legame tra le attività svolte sul monte Odae e la scuola Hwaŏm attraverso l'utilizzo cerimoniale dell'*Avataṃsaka-sūtra* che, come il monaco Poch'ŏn afferma, è fondamentale per il benessere dello stato, in riferimento al regno di Silla. Emerge, inoltre, il ruolo primario del culto dei Bodhisattva Avalokiteśvara e Mañjuśrī per la protezione del regno, garantita, secondo il maestro, dalla semplice recitazione dei *sūtra* e non con particolari rituali, escludendo l'attività di circumambulazione delle immagini delle divinità.

È interessante notare una distinzione fra le attività che Poch'ŏn richiedeva venissero svolte da altri, vale a dire la recitazione di interi *sūtra*, mentre le proprie consistevano nella costante recitazione delle *dhāraṇī*: questo dimostra come già nel periodo di Silla vi fosse un rapporto ambivalente fra l'utilizzo di queste due tipologie di scritture. Entrambe erano considerate di uguale importanza, ma le *dhāraṇī* venivano principalmente impiegate per invocazioni private, a differenza dei *sūtra* che, durante il consolidamento del Buddhismo di Silla, venivano usati per le cerimonie pubbliche.

Infine, risulta chiaro come il monte Odae, fortemente legato al Buddhismo esoterico, abbia svolto un ruolo congiuntivo tra la dottrina esoterica e la scuola della

¹³³ 三國遺事 (vol. 3), 1512.

Ghirlanda di fiori, permettendo a quest'ultima di divenire uno dei suoi veicoli nella penisola coreana.

Il *Sūtra della ghirlanda di fiori* non fu tuttavia l'unico adoperato nelle cerimonie, in quanto ve ne furono altri che ebbero un ruolo più importante nell'aspetto ritualistico.

2.4 Il *Sūtra sull'arte divinatoria del ricompensare le azioni meritevoli e malsane: esponenti e dinamiche rituali*

2.4.1 Il Maestro Wŏn'gwang, i precetti dei *Hwarang* e l'organizzazione *Chŏmch'al*

Il maestro Wŏn'gwang (圓光, 원광; 533 – 636) si distinse fin dalla giovinezza per la sua profonda ammirazione nei confronti della cultura, dedicandosi con attenzione allo studio dei classici confuciani¹³⁴ e delle opere taoiste come il *Classico della Via e della Virtù* (*Dàodéjīng*, 道德經)¹³⁵ di Laozi (老子; VI secolo a.C.) e lo *Zhuangzi* (莊子).¹³⁶ Al fine di approfondire ulteriormente le sue conoscenze, intraprese un viaggio in Cina, precisamente a Kŭmnŭng (cin. *Jīnlíng*, 金陵; cor. 금릉) all'età di venticinque anni. In

¹³⁴ Per classici confuciani si intendono i *Cinque Classici* (*Wǔjīng*, 五經) e i *Quattro Libri* (*Sìshū*, 四書); essi costituiscono la base filosofica del Confucianesimo. I *Cinque Classici* comprendono il *Libro delle Odi* (*Shījīng*, 詩經), il *Libro dei Documenti* (*Shūjīng*, 書經), il *Libro dei Mutamenti* (*Yījīng*, 易經), il *Libro dei Riti* (*Lǐjì*, 禮記) e le *Cronache della Primavera e dell'Autunno* (*Chūnqiū*, 春秋). I *Quattro Libri* sono composti dal *Mezzo* (*Zhōngyōng*, 中庸), la *Grande Dottrina* (*Dàxué*, 大學), il *Mencio* (*Mèngzǐ*, 孟子) e gli *Analecta* (*Lúnyǔ*, 論語). Dal periodo degli Han (*Hàncháo*, 漢朝; 202 a.C. – 220 d.C.) fino all'inizio della dinastia Song (*Sòngcháo*, 宋朝; 960 – 1279), i *Cinque Classici* vennero ampliati fino a divenire tredici. Tuttavia, nei primi anni della dinastia Song, gli studiosi si concentrarono nuovamente sui *Cinque Classici* originali. Nel corso dei secoli, i *Quattro Libri* cominciarono a guadagnare importanza e, entro i primi anni del XIV secolo, divennero i testi per gli esami civili.

¹³⁵ Il *Libro della Via e della Virtù* esprime i principi fondamentali del Daoismo, sottolineando il concetto di *Dao* (*Via*, 道) inteso come forza primordiale e principio unificante dell'universo. Il testo promuove la spontaneità, la naturalezza e l'armonia con la *Via* per raggiungere la saggezza e la prosperità. Per uno studio del Daoismo si consiglia Andreini e Scarpari (2007).

¹³⁶ Vi sono poche informazioni su Zhuangzi (IV – III secolo a.C.) e la sua opera, che è stata tradotta in italiano da Laurenti e Leverd (1992).

Cina, ebbe l'opportunità di entrare in contatto con il Buddhismo, all'epoca non ancora radicato a Silla, giungendo alla conclusione che la via per la realizzazione individuale era quella indicata dal Buddha. Di conseguenza, abbracciò la vita monastica e divenne un esperto del Canone buddhista.

Una volta acquisita una profonda comprensione della dottrina, Wŏn'gwang si dedicò alla diffusione degli insegnamenti del Buddha, guadagnandosi una discreta fama in tutta la Cina meridionale. Una volta raggiunti gli scopi prefissati, fece ritorno a Silla su invito della corte, ricoprendo un ruolo cruciale nell'amministrazione. Si occupò della corrispondenza ufficiale e mantenne registri accurati degli avvenimenti politici dell'epoca. Secondo quanto riportato nel *Samguk Yusa*, Wŏn'gwang morì all'età di ottantaquattro anni. Si narra che nel momento del suo ultimo respiro, una musica proveniente da nord-est fu udita, interpretata come un segno di buon auspicio.¹³⁷

Quando si affronta la vita del Maestro, uno dei temi più noti e che viene spesso citato in diversi studi sono i *Cinque comandamenti per i laici* (*Sesok Ogye*, 世俗五戒, 세속오계), adottati dalla classe guerriera dei *Hwarang* (花郎, 화랑), la "gioventù in fiore", voluta dal re Chinhŭng (眞興王, 진흥왕; r. 540 - 576) nel 540. Questi erano guerrieri scelti tra le più importanti famiglie nobiliari del regno e venivano addestrati alle arti di ogni tipo, da quelle letterarie a quelle musicali, senza contare le loro doti di abili combattenti.¹³⁸

Nel *Samguk Yusa* è raccontata la vicenda dell'ideazione di tali precetti da parte del Maestro nella sezione dedicata alla sua vita. Essa riporta quanto segue:

Un erudito letterato di nome Kwisan (貴山, 귀산), originario del distretto di Saryang (沙梁部, 사랑부), aveva un amico di nome Ch'uhang (籌項, 추항) dello stesso villaggio. I due parlavano ed esprimevano idee simili: "Se vogliamo impegnarci a frequentare i gentiluomini (士君子, 사군자), è imperativo

¹³⁷ 三國遺事 (vol. 4), 1512.

¹³⁸ La storia dei *Hwarang* è affrontata in modo critico e completo in De Benedittis (2016).

correggere il nostro animo e agire con dignità, altrimenti presto verremo insultati. Non è dunque essenziale rivolgerci a un saggio (賢者, 현자) per ottenere conoscenza sulla Via?” Avendo appreso che il maestro Wŏn'gwang era tornato dalla Cina e dimorava ora sul promontorio Kasŭl (嘉瑟岬, 가슬갑), decisero di fargli visita senza esitazioni. Una volta lì, chiesero al maestro: “Siamo persone cieche, ignoranti in molte cose, ma concedeteci almeno un insegnamento per le nostre vite.”

Il maestro rispose: “Ci sono dieci precetti per i Bodhisattva, tuttavia voi appartenete al mondo secolare, siete figli di genitori e sudditi di un sovrano, quindi rispettarli tutti potrebbe risultare difficile. Pertanto, ecco per voi solo i cinque precetti del mondo secolare: agire con lealtà e fedeltà nei confronti del sovrano; agire con devozione nei confronti dei genitori; trattare gli amici con sincerità; non arretrare di fronte al nemico; scegliere saggiamente se prendere la vita di un essere vivente. Considerate attentamente queste parole nella condotta della vostra vita.”

Kwisan e l'amico risposero: “Abbiamo compreso tutti i precetti, tranne l'ultimo. Cosa intendete con ‘scegliere saggiamente se prendere la vita di un essere vivente’?” Il maestro spiegò: “Per quanto riguarda i tempi, non uccidete in primavera e in autunno, e nemmeno nei sei giorni di devozione. Per quanto riguarda le specie animali, non uccidete animali domestici come cavalli, mucche e cani, e nemmeno creature minuscole da cui non si ricaverebbe altro che poca quantità di carne. Inoltre, uccidete un animale con il solo scopo di sfamarvi.¹³⁹ Questo è un consiglio per navigare prudentemente nel mondo terreno.”

I due amici risposero: “Da oggi in poi, applicheremo questo insegnamento e non lo dimenticheremo mai.” Quando poi si trovarono in guerra, si distinsero gloriosamente per la patria.

賢士貴山者牟梁部人也。與同里箒項爲友。二人相謂曰。我等期與士君子遊。而不先正心持身。則恐不免於招辱。盍問道於賢者之側乎。時聞圓光法師入隋回。

¹³⁹ Lo studio di Na (2019) presenta un'interessante disamina sulla considerazione degli animali durante il regno di Silla. Viene difatti affermato che la visione confuciana non aveva un'alta considerazione della vita, a esclusione di quella umana, considerata centrale, al contrario della dottrina buddhista che considera gli animali come esseri senzienti e quindi che hanno la possibilità di uscire anch'essi dal ciclo samsarico delle rinascite (sscr. *samsāra*). Per tale motivo, la compassione professata dal Buddhismo divenne fondamentale nel regno di Silla già nel momento in cui la dottrina ottenne il riconoscimento di religione di stato nella prima metà del VI secolo.

寓止嘉瑟岬. 二人詣門進告曰. 俗士顛蒙. 無所知識. 願賜一言. 以爲終身之誠. 光曰. 佛教有菩薩戒. 其別有十. 若等爲人臣子. 恐不能堪. 今有世俗五戒. 一曰. 事君以忠. 二曰. 事親以孝. 三曰. 交友有信. 四曰. 臨戰無退. 五曰. 殺生有擇. 若(等)行之無忽. 貴山等曰. 他則既受命矣. 所謂殺生有擇. 特未曉也. 光曰. 六齋日春夏月不殺. 是擇時也. 不殺使畜. 謂馬牛犬雞不殺細物. 謂肉不足一臠. 是擇物也. 此亦唯其所用. 不求多殺. 此是世俗之善戒也. 貴山等曰. 自今以後. 奉以周旋. 不敢失墜. 後二人從軍事皆有奇功於國家.¹⁴⁰

È evidente come tali precetti fossero intrisi in parte dell'ideologia confuciana, ma in essi si riscontra anche il concetto di *Sapienza*, che doveva condizionare ogni loro azione, pensiero e decisione, eliminando ogni forma di pregiudizio, ignoranza ed errore. Inoltre, attraverso questi precetti è possibile osservare l'attenzione riposta dal Maestro verso le necessità non solo salvifiche ma anche sociali e onorevoli delle persone, in particolar modo dei guerrieri presentati in questo passaggio.¹⁴¹

Le attività intraprese dal maestro Wŏn'gwang al suo ritorno dalla Cina mettono in luce il legame sempre più consolidato tra la corte del regno di Silla e il clero buddhista. Un evento particolare sembra suggerire una sorta di primaria sottomissione del potere spirituale a quello terreno: nel 608, trentesimo anno del regno di re Chinpyŏng (眞平, 진평; r. 579 – 632), il sovrano chiese a Wŏn'gwang di scrivere una missiva in cui chiedeva alla dinastia Sui (*Suí cháo*, 隋朝; 581 – 618) di inviare dei soldati per attaccare il regno di Koguryŏ. Il Maestro disse che non era compito di un monaco agire con il fine di nuocere ad altri, ma vivendo lui sotto il comando del

¹⁴⁰ 三國遺事 (vol. 4), 1512.

¹⁴¹ Quando si affronta la tematica della classe guerriera dei *Hwarang* è quasi del tutto scontato incontrare la figura del maestro Wŏn'gwang: tale rapporto viene sostenuto da numerose fonti storiche e testuali, tra le quali è bene citare il *Hwarang Saegi* (花郎世記, 화랑세기), composto nel 704 dall'aristocratico Kim Taemun (金大問, 김대문; VIII secolo) sulle origini della classe guerriera e che affronta anche le informazioni sulla nascita e la vita del Maestro (McBride, 2007b: 47 – 50). Per approfondimenti sull'opera si consulti anche McBride (2008).

sovrano, mangiando il suo cibo e indossando i vestiti da lui forniti, non poteva esimersi da tale compito. La missiva è nota con il nome di *Kölsap'yo* (乞師表, 걸사표). Stando poi a quanto riportato nel *Samguk Sagi* (*Storia dei Tre Regni*, 三國史記, 삼국사기),¹⁴² la missiva permise il rafforzamento dell'esercito di Silla grazie all'invio delle truppe nel 612 da parte dell'imperatore Yang (隋煬帝; 604 – 618) dei Sui.¹⁴³

La sottomissione di Wŏn'gwang al potere terreno tracciava radici molto più profonde che si estendevano oltre il semplice dovere verso il regno, raggiungendo l'individuo sia nella corte sia tra i cittadini comuni. La sua missione, anticipando in certo modo l'idea del Buddismo protettivo, era sostenuta da un forte altruismo, ispirato alla figura divina del Bodhisattva, le cui azioni hanno uno scopo soteriologico e volto all'avvicinare gli esseri senzienti agli insegnamenti del Buddha.¹⁴⁴

Dopo l'introduzione del Buddismo nel regno di Silla, i monaci si dedicarono principalmente allo studio delle numerose dottrine buddhiste e alla costruzione di un solido legame tra lo stato e la dottrina stessa. L'obiettivo primario era accrescere la reputazione del Buddismo all'interno della società. Tuttavia, in un primo momento, non diedero particolare priorità alla pratica della preghiera per la salvezza, sia personale che per gli esseri senzienti, né all'eliminazione del *karma* negativo. Secondo quanto riportato da Park (2001), non esistono testimonianze specifiche riguardo ai metodi adottati dal Maestro per contrastare questa tendenza nel clero, ma sembra che i suoi sforzi si siano focalizzati sulle pratiche divinatorie apprese in Cina, che egli scelse di introdurre a Silla.

¹⁴² Il *Samguk Sagi* è l'unica fonte storica del periodo dei Tre Regni. Finita di compilare nel 1145 da Kim Pusik (金富軾, 김부식; 1075 – 1151), l'opera si divide in sei sezioni: la storia di Koguryŏ, la storia di Paekche, quella di Silla, le monografie, le biografie e le informazioni puramente cronologiche.

¹⁴³ La vicenda viene riportata dall'*Haedong kosŭngjŏn* ed è citata in Kwaak (2015: 75).

¹⁴⁴ Il concetto di 'altruismo' dei Bodhisattva viene affrontato da Cheng (2014), il quale esamina anche la praticabilità del percorso del Bodhisattva nell'era moderna, esplorando la nozione di cosa sia tale figura divina e analizzando la comprensione e la prassi buddhista di questo concetto nel contesto sociale contemporaneo.

Wŏn'gwang dimorava presso il tempio Kasŭlgap (嘉瑟岬寺, 가슬갑사) nella provincia del Kyöngsang settentrionale (慶尙北道, 경상북도), sede che gli permetteva di stabilire relazioni più strette con tutti gli strati della popolazione e, di conseguenza, ebbe modo di osservare le difficoltà che il popolo stava affrontando a causa della guerra in corso. Ciò suscitò in lui il naturale desiderio di alleviare il dolore delle persone comuni mediante gli insegnamenti del Buddha. Tuttavia, lezioni basate unicamente sulle sacre scritture, dalla natura complessa, avrebbero potuto non raggiungere in modo efficace un pubblico più ampio e riconoscendo la necessità di un nuovo approccio per coinvolgere il popolo, Wŏn'gwang scelse di implementare l'utilizzo delle pratiche divinatorie.

Lo stato, essendo ancora nella prima fase di contatto con il Buddhismo, rese illegali queste pratiche e fu per questo che Wŏn'gwang si ritirò in un tempio della provincia, cercando così di preservare le sue attività puramente religiose dal suo rapporto con il governo, verso cui, nonostante questo genere di oppressione, cercava di mantenere una sorta di resistenza silenziosa.¹⁴⁵

Il rituale per la divinazione era noto come *Cerimonia Chŏmch'al* (*Chŏmch'albŏp'oe*, 占察法會, 점찰법회) e si basava sul *Sūtra sull'arte divinatoria del ricompensare le azioni meritevoli e malsane* (*Chŏmch'alsŏnagŏppogyŏng*, 占察善惡業報經, 점찰선악업보경). Nella fase di utilizzo iniziale da parte del Maestro, la cerimonia presentava ancora delle influenze di natura sciamanica che non furono in grado di sostenere la pratica nel processo di accettazione da parte della corte, nonostante quest'ultima fosse ancora fortemente legata allo Sciamanesimo.

Il *sūtra* fu redatto nel VI secolo in Cina, ma permane l'incertezza riguardo alla similitudine tra la pratica divinatoria adottata dal Maestro Wŏn'gwang e la sua controparte cinese. È difficile determinare se la pratica coreana rimase identica a quella

¹⁴⁵ Park (2001: 13).

cinese o subì adattamenti in risposta all'opposizione dell'aristocrazia e alla necessità della società di fruire di un accesso più diretto agli insegnamenti del Buddha. L'organizzazione della cerimonia e la sua messa in pratica costituirono un mezzo attraverso cui il Maestro fu in grado di assistere le persone, proteggere la nazione e, soprattutto, conciliare i suoi doveri da monaco buddhista e con quelli da servitore della corte.¹⁴⁶

La cerimonia rivestì un ruolo di estrema importanza nel contesto del Buddhismo coreano, e fu preservata e promossa dal maestro Chinp'yo (眞表, 진표; VIII secolo) fino al periodo Koryŏ. Inoltre, la sua connotazione divinatoria consente di associarla al Buddhismo esoterico, strettamente intrecciato con pratiche liturgiche di questa natura.

2.4.2 Il maestro Chinp'yo e il *Chŏmch'alsŏnagŏppogyŏng*

Nel regno di Silla Unificato, iniziarono a manifestarsi i primi segni di devozione verso le divinità buddhiste: fra queste, si consolidò sempre di più il culto del Bodhisattva Maitreya (cin. *Mìlè*, 彌勒, cor. *Mirŭk*, 미륵), a cui gli stessi *Hwarang* erano devoti, che rimase, tuttavia, limitato alla sola classe aristocratica. Inoltre, la necessità di santificare i luoghi associandoli a delle figure divine fece sì che il territorio di Silla venisse associato alla terra del Buddha del futuro.

Il culto di Maitreya era spesso associato a quello del Buddha Amitabha (cin. *Āmítuó*, 阿彌陀, cor. *Amit'a*, 아미타), in quanto i fedeli non distinguevano il Tuṣita (cin. *Dōushuò Tiān*, 兜率天, cor. *Tusol Ch'ŏn*, 두솔천) dal Sukhāvātī (cin. *Jīlèshìjiè*, 極樂世界 cor. *Kŭngnaksegŭe*, 극락세계).¹⁴⁷ Questo portò a una costante associazione, in particolar modo nelle rappresentazioni artistiche all'interno dei templi, delle due divinità nel

¹⁴⁶ Le dinamiche del rapporto tra il maestro Wŏn'gwang e la corte, con riguardo al suo pensiero, vengono approfondite in modo conciso in Lee (1974).

¹⁴⁷ McBride e Cho (2018: 2).

corso dell'VIII secolo. Ai due venne poi aggiunto anche il culto del Bodhisattva Kṣitigarbha, la cui devozione veniva espressa soprattutto nei rituali di divinazione e di pentimento ed espiazione del *karma* negativo.

È in questo contesto dinamico e in continua evoluzione che il maestro Chinp'yo trovò uno spazio estremamente proficuo per continuare ciò a cui il maestro Wŏn'gwang si era dedicato, vale a dire la diffusione del Buddhismo anche fra le classi meno abbienti della società attraverso l'utilizzo del *Sūtra sull'arte divinatoria del ricompensare le azioni meritevoli e malsane* (*Chŏmch'alsŏnagŏppogyŏn*, 占察善惡業報經, 점찰선악업보경).

Secondo quanto riportato nel *Samguk Yusa*, il *sūtra* venne consegnato al Maestro dal Bodhisattva Maitreya dopo un lungo periodo di autopunizione. Di seguito un estratto dell'opera:

Chinp'yo divenne monaco a dodici anni e divenne discepolo del venerabile maestro Sungje (崇濟法師, 승제법사) presso il monastero Kŭmsan (金山寺, 금산사). La prima cosa che il Maestro gli disse fu: "Ho iniziato il mio pellegrinaggio verso il territorio dei Tang, per seguire gli insegnamenti del maestro Sŏndo (善道三藏, 선도삼장). Successivamente, mi sono recato sul Monte Odae, dove ho avuto modo di ricevere i cinque precetti (五戒, 오계) del Bodhisattva Mañjuśrī."

Allora Chinp'yo rispose chiedendo: "Se agirò con devozione, quanto ci vorrà affinché li riceva anche io?"

Sungje rispose: "Se sarai devoto a ciò, anche meno di un anno."

Dopo aver ascoltato le parole del suo maestro, Chinp'yo si recò nelle montagne più famose del luogo fino a fermarsi nel luogo di ritiro noto come Pulsaüi (不思議庵, 불사의암), sul monte Sŏngye (仙溪山, 선계산). Lì praticò i tre *karma* (三業, 삼업) e la mortificazione del corpo (亡身懺法, 망신참법) fino a ottenere i precetti. Inizialmente batté per sette notti consecutive le cinque parti del corpo (五輪, 오륜) sulla pietra, versando il proprio sangue sulla collina rocciosa. Nessun Buddha rispose ma egli continuò a martoriarsi per altri sette giorni, fino al quattordicesimo, quando finalmente di fronte a lui apparve il Bodhisattva Kṣitigarbha che gli fece dono dei precetti (淨戒, 정계).

[...]

Tuttavia, Chinp'yo aspirava al Bodhisattva Maitreya e decise di non rinunciare e si spostò al tempio Yöngsan (英山祠, 영산사), dove riprese diligentemente le sue pratiche. Finalmente apparve Maitreya, che gli consegnò i due volumi del *Sūtra sull'arte divinatoria del ricompensare le azioni meritevoli e malsane* [...] insieme a centottantanove bastoncini per la pratica divinatoria.

Il Bodhisattva disse: “Tra questi, l’ottavo rappresenta l’approccio ai grandi precetti e il nono l’interezza di tali precetti (具足, 구족). Questi due bastoncini sono fatti con le ossa delle mie dita, mentre gli altri sono composti da legno di agar e sandalo; essi rappresentano le affezioni (煩惱, 번뇌). Fanne uso per diffondere la legge del Buddha nel mondo e per salvare gli esseri senzienti.”

年至十二歲。投金山寺崇濟法師講下。落彩請業。其師嘗謂曰。吾曾入唐。受業於善道三藏。然後入五臺。感文殊菩薩現受五戒。表啓曰。勤修幾何得戒耶。濟曰。精至則不過一年。表聞師之言。遍遊名岳。止錫仙溪山不思議菴。該鍊三業。以亡身懺。初以七宵爲期。五輪撲石。膝腕俱碎。雨血壘崖。若無聖應。決志捐捨。更期七日。二七日終。見地藏菩薩。現受淨戒。

[...]

然志存慈氏。故不敢中止。乃移靈山寺。又懃勇如初。果感彌力現授占察經兩卷 [...]. 並證果簡子一百八十九介。謂曰。於中第八簡子喻新得妙戒。第九簡子喻增得具戒。斯二簡子是我手指骨。餘皆沈檀木造。喻諸煩惱。汝以此傳法於世。作濟人津筏。¹⁴⁸

In questo passo, viene narrata la devozione del Maestro nei confronti del Bodhisattva Maitreya e del presunto conferimento del *sūtra* come espressione di tale fede. Tuttavia, è rilevante notare che il Bodhisattva potrebbe aver rivestito un ruolo meramente simbolico, poiché il *sūtra* in questione è generalmente attribuito a un autore sconosciuto del VI secolo in Cina, senza ulteriori dettagli noti.

L’analisi di questa scrittura suscita interrogativi sulle dinamiche che hanno facilitato l’introduzione del *sūtra* nel regno di Silla nel VII secolo. È noto che il maestro Wōn'gwang aveva precedentemente avuto accesso al *sūtra*, passato successivamente nelle mani di Chinp'yo, la cui attività risulta scarsamente documentata, ad eccezione

¹⁴⁸ 三國遺事 (vol. 4), 1512.

di quanto legato alla cerimonia divinatoria. Lee (2011) osserva che la tematica del *Chömch'algyŏn* rappresenta l'unico filone informativo attraverso il quale è possibile acquisire informazioni sulla dottrina del Maestro.

Le dinamiche specifiche del rituale non sono dettagliatamente delineate all'interno del *Samguk Yusa*, il quale si limita a fornire informazioni fondamentali riguardanti gli strumenti e gli obiettivi associati al *sūtra* e alla cerimonia correlata.

Nel passaggio presente, il Bodhisattva Maitreya focalizza l'attenzione sui bastoncini numerati otto (*p'al*, 八, 팔) e nove (*ku*, 九, 구), che rivestono un ruolo di particolare rilevanza tra i centottantanove che dona a Chinp'yo. La loro importanza è intrinsecamente legata ai significati associati: il numero otto è connesso al termine Myogyŏ (妙戒, 묘계), che richiama Taegyŏ (大戒, 대계), ossia gli insegnamenti della dottrina Mahāyāna; al contrario, il numero nove è correlato alla totalità delle leggi per i monaci e le monache (*Kujokkye*, 具足戒, 구족계).

McBride e Cho (2018), tuttavia, presentano una prospettiva diversa, suggerendo che l'otto sia un numero mistico che scandisce le fasi della vita umana: a otto mesi spuntano i denti da latte, che iniziano a cadere a otto anni; a due volte otto anni si raggiunge l'età adulta, e a otto volte otto anni l'individuo non è più in grado di procreare. D'altra parte, il numero nove potrebbe fare riferimento al numero di rituali ai quali un essere umano dovrebbe partecipare nel corso della propria vita.

Nel *Samguk Yusa* si fa riferimento a due volumi del *sūtra*. Sebbene il testo non sia particolarmente esteso, il primo volume comprende tutti i passaggi cruciali per la conduzione della cerimonia. Il secondo volume, al contrario, contiene le indicazioni essenziali rivolte agli esseri senzienti per il loro miglioramento personale e per approfondire la loro conoscenza e comprensione della dottrina Mahāyāna.¹⁴⁹

¹⁴⁹ Park (2019: 13).

Questo studio vuole focalizzarsi principalmente sulle dinamiche della cerimonia e sulle finalità di tutto il rituale divinatorio. È necessario, pertanto, osservare una parte consistente del *sūtra* di seguito riassunta.¹⁵⁰

Il *sūtra* si apre con l'introduzione del Buddha, che, nella sua maestosità, espone il *Dharma* a un'assemblea composta da una miriade di esseri senzienti. Da questa vasta folla emerge il Bodhisattva Kyōnjōngsin (堅淨信, 견정신), il quale rivolge al Buddha una domanda. La sua interrogazione verte sulla sorte degli esseri senzienti una volta che il Buddha avrà compiuto il passaggio nel *Parinirvāṇa* (*Panyōlban*, 般涅槃, 반열반). Il Bodhisattva attinge alle parole del Buddha, non esplicitamente riportate nel testo, le quali prevedevano che, alla sua morte, gli esseri avrebbero sperimentato pochi benefici, affrontando varie affezioni, difficoltà e problematiche a livello individuale e collettivo.

In particolare, il Bodhisattva enfatizza come, secondo il Buddha, gli esseri senzienti, privati della sua presenza, sarebbero stati così presi dagli affari mondani da trascurare la pratica e la comprensione del *Dharma* nel suo complesso. Sottolinea altresì le difficoltà che gli esseri incontreranno nel mantenere la fede e nel perseguire il cammino verso l'Illuminazione. Di fronte a questo scenario, il Bodhisattva interroga il Buddha in merito agli abili mezzi che potrebbero essere impiegati per guidare gli esseri e mitigare le loro affezioni.

Il Buddha invita quindi a rivolgere la stessa domanda al Bodhisattva Kṣitigarbha, il quale ha dedicato undici *kalpa* (*kōp*, 劫, 겁) al servizio degli esseri senzienti, rimuovendo gli ostacoli che impediscono loro di raggiungere la pace.

Il Bodhisattva acconsente a rispondere, sottolineando che, alla morte del Buddha, monaci, monache e tutti i laici affronteranno un periodo estremamente difficile. Il loro attaccamento alla realtà mondana li distoglierà dalla dottrina, impedendo loro di

¹⁵⁰ Il sunto del contenuto del *sūtra*, di seguito presentato, è tratto dalla traduzione di Chee Siew Yee e dal commentario del 1971 a cura del Maestro Hsuan Hua riportati nella collana *Vajra Bodhi Sea* dall'agosto 2011 al 2023.

praticare diligentemente la riflessione sull'impermanenza, sulla sofferenza e sull'impurità. Saranno incapaci di contemplare con successo le Quattro nobili verità (sscr. *Caturāryasatyāni*, cin. *Sìshèngdì*, 四聖諦, cor. *Sasöngje*, 사성제)¹⁵¹ e i legami di interdipendenza (sscr. *Pratītyasamutpāda*, cin. *Shí'èr yuánqǐ*, 十二緣起, cor. *Shinibyön'gi*, 신입연기).¹⁵² Rifletteranno poco sul *Dharma* e non saranno in grado di astenersi dal compiere azioni maligne.

Questi esseri, durante tale periodo critico, si troveranno ad affrontare una molteplicità di ostacoli karmici. La loro preoccupazione aumenterà progressivamente, dando luogo a dubbi e rimpianti. Mancheranno di una comprensione autentica delle manifestazioni del *Dharma*, alimentando desideri e afflizioni. Saranno legati alla materialità e, purtroppo, abbandoneranno il sentiero verso la buddhità.

Secondo il Bodhisattva, coloro che si trovano in tale stato devono impiegare la "ruota di legno" (*Mongnyunsang*, 木輪相, 목륜상) per discernere le conseguenze karmiche delle loro azioni meritevoli e dannose nelle esistenze precedenti e come ciò influenzi le loro attuali condizioni. Il *karma* si accumula in base alle percezioni della mente e si manifesta quando le condizioni sono propizie, mentre si dissipa quando le azioni sono erranee. La manifestazione di azioni positive è destinata a ricevere una retribuzione positiva, mentre l'attuazione di azioni negative conduce a una retribuzione negativa.

¹⁵¹ La verità della sofferenza (sscr. *duḥkha*, cin. *kūshèngdì*, 苦聖諦, cor. *kosöngje*, 고성제); l'origine della sofferenza (sscr. *samudaya*, cin. *jìshèngdì*, 集聖諦, cor. *chipsöngje*, 집성제); la cessazione della sofferenza (sscr. *nirodha*, cin. *mièshèngdì*, 滅聖諦, cor. *myölsöngje*, 멸성제); e il sentiero che conduce alla cessazione della sofferenza (sscr. *mārga*, cin. *dào shèngdì*, 道聖諦, cor. *tosöngje*, 도성제).

¹⁵² Ignoranza (sscr. *avidyā*, cin. *wú míng*, 無明, cor. *mumyöng*, 무명); predisposizioni karmiche (sscr. *saṃskāra*, cin. *xíng*, 行, cor. *haeng*, 행); conoscenza (sscr. *viññāna*, cin. *shí*, 識, cor. *shik*, 식), nome e forma (sscr. *nāmarūpa*, cin. *míngsè*, 名色, cor. *myöngsaek*, 명색); sei coscienze (sscr. *ṣaḍāyatana*, cin. *liùrén*, 六入, cor. *yugip*, 육입); sensazioni (sscr. *sparsā*, cin. *chù*, 觸, cor. *ch'ok*, 촉); percezioni (sscr. *vedanā*, cin. *shòu*, 受, cor. *su*, 수); brama (sscr. *trṣṇā*, cin. *ài*, 愛, cor. *ae*, 애); attaccamento (sscr. *upādāna*, cin. *qǔ*, 取, cor. *ch'wi*, 취); esistenza (sscr. *bhava*, cin. *yǒu*, 有, cor. *yu*, 유); nascita (sscr. *jāti*, cin. *shēng*, 生, cor. *saeng*, 생), vecchiaia e morte (sscr. , cin. *lǎosǐ*, 老死, cor. *nosa*, 노사).

Coloro che desiderano sviluppare il discernimento attraverso la “ruota di legno” dovranno inizialmente intagliare un pezzo di legno approssimativamente delle dimensioni di un dito mignolo, con la sezione centrale appiattita e squadrata, mentre i due bordi devono essere inclinati verso l’esterno. Quando sollevata e lasciata ricadere lateralmente, questa struttura rotea agevolmente, guadagnandosi così l’appellativo di “ruota”.

Attraverso l’utilizzo di questo strumento di discernimento, è possibile dissipare le visioni errate degli esseri viventi e sciogliere le reti di dubbi, guidandoli lungo un percorso corretto. Da qui l’origine del termine “ruota”, in quanto contribuisce in modo efficace a orientare le persone e a dissipare le ambiguità.

Le ruote di legno possono essere classificate in tre distinti tipi. Essi consistono in:

1. Primo tipo di ruota (dieci unità): rivelante l’intero spettro di *karma* salutare e non salutare compiuto nelle vite passate;
2. Secondo tipo di ruota (tre unità): illustrante le diverse durate, intensità ed estensioni del *karma* accumulato, suddiviso in tre ruote;
3. Terzo tipo di ruota (sei unità): mettono in luce le differenze nelle retribuzioni ricevute nei tre distinti periodi temporali, con sei ruote in questa categoria.

Gli individui che sono desiderosi di discernere il *karma* salutare e non salutare delle vite pregresse devono scolpire dieci ruote di legno. Sulle dieci ruote vanno incise le rispettive azioni positive, attribuendo a ciascuna azione un lato specifico della ruota. Successivamente, sul lato opposto delle ruote, direttamente di fronte a ciascuna azione salutare corrispondente, dovrebbero essere incise le positive e negative.

I richiedenti devono inchinarsi al *Dharma*, a tutti gli esseri senzienti e allo stesso Kṣitigarbha. Dopo gli inchini, essi devono fare delle offerte di incenso, fiori, gioielli, ornamenti, candele, cibo, vestiti e medicine, tenendo sempre a mente i Tre Tesori.

Successivamente, dovranno pregare il Bodhisattva Kṣitigarbha recitando il suo nome mille volte per chiedere che tutti gli ostacoli karmici siano eliminati e che la loro fede si rafforzi.

In questa fase del rituale, composta principalmente da invocazioni e richieste, i praticanti devono prendere i bastoncini e lanciarli su una superficie piana e pulita. Questo atto consente di discernere il *karma* positivo da quello negativo attraverso le risposte che appaiono. Se si è in grado di collegare tali risposte alle proprie esperienze in questa vita, che siano questioni di felicità, difficoltà, auspicabilità, inauspicabilità o afflizioni, vuol dire che le risposte ricevute corrispondono alla realtà. L'incapacità di farlo indica che il discernimento non è stato sincero e si è agito con sufficienza.

Qualora colui che ha eseguito il discernimento delle ruote di legno non abbia ricevuto *karma* né positivo né negativo, significa che ha acquisito tutta la saggezza necessaria per proseguire con successo il sentiero della buddhità. Dopo aver scoperto il proprio *karma*, è imperativo che i praticanti procedano con determinazione, poiché comprendere la propria condizione rappresenta già un beneficio che va rispettato, poiché li stimola a progredire ulteriormente nel percorso di perfezionamento.

Al fine di praticare il pentimento successivo al rituale, i richiedenti devono recarsi in un luogo sereno e adornare una stanza con immagini delle divinità, sacre scritture e bandiere e baldacchini. Successivamente, devono rendere omaggio a tutti i Buddha delle dieci direzioni nei tre periodi del tempo e concentrare la mente per rendere omaggio al *Dharma*, al clero e allo stesso Bodhisattva Kṣitigarbha.

È possibile notare come le dinamiche della cerimonia si concentrino principalmente sulla partecipazione attiva al rituale attraverso le offerte e le invocazioni. Questa sequenza semplifica l'evento ed è principalmente per questo motivo che il maestro Chinp'yo vi dedicò la maggior parte delle sue attenzioni.

La cerimonia rendeva accessibile il culto del Bodhisattva Kṣitigarbha e, per associazione, anche quello del Bodhisattva Maitreya a tutte le persone appartenenti alle classe più comuni.¹⁵³ Il Maestro propose e attuò il rituale anche per l'ordinazione dei nuovi monaci, i quali dovevano purificarsi prima di prendere i voti. Lee (2018) afferma che il pentimento per le azioni che avevano portato all'acquisizione del *karma* negativo era un prerequisito fondamentale per la pratica buddista. In un ambiente tranquillo, giorno e notte, i futuri monaci dovevano dedicarsi alla meditazione, al ritiro, e all'approfondimento della contemplazione. Nella seconda fase, si manifestavano immagini positive, includendo visioni dei nobili Buddha e Bodhisattva. Questo processo doveva continuare per tutti i giorni necessari, fino a quando la purezza non veniva confermata. Nel complesso, era richiesto ai praticanti di assistere alle cerimonie, di svolgere, una volta purificati, azioni caritatevoli e di praticare la circumambulazione degli *stūpa*.

La distinzione del *karma* positivo e negativo era fondamentale ed era necessario essere in grado di comprendere quali delle azioni riportate dai bastoncini fossero considerate buone e quali no. Di seguito si presenta la traduzione delle centoottantanove azioni elencate nel *sūtra*.

1. Arrivare a uno stato di inamovibilità e non tornare indietro¹⁵⁴ [positivo]
2. Ottenere il frutto¹⁵⁵ che si cerca nel presente [positivo]
3. Raggiungere lo stadio intermedio e non tornare indietro [positivo]
4. Raggiungere il Piccolo Veicolo¹⁵⁶ e non tornare indietro [positivo]
5. Cercare e ottenere i poteri divini¹⁵⁷ [positivo]

¹⁵³ McBride e Cho (2018: 5).

¹⁵⁴ Il non retrocedere, andare sempre avanti verso il *nirvāṇa* (sscr. *avaivartika*, cor. *pult'oe*, 不退, 불퇴).

¹⁵⁵ I frutti, la retribuzione, i risultati e le conseguenze delle proprie azioni (sscr. *phala*, cor. *kwa*, 果, 과).

¹⁵⁶ Con il termine *Hasūṅg* (下乘, 하승) si fa riferimento alla corrente Hīnayāna.

¹⁵⁷ Sono i poteri del Buddha (*sint'ong*, 神通, 신통), fra cui si possono citare il dono dell'ubiquità, la capacità di far scuotere la terra, di richiamare la pioggia ecc.

6. Coltivare la mente illuminata [positivo]
7. Purificare le esistenze mondane [positivo]
8. Ottenere i piccoli precetti che si desidera ricevere [positivo]
9. Fare uso dei precetti ricevuti in precedenza [positivo]
10. Cercare il Grande Veicolo ma abbandonare la fede [negativo]
11. Cercare lo stadio intermedio ma abbandonare la fede [negativo]
12. Cercare il Piccolo Veicolo ma abbandonare la fede [negativo]
13. Coloro che osservano e vedono diventano amici intimi [positivo]
14. Seguire ciò che si ode è vera fede [positivo]
15. Chi osserva e non diventa un buon amico [negativo]
16. Seguire ciò che si ode anche se non è l'insegnamento corretto [negativo]
17. Chi osserva ha una virtù genuina [positivo]
18. Chi osserva non ha virtù [negativo]
19. Osservare non è sbagliato [positivo]
20. La ragione per cui si osserva è sbagliata [negativo]
21. Recitare (le scritture) non conduce all'errore [positivo]
22. Recitare (le scritture) in modo errato [negativo]
23. Praticare in modo corretto [positivo]
24. Vedere e udire sono azioni virtuose [positivo]
25. Ciò che si acquisisce è giusto e veritiero [positivo]
26. Ciò che si acquisisce è errato e falso [negativo]
27. Vedere e udire non è la giusta ricompensa [positivo]
28. Ciò che si acquisisce non è il vero *Dharma* [negativo]
29. Essere influenzati da spiriti maligni [negativo]
30. Ciò che viene detto è espressione di falsa saggezza [negativo]
31. La conoscenza profonda è di coloro che non sono umani [positivo]
32. Prima, è bene imparare a scrutare la saggezza [positivo]
33. Prima, è bene dedicarsi alla contemplazione [positivo]
34. Assicurarci che non vi siano ostacoli durante l'apprendimento [positivo]

35. Osservare ciò che si apprende [positivo]
36. Non osservare ciò che si è appreso [negativo]
37. Ciò che si sta apprendendo è stato già appreso nel passato [positivo]
38. Ciò che si sta apprendendo non è ciò che si è appreso nel passato [negativo]
39. La virtù aumenta con ciò che si apprende [positivo]
40. I modi per apprendere sono scarsi [negativo]
41. Non si nutre interesse per ciò che si apprende [negativo]
42. Non si stanno ottenendo i risultati desiderati [negativo]
43. Liberarsi prendendo i voti [positivo]
44. Cercare di ascoltare il sermone e ricevere insegnamenti [positivo]
45. Ottenere le scritture, leggerle e recitarle [positivo]
46. Osservare le proprie azioni può essere malefico [negativo]
47. Ottenere ciò su cui ci si focalizza [positivo]
48. Niente di quello su cui ci si focalizza si realizza [negativo]
49. Se si desiderano ricchezze, così sarà [positivo]
50. Se si desidera una buona posizione governativa, così sarà [positivo]
51. Se si cerca la longevità, così sarà [positivo]
52. Se si cerca l'immortalità, così sarà [positivo]
53. Se si tratta di apprendere, si dispone di grandi capacità [positivo]
54. Se si tratta di apprendere, non si dispone di grandi capacità [negativo]
55. Se si cerca un insegnante o un amico, ciò si realizzerà [positivo]
56. Trovare un discepolo significa che la volontà sarà esaudita [positivo]
57. Compiacere i propri genitori significa che la volontà sarà esaudita [positivo]
58. Compiacere i propri figli significa che la volontà sarà esaudita [positivo]
59. Sposarsi significa che la volontà sarà esaudita [positivo]
60. Trovare un compagno significa che la volontà sarà esaudita [positivo]
61. Riflettere sulle proprie preoccupazioni rasserena la mente [positivo]
62. Una persona preoccupata ha pensieri rabbiosi nel suo cuore [negativo]
63. Essere liberi dai sentimenti porta grande gioia [positivo]

64. Se si cerca l'armonia, essa arriverà [positivo]
65. Coloro che osservano hanno un cuore puro [positivo]
66. Incontrare coloro a cui si rivolge il proprio pensiero [positivo]
67. Non incontrare coloro a cui si rivolge il proprio pensiero [negativo]
68. Se si invita o fa un richiamo, la gente verrà e si riunirà [positivo]
69. Perdere l'odio nei confronti di qualcuno [positivo]
70. Rimanere vicini a chi si ama e rispetta [positivo]
71. Riuscire a rimanere vicini a chi si ama e rispetta [positivo]
72. Coloro che dovrebbero riunirsi non lo fanno [negativo]
73. Coloro che vengono chiamati non si presentano [negativo]
74. Coloro che hanno promesso, verranno [positivo]
75. Coloro che hanno promesso, non verranno [negativo]
76. Coloro che pregano si sentiranno a proprio agio e prosperi [positivo]
77. Coloro che pregano non si sentiranno a proprio agio e prosperi [negativo]
78. Non si osserva la contemplazione del corpo [negativo]
79. Si è in grado di vedere ciò che si desidera [positivo]
80. Trovare ciò che si cerca [positivo]
81. Si ascoltano cose meravigliose secondo il proprio desiderio [positivo]
82. Non si vede ciò che si desidera [negativo]
83. Ciò per cui si dubita è vero [positivo]
84. Ciò per cui si dubita è falso [negativo]
85. Coloro che sono coinvolti non sono in armonia [negativo]
86. Se si cercano le opere del Buddha, si troveranno sicuramente [positivo]
87. Se si chiede sostegno per un'offerta, si otterrà sicuramente [positivo]
88. Trovare il giusto modo di vivere offre grande libertà [positivo]
89. Trovare il giusto modo di vivere non offre grande libertà [negativo]
90. Chiedere equivale a ottenere [positivo]
91. Chiedere non equivale a ottenere [negativo]
92. Si ottiene meno di ciò che si chiede [negativo]

93. Si è liberi di chiedere ciò che si desidera [positivo]
94. Chiedere equivale a ottenere subito ciò che si desidera [positivo]
95. Serve tempo affinché si possa ottenere ciò che si desidera [negativo]
96. Anche se si trova qualcosa, lo si perde subito dopo [negativo]
97. Chiedere equivale a ottenere benefici [positivo]
98. Chiedere equivale a ottenere sofferenza [negativo]
99. Se si pensa a ciò che si è perso questo viene subito ritrovato [positivo]
100. Lasciare andare ciò che si è perso equivale a non ritrovarlo più [negativo]
101. Pensare a ciò che si è perso e ritrovarlo [positivo]
102. Si è in grado di sfuggire alla sfortuna se si prega per tale fine [positivo]
103. Si è in grado di essere guariti se si prega per tale fine [positivo]
104. Non vi sono ostacoli per il luogo dove si desidera arrivare [positivo]
105. Vi sono ostacoli per il luogo dove si desidera arrivare [negativo]
106. Ci si sente a proprio agio nel luogo dove ci si trova [positivo]
107. Non ci si sente a proprio agio nel luogo dove ci si trova [negativo]
108. Ci si sente a proprio agio ovunque si vada [positivo]
109. Non ci si sente a proprio agio ovunque si vada [negativo]
110. Ovunque ci si reca si cade in azioni maligne [negativo]
111. È difficile illuminare il luogo verso cui si è diretti [negativo]
112. È facile illuminare il luogo verso cui si è diretti [positivo]
113. Si trae vantaggio dalla propria meta [positivo]
114. Non c'è dolore o danno durante il viaggio [positivo]
115. Vi sono dolore e danno durante il viaggio [negativo]
116. Il sovrano e il popolo sono malvagi e affamati [negativo]
117. Il sovrano e il popolo sono malvagi e malati [negativo]
118. Il sovrano e il popolo sono buoni e il paese è prospero e felice [positivo]
119. Il sovrano è imprudente e nel paese si verifica il disastro [negativo]
120. Il governante pratica la virtù e il disastro scompare [positivo]
121. Il monarca commette azioni malvagie e il paese cade in rovina [negativo]

122. Il monarca pratica buone azioni e ristabilisce l'armonia nel paese
[positivo]
123. Impedire il disastro osservando i luoghi da evitare [positivo]
124. Anche se si sa dove scappare, non si può sfuggire al disastro [negativo]
125. Vi è pace per gli esseri senzienti lì dove essi risiedono [positivo]
126. Vi sono ostacoli e disastri lì dove si dimora [negativo]
127. Le persone nei villaggi non vivono nel conforto [negativo]
128. Nel luogo di svago e di quiete non esistono disastri di alcun tipo
[positivo]
129. Non vi è male nella stranezza [positivo]
130. Vi è male nella stranezza [negativo]
131. Essere a proprio agio nella stranezza [positivo]
132. Contemplare ciò che si sogna non conduce alla perdita [positivo]
133. Contemplare ciò che si sogna conduce alla perdita [negativo]
134. È possibile perseguire ciò che si sogna [positivo]
135. Contemplare ciò che si sogna è di buon auspicio [positivo]
136. Osservare ostacoli e confusione permette di lasciarli andare [positivo]
137. È possibile lasciar andare gradualmente ostacoli e confusione [positivo]
138. Non essere in grado di affrontare ostacoli e confusione [negativo]
139. Essere in grado di eliminare ostacoli e confusione con la mente [positivo]
140. Superare le difficoltà equivale a essere liberi [positivo]
141. Eliminare le difficoltà ed essere liberi richiede molto tempo [negativo]
142. Si prova angoscia e dolore nei confronti delle difficoltà [negativo]
143. Superare le difficoltà attraverso la devozione [positivo]
144. La durata della vita è legata alle difficoltà [negativo]
145. C'è grande disarmonia quando si tratta di cose preoccupanti [negativo]
146. Gli affari non umani creano preoccupazione [negativo]
147. Anche nella preoccupazione si è in armonia con gli altri [positivo]
148. È possibile superare le preoccupazioni [positivo]

149. È difficile superare le preoccupazioni [negativo]
150. Di fronte alle preoccupazioni, si lavora per migliorare la condizione [positivo]
151. Le preoccupazioni conducono alla sofferenza [negativo]
152. Le preoccupazioni conducono a un futuro migliore [positivo]
153. In qualsiasi luogo è possibile guarire dalle malattie [positivo]
154. Quando vi sono malattie si curano immediatamente [positivo]
155. I medicinali sono efficaci [positivo]
156. Eliminare le preoccupazioni significa stare meglio [positivo]
157. Il medico non agisce nei luoghi dove si dirige [negativo]
158. Non curare determinate zone del corpo [negativo]
159. I medicinali non sono efficaci [negativo]
160. La vita cessa a causa delle affezioni [negativo]
161. Fuggire dal mondo infernale [positivo]
162. Fuggire dal mondo animale [positivo]
163. Fuggire dal mondo degli spiriti [positivo]
164. Fuggire dal mondo degli Asura [positivo]
165. Fuggire dal mondo umano [positivo]
166. Fuggire dal mondo degli dèi [positivo]
167. Liberarsi dalla vita mondana [positivo]
168. Fuggire dal clero [positivo]
169. Incontrare il Buddha e fare delle offerte [positivo]
170. Fare offerte ai saggi [positivo]
171. Aver compreso e convissuto con la Legge [positivo]
172. Abbandonare il corpo ma cadere negli Inferi [negativo]
173. Abbandonare il corpo ma rinascere come animale [negativo]
174. Abbandonare il corpo ma rinascere come spirito [negativo]
175. Abbandonare il corpo ma rinascere come Asura [negativo]
176. Abbandonare il corpo e rinascere nel mondo degli umani [positivo]

177. Abbandonare il corpo e rinascere come sovrano degli esseri umani
[positivo]
178. Abbandonare il corpo e rinascere nel mondo degli dèi [positivo]
179. Abbandonare il corpo e rinascere come sovrano degli dèi [positivo]
180. Abbandonare il corpo e ascoltare la Legge profonda [positivo]
181. Abbandonare il corpo e unirsi al clero [positivo]
182. Abbandonare il corpo e incontrare un santo monaco [positivo]
183. Abbandonare il corpo e rinascere nel Tuṣita [positivo]
184. Abbandonare il corpo e rinascere nella terra del Buddha [positivo]
185. Abbandonare il corpo e far visita al Buddha [positivo]
186. Abbandonare il corpo e rimanere nei regni inferiori [positivo]
187. Abbandonare il corpo e rimanere nei regni di mezzo [positivo]
188. Abbandonare il corpo e ottenere grandi benefici [positivo]
189. Abbandonare il corpo e comprendere il Grande Veicolo [positivo]

一者求上乘得不退；二者所求果現當證；三者求中乘得不退；四者求下乘得不退；五者求神通得成就；六者修四梵得成就；七者修世禪得成就；八者所欲受得妙戒；九者所曾受得戒具；十者求上乘未住信；十一者求中乘未住信；十二者求下乘未住信；

十三者所觀人為善友；十四者隨所聞是正法；十五者所觀人為惡友；十六者隨所聞非正教；

十七者所觀人有實德；十八者所觀人無實德；十九者所觀義不錯謬；二十者所觀義是錯謬；

二十一者有所誦不錯謬；二十二者有所誦是錯謬；二十三者所修行不錯謬；二十四者所見聞是善相；二十五者有所證為正實；二十六者有所學是錯謬；二十七者所見聞非善相；二十八者有所證非正法；二十九者有所獲邪神持；三十者所能說邪智辯；三十一者所玄知非人力；三十二者應先習觀智道；三十三者應先習禪定道；三十四者觀所學無障礙；三十五者觀所學是所宜；三十六者觀所學非所宜；三十七者觀所學是宿習；三十八者觀所學非宿習；三十九者觀所學善增長；四十者觀所學方便少；四十一者觀所學無進趣；四十二者所求果現未得；

四十三者求出家當得去；四十四者求聞法得教示；四十五者求經卷得讀誦；四十六者觀所作是魔事；四十七者觀所作事成就；四十八者觀所作事不成；四十

九者求大富財盈滿；五十者求官位當得獲；五十一者求壽命得延年；五十二者求世仙當得獲；五十三者觀學問多所達；五十四者觀學問少所達；五十五者求師友得如意；五十六者求弟子得如意；五十七者求父母得如意；五十八者求男女得如意；五十九者求妻妾得如意；六十者求同伴得如意；六十一者觀所慮得和合；六十二者所觀人心懷恚；六十三者求無恨得歡喜；六十四者求和合得如意；六十五者所觀人心歡喜；六十六者所思人得會見；六十七者所思人不復會；六十八者所請喚得來集；六十九者所憎惡得離之；七十者所愛敬得近之；七十一者觀欲聚得和集；七十二者觀欲聚不和集；七十三者所請喚不得來；七十四者所期人必當至；七十五者所期人住不來；七十六者所觀人得安吉；七十七者所觀人不安吉；七十八者所觀人已無身；七十九者所望見得睹之；八十者所求覓得見之；八十一者求所聞得吉語；八十二者所求見不如意；八十三者觀所疑即為實；八十四者觀所疑為不實；八十五者所觀人不和合；八十六者求佛事當得獲；八十七者求供具當得獲；八十八者求資生得如意；八十九者求資生少得獲；九十者有所求皆當得；九十一者有所求皆不得；九十二者有所求少得獲；九十三者有所求得如意；九十四者有所求速當得；九十五者有所求久當得；九十六者有所求而損失；九十七者有所求得吉利；九十八者有所求而受苦；九十九者觀所失求當得；一百者觀所失求不得；一百一者觀所失自還得；一百二者求離厄得脫難；一百三者求離病得除愈；一百四者觀所去無障礙；一百五者觀所去有障難；一百六者觀所住得安止；一百七者觀所住不得安；一百八者所向處得安快；一百九者所向處有厄難；一百一十者所向處為魔網；一百一十一者所向處難開化；一百一十二者所向處可開化；一百一十三者所向處自獲利；一百一十四者所遊路無惱害；一百一十五者所遊路有惱害；一百一十六者君民惡饑饉起；一百一十七者君民惡多疾疫；一百一十八者君民好國豐樂；一百一十九者君無道國災亂；一百二十者君修德災亂滅；一百二十一者君行惡國將破；一百二十二者君修善國還立；一百二十三者觀所避得度難；一百二十四者觀所避不脫難；一百二十五者所住處眾安隱；一百二十六者所住處有障難；一百二十七者所依聚眾不安；一百二十八者閑靜處無諸難；一百二十九者觀怪異無損害；一百三十者觀怪異有損害；一百三十一者觀怪異精進安；一百三十二者觀所夢無損害；一百三十三者觀所夢有所損；一百三十四者觀所夢精進安；一百三十五者觀所夢為吉利；一百三十六者觀障亂速得離；一百三十七者觀障亂漸得離；一百三十八者觀障亂不得離；一百三十九者觀障亂一心除；一百四十者觀所難速得脫；一百四十一者觀所難久得脫；一百四十二者觀所難受衰惱；一百四十三者觀所難精進脫；一百四十四者觀所難命當盡；一百四十五者觀所患大不調；一百四十六者觀所患非人惱；一百四十七者觀所患合非人；一百四十八者觀所患可療治；一百四十九者觀所患難療治；一百五十者觀所患精進差；一百五十一者觀所患久長苦；一百五十二者觀所患自當差；一百五十三者所向醫堪能治；一百五十四者觀所療是對治；一百五十五者所服藥當得力；一百五十六者觀所患得除愈；一百五十七者所向醫不能治；一百五十八者觀所療非對治；一百五十九者所服藥不得力；一百六十者觀所患命

當盡；一百六十一者從地獄道中來；一百六十二者從畜生道中來；一百六十三者從餓鬼道中來；一百六十四者從阿修羅道中來；一百六十五者從人道中而來；一百六十六者從天道中而來；一百六十七者從在家中而來；一百六十八者從出家中而來；一百六十九者曾值佛供養來；一百七十者曾親供養賢聖來；一百七十一者曾得聞深法來；一百七十二者捨身已入地獄；一百七十三者捨身已作畜生；一百七十四者捨身已作餓鬼；一百七十五者捨身已作阿修羅；一百七十六者捨身已生人道；一百七十七者捨身已為人王；一百七十八者捨身已生天道；一百七十九者捨身已為天王；一百八十者捨身已聞深法；一百八十一者捨身已得出家；一百八十二者捨身已值聖僧；一百八十三者捨身已生兜率天；一百八十四者捨身已生淨佛國；一百八十五者捨身已尋見佛；一百八十六者捨身已住下乘；一百八十七者捨身已住中乘；一百八十八者捨身已獲果證；一百八十九者捨身已住上乘。¹⁵⁸

Il praticante del rituale, una volta lanciati i bastoncini doveva comprendere il proprio *karma*, distinto qui come positivo (*sŏn*, 善, 선) e negativo (*ak*, 惡, 악). Oltre a questa distinzione, è possibile dividere i risultati in altre tre categorie: il *karma* dell'attuale esistenza (*hyŏnsegwabo*, 現世果報, 현세과보), a cui fanno riferimento i primi centosessanta risultati, il *karma* del passato descritto nei successivi undici (*kwagogwabo*, 過去果報, 과고과보) e quello del futuro degli ultimi diciotto (*miraegwabo*, 未來果報, 미래과보).¹⁵⁹

Il *sūtra* doveva essere inteso come uno specchio in cui poter osservare la propria esistenza e intraprendere il sentiero verso la liberazione. L'obiettivo finale della cerimonia è pertanto eliminare tutti gli ostacoli che si frappongono fra gli esseri senzienti e il risveglio. Per raggiungere tale scopo, tuttavia, al praticante viene richiesto di avere una distinta conoscenza della dottrina o, in caso di *karma* negativo, di dedicarsi a uno studio approfondito in modo da raggiungere una coscienza superiore che li possa aiutare nel loro cammino.¹⁶⁰

¹⁵⁸ 占察善惡業報經 – ABC_IT_K0421 (Dongguk University Archive).

¹⁵⁹ Lee (2019: 82 – 87).

¹⁶⁰ Lee (2018: 43).

La cerimonia divinatoria emerge come uno degli aspetti più citati nel contesto del Buddismo esoterico coreano grazie alla sua presenza all'interno dei rituali svolti nella penisola. L'associazione predominante con questa pratica è attribuibile alla sua connotazione divinatoria e al fatto che, a causa di un sostegno limitato da parte dell'aristocrazia, il rituale si sia diffuso rimanendo in ombra rispetto alle dottrine più riconosciute e centrali.

La poca considerazione delle principali scuole nei confronti di questa cerimonia era dovuta alla sua connotazione fortemente mistica e al fatto che essa non facesse riferimento a una particolare dottrina. Tuttavia, l'attenzione che il maestro Wŏn'gwang prima e il maestro Chinp'yo dopo rivolsero al *sūtra* e agli effetti che ebbe sulla parte meno abbiente della società fu ciò che permise a questa cerimonia di sopravvivere nel corso dei secoli fino al tardo periodo Koryŏ.

All'interno del *Samguk Yusa* si fa riferimento al monaco Simji (心地, 심지; VII secolo) che si era recato sul monte Songmi (俗離山, 속리산) per ascoltare le lezioni del maestro Yongsin (永深公, 영심공), il quale aveva ricevuto i centoottantanove bastoncini dallo stesso Chinp'yo, sui benefici della dottrina. L'apparizione ripetuta dei bastoncini numerati otto e nove nelle tasche del giovane monaco fu interpretata come un segno della volontà del Buddha di far sì che questi passassero a Simji, mantenendo quindi la tradizione cerimoniale.

Nello stesso passaggio in cui si parla di Simji, si fa riferimento anche a re Yejong di Koryŏ (睿宗, 예종; r. 1079 – 1122) che richiese la conservazione dei bastoncini nel palazzo reale, dedicando loro parte della sua devozione.¹⁶¹ È possibile affermare come, sebbene non vi siano numerose fonti che attestino l'esecuzione della cerimonia durante il regno di Koryŏ, la devozione nei confronti del *sūtra* e del potere purificatore associato ai bastoncini e alla protezione del Buddha Maitreya e del Bodhisattva Kṣitigarbha

¹⁶¹ 三國遺事 (vol. 4), 1512.

continuarono. È per tale motivo che questa cerimonia e il *sūtra* si pongono come uno dei più chiari e diretti elementi di congiunzione tra le pratiche divinatorie e ritualistiche tra i regni di Silla e Koryŏ.

2.5 I voti del *Samguk Yusa*

Il *Samguk Yusa* (三國遺事, 삼국유사) è una raccolta, composta da cinque volumi, delle più famose leggende e storie dei Tre Regni. L'opera venne scritta tra il 1282 e il 1289 dal maestro Iryŏn (一然, 일연; 1202 – 1289), figura poliedrica del Buddhismo coreano, vissuto durante il regno di Koryŏ. Iryŏn nacque a Jangsan (蔭山, 장산) nel secondo anno del regno del re Huijong (熙宗, 희종; r. 1204 - 1211). Sin da giovane si dedicò agli insegnamenti buddhisti, studiando nel tempio Muryang (無量寺, 무량사). A vent'anni, era ormai esponente della scuola delle Nove Montagne, sebbene egli dedicò parte dei suoi studi alla dottrina della Ghirlanda di fiori e all'*Avatamsaka-sūtra*.¹⁶²

La sua storia è costellata da numerosi traguardi raggiunti nell'ambito del rafforzamento del Buddhismo e della sua stessa persona. Si dedicò con grande vigore alla diffusione della dottrina e prese parte a numerose attività promosse e richieste dalla corte, fra cui la ristrutturazione dei templi, uno dei quali fu l'Ingaksa (麟角寺, 인각사), in concomitanza con la stesura del *Samguk Yusa*. Nel 1282 ricevette il titolo di "Onorato monaco del regno" (*Bogak*, 國尊, 보각), a testimonianza del valore che la stessa corte dava alla sua figura e alle sue attività.

Al Maestro è attribuita la stesura di un cospicuo numero di opere, fra cui si possono citare *Il dizionario espositivo dei patriarchi sŏn* (*Chojŏngsawŏn*, 祖庭事苑, 조정사원), *Il dizionario espositivo degli inni sŏn* (*Sŏnmunnyŏmsongsawŏn*, 禪門拈頌事苑, 선문님송사원)

¹⁶² Questa particolarità che vide il maestro Iryŏn divenire esponente della scuola Sŏn, rimanendo tuttavia legato alla filosofia Hwaŏm può essere approfondita in Ven. Hae Ju (2011b).

entrambi andati perduti, e *La revisione dell'edizione sulle cinque categorie di jodong* (*Chungp'yŏnjodongowi*, 重編曹洞五位, 중편조동오위) che è l'unica arrivata fino ai giorni odierni insieme al *Samguk Yusa*.¹⁶³

Quando si tratta il *Samguk Yusa* come una fonte da cui trarre informazioni sulle dinamiche religiose e culturali del periodo dei Tre Regni e di Silla Unificato, ci si immerge in un dibattito accademico che solleva interrogativi sulla validità storica dell'opera. Essa difatti non è incentrata sull'esposizione di fatti storici dalla connotazione politica o territoriale, a differenza del *Samguk Sagi*, ma su eventi che hanno contribuito alla diffusione del Buddhismo, alla costruzione dei templi e su una parte consistente delle vicende legate a miti, leggende ed eventi miracolosi.

Lo stesso McBride (2007c) sottolinea la natura fortemente popolare del *Samguk Yusa*, in probabile opposizione alla natura più nazionalistica del *Samguk Sagi*. Egli afferma inoltre che l'opera può essere collegata al genere cinese noto come *yishi* (cin. *yíshì*, 遺事, cor. *yusa*, 유사). Questo si diffuse nel corso dell'epoca Tang per raccogliere aneddoti e informazioni non presenti negli annali ufficiali. Le opere associate a tale genere, non dovevano necessariamente rientrare in uno stile predefinito in quanto a caratterizzarle era il loro contenuto e non la forma.¹⁶⁴

Se si osserva più nel dettaglio la divisione tematica dei cinque volumi del *Samguk Yusa* è possibile notare come vi sia una concordanza a livello contenutistico fra l'opera e i generi che vengono definiti *yishi*. A dimostrazione di ciò si riporta la traduzione della tabella presente in McBride (2006: 33):

¹⁶³ Ven. Hae-ju (2011: 25 – 27).

¹⁶⁴ McBride (2006: 45).

Volume	Sezione	Titolo	Contenuto
1	1	Cronologie dinastiche (王曆, 왕력)	Cronologie di tutti i sovrani della Corea antica
1	2	Annali ed eventi prodigiosi (紀異, 기이)	Miti di fondazione e le storie delle varie regioni e gruppi tribali che si svilupparono nei regni nativi coreani dell'antichità
2	2	Annali ed eventi prodigiosi (紀異, 기이)	Resoconti delle guerre per l'unificazione; racconti dinastici successivi all'unificazione e altre opere legate ai sovrani e ai regni
3	3	Promotori del Buddhismo (興法, 흥법)	Narrazioni sulla trasmissione della religione nella penisola.
3	4	<i>Stūpa</i> e immagini del Buddha (塔像, 탑상)	Racconti della fondazione di siti sacri
4	5	Esegeti (義解, 의해)	Storie dei monaci imminenti
5	6	Incantesimi (神呪, 신주)	Storie di monaci che hanno operato miracoli
5	7	Spiritualità (感通, 감통)	Storie di monaci ed esponenti dotati di poteri magici
5	8	Eremitaggi (避隱, 피은)	Storie di coloro che hanno abbandonato il mondo mortale
5	9	Virtù e devozione filiale (孝善, 효선)	Storie di figli e figlie virtuosi

La divisione contenutistica del *Samguk Yusa* viene pertanto associata ai generi letterari cinesi dell'epoca quali le miscellanee storiche inerenti alle biografie di personaggi eminenti, le raccolte di racconti mitici, appunti storici ecc., a dimostrazione dell'appartenenza dell'opera a questo genere più ampio, diffuso in Cina.

Alla similitudine tematica si associa anche la composizione stessa delle opere di questo genere, le quali presentano di solito informazioni esposte in modo più generico e poco dettagliato in quanto non derivate da vere e proprie fonti storiche ufficiali. Difatti, lo stesso *Samguk Yusa* è stato probabilmente scritto sulla base di informazioni presenti in poesie circolate oralmente, epigrafi, cronache locali, testi buddhisti e la documentazione custodita all'interno dei templi.¹⁶⁵

È proprio il Buddismo l'elemento chiave di tutta l'opera: Iryön, attraverso le vicende narrate, sottolinea il fluire delle caratteristiche culturali tra la visione della creazione del mondo guidato dalla dottrina buddhista e l'applicazione pratica della politica durante il periodo della metà di Silla.¹⁶⁶ Tuttavia, nonostante la forte connotazione religiosa dell'opera, è bene tenere in considerazione come al suo interno non siano riscontrabili informazioni sulle dottrine o sugli insegnamenti diretti del Buddha, ma solo eventi di varia natura, citazioni di numerose sacre scritture e il *pantheon* delle divinità buddhiste.¹⁶⁷

È comprensibile come la natura mitologica, fiabesca e fortemente religiosa dell'opera, conduca a dei dubbi sulla sua validità storica e sulla possibilità di utilizzarla come fonte di riferimento per eventi che non rientrano nell'ambito religioso. Quello che bisogna tuttavia tenere in considerazione, e che nel caso specifico di questa ricerca è un valore aggiunto che ne giustifica l'utilizzo, è la natura fortemente mitologica, religiosa e misteriosa, che la rende fondamentale nell'approccio al

¹⁶⁵ McBride (2007: 5 – 35).

¹⁶⁶ Jo (2005: 213).

¹⁶⁷ A riguardo è possibile consultare Ven. Hae-ju (2010).

Buddhismo esoterico. A riprova di questo, Ch'oe (2017) afferma come il *Samguk Yusa* non sia un'opera storica ma un'opera culturale utile alla comprensione della storia coreana nella sua interezza, tenendo in considerazione gli elementi popolari che sono di vitale importanza quando è presente una metodologia rivolta maggiormente all'aspetto religioso.

Il rapporto tra il *Samguk Yusa* e il Buddhismo esoterico è riscontrabile in alcuni passaggi, presenti nell'arco di tutta l'opera senza distinzioni di tematica generale, dove sono presenti quelli che Koh Seung Hak (2014) definisce "voti" (sscr. *prañidhāna-bala*, cin. *yuàn*, 願, cor. *wŏn*, 원). Con questo termine si fa comunemente riferimento a due particolari tipologie di voti: quelli dei Buddha e dei Bodhisattva per la salvezza universale di tutti gli esseri senzienti e quelli fatti dai Bodhisattva nel momento in cui decidono di dedicare la loro esistenza all'aiuto degli esseri senzienti nel loro percorso di liberazione dalla sofferenza.

Nel caso del *Samguk Yusa*, sono presenti voti che si allontanano da questa prospettiva per rientrare nella visione dell'epoca di un Buddhismo volto alla protezione del regno e dei singoli individui. Koh, infatti, sostiene che le storie in cui sono presenti tali voti mostrano delle figure eminenti o dei semplici fedeli che agiscono per raggiungere obiettivi individuali, richiedere guarigioni, risolvere delle crisi e per proteggere il regno e i luoghi di culto del Buddhismo stesso.¹⁶⁸

La presenza di questi voti, spesso fatti anche attraverso l'attuazione di determinate pratiche da parte dei fedeli, permette di collegare l'opera al Buddhismo esoterico attraverso la caratterizzazione mistica e apotropaica di tali eventi.

Di seguito si presentano alcuni di questi voti che più, fra i numerosi presenti all'interno dell'opera, si crede abbiano una connotazione mistica, esoterica e ricollegabile al concetto di Buddhismo protettivo. Il primo è presente nel passaggio

¹⁶⁸ Koh (2014: 20 – 26).

intitolato *Avalokiteśvara dalle mille mani del tempio Punhwang guarisce un bambino dalla cecità* (芬皇寺千手大悲 盲兒得眼, 분황사천수대비 맹아득안)

Durante il regno di Kyōngdōk (景德王, 경덕왕; 742 - 765) nel villaggio di Han'gi (漢岐里, 한기리) viveva una donna di nome Huimyōng (希明, 희명). Ella aveva un figlio che all'età di cinque anni perse la vista: perciò un giorno lo portò in braccio di fronte a un'icona di Avalokiteśvara dalle mille mani (千手大悲, 천수대비) sulla parete nord del tempio Punhwang (芬皇寺, 분황사). Quivi fece comporre e intonare al bambino una canzone, e il fanciullo guarì. Ecco il testo della canzone:

In ginocchio e con le mani giunte,
prego di fronte a te, Bodhisattva dalle mille braccia.
Tu che hai mille mani e mille occhi,
ti prego di darne anche a me, che manco di entrambi.
Se anche tu volessi curarmene solo uno,
e influenzare la mia esistenza,
la tua compassione sarà radicata nelle mie parole.

芬皇寺千手大悲盲兒得眼

景德王代漢岐里女希明之兒生五稔而忽盲.一日其母抱兒詣芬皇寺左殿北壁畫千手大悲前,令兒作歌禱之,遂得明.其詞曰.膝盼古召旆,二尸掌音毛乎支內良,千手觀音叱前良中祈以支白屋尸置內乎多.千隱手叱千隱目盼.一等下叱放一等盼除惡支.二于萬隱吾羅,一等沙隱賜以古只內乎叱等邪,阿邪也,吾良遺知支賜尸等焉,放冬矣用屋尸慈悲也根古.¹⁶⁹

¹⁶⁹ 三國遺事 (vol. 3), 1512.

Questo estratto si conclude con la guarigione del bambino dalla cecità, mostrando esplicitamente il miracolo richiesto al Bodhisattva; si pone pertanto come un chiaro esempio di quello che si intende per voto inteso come richiesta da parte di un essere umano, la madre, verso la divinità per la guarigione e la protezione del figlio, un altro essere senziente.

La guarigione dalle malattie si estendeva anche ai membri della corte e ai sovrani e uno dei casi più importanti riportati è quello della regina Söndök, curata dal monaco Milbon (密本摧邪, 밀본취사; VII secolo) – presente nel primo capitolo. A questo seguono le due guarigioni eseguite dal monaco Hyet'ong (惠通, 혜통; VII secolo).

Nel primo caso, la guarigione riguarda la principessa, figlia di re Kojong (高宗, 고종; r. 1213 – 1259), che necessitava urgentemente di cure. Pur essendo stato chiamato inizialmente il monaco Samjang (三藏, 삼장; VII secolo), questi consigliò al sovrano di convocare il maestro Hyet'ong. Egli si dedicò con devozione alla recitazione di formule magiche grazie alle quali trasformò dei semplici fagioli in spiriti celesti che scacciarono quelli maligni che avevano preso possesso della principessa, liberandola dalla sua malattia.

Nel secondo caso, Hyet'ong consigliò al sovrano di erigere un tempio in onore di un defunto schiavo che il re aveva preso quando era ancora un consigliere e il cui spirito lo perseguitava, causandogli gravi problemi di salute. La costruzione del tempio, intesa come un voto nei confronti dello spirito e delle divinità per la ricerca del perdono, permisero al sovrano di guarire e ad avvicinarlo ancora di più al Buddismo.

In entrambi i casi, le azioni – la recitazione delle formule sacre, probabilmente delle *dhāraṇī*, e l'edificazione di un luogo sacro – sono da interpretare come dei voti per la richiesta di benefici e miracoli.

I voti fatti per la protezione di un'intera popolazione avevano le stesse dinamiche di quelli svolti per richieste personali. Un caso paradigmatico è quello del monaco Myöngnag (明朝, 명랑; VII secolo):

Nel primo anno dell'era Ch'ongjang (總章, 총장), il generale dei Tang Yi Chök (李勣, 이적), che comandava un grande esercito, si era alleato con Silla per distruggere il regno di Koguryö. Dopo la vittoria, l'esercito cinese si era accampato nelle terre che furono un tempo di Paekche, con l'intenzione di attaccare in futuro il regno di Silla. Questi riuscì a sventare il piano cinese, resistendo e provocando l'ira dell'imperatore Gaozong (高宗, r. 649 – 683), che ordinò a Sol Pang (薛邦, 설방) di radunare un altro esercito con cui sferrare un attacco al regno coreano. Allora re Munmu (文武王, 문무왕) di Silla, gravemente preoccupato, si rivolse al maestro Myöngnang affinché con le sue formule magiche riuscisse a interrompere l'imminente invasione. Egli ci riuscì e da quel giorno fu venerato e rispettato come fondatore della scuola Sinin (神印宗, 신인종).

總章元年戊辰唐將李勣統大兵合新羅滅高麗，後餘軍留百濟將襲滅新羅。
羅人覺之發兵拒之，高宗聞之赫怒命薛邦興師將討之。文武聞之懼，
請師開秘法禳之。因茲爲神印宗祖。¹⁷⁰

La vicenda riportata evidenzia la possibilità di richiedere l'intervento divino a protezione del territorio. Sono stati scelti questi estratti perché fanno tutti riferimento a divinità ed esponenti associati al Buddhismo esoterico. I monaci Milbon, Hyet'ong e Myöngnang emergono come figure centrali in questo contesto, dedicandosi in modo preminente, durante il regno di Silla, alla diffusione del Buddhismo esoterico.

¹⁷⁰ 三國遺事 (vol. 5), 1512.

Myōngnang fondò la scuola Sinin (神印宗, 신인종) che, insieme alla Ch'ongji (總持宗, 총지종) furono le uniche due scuole appartenenti al filone esoterico. Purtroppo, le informazioni sul loro sviluppo sono limitate, conosciute solo per la loro comparsa nel VII secolo e la successiva scomparsa nel periodo di Chosŏn.

I voti documentati nel *Samguk Yusa* costituiscono uno degli elementi più indicativi dell'unione tra le pratiche rituali, in cui devono essere incluse le invocazioni e la recitazione di *sūtra* e *dhāraṇī*, dei regni di Silla e Koryŏ, nel quale avvenne una semplificazione delle cerimonie per una loro maggiore fruibilità collettiva e individuale.

Capitolo 3

La ritualistica di Koryŏ

3.1 Il regno di Koryŏ: stato, religione e fonti storiche

Verso la fine dell'VIII secolo, la società di Silla manifestò i primi segni di declino, evidenziati dalla crescente decadenza delle istituzioni e del controllo del governo centrale sulle famiglie delle provincie. Successivamente all'unificazione della penisola, terminata nel 668, molte zone erano rimaste scoperte e per mantenere il controllo sul territorio si cercò di inserire gli esponenti politici e le figure più importanti di quelle zone all'interno del "Sistema delle Ossa", caratterizzato, tuttavia, da una forte rigidità.

Nel corso del regno di Silla Unificato, vi furono numerose rivolte su cui la corte perse gradualmente il controllo, fino a quando, nel IX secolo si crearono due nuovi regni, quello di Tardo Paekche (*Hupaekche*, 後百濟, 후백제) e T'aebong (泰封, 태봉; 901 – 918), i quali cercarono di contrastare il potere di Silla, facendo leva sulla loro derivazione dai Tre Regni originari. Il periodo che li vide contendersi il territorio è noto come Tre Regni posteriori (*Husamguk Sidae*, 後三國時代, 후삼국 시대; 892 – 936).

Le lotte che ne conseguirono portarono alla fondazione del regno di Koryŏ, (高麗, 고려; 918 – 1392), il cui primo sovrano fu Wang Kŏn (王建, 왕건; 877 – 943) che prese il nome di T'aejo (太祖, 태조; 918 – 943). Il costante ciclo di divisione e unificazione territoriale, assecondato dalla mancata protezione del potere che il governo fortemente centralizzato avrebbe dovuto impedire, fece sì che T'aejo, nei primi anni del suo nuovo regno, dedicatesse molte delle energie al rafforzamento del potere centrale sul piano politico, sociale e religioso.

Nell'incertezza generale, cercò di consolidare il proprio potere attraverso matrimoni combinati con le figlie delle famiglie più importanti dell'aristocrazia centrale. Le sue ventiquattro mogli gli permisero di mitigare eventuali focolai di rivolta tra i membri della corte. Sul piano governativo, il sistema centralizzato venne ideato

sulla base della divisione dei poteri della corte dei Tang, attraverso uno schema che vedeva il sovrano al centro con pieni poteri, seguito dal generale dell'esercito, i ministri e il consiglio di sicurezza; al livello più basso vi erano i vari ministeri. Inoltre, nel corso del X secolo il "Sistema delle Ossa" subì un graduale indebolimento, con la divisione dei ranghi basata non sulla linea di sangue ma sulle zone di origine dei singoli individui.¹⁷¹ Tuttavia, l'organizzazione rimase sotto la supervisione diretta del sovrano al fine di permettere la centralizzazione del potere.¹⁷²

Di particolare rilevanza per questa trattazione è l'attenzione che T'aejo dedicò all'elemento religioso: il regno di Koryŏ aveva dato il via a un nuovo periodo estremamente prolifico in ambito culturale e questo influenzò il contatto fra il Buddismo, il Confucianesimo – che si stava lentamente inserendo nell'ambiente burocratico e letterario -, il Daoismo¹⁷³ e lo Sciamanesimo. Nonostante le divergenze e i diversi ambiti di influenza, dottrine e filosofie riuscirono a coesistere, mantenendo l'armonia già presente durante il regno di Silla.¹⁷⁴

Re Taejo diede grande spazio alla proliferazione del Buddismo con lo scopo di offrire stabilità al regno sul piano religioso. Permise l'espansione della dottrina Sŏn (禪, 선), la cui evoluzione andò di pari passo con quella della scuola Hwaŏm. In particolare, la scuola meditativa divenne una delle due branche del Buddismo che più si consolidò fra la gente comune e le classi meno abbienti della popolazione e si contrappose a quella più dottrinale (*kyo*, 教, 교), basata fundamentalmente sullo studio approfondito delle sacre scritture, a cui si dedicarono i membri dell'aristocrazia.

¹⁷¹ Duncan (1988: 41).

¹⁷² Per approfondimenti sulle similitudini tra il governo Tang e quello di Koryŏ si consulti Park (2017).

¹⁷³ Yi (2017) sostiene che durante il regno di Koryŏ si cercò di mantenere il più possibile una politica estera fortemente aperta, in particolar modo nelle tratte commerciali e negli scambi culturali con la Cina, i quali permisero agli aristocratici e ai monaci di avere costanti contatti con il Daoismo. Questo non divenne mai una delle religioni più diffuse nella penisola coreana ma fu oggetto di studio durante lo sviluppo culturale del regno.

¹⁷⁴ Park (2017: 202).

La trattazione delle politiche sulla stabilità religiosa di T'aejo va di pari passo con la tematica delle *Dieci ingiunzioni* (*Hunyo Shipcho*, 訓要十條, 훈요 십조), presenti nel *Koryōsa* (*Storia di Koryō*, 高麗史, 고려사).

Questa, insieme al *Koryōsa Chōryo* (*Elementi essenziali della storia di Koryō*, 高麗史節要, 고려사절요), è la fonte storica per eccellenza nello studio del regno di Koryō, e presenta informazioni, raccolte sin dall'inizio della nuova dinastia, inerenti alla fondazione del regno, le attività politiche, gli eventi storici, gli atti governativi, e le cerimonie religiose.

La sua stesura iniziò nei primi anni del regno di Chosŏn (朝鮮, 조선; 1392 – 1897) in quanto doveva divenire uno strumento attraverso cui la nuova dinastia rendeva note le motivazioni dietro la nascita del governo. In particolare, re Sejong (世宗大王, 세종대왕; r. 1418 – 1450) fu colui che più insistette affinché gli eventi del regno di Koryō venissero riportati il più fedelmente possibile.¹⁷⁵

Composto da centotrentanove volumi, il *Koryōsa* si divide in cinque sezioni: quarantasei *Sega* (*Cronache*, 世家, 세가), cinquanta volumi sulle biografie (*Yōljŏn*, 列傳, 열전), trentanove inerenti alla geografia del territorio (*Chi*, 志, 지), due volumi di tavole cronologiche (*Yōnp'yo*, 年表, 연표) e altri due di liste.¹⁷⁶

Il *Koryōsa Chōryo*, compilato nel 1452, durante il regno di re Munjong (文宗王, 문종왕; r. 1046 – 1083), non va considerato come un'opera a parte ma complementare al *Koryōsa*. Composta da trentacinque volumi, l'opera ripercorre la storia di Koryō da una prospettiva strettamente cronologica. Queste due fonti permettono di avere una visione di insieme sul Buddhismo e sulle cerimonie svolte dai primi anni fino alla fine del regno di Koryō. Nel caso di Wang Kŏn e la sua attenzione al Buddhismo, ciò a cui si tende a fare più riferimento sono propriamente le *Dieci ingiunzioni*.

¹⁷⁵ Per approfondimenti sull'attenzione che venne rivolta da parte del sovrano nel riportare gli eventi si consulti Ro (2014).

¹⁷⁶ Shultz (2008: 30 – 31).

Le ingiunzioni vennero diffuse nel 943, precisamente un mese prima la dipartita del sovrano, e sono considerate come il suo testamento, scritto per permettere al regno di Koryŏ di mantenere la propria stabilità. Durante la loro stesura, T'aejo mise al primo posto il Buddhismo, dedicandogli la prima, la seconda e la sesta ingiunzione, riportate di seguito.

Prima ingiunzione: le grandi opere del nostro paese dipendono necessariamente dal potere protettivo del Buddha. Ho, per questo, fatto costruire dei templi per le scuole meditative e dottrinali e inviato maestri ai templi [di entrambe le scuole] per bruciare incensi e per predicare, in modo che tutti possano adempiere ai loro doveri. Se, in futuro, chi governerà dovesse essere influenzato dalle richieste dei monaci, le scuole finirebbero per combattersi a vicenda per il potere. Questo deve essere impedito perentoriamente.

其一曰， 我國家大業， 必資諸佛護衛之力， 故創禪教寺院， 差遣住持焚修， 使各治其業。後世， 姦臣執政， 徇僧請謁， 各業寺社， 爭相換奪， 切宜禁之。

Seconda ingiunzione: i templi e i monasteri sono stati costruiti secondo la geomanzia di terra e fiumi del Maestro Tosŏn. Egli disse: "Se i templi verranno costruiti al di fuori dei luoghi da me indicati, le forze terrestri diminuiranno e le [grandi] opere non dureranno". Temo che i futuri sovrani, principi, aristocratici, regine e principesse possano dichiarare come propri i templi esistenti o costruirne altri. Se questo dovesse accadere sarebbe un grande problema. Negli ultimi tempi di Silla, molti hanno costruito delle pagode che hanno danneggiato talmente tanto le forze della terra da farle svanire. Non è qualcosa che dovremmo [invece] preservare?

其二曰, 諸寺院, 皆道說推占山水順逆而開創, 道說云, ‘吾所占定外, 妄加創造, 則損薄地德, 祚業不永.’ 朕念後世國王公侯后妃朝臣, 各稱願堂, 或增創造, 則大可憂也, 新羅之末, 競造浮屠, 衰損地德, 以底於亡, 可不戒哉?

Sesta ingiunzione: la mia più grande preoccupazione sono le festività *Yōndŭn-hoe* e *P’algwan-hoe*. Lo *Yōndŭng-hoe* ha lo scopo di venerare il Buddha; il *P’algwan-hoe* venera gli spiriti del cielo, i cinque picchi sacri, le principali montagne e i maggiori fiumi, e il Dio drago. Se, nel futuro, spietati aristocratici dovessero aumentare o diminuire tali festività, ciò non potrà essere permesso. Sin dall’inizio ho giurato che questi giorni non coincideranno mai con i giorni di lutto e che verranno celebrati da sovrano e ministri. Tutto ciò dovrà essere rispettato obbligatoriamente.

其六曰, 朕所至願, 在於燃燈八關, 燃燈所以事佛, 八關所以事天靈及五嶽名山大川龍神也。 後世姦臣建白加減者, 切宜禁止。 吾亦當初誓心, 會日不犯國忌, 君臣同樂, 宜當敬依行之。¹⁷⁷

L’analisi delle tre ingiunzioni consente di afferrare, seppur in modo non esaustivo, la prospettiva del sovrano nel contesto del Buddhismo. Nella prima sono manifesti la fiducia nel potere del Buddhismo e gli sforzi del sovrano nel presentarsi come un monarca buddhista devoto. L’obiettivo di questa ingiunzione è quello di porsi come monito per i sovrani successivi, ai quali era richiesto di fare affidamento sul Buddhismo, soprattutto in momenti di difficoltà per il regno. Questo richiamo connette tale ingiunzione al concetto di Buddhismo protettivo che rimane uno dei fili conduttori

¹⁷⁷ 高麗史 - 世家, vol. 2 (1451).

della religione nel corso dei secoli e dei regni e che più aveva spronato i sovrani a presenziare a cerimonie e rituali, spesso di derivazione esoterica.¹⁷⁸

Le prime due ingiunzioni accennano riferimenti alla costruzione di templi, considerata uno degli elementi fondamentali per la preservazione del rapporto fra potere governativo e Buddismo. Nella capitale del regno, Kaesöng (開城, 개성), erano presenti ben centotrenta templi, tutti scenario di attività cerimoniali e di lettura dei *sūtra*. Lo stesso Wang Kōn, dal 919 al 936, richiese la costruzione di ventitré templi con l'obiettivo di acquisire meriti e dimostrare la sua devozione.¹⁷⁹

Sebbene la costruzione di santuari, templi e strutture adibite alla diffusione degli insegnamenti del Buddha non aveva, tuttavia, una connotazione puramente religiosa: fra i motivi che portarono al declino del regno di Silla Unificato vi fu il rafforzamento del potere dei signori delle province, i quali avevano rapporti di cooperazione con i monaci presenti nei templi sparsi lungo il territorio del regno.

Richiedere che i nuovi templi venissero costruiti secondo la geomanzia proposta da Tosön (道誚, 도선; 826 - 898) aveva come scopo politico quello di permettere un maggior controllo da parte del governo sulle attività svolte nelle strutture in modo da impedire eventuali pericoli interni per il regno.

Tuttavia, secondo quanto affermato da Vermeersch (2008), questa scelta si ritorse contro il governo poiché vennero richiesti sempre più fondi per la costruzione dei templi, durante il corso degli anni, proprio sfruttando la questione della geomanzia. I templi vennero definiti *Pibo sach'al* (裨補寺刹, 비보사찰), in riferimento al fatto che essi avevano lo scopo di offrire supporto e protezione alle persone. Essi erano difatti luoghi in cui la corte manteneva un certo controllo, senza tuttavia influenzare le attività

¹⁷⁸ Vermeersch (2008: 93 – 101).

¹⁷⁹ La lista dei templi è consultabile nella Tab. 2 in Vermeersch (2004: 33).

svolte al loro interno. Al contrario, durante il regno di Koryŏ, nei templi avvenivano un numero indefinito di cerimonie e continue letture dei *sūtra*.

Se nel corso del regno di Silla il Buddhismo aveva trovato il suo ruolo come religione di stato grazie a esponenti come il maestro Chajang che avevano messo in risalto l'aspetto precettistico del *Vinaya*, nel corso del periodo Koryŏ venne dedicato maggiore spazio ai rituali, nel cui caso i precetti divenivano importanti solo per la sacralità del momento della cerimonia.¹⁸⁰

Nella sesta ingiunzione, viene trattata la tematica delle festività *P'algwan-hoe* (八關會, 팔관회) e *Yŏndŭng-hoe* (燃燈會, 연등회), le quali si pongono come cerimonie che collegano le pratiche e le tradizioni del regno di Silla con quelle del regno di Koryŏ.

3.2 Le festività *P'algwan-hoe* e *Yŏndŭng-hoe*

Sin dall'ingresso della dottrina nella penisola, gli studiosi e i monaci dedicarono buona parte della loro attenzione allo studio degli insegnamenti buddhisti e delle diverse filosofie, le quali permisero a loro volta la nascita dell'eterogeneità scolastica, caratteristica del Buddhismo coreano. Tuttavia, vi erano eventi in cui la diversificazione dottrinale perdeva la sua primarietà a favore delle attività comuni volte al benessere del regno e della sua popolazione. Erano questi i casi delle festività *P'algwan-hoe* e *Yŏndŭng-hoe*.

L'*Assemblea degli otto precetti* (*P'algwan-hoe*, 八關會, 팔관회) era un evento nazionale che aveva luogo fin dal periodo dei Tre Regni: Bae (2016) afferma difatti che nel corso del regno di Jinhŭng di Silla (眞興王, 진흥왕; r.540 – 576), il maestro Hyerang (惠亮法師, 혜량법사; VI secolo) introdusse questa nuova celebrazione. La prova

¹⁸⁰ Vermeersch (2016b: 39 – 40).

concreta della presenza della festività è riscontrabile nel *Samguk Sagi* dove viene riportato quanto segue:

Nel ventesimo giorno del decimo mese, nella zona esterna dei templi si è tenuta per sette giorni interi l' *Assemblea degli otto precetti* in onore dei soldati caduti in battaglia.

冬十月二十日, 爲戰死士卒, 設八關筵會於外寺, 七日罷.¹⁸¹

Il periodo in cui si svolgeva il *P'algwan-hoe* era considerato una festività nazionale aperto a tutta la popolazione. È probabile che proprio questa natura inclusiva abbia permesso all'evento di rimanere una delle cerimonie più importanti svolte attraverso i secoli. Come è possibile riscontrare nella sesta ingiunzione, re T'aejo sottolineò la necessità di mantenere viva questa tradizione con lo scopo di far sì che il regno venisse benedetto e protetto dalle divinità.

Durante il regno di Koryŏ, l' *Assemblea degli otto precetti* veniva svolta in inverno, nello specifico nei giorni noti come *poṣadhā* (cor. 布薩日, 포살일), in riferimento alle attività di digiuno e rinnovamento da seguire in quello specifico periodo. Essi venivano definiti sulla base del calendario lunare e nel caso specifico del periodo Koryŏ comprendevano l'ottavo, il quattordicesimo, il quindicesimo, il ventitreesimo, il ventinovesimo e il trentesimo giorno dell'undicesimo mese. Seguendo il calendario lunare, venivano dedicati alla festività due giorni per la luna piena e la luna nuova e uno per ognuno dei quarti.¹⁸²

L'evento, considerato festività nazionale, prevedeva che nei giorni *poṣadhā*, in particolare, il quattordicesimo (*soil*, 小日, 소일) e quindicesimo (*taeil*, 大日, 대일)¹⁸³

¹⁸¹ 三國史記, vol 4 (1512).

¹⁸² Vermeersch (2007: 87).

¹⁸³ Per approfondimenti sul significato dei giorni e dei luoghi scelti per l'assemblea si consiglia Seo (2016).

giorno, tutta la popolazione venisse esentata dal lavorare per poter partecipare alle celebrazioni.¹⁸⁴

Le cerimonie svolte durante l'assemblea erano un chiaro momento di partecipazione collettiva da cui nessuno poteva esentarsi. Inoltre, era prevista la partecipazione non solo della popolazione della capitale o delle zone centrali ma anche delle comunità rurali e provinciali.¹⁸⁵ Questo era conforme alla volontà del re T'aejo, che desiderava dimostrare alle divinità la sua devozione e la capacità di unire l'intero regno in un grande evento in loro onore.

I giorni *Posadha* richiedevano particolare attenzione poiché erano il momento in cui le divinità e gli spiriti discendevano fra gli esseri senzienti per valutarne le azioni. Le cerimonie svolte durante quei giorni rientrano pertanto nel filone di penitenza già osservato con il *Sūtra sull'arte divinatoria del ricompensare le azioni meritevoli e malsane*.

Durante i sei giorni di penitenza i cittadini di Koryŏ dovevano attenersi agli otto precetti (*p'algye*, 八戒, 팔계): non uccidere, non rubare o prendere ciò che non viene offerto, non avere un'ignobile condotta sessuale, non mentire, non bere vino, non abbandonarsi a ornamenti, danze e musica, non dormire su letti rialzati ma su materassi posti a terra e astenersi dal mangiare durante le ore dei pasti.

Nonostante i precetti a cui attenersi necessariamente, il *P'algwan-hoe* era una vera e propria festività in cui l'intera popolazione si riuniva in festa e venivano svolte anche attività cerimoniali volte a dimostrare la natura artistica ma al contempo tradizionale e legata al passato del regno. Tra queste è degna di nota la *paek'ŭigamu* (百戲歌舞, 백희가무), un complesso di musiche, danze e giochi derivanti dal regno di Silla che venivano eseguiti ogni quindicesimo giorno del mese.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Bae (2016: 26).

¹⁸⁵ Jung (2015: 197).

¹⁸⁶ Il termine *paek'ŭi* (百戲, 백희) indica i giochi mentre *gamu* (歌舞, 가무) le canzoni e le danze che avevano luogo in quei giorni. Per approfondimenti è possibile consultare Yim (2017).

Non vi sono fonti inerenti ai singoli passaggi delle cerimonie tenutesi durante la festività, ma all'interno del *Koryŏsa*, nel volume dedicato a re T'aejo e al suo primo anno di regno, vi è un passaggio che offre più dettagli in merito.

Nell'undicesimo mese del primo anno di re T'aejo, un ufficiale disse: "Ogni anno, nel secondo mese invernale, i sovrani del passato organizzavano l'Assemblea degli otto precetti con l'obiettivo di ricevere meriti e benedizioni. Vi preghiamo di onorare questa tradizione". Il sovrano seguì la richiesta.

E così nella zona centrale del palazzo venne creata un'aera circolare con delle lanterne e contenitori per l'incenso su tutte e quattro le direzioni. Vennero issate anche due tende colorate, ciascuna alta più di cinque *jang*; e fu costruita una lucente piattaforma a forma di fiore di loto. Di fronte alla pedana si svolgeva la *paek' ūigamu*, in onore dei Quattro immortali (*Sasŏn*, 四仙, 사선), con carri trainati da draghi, fenici, elefanti e cavalli delle antiche storie di Silla.

Gli ufficiali governativi si coprivano con delle lunghe tuniche e avanzavano portando in mano delle tavole cerimoniali; i visitatori si radunavano nella capitale. Vedendo tutto ciò nel Wibongnu (威鳳樓, 위봉루)¹⁸⁷, il sovrano rese le celebrazioni annuali.

太祖元年十一月 有司言, “前主, 每歲仲冬, 大設八關會, 以祈福, 乞遵其制。”
王從之. 遂於毬庭, 置輪燈一座, 列香燈於四旁. 又結二綵棚, 各高五丈餘.
呈百戲歌舞於前, 其四仙樂部龍鳳象馬車船, 皆新羅故事. 百官袍笏, 行禮,
觀者傾都, 王御威鳳樓, 觀之, 歲以爲常.¹⁸⁸

¹⁸⁷ Un padiglione nell'area sud del palazzo reale Hoegyŏngjŏn (會慶殿, 회경전) presente nella capitale Kaegyŏng (開京, 개경).

¹⁸⁸ 高麗史 - 志, vol. 23 (1451).

In questo brano emergono chiaramente le dinamiche dell'assemblea, caratterizzate da attività collettive piuttosto che da veri e propri rituali. In particolare, nel corso della festività avevano luogo cerimonie che prevedevano canti noti come *pŏmp'e* (梵唄, 범 폐), nati in Cina nel III secolo.

Benché introdotti nella penisola coreana nel IV secolo insieme al Buddhismo, mancano fonti storiche che ne attestino l'adozione immediata e effettiva in Corea. Subito dopo l'integrazione dei rituali buddhisti nella vita quotidiana della società e della corte, le distinte performance artistiche svolte durante le cerimonie vennero istituzionalizzate e ricoprirono un ruolo vitale per il loro svolgimento.

La limitata conoscenza degli stessi esponenti del Buddhismo dimostra come questi canti venissero prodotti prevalentemente da monaci di elevata cultura, specializzati in pratiche rituali. Difatti, i *pŏmp'e* si svilupparono durante il regno di Silla Unificato, la cui cultura era modellata secondo le attività svolte dalla dinastia Tang e supportata dalla corte.¹⁸⁹

I rituali che comprendevano l'uso di musica strumentale e danze avvenivano comunemente in spazi ampi fuori da templi e palazzi. I nomi di queste cerimonie erano seguiti dalla sillaba *jae* (齋, 재), derivante dal vocabolo *jaekye* (齋戒, 재 계), "assoluzione, purificazione". Tra i più noti rituali si possono indicare lo *siwang gakpaejae* (十王各拜齋, 시왕각배재) rito per l'ottenimento della buona sorte; il *saengjŏn yesujae* (生前預修齋, 생전예수재) per purificarsi in modo da poter essere pronti al *nirvāṇa* e il *yŏngsanjae* (靈山齋, 영산재) una cerimonia per offrire tributi. Quest'ultima si svolgeva ogni sette anni e parte dei rituali praticati prevedeva un vasto repertorio musicale.

Queste performance artistiche rientrano nel termine *pŏmp'e*, il quale si divide in tre stili: *anch'aebi Sori* (canti interni, 안채비 소리), *bakkatchaebi sori* (canti esterni, 바깥채비

¹⁸⁹ Lee (1971: 111).

소리) e *hwach'öng* (canti folkloristici, 和謠, 화청). Tra i tre stili il *bakkatchaebi* è quello più legato alla cultura coreana poiché non ne esiste un corrispondente in lingua cinese.¹⁹⁰

Caratterizzato da un ritmo estremamente lento che favorisce la completa concentrazione su ogni singola parola, il *bakkatchaebi* si distingue dai *hwach'öng*, che presentano variazioni regionali e un ritmo più territoriale, progressivo e attivo, agevolando l'apprezzamento e la comprensione del significato degli insegnamenti in esso racchiusi.¹⁹¹

L'*Assemblea degli otto precetti* rimase in linea con la tradizione di Silla — per la quale vi sono scarse fonti accessibili —, la sola differenza fu l'estensione dell'evento a tutta la popolazione: durante il regno di Silla le cerimonie avevano la tendenza a essere svolte e richieste solamente dalla corte, mentre durante il periodo Koryö la partecipazione all'evento si diffuse a tutta la popolazione.

Tuttavia, fu proprio il gran numero di partecipanti provenienti da tutto il paese, a portare re Sönjong (成宗, 성종; r. 981 – 997) a sospendere tutte le attività relative all'assemblea. La prima volta avvenne nel 981 e la seconda nel 987, entrambe riportate nel *Koryösa*.

Durante questo mese, le celebrazioni dell'*Assemblea degli otto precetti* sono state caotiche e non conformi alla moralità dovuta, pertanto il sovrano ha deciso di sospenderle.

是月, 王以八關會雜技不經且煩擾, 悉罷之.¹⁹²

¹⁹⁰ Lee (2007: 150 – 151).

¹⁹¹ Per approfondimenti sulle distinzioni dei canti e le loro peculiarità si consiglia Lee (2010).

¹⁹² 高麗史 – 世家, vol. 3 (1451).

Nel decimo mese, [il sovrano] ha emanato l'ordine di sospensione delle celebrazioni dell'*Assemblea degli otto precetti* nelle capitali Kaegyöng (開京, 개경) e Sögyöng (西京, 서경).

冬十月 命停兩京八關會.¹⁹³

La sospensione o l'interruzione della tradizione celebrativa dell'assemblea erano state interdette da T'aejo e fu per questo che, nonostante l'interruzione delle celebrazioni, egli continuò a recarsi al tempio Pöbhwang (法皇寺, 법황사) per rendere omaggio alle divinità, venendo a suo modo incontro alla richiesta del primo sovrano del regno.¹⁹⁴ Dopo un periodo di stallo, nel 1010, re Hyönjong (顯宗, 현종; r. 1009 – 1031) decise di ripristinare le celebrazioni.

Il sovrano ha aperto nuovamente le celebrazioni dell'*Assemblea degli otto precetti*; egli si è recato al Wibongnu (威鳳樓, 위봉루) per assistere alle danze.

庚寅 復八關會, 王御威鳳樓, 觀樂.¹⁹⁵

Hyöngjong fu il sovrano che, dopo T'aejo più rimase vicino alla dottrina buddhista e al Buddha, concepito in modo semplicistico come l'oggetto da venerare per permettere alla sua dinastia di ottenere sempre maggiore lustro. Ogni sua azione e le conseguenti sponsorizzazioni delle attività cerimoniali, a cui si aggiungevano anche le

¹⁹³ 高麗史 – 世家, vol. 3 (1451).

¹⁹⁴ Vermeersch (2007: 90).

¹⁹⁵ 高麗史 – 世家, vol. 4 (1451).

pubblicazioni di nuove opere a tema buddhista, era il mezzo attraverso cui acquisire meriti personali e ottenere la benedizione per il suo regno.¹⁹⁶

La sua attenzione all'aspetto taumaturgico delle celebrazioni e del potere delle divinità e del Buddha furono ciò che più lo spinse a continuare con la tradizione celebrativa del *P'alghan-hoe*.

Quest'ultima andava di pari passo il *Festival delle lanterne* (*Yöndŭng-hoe*, 燃燈會, 연등회): celebrato sin dal regno di Silla nel primo mese dell'anno, dopo la sua ripresa nel 1010 venne spostato al quindicesimo del secondo mese, come attesta il *Koryŏsa*, in cui ne viene riportato il periodo:

Nel secondo mese è stato aperto nuovamente il *Festival delle lanterne*.

閏二月 甲子 復燃燈會.¹⁹⁷

L'attestazione dell'avvenuto svolgimento delle celebrazioni è presente nelle note per l'anno successivo:

Il *Festival delle lanterne* è stato tenuto nel palazzo reale, e da questo momento viene disposto che in futuro si tenga il quindicesimo giorno del secondo mese, in primavera.

己未 設燃燈會于行宮, 是後, 例以二月望, 行之.¹⁹⁸

Consultando il *Koryŏsa*, è possibile trovare attestazioni del festival almeno fino al XIV secolo e questo gli permette di porsi come punto di congiunzione fra le pratiche rituali

¹⁹⁶ Kim (2017: 132 – 135).

¹⁹⁷ 高麗史 – 世家, vol. 4 (1451).

¹⁹⁸ 高麗史 – 世家, vol. 4 (1451).

di Silla e Koryŏ. In particolar modo, lo *Yŏndŭng-hoe* e il *P'algwan-hoe*, sebbene svolte in due periodi diversi dell'anno, erano considerati il momento in cui tutti i fedeli potevano riunirsi per chiedere di essere purificati, nel secondo caso, e rendere omaggio al Buddha, nel primo.

Il fatto che nel periodo di Silla il loro svolgimento fosse limitato ai soli templi e ai pochi fedeli ammessi alle cerimonie, mentre sin dai primi anni del regno di Koryŏ la festività si sia tramutata in un momento di cerimonia collettiva evidenzia come il Buddismo fosse, nel X secolo, diffuso in tutto il regno e fosse diventato un elemento di unione sociale e culturale.

Inoltre, emerge chiaramente una diversa concezione dell'importanza che veniva data ai rituali, per alcuni dei quali, come in questo caso, non si seguirono più le rigide regole imposte dalla dottrina per permettere la partecipazione di tutta la popolazione.

3.3 Le forme e i rituali del Buddismo esoterico a Koryŏ

3.3.1 Divinazione e astrologia: i *Sojae toryang*

Il periodo Koryŏ è considerato dagli studiosi del Buddismo coreano come il più proficuo per lo sviluppo di rituali divinatori e apotropaici. L'ascesa del nuovo regno non solo segnò un'apertura culturale e commerciale ai paesi confinanti ma fu, al contempo, soggetta a complesse dinamiche politiche e territoriali da parte delle forze presenti nel continente.¹⁹⁹

In un panorama caratterizzato da mutamenti costanti mirati al consolidamento del potere statale e all'equilibrio sociale, i rituali divennero un mezzo attraverso cui i sovrani, i membri dell'aristocrazia e le classi meno abbienti della società potevano esprimere le loro paure, incertezze e partecipare contemporaneamente in modo

¹⁹⁹ Per informazioni sulle dinamiche politiche del primo periodo Koryŏ si consulti Shultz (2017).

collettivo alle attività religiose e politiche, poiché Buddismo e stato furono totalmente interconnesse sin dagli albori del regno di Koryŏ.

Il confronto con la percezione del Buddismo a Koryŏ rispetto a quella di Silla rivela cambiamenti sostanziali: Silla e Silla Unificato, si è già detto, furono lo scenario storico in cui il Buddismo si inserì gradualmente prima nella corte e, successivamente, fra il resto della popolazione. La sua diffusione fu caratterizzata da un graduale processo di studio della dottrina che prevedeva i pellegrinaggi in Cina e in India da parte dei monaci e la fondazione di numerose scuole con lo scopo di diffondere gli insegnamenti del Buddha.

Quest'ultimi erano associati principalmente al *Vinaya* e questo permette di definire il Buddismo di Silla come più rigido nel rapporto fra dottrina e fedeli. Al contrario, il Buddismo di Koryŏ si distinse per una maggiore applicazione ritualistica, basata sugli studi pregressi di Silla e sull'influenza della Cina

Il clima di cambiamenti nel regno orientò l'attenzione verso rituali di protezione dello stato e quelli volti alla richiesta di benedizioni e meriti. Il Buddismo esoterico riuscì a inserirsi nelle attività cerimoniali promosse dalla corte diventando il fulcro di tutti i rituali a partire dal X secolo. Le sacre scritture non furono più considerate testi per apprendere la dottrina, ma divennero strumenti rituali per ottenere meriti. Analogamente, il clero non operava per la coltivazione della spiritualità ma sosteneva i fedeli nella loro realizzazione e protezione. Fra i *sūtra* più utilizzati vi erano l'*Avatamsaka-sūtra*, il *Sūtra del diamante* (sscr. *Vajracchedikā prajñāpāramitā sūtra*, cin. *jīngāngjīng*, 金剛經, cor. *Kūmgangkyŏng*, 금강경), il *Sūtra del re benevolo* (cin. *Rénwángjīng*, 仁王經, cor. *Inwangkyŏng*, 인왕경) e il *Sūtra della luce dorata* (sscr. *Suvarṇaprabhāsa-sūtra*, cin. *Jīnguāngmíngjīng*, 金光明經, cor. *Kūmgwangmyŏngkyŏng*, 금광명경).²⁰⁰

²⁰⁰ Kim (2017: 138 – 140).

Dall'XI secolo, venne dato sempre più spazio alla divinazione attraverso l'astrologia e i presagi del cielo: i rituali facenti parte di questa tradizione sono noti come *Sojae toryang* (消災道場, 소재도량). Svolte per prevenire le calamità, queste cerimonie divinatorie seguivano il movimento dei pianeti e delle costellazioni ma, soprattutto, le eclissi solari (*ilshik*, 日蝕, 일식) e lunari (*wōlshik*, 月蝕, 월식), attestate tutte nel *Koryōsa*, nello specifico, centotrentacinque solari e duecentoquindici lunari.²⁰¹

L'attenzione rivolta ai presagi del cielo in questo periodo non esclude che, nel regno di Silla, questi non venissero registrati: nel *Samguk Sagi* sono presenti annotazioni sulle eclissi e sugli eventi celesti.²⁰² Ciò nonostante, non vi sono informazioni specifiche inerenti alle attività svolte dopo questi mutamenti astrologici per il periodo dei Tre Regni e di Silla Unificato.

Nel *Koryōsa* e nel *Koryōsa Chōryō* sono invece presenti le annotazioni sulle eclissi a partire dal 1012, durante il regno di Hyōngjong. Come precedentemente evidenziato, il sovrano dedicò considerevole impegno alla promozione di numerosi rituali, con particolare attenzione ai *Sojae toryang*.

La diffusione di tali rituali e l'attenzione prestata agli eventi astrologici sono riscontrabili in numerose citazioni nelle opere storiche, testimoniando l'alto numero di occorrenze legate a tali pratiche.

Anno 1012:

Nel primo giorno dell'ottavo mese dell'anno *pyōngsin* è avvenuta un'eclissi solare.

八月 丙申朔 日食.²⁰³

²⁰¹ Stephenson (1998: 710).

²⁰² In Stephenson (2013) sono indicate le eclissi, le congiunzioni astrali e tutte le annotazioni di natura astrologica presenti nel *Samguk Sagi*.

²⁰³ 高麗史 – 世家, vol. 4 (1451).

Anno 1019:

Nel primo giorno del nono mese dell'anno *kapin* un ufficiale disse che ci sarebbe stata un'eclissi solare, ma è stata nascosta dalle nuvole.

九月甲寅朔. 太史奏日食, 陰雲不見.²⁰⁴

Anno 1058:

Nel primo giorno del dodicesimo mese dell'anno *sinyu* è avvenuta un'eclissi solare.

十二月 辛酉朔 日食.²⁰⁵

Anno 1123:

Nel primo giorno dell'ottavo mese dell'anno *sinsa* è avvenuta un'eclissi solare.

八月 辛巳朔 日食.²⁰⁶

Anno 1287:

In inverno, nel primo giorno del decimo mese dell'anno *muo* è avvenuta un'eclissi solare, non visibile a causa della pioggia.

冬十月 戊午朔 日食, 雨不見.²⁰⁷

Sono qui riportate cinque attestazioni delle eclissi solari e da esse si evince che gli eventi erano semplicemente annotati, con rare informazioni accessorie sulle dinamiche che avevano modificato l'avvenimento. La stessa tipologia di annotazioni è presente per le eclissi lunari.

Anno 1009:

Nel terzo mese del dodicesimo anno, è avvenuta un'eclissi lunare.

²⁰⁴ 高麗史節要, vol. 3 (1452).

²⁰⁵ 高麗史 – 世家, vol. 8 (1451).

²⁰⁶ 高麗史 – 世家, vol. 15 (1451).

²⁰⁷ 高麗史 – 世家, vol. 30 (1451).

十二年三月庚午 月食.²⁰⁸

Anno 1026:

Nel quarto mese dell'anno *sinyu*, è avvenuta un'eclissi lunare ma l'ufficiale non ne ha preso nota e ha chiesto di farlo all'Osadae (御史臺, 어사대).

四月辛酉 月食, 太史不告, 命御史臺, 鞫之.²⁰⁹

Anno 1071:

Nell'undicesimo mese dell'anno *pyǒngsin*, è avvenuta un'eclissi lunare.

二十五年十一月丙申 月食, 不見.²¹⁰

Anno 1113:

Nel secondo mese l'ufficiale Chǒng Yu ha riportato: "È avvenuta un'eclissi lunare che è stata nascosta dal cielo molto nuvoloso".

二月丁酉 太史奏, "月食, 密雲不見."²¹¹

Anche per le eclissi lunari, le informazioni presenti sono estremamente coincise e annotano solamente la data in cui sono avvenute fino alla fine dell'epoca Koryŏ (1392).

Questi eventi, insieme anche all'allineamento dei pianeti, erano considerati presagi dagli ufficiali del regno e potevano indicare l'avvento di calamità naturali o problematiche a cui lo stato avrebbe dovuto far fronte.²¹² Il modo per scongiurare tali sciagure fu individuato nei *Sojae toryang*, svolti quando ritenuto opportuno secondo quanto indicato dalle eclissi.

²⁰⁸ 高麗史 - 志, vol. 1 (1451).

²⁰⁹ 高麗史 - 志, vol. 1 (1451).

²¹⁰ 高麗史 - 志, vol. 1 (1451).

²¹¹ 高麗史 - 志, vol. 1 (1451).

²¹² Bruneton (2013: 46).

Durante questo tipo di rituali, venivano unite l'astrologia e il Buddhismo esoterico in quanto la divinità venerata durante le cerimonie era il Buddha Tejaprabhā (cin. *Chìshèngguāng Rúláitú*, 熾盛光如來圖, cor. *Ch'isǒnggwangyǒraedo*, 치성광여래도) a cui è associato il *Dhāraṇī-sūtra del grande e maestoso Tejaprabha Tathāgata, ruota dorata Uṣṇīsa che scongiura tutte le calamità e difficoltà* (cin. *Dà wēidé jīnlún fódǐng Chìshèngguāng Rúlái xiāochú yīqiē zāinán tuólúoní jīng*, 大威德金輪佛頂熾盛光如來消除一切災難陀羅尼經, cor. *Pulsŏl Ch'isǒnggwang daewidŏk kŭmnyunwang sojaegilsang darani gyŏng*, 佛說熾盛光大威德金輪王消災吉祥陀羅尼, 불설치성광대위덕금륜왕소재길상다라니경).

Il testo veniva utilizzato durante i *Sojae toryang* anche se non sono presenti maggiori informazioni in merito. Il *Koryŏsa* e il *Koryŏsa Chŏryo* non offrono, difatti, dettagli inerenti allo svolgimento dei rituali contro le calamità ma ne riportano, così come per gli eventi astronomici, le date.

Anno 1057:

Nel secondo mese è stato svolto un rituale contro le calamità per cinque giorni presso il palazzo Kŏndŏk (乾德殿, 건덕전).

二月 癸酉 設消災道場于乾德殿五日.²¹³

Anno 1117:

Nel palazzo Kŏndŏk è stato effettuato un rituale contro le calamità per tre giorni consecutivi.

設消災道場于乾德殿三日.²¹⁴

Anno 1121:

²¹³ 高麗史 – 世家, vol. 8 (1451).

²¹⁴ 高麗史 – 世家, vol. 14 (1451).

Il rituale contro le calamità è stato svolto per ventuno giorni nei templi Irwöl (日月, 일월), Wangnyun (王輪, 왕륜), Kobong (高峯, 고봉), Kŭngnak (極樂, 극락).

甲寅 設消災道場於賞春亭及日月·王輪·高峯·極樂寺三七日.²¹⁵

Anno 1160:

Per sei giorni, è stata svolta la cerimonia contro le avversità nei pressi del palazzo Söngyöng (宣慶殿, 선경전).

設消災道場於宣慶殿六日.²¹⁶

Anno 1222:

È stata svolta la cerimonia contro le avversità nei pressi del palazzo Söngyöng dopo il passaggio di una cometa (*Hyesöng*, 彗星, 혜성).

以彗見, 設消災道場于宣慶殿.²¹⁷

Sono riportati alcuni estratti del *Koryŏsa* in cui si attesta lo svolgimento dei *Sojae toryang*. È possibile notare come non vi siano informazioni inerenti ai passaggi delle cerimonie, ma si può evincere che la durata del rituale non fosse prestabilita e che potesse durare fino a quando gli officianti lo ritenessero opportuno secondo quanto interpretato dai presagi del cielo.

Sebbene non vi siano fonti che dimostrino lo svolgimento dei rituali contro le calamità prima del X secolo, dalla loro presenza è possibile evidenziare come l'attenzione agli eventi astrali, già presente nel periodo dei Tre Regni sia stata unita al Buddismo e alle caratteristiche mistiche e divinatorie del filone esoterico. Questo rende, seppur limitatamente, i *Sojae toryang* un elemento di congiunzione fra i due periodi

²¹⁵ 高麗史 – 世家, vol. 14 (1451).

²¹⁶ 高麗史 – 世家, vol. 18 (1451).

²¹⁷ 高麗史 – 世家, vol. 22 (1451).

storici in particolar modo se si considera che le cerimonie avevano il compito di impedire le catastrofi e rientrano pertanto nell'ambito del Buddismo protettivo.

Infine, i rituali contro le calamità prevedevano l'utilizzo di un *dhāraṇī-sūtra*, vale a dire una sacra scrittura breve, in linea con la natura stessa delle *dhāraṇī*, che permetteva di avere a disposizione tutta la conoscenza e le direttive necessarie a svolgere il rituale.

Se le fonti storiche del periodo Koryŏ non permettono di avere informazioni inerenti allo svolgimento del rituale, il *Dhāraṇī-sūtra del grande e maestoso Tejaprabha Tathāgata, ruota dorata Uṣṇīsa che scongiura tutte le calamità e difficoltà* offre indicazioni chiare su le attività da svolgere durante la cerimonia.

In passato, ho ricevuto dal Buddha Śālarāja (*Sarasuwangbul*, 沙羅樹王佛, 사라수왕불) questo metodo della *Dhāraṇī del Tathāgata, Grande, Maestoso e Virtuoso, Ruota dorata Uṣṇīsa Tejaprabhā* per distruggere tutte le calamità e le vessazioni. Se, in futuro, ci saranno regni in cui il sole, la luna, i cinque pianeti²¹⁸, Rahu, Ketu, comete, apparizioni e stelle maligne splenderanno sui palazzi e le costellazioni della radice della vita e tutte le altre posizioni astrali, e discenderanno inoltre sul trono imperiale nel regno e nelle sue famiglie e si avvicineranno, entreranno [nello spazio celeste] e creeranno ogni tipo di calamità e problemi, allora sarà necessario predisporre uno spazio rituale in un luogo puro, concentrare le menti nella recitazione di questo *dhāraṇī sūtra* da centootto a milleottanta volte. In un giorno, due giorni, fino a sette giorni e secondo i metodi prescritti, si dovrà coltivare e predisporre un altare e uno spazio rituale, ricevere, sostenere, leggere e intonare [le scritture], allora tutte le calamità e le difficoltà saranno distrutte da sole e non saranno in grado di causare alcun danno.

[...]

Il Buddha²¹⁹ disse: "Se all'interno dei confini di un paese uomini e donne soffrono a causa di tutti gli dei e asterismi che scendono su di loro, essi devono

²¹⁸ Rispettivamente Mercurio, Venere, Marte, Saturno e Giove. Sørensen (2010: 22).

²¹⁹ A parlare è il Buddha Śākyamuni (cin. 釋迦牟尼, *Shìjiāmóuní*, cor. *Sōkkamoni*, 석가모니), di cui Tejaprabhā era considerato una manifestazione. Sørensen (2010: 8).

solo copiare questo *sūtra*, concentrare le loro menti nella ricezione, nel mantenimento e nella recitazione, e sempre osservare i precetti. Questa *dhāraṇī* è stata pronunciata e ampiamente proclamata da tutti i Buddha, e consentirà di ottenere successo riguardo alle ottantamila cose estremamente fortunate, dopodiché sarà possibile distruggere ed eliminare le ottantamila forme di cose infortunate, grandi e piccole.

Se un re e i ministri di un regno, insieme alle loro famiglie e a tutte le masse, soffrono per le influenze dei cinque pianeti, Ketu e Rahu e tutte le costellazioni maligne, che scendono sul trono imperiale del regno e sulla sua famiglia, e su tutti i palazzi e le case di coloro che sono a loro legati causando la comparsa di calamità e difficoltà. E quando Saturno irrompe, entra e si ritira, così come le persone odiate delle vite passate che cercano di causare danno, incluso tutto ciò che riguarda affari malvagi e devianti della bocca e della lingua, preghiere odiate e incantesimi, maledizioni e libri talismanici con cui causare calamità e problemi, saranno respinti invocando l'incantesimo. Ciò farà sì che tutti gli esseri senzienti rispettino, ricevano e sostengano il *Dharma*, in modo che tutte le calamità non possano causare danno. Le vessazioni si trasformeranno in benedizioni, e tutti otterranno la buona fortuna. Il *mantra* che ho pronunciato non può essere compreso né la sua virtù afferrata. Deve essere ricevuto e sostenuto segretamente e non trasmesso in modo negligente [ad altri].²²⁰

我昔於過去娑羅樹王佛所，受此大威德金輪佛頂熾盛光如來消除一切災難陀羅尼法。於未來世中若有國界，日月五星羅睺計都彗孛妖怪惡星，照臨所屬本命宮宿及諸星位或臨帝座，於國於家并分野處，陵逼之時或進或入作諸災難者，應於清淨處置立道場，志心持是陀羅尼經一百八遍或一千八十遍。若一日二日乃至七日，依法修治壇場受持讀誦，一切災難自然消滅不能為害。

[...]

佛言：若國界分野及男子女人被諸天星辰所臨身形，但書寫此經，志心受持讀誦，常須護淨。此陀羅尼一切如來同共宣說，能成就八萬種大吉祥事，復能滅除八萬種大不吉祥事。若有國王大臣及諸眷屬一切庶民，或被五星羅睺計都彗孛怪惡諸宿陵逼帝座，於國於家并分野處所屬宮宿災難競起，或土星侵陵或進或退，及宿世怨家欲相謀害，諸惡橫事口舌厭禱呪詛符書以為災難，令諸眾生

²²⁰ Il testo è stato tradotto dalla versione inglese presente in Sørensen (2010).

依法受持，一切災禍不能為害，變災為福皆得吉祥。我說此真言不可思議功德無比，祕密受持，勿妄宣傳。²²¹

Dal passaggio qui riportato si evince che l'elemento cruciale dei *Sojae toryang* erano le invocazioni, la lettura e la recitazione della *dhāraṇī* con l'obiettivo di eliminare le minacce, che si credeva venissero portate dal movimento dei pianeti e altri eventi celestiali. Il testo fa, inoltre, riferimento ai sovrani, alle loro famiglie, a tutti i nobili e, in generale, agli esseri senzienti come beneficiari del potere apotropaico del rituale. Ciò è in linea con la natura comune dei rituali svolti nel periodo di Koryŏ, che passarono dal prevedere la sola partecipazione della classe monastica a essere parte integrante della vita collettiva della società.

La brevità di questo *dhāraṇī sūtra* fu probabilmente un elemento che favorì la diffusione di questi rituali. Difatti, le *dhāraṇī*, dalla natura fortemente concisa e rapida, permettevano a tutti i fedeli di avvicinarsi alle nozioni più complesse del Buddhismo e di partecipare attivamente alle cerimonie e ai rituali del periodo.

3.3.2 Le *dhāraṇī* come strumento di protezione

Il Buddhismo esoterico di Koryŏ si distinse per la ricchezza e la diversità di rituali, la maggioranza dei quali era dedicata alla salvaguardia del regno. Questi riti coinvolgevano l'uso delle *dhāraṇī* insieme ai *mantra* e alle immagini di Buddha e Bodhisattva.

L'elemento distintivo delle cerimonie esoteriche risiedeva nella loro conduzione in presenza degli esseri divini, i quali potevano partecipare sotto forma di rappresentazioni iconografiche o come visioni. In quest'ultimo caso, il successo del

²²¹ 佛說大威德金輪佛頂熾盛光如來消除一切災難陀羅尼經. T0964.

rituale dipendeva esclusivamente dalla capacità del praticante di visualizzare nella sua mente l'immagine della divinità; era, pertanto, una questione di pratica e abilità individuale.

I rituali avevano due strumenti di mediazione: gli incantesimi (*mantra* e *dhāraṇī*) e le immagini. Mentre i primi potevano essere impiegati in modo autonomo come unico mezzo della cerimonia, le immagini richiedevano la creazione di un altare su cui dovevano essere poste e la recitazione degli incantesimi per la venerazione della divinità.²²²

Fra i rituali che più si diffusero nella penisola durante il regno di Koryō è bene citare l'*Abiṣeka* (cin. *Guàndǐng*, 灌頂, cor. *Kwanjōng*, 관정), la cerimonia per l'ascesa al trono di un nuovo sovrano, che aveva il compito di rafforzare il rapporto tra lo stato e il Buddhismo.²²³ Diffusosi in Cina nell'VIII secolo, prevedeva la creazione di un'immagine, della divinità o di un individuo, nel caso specifico il sovrano, che doveva successivamente essere consacrata per permettere l'entrata della divinità all'interno della raffigurazione.

Affinché questo avvenisse, era necessario che il sovrano confessasse i propri errori e peccati e che prendesse coscienza del cammino del Bodhisattva che avrebbe dovuto successivamente influenzare le sue azioni come regnante, e recitare *mantra* e *dhāraṇī*, accompagnate dall'utilizzo delle *mudrā*, affinché si rendesse idoneo alla discesa della divinità nella sua immagine.²²⁴

Nel *Koryōsa* è possibile individuare delle attestazioni dello svolgimento della cerimonia.

²²² Shinohara (2014:3 – 4).

²²³ Sørensen (2011: 603).

²²⁴ Orzech (2011: 117 – 118).

Anno 1101:

L'ufficiale disse "Gli insetti hanno infestato gli alberi di pino e questo è un presagio di imminente guerra (兵亂, 병란). Dovremmo dunque praticare la cerimonia di consacrazione del sovrano, la cerimonia della creazione del *maṅḍala* (文豆婁道場, 문두루도량), il rituale per i corpi astrali (寶星道場, 보성도량), pregare anche Laozi (老君, 노군) e intraprendere il metodo daoista per prevenirne l'avvenimento". È così fece il sovrano.

太史奏, “蟲食松, 此兵徵也. 宜行灌頂·文豆婁·寶星等道場, 老君符法, 以禳之.”
從之.²²⁵

Anno 1212:

Nel palazzo Söngyöng (宣慶殿, 선경전) è stata svolta la cerimonia di consacrazione del sovrano (*Kwanjǒng toryang*, 灌頂道場, 관정도량).

設灌頂道場於宣慶殿.²²⁶

Il primo brano riporta il rituale di consacrazione del sovrano come parte integrante della pratica buddhista del regno, a cui si poteva ricorrere in caso di necessità o eventuale presagio di minaccia. In particolare, il fatto che questi rituali esoterici fossero associati ad altre filosofie, come in questo caso il Daoismo, permette di sottolineare la natura sincretica del contesto religioso coreano. Inoltre, questo dimostra come l'*Abiṣeka* non fosse solo svolto durante l'incoronazione del sovrano ma, poiché prevedeva la consacrazione delle immagini, anche nei momenti in cui era richiesta la protezione delle divinità rappresentate.

La natura diversificata del Buddhismo coreano aveva creato un contesto dottrinale in cui l'adozione di numerosi testi per scopi simili e comuni divenne la

²²⁵ 高麗史 – 志, vol. 8 (1451).

²²⁶ 高麗史 – 世家, vol. 21 (1451).

normalità. In questo scenario si diffusero, pertanto, numerose *dhāraṇī*, fra le quali risaltano il *Grande dhāraṇī-sūtra della pura luce immacolata* (*Mugu chōnggwang tae tarani kyōng*, 無垢淨光大陀羅尼經, 무구정광대다라니경) e la *Mahāpratisarā-dhāraṇī* (*Incantesimo per la realizzazione dei desideri*, cin. *Suíqiú jídé tuóluóní*, 隨求即得陀羅尼, cor. *Sugujŏktŭk tarani*, 수구즉득다라니).

La prima si diffuse in Corea nell’VIII secolo, durante il regno di Silla Unificato, nel periodo in cui il Buddhismo aveva concluso la sua diffusione lungo il territorio e iniziava dunque il processo di consolidamento fra la popolazione. In tale contesto, le *dhāraṇī* iniziavano a ottenere sempre maggior attenzione grazie anche all’elevato numero di traduzioni che arrivavano direttamente dalla Cina. Secondo quanto riportato da McBride (2011), la traduzione è da attribuirsi a Mituoshan (彌陀山, VII – VIII secolo) nel 704.

Il *sūtra* non prevede la descrizione dettagliata di rituali volti alla cura delle persone o alla protezione dello stato, ma custodisce le istruzioni da seguire per la sua stessa copiatura e per l’inserimento, successivo alla consacrazione, di testi e immagini in pagode e *stūpa*.

Il testo contiene al suo interno sei diverse *dhāraṇī*, tutte volte alla descrizione delle attività appena citate. Le *dhāraṇī* sono:

1. *Dhāraṇī cardinale* (cin. *Gēnběn tuóluóní*, 根本陀羅尼, cor. *Kŭnbon darani*, 근본다라니)
2. *Dhāraṇī del pinnacolo* (cin. *Xiānlúntáng tuóluóní*, 相輪櫟陀羅尼, cor. *Sangnyunt’aeng darani* 상륜탱다라니)
3. *Dhāraṇī della costruzione e della riparazione di uno stūpa* (cin. *Xiūzàofótǎ tuóluóní*, 修造佛塔陀羅尼, cor. *Sujobult’ap darani*, 수조불탑다라니)

4. *Dhārāṇī* sull'impressione della mente (cin. *Zìxīnyìn tuólúóní*, 自心印陀羅尼, cor. *Chashimin darani*, 자심인다라니)
5. *Dhārāṇī* della grande assemblea del merito (cin. *Dàgōngdéjù tuólúóní*, 大功德聚陀羅尼, cor. *Taegongdökch'wi darani*, 대공덕취다라니)
6. *Dhārāṇī* delle sei perfezioni (cin. *Liùbōluómì tuólúóní*, 六波羅蜜陀羅尼, cor. *Ryukp'aramil darani*, 률파라밀다라니)

Incentrate sulla creazione di reliquie fisiche, queste *dhārāṇī* sono legate alla costruzione degli *stūpa* che avrebbero dovuto custodirle: il *sūtra* stesso venne difatti scoperto all'interno della pagoda Sōkkat'ap (釋迦塔, 석가탑), situata nel tempio Bulguk (佛國寺, 불국사).²²⁷

Il *sūtra* non espone le modalità in cui si dovrebbe svolgere il rituale in cui viene utilizzato, ma tratta principalmente i benefici che si possono ottenere dalla sua recitazione e copiatura.

Il Buddha istruisce un certo Kapilacaṇḍa (cin. *Jiébiluózhaànchá*, 劫比羅戰荼), il quale si avvicina al Buddhismo solo quando riceve la profezia della sua imminente morte, sull'importanza di rendere omaggio agli *stūpa*, concentrandosi soprattutto sulla prima *dhārāṇī*: per rimuovere gli ostacoli che intralciano il cammino verso l'Illuminazione, nell'ottavo, tredicesimo, quattordicesimo e quindicesimo giorno di ogni mese si deve girare intorno allo *stūpa* settantasette volte e recitare la *dhārāṇī* per lo stesso numero di volte. Seguono le offerte di fiori, cibo e incenso, per poi sigillare la *dhārāṇī* e conservarla all'interno dello *stūpa*.²²⁸

Sebbene la pratica della circumambulazione fosse tipica del periodo di Silla Unificato, l'invocazione e la lettura delle *dhārāṇī* era l'elemento chiave della pratica

²²⁷ Vermeersch (2016a: 13 – 16).

²²⁸ McBride (2011: 40 – 43).

esoterica di Koryŏ. È proprio nell’XI secolo che la *dhāraṇī* viene scoperta e risigillata all’interno della Sŏkkat’ap²²⁹ e ciò dimostra come, nonostante i cambiamenti avvenuti sul piano cerimoniale, fosse ancora tenuto fortemente in considerazione il culto degli *stūpa* e ciò offre un’informazione basilare sulla connessione presente fra le pratiche esoteriche dei due periodi storici.

La *Mahāpratisarā-dhāraṇī* fu una delle *dhāraṇī* che circolò di più in tutta l’Asia²³⁰ e la sua traduzione, avvenuta nel 730, è attribuita ad Amoghavajra (Bùkōng, 不空, 705-774) che, secondo quanto riportato da McBride (2018), ne fece uso durante una tempesta per la propria protezione. La *Mahāpratisarā-dhāraṇī* si diffuse soprattutto nel periodo Koryŏ, divenendo parte integrante e fondamentale delle pratiche esoteriche del regno; non vi sono attestazioni sul suo utilizzo durante Silla Unificato, così come sono scarsi gli studi inerenti alla *dhāraṇī* nel periodo antecedente al X secolo, nonostante essa sia stata usata nel Buddhismo cinese dal VI al X secolo.²³¹

Fra coloro che ne fecero uso vi fu il maestro Fazang (法藏; 643-712), il quale era noto per attuare miracoli per la protezione del regno e della sua popolazione. Lo storico Ch’oe Chiwŏn (崔致遠, 최치원; 857-904)²³² nel suo *Pŏpjang hwasang chŏn*²³³ (*Storia dei monaci buddhisti e delle Legge*, 法藏和尚傳, 법장화상전) riporta un evento avvenuto nel 711 in Cina: durante il regno dell’imperatore Ruizong (唐睿宗, r. 684-690), ci fu una carenza di piogge che avrebbe portato alla carestia, per questo l’imperatore

²²⁹ McBride (2011: 52).

²³⁰ Sull’argomento è possibile consultare Cruisjen (2012).

²³¹ Han e Kim (2023: 1).

²³² Nacque nel 857, si recò nella Cina dei Tang all’età di dodici anni. Studiò con grande dedizione con lo scopo di superare gli esami di stato. Venne promosso e gli fu affidato il ruolo di “Capo del Personale” nella regione del Liaoshui, iniziò così una carriera politica molto proficua che lo portò a ricoprire anche il ruolo di Censore. Nel 885 tornò a Silla come messaggero, per poi divenire, a causa di un forte astio nei suoi confronti da parte di alcuni membri dell’amministrazione, magistrato di Taesan. La sua attività letteraria fu altrettanto importante, tra alcune delle sue produzioni si hanno le *Steli delle quattro montagne* (*Sasanbimyŏng*, 四山碑銘, 사산비명), dedicate a noti maestri e templi del sud della penisola. Lee (2000: 122 – 123).

²³³ L’opera è stata completata nel 904 e pubblicata nel 1092. Per approfondimenti si consulti Chen (2007).

decise di chiedere aiuto a Fazang. Quest'ultimo propose di attuare un rituale in cui avrebbe recitato la *Mahāpratisarā-dhāraṇī*, promettendo che l'effetto sarebbe stato immediato:

If an altar is constructed, on which the *dhāraṇī* in the *sūtra* is copied with purity in mind, and if the *dhāraṇī* is then thrown into a dragon-pool, the snow will respond immediately.²³⁴

Fazang si recò al Monastero Wuzhen (*Wúzhēnsì*, 悟真寺) sul Monte Zhongnan e iniziò il rituale che portò al risultato promesso dal Maestro.

Before ten days had passed after the rituals were carried out, it started to snow heavily. A memorial was sent up, in response to which an edict was promulgated which said: "Let it be decreed to Master Huayan: in the past when the drought happened, we were so worried that we did not feel at ease in eating or sleeping. Therefore, we commanded [you] to go to the place of the pool to pray for the [the Buddha's] grace. Rapidly, you were able to obtain the flowing compassion of the Three Jewels, and it snowed twice. O Master you and others touched Heaven above with your diligence and vigor, so that a snowfall one-chi thick demonstrated the propitious [result]. We are happy that a harvest can now be expected and that an abundant year may lie ahead. But in case the snow might not be spread widely enough, we request that you, O Master, should not leave the mountain in hurry. We dare to bother you O Master to make further efforts, and please wait [on the mountain to see] whether to progress (to the capital) or to stay on [there].²³⁵

²³⁴ Chen (2006: 180).

²³⁵ *Ibidem*.

Il passaggio presentato da Chen (2006) dimostra un collegamento fra la *Mahāpratisarā-dhāraṇī* e la scuola della Ghirlanda di fiori di cui il Maestro fu patriarca. Inoltre, evidenzia come la *dhāraṇī* potesse essere utilizzata per riportare lo stato in una condizione di benessere e per fronteggiare eventuali calamità naturali.

Allo stesso modo, la *dhāraṇī* venne utilizzata dallo stesso Poch'ŏn come si legge nel *Samguk Yusa*.

Qui, trovò rifugio e pace nella grotta Changch'ŏn (掌天窟, 장천굴), dedicando il suo tempo alla recitazione incessante di *dhāraṇī* (隨求陀羅尼, 수구다라니) per la salvezza del mondo. Un giorno, lo spirito della grotta apparve e confessò di aver vissuto per duemila anni in quel luogo, ma solo in quel momento aveva compreso la verità delle *dhāraṇī*.

Qui è possibile vedere il secondo utilizzo della *dhāraṇī*, recitata per il beneficio degli esseri senzienti. In questo specifico caso, la *dhāraṇī* è lo strumento attraverso cui chi non conosce l'insegnamento del Buddha può averne accesso attraverso le sue parole. Era, difatti, proprio questo l'obiettivo di tale genere di testi: ottenere i meriti e i benefici dati dalla loro recitazione, che poteva essere sostenuta dalla visualizzazione delle divinità o dalla creazione delle loro immagini.²³⁶

La singolarità distintiva della *dhāraṇī* derivava dalla sua intrinseca capacità altamente protettiva, la quale si sposava armoniosamente con il concetto di Buddismo protettivo che si diffuse nella penisola coreana. Questo peculiare attributo costituiva un elemento essenziale della sua essenza di *dhāraṇī*, conferendole il potere di garantire a chiunque la recitasse o la custodisse come amuleto la realizzazione di ogni desiderio più profondo.

²³⁶ McBride (2015: 170 – 171).

Si riporta un passaggio della *dhāraṇī* tradotto da McBride (2018) dalla versione di Amoghavajra.

O Mahābrahmā, and again, if there is a place where this great *dhāraṇī* has been circulated, once all sentient beings know this, they should make offerings of all kinds of the most sublime incense, flowers, banners, and canopies. They should take the most superior brightly colored silks and wrap them up and bind them together and enshrine them inside a *stūpa* or place them in a flag pole. With all manner of music, songs, offer praises, circumambulate, and make offerings. If with prudence and sincerity they bow in worship, the things those sentient beings fervently desire in the contemplations of their hearts will all be satisfied. If they are able to inscribe it according to the procedure and carry it on their bodies, they will obtain what they desire. If they desire a son, they will obtain a son. If they desire a daughter, they will obtain a daughter. If they cherish them in their wombs tranquilly they will increase gradually, and when they reach their fullness they will be born with peace and bliss.²³⁷

In questo estratto viene posto in risalto il suo uso per la realizzazione dei desideri che potevano estendersi a qualsiasi aspetto della vita di un essere umano e non solamente alla sua necessità di protezione. Per quest'ultima è bene citare invece Copp (2014) che riporta un altro passaggio della *dhāraṇī* in cui si sottolinea la funzione protettiva.

If one practices this spirit incantation, one's position will be victorious. If there is one who can copy it out and carry it on his head or on his arm, he can complete all the meritorious acts of utmost purity. He will ever be held in the protective embrace of gods and dragon kings and will be remembered and kept

²³⁷ McBride (2018: 66 – 67).

in mind by all Buddhas and Bodhisattvas. This spirit-incantation can bestow the utmost security and bliss upon all beings. They will not be bothered or attacked by *yaksas*, *raksas*, or any other demons or spirits. Neither can loathsome sorcery or spells or curses harm him. Practicing [this spirit-incantation] eliminates disasters from the sins of past acts. The one who wields this incantation will ever be secure and blissful; will be without sickness; will be brilliant and full in form; will be perfect in his auspiciousness. His blessings and virtues will increase. All his spell arts will be successful. If one practices [this spirit-incantation], and makes offerings to it, one will be fit for protection and purification.²³⁸

Come si è visto nei passaggi del *Samguk Yusa*, era importante richiedere l'aiuto divino per essere protetti da spiriti maligni e purificare sé stessi al fine di eliminare tutte le incertezze per le possibili vite successive e la *Mahāpratisarā-dhāraṇī* ben si adattava a queste necessità.

Le *dhāraṇī* esaminate in questa trattazione rivelano i mutamenti intrinseci che hanno interessato il Buddhismo durante i due regni che, nel caso del rapporto fra rituali e testi, si evidenzia una crescente diffusione delle cerimonie, caratterizzate talvolta da una natura più individuale e privata che si associava all'utilizzo di testi più semplici e fruibili da tutti i fedeli, ai quali era finalmente permesso l'accesso agli insegnamenti del Buddha in modo diretto, senza la necessità di essere parte del clero.

Durante il regno di Koryŏ, i rituali, che fossero eventi privati o pubblici, divennero la norma, supportati dall'immediata efficacia garantita dalle stesse *dhāraṇī*. Tuttavia, verso la fine del XII secolo, si verificarono delle tensioni in questo schema a causa delle invasioni dei Kithan e dell'influenza del Buddhismo tibetano.

²³⁸ Copp (2014: 61).

3.3.3 Il Buddhismo tibetano e l'influenza sulle pratiche rituali

Fin dalla sua fondazione, il regno di Koryŏ si trovò immerso in complessi contesti politici, culturali e commerciali con le nazioni confinanti. In un contesto di continua espansione e ridefinizione territoriale, i conflitti per il controllo del territorio erano una costante, coinvolgendo la dinastia Song (*Sòng Cháo*, 宋朝; 960 – 1279), i Jurchen della Manciuria che istituirono la dinastia Jin (*Jīn Cháo*, 1115 – 1234) e i Kithan della Mongolia (916 – 1125), il cui dominio si estese fino alla fondazione della dinastia Yuan (*Yuán Cháo*, 元朝; 1271 – 1368).

Koryŏ, conscio delle complicazioni geopolitiche, perseguì una politica mirata al mantenimento di relazioni pacifiche e collaborative con tali potenze, operando costantemente sotto la minaccia di possibili invasioni, soprattutto da parte dei Kithan. Nel caso specifico dei rapporti con i mongoli, è interessante osservare la quarta ingiunzione (943), che riporta quanto segue.

Sebbene in questo regno orientale sono state seguite per lungo tempo le tradizioni della dinastia Tang e preso spunto dalle sue istituzioni in merito alla scrittura, alla cultura, alla musica e ai rituali; la loro posizione geografica è diversa così come il territorio e il carattere dei suoi abitanti. Non vi è motivo di lavorare per essere gli stessi. Quello dei Khitan è un regno formato da uccelli e animali selvatici. Le loro abitudini sono diverse dalle nostre e lo è anche la loro lingua. Dobbiamo essere cauti nel modellare i nostri abiti e le cerimonie ai loro.

惟我東方舊慕唐風， 文物禮樂悉遵其制， 殊方異土人性各異， 不必苟同，
契丹是禽獸之國， 風俗不同言語， 亦異衣冠制度， 慎勿效焉。²³⁹

L'ingiunzione non fu redatta da T'aejo, bensì da Hyŏnjong, in risposta ai tentativi di invasione da parte dei Kithan e dei Liao, nonché alla scarsa affidabilità della dinastia

²³⁹ 高麗史 – 世家, vol. 2 (1451).

Song, suscitando timori riguardo alla possibilità che anch'essi potessero cercare di occupare il territorio peninsulare. L'ingiunzione proponeva la salvaguardia di una cultura tipicamente coreana, distaccandosi da tutte le influenze ricevute fino a quel momento.²⁴⁰

Nonostante la necessità di allontanarsi dal popolo Kithan, considerato quasi barbaro, è opportuno notare che prima della fondazione del regno Yuan ci furono incontri e rapporti tra la corte e il clero di Koryŏ e i Mongoli. Nel XII secolo, i Kithan premevano per l'estensione dei rapporti commerciali e nel corso delle loro visite nel regno coreano cercarono di introdurre anche la loro idea di Buddhismo.

I mongoli, sia prima che dopo la nascita della dinastia Yuan, manifestavano una profonda devozione per il Buddhismo di derivazione tibetana, considerandosi gli autentici portatori della verità del Buddha. I loro sovrani si autoproclamavano non solo *cakravartin* ma anche Bodhisattva. Il loro interesse e la venerazione per il Buddhismo portarono alla produzione di un loro canone che consideravano come superiore a quelli già presenti. Tale canone fu successivamente inviato alla corte di Koryŏ, che lo utilizzò a sua volta per comporre il proprio canone buddhista.²⁴¹

Quando si parla del *Tripitaka Koreana* (*Koryŏ Taejanggyŏng*, 高麗大藏經, 고려대장경), il canone buddhista conservato presso il tempio Haeinsa (海印寺, 해인사), si fa riferimento alla versione oggi patrimonio UNESCO, la cui compilazione iniziò nel 1236 e terminò dopo ben sedici anni nel 1251, come riportato dal *Koryŏsa*.

Il re uscì dalla porta ovest delle mura della città di Kanghai e si recò presso l'edificio in cui è conservato il *Tripitaka* (大藏經板堂, 대장경판당). Lì offrì incenso accompagnato da funzionari. L'edizione del *Tripitaka* durante il regno del re Hyŏnjong fu bruciata dall'esercito mongolo nell'anno di Imjin (1232),

²⁴⁰ Breuker (2010: 363 – 366).

²⁴¹ Yun (2012: 79 – 80).

quindi il re e i suoi sudditi presentarono nuovamente una petizione per la sua ricostruzione, e fu completato in sedici anni.

壬午 幸城西門外大藏經板堂, 率百官行香. 顯宗時板本, 燬於壬辰蒙兵, 王與群臣更願, 立都監, 十六年而功畢.²⁴²

La prima stesura del *Tripitaka* iniziò durante il regno di re Hyōnjong nel 1010 e terminò nel 1087.

Il sovrano si è recato nel tempio Kaeguk (開國寺, 개국사) per celebrare il completamento del *Tripitaka*.

幸開國寺, 慶成大藏經.²⁴³

Vermeersch (2013) sostiene che il *Tripitaka* sia un'opera concepita per la protezione, in quanto il sovrano fece voto di iniziare la sua compilazione solo se le forze Kithan, prossime all'attacco, si fossero ritirate. Tuttavia, il voto fatto dal sovrano non fu effettivo fino a quando l'incisione delle tavolette di legno sui cui è scritto il canone non fu completata. Parte della sua inefficacia fu attribuita al fatto che nei primi decenni dell'XI secolo i Kithan cercarono più volte di invadere il territorio coreano e la produzione del canone richiedeva un tempo di realizzazione estremamente lungo.²⁴⁴

In relazione alla fede buddhista, i Kithan cercarono di amalgamare la tradizione cinese con quella tibetana ma fu solo dopo la fondazione della dinastia Yuan che l'ultima prese piede nella corte mongola.

Il Buddismo tibetano²⁴⁵ e le sue pratiche rientrano nella corrente esoterica e questo, in passato, venne sfruttato dai mongoli per agire indiscriminatamente sul

²⁴² 高麗史 – 世家, vol. 24 (1451).

²⁴³ 高麗史 – 世家, vol. 10 (1451).

²⁴⁴ Vermeersch (2013: 116 – 118).

²⁴⁵ Per approfondimenti si consulti Lunardo (2018).

piano dottrinale per via della natura misterica delle pratiche a cui si dedicavano e che vollero introdurre anche nei paesi su cui avevano esteso il loro controllo, compreso Koryō.

In Corea, le pratiche avevano preso piede in modo graduale poiché l'aspetto mistico e segreto a cui erano associate ne aveva permesso l'immediata introduzione con le altre scuole ma, al contempo, aveva comportato un lento consolidamento nel contesto dottrinale del paese. Questo fece sì che i rituali e le cerimonie svolti prima a Silla e poi a Koryō siano divenuti un elemento fondamentale all'interno del Buddismo coreano, già di per sé ricco di peculiarità che lo distinguono da quello cinese.

Fu proprio in questo contesto che molte delle attività che i monaci tibetani, giunti nella penisola per mezzo della corte Yuan, avevano cercato di introdurre trovarono terreno poco fertile per prendere piede e si scontrarono con la natura salda e consolidata del Buddismo di Koryō. I mongoli volevano sfruttare l'aspetto culturale per riuscire a rafforzare il proprio controllo sulla penisola, ma i fedeli buddhisti del regno arrivarono a considerare le attività svolte dai monaci tibetani come illecite e perverse.²⁴⁶

La prova di queste dinamiche si può riscontrare nel *Koryōsa Chōryo*, il quale riporta un evento del 1276 in cui la figlia del sovrano cacciò dalla capitale un monaco, o presunto tale, le cui azioni avevano portato scompiglio.

Nel 1276, un monaco tibetano, che si proclamava "Maestro imperiale", giunto dalla corte Yuan. Fu inviato nel regno per benedire la principessa, il re e il popolo. Il sovrano fornì bandiere e baldacchini e lo accolse fuori dalle porte della città. Questo monaco mangiava carne e beveva vino, anche se predicava

²⁴⁶ Sørensen (2011: 601 – 602).

gli insegnamenti buddhisti. Non si avvicinava alle donne, ma risiedeva segretamente nella casa delle prostitute. Inoltre, chiese al re di organizzare una cerimonia per un *maṇḍala*. Ordinò di preparare broccato, sellini, cavalli, polli e pecore, e usò un impasto argilloso per creare l'immagine di un uomo alto tre piedi, che collocò al centro dell'altare. Successivamente, realizzò piccole figure di uomini, lampade e *stūpa* di pasta, in tutto centootto, che dispose una accanto all'altra. Poi si udì il suono delle conchiglie e il battito dei tamburi, e la cerimonia durò quattro giorni. Il monaco indossava sulla testa un cappello floreale e nelle mani teneva una freccia con un panno nero attaccato alla sua estremità. La carrozza in cui veniva trasportato l'uomo d'argilla era decorata con vessilli e piume di pavone. Ordinò due bandiere, quattro set di armature e trenta archi con frecce per il rituale. Tutto ciò fu portato fuori dalla porta occidentale della città e disperso. La principessa offrì generosamente denaro e i suoi discepoli cercarono di approfittarne. Si disse: "Questo monaco non è un Maestro imperiale e dovrebbe essere bandito. Questo non è Buddhismo ma una falsa dottrina". La principessa indagò su tutto ciò e lo fece allontanare.²⁴⁷

吐蕃僧自元來，自言，「帝師遣我，爲公主國王祈福。」宰樞備旗蓋，迎于城外。請王作曼陀羅道場，令備金帛鞍馬雞羊，用麩作人長三尺，坐之壇中。又作小麩人麩燈麩塔各一百八，列置其傍，吹螺擊鼓凡四日。僧戴花冠，手執一箭，繫帛布其端，周麾而雀躍。車載麩人，令旗者二甲者四弓矢者三十曳棄城門之西。公主施錢甚厚，其徒爭之，訴曰，「僧非帝師所遣，佛事乃其僞作。」公主詰之，皆服，遂黜遣之。²⁴⁸

Secondo quanto affermato da Sørensen (1993), questo passaggio dimostra i vani tentativi dei monaci inviati dalla corte Yuan di diffondere pratiche buddhiste, ritenute

²⁴⁷ La traduzione è stata svolta dalla versione inglese in Sørensen (1993: 72).

²⁴⁸ 高麗史節要, vol. 19 (1452).

superiori dai mongoli rispetto a tutte le altre. La mancata accettazione e l'allontanamento dalla città del monaco testimoniano la profonda disparità tra le pratiche esoteriche del Buddhismo di Koryŏ e quelle eseguite dal monaco tibetano.

Com'è stato possibile osservare, le cerimonie e i rituali nel contesto di Koryŏ assumevano una natura più sociale e celebrativa, senza escludere pratiche più basilari e individuali, come invocazioni e recitazioni di scritture. Queste attività si discostavano nettamente dall'opulenza e dalla mancanza di fondamento dottrinale riscontrate nelle pratiche dei monaci tibetani.

Si può pertanto concludere che il Buddhismo tibetano, alterato dai mongoli che ne proponevano una versione distorta a loro piacimento, non abbia influenzato in alcun modo le pratiche rituali del Buddhismo coreano.

Quest'ultimo, al contrario, mantenne salde le proprie qualità, tutti gli elementi e le attività che lo avevano contraddistinto nel corso del tempo, fra i quali è bene citare la creazione e la consacrazione delle reliquie.

3.4 La pratica *Bokjang*: ipotesi di una connessione rituale

Nell'ambito della cultura religiosa buddhista, le opere scultoree create dall'umanità sono universalmente riconosciute come manifestazioni di profondo rispetto e devozione nei confronti delle divinità. Il rito di consacrazione (*Pratiṣṭhā*), concepito per investire di sacralità un oggetto, ha assunto varie forme, adattandosi alle peculiari connotazioni culturali di ciascuna regione. Tra le diverse manifestazioni di questo rituale, l'inserimento di reliquie o altri artefatti sacri all'interno di sculture costituisce una pratica di notevole antichità, radicata in maniera diffusa indipendentemente dalla specifica collocazione geografica.

Secondo quanto afferma Lee Seung Hye(2019), nei cinquecento anni successivi alla morte del Buddha Śākyamuni la sua rappresentazione si sviluppò attraverso l'utilizzo di simboli iconici quali la ruota del *Dharma* (sscr. *Dharmacakra*, cin. *Fǎlún*, 法輪, cor. *Pŏmnyun*, 법륜), evitando deliberatamente la sua rappresentazione iconografica nella forma umana.

In quest'epoca che Lee definisce "senza immagini del Buddha" (*Mubulsang*, 無佛像, 무불상), le reliquie venivano inserite all'interno delle pagode, le quali divenivano a loro volta il centro della fede ed elemento più importante dei luoghi di culto. Risulta pertanto coerente il fatto che l'inserimento di reliquie nelle pagode si sia tramutato, nel corso del tempo, nella consacrazione delle rappresentazioni statuarie attraverso la collocazione di oggetti votivi al loro interno.

La creazione di statue raffiguranti Buddha e Bodhisattva ebbe inizio dalla cultura del Gandhāra tra il III e IV secolo d.C., espandendosi in Cina per poi concludere il proprio percorso con la penisola coreana e l'arcipelago giapponese.

La produzione artistica buddhista coreana ebbe inizio solamente nel VI secolo, durante il regno di Silla, in cui vennero prodotte numerose statue in bronzo e pietra.²⁴⁹ Tuttavia, il passaggio dall'inserimento delle reliquie dalle pagode alle immagini votive avvenne solamente nel periodo Koryŏ e il rituale di consacrazione prese il nome di *Bokjang* (腹藏, 복장).

Nel rituale attuato per la consacrazione, afferma Han (2021), il potere divino e salvifico del Buddha veniva trasmesso e instillato all'interno dell'immagine votiva, attraverso la recitazione di *mantra* e la creazione di *maṇḍala* e *mudrā*. Il *sūtra* utilizzato durante il rituale era il *Sūtra sulla produzione di immagini buddhiste* (*Chosangkyŏng* 造像經, 조상경), il quale aveva il compito di fornire informazioni sulle *mudrā* da

²⁴⁹ Per maggiori informazioni in merito all'arte buddhista della penisola coreana si consiglia Smith (1998).

eseguire precedentemente al rituale e sugli oggetti da inserire all'interno della raffigurazione della divinità.

Fra quest'ultimi potevano esserci materiali preziosi, stoffe pregiate e testi come *dhāraṇī* o passaggi dei *sūtra*.²⁵⁰ La finalità, in continuità con la tradizione di Silla di costruire pagode che permettessero la salvaguardia dello stato, era quella di ottenere meriti e benefici per il regno e i suoi abitanti (Jeong, 2015). Questo rende il rituale di consacrazione delle reliquie un probabile elemento di congiunzione fra le pratiche di Silla e quelle di Koryŏ.

Tuttavia, non esistono fonti certe e affidabili che indichino un comune denominatore tra i due periodi storici, rendendo difficile tracciare linee di congiunzione per le attività di consacrazione antecedenti al X secolo. Inoltre, la maggior parte delle fonti presenti in merito a questa tematica tendono a trattare la componente artistica e prendono in considerazione i rituali svolti durante il periodo Chosŏn, in particolare fra il XVII e XVIII secolo.

Le complessità riscontrabili nell'affrontare questo argomento sono molte e, pertanto, l'unico modo per poter effettivamente renderlo un elemento che avvalora il lavoro di ricerca è muovere delle ipotesi in merito agli elementi fondanti della pratica di consacrazione, mantenendo come punto di partenza le informazioni inerenti agli aspetti che hanno avuto un ruolo continuativo nel tempo.

Fra gli elementi ricorrenti del rituale *Bokjang*, comuni vi sono le tre varianti degli oggetti votivi che potevano essere inseriti all'interno delle statue. Questi sono lo *huryŏngt'ong* (喉領筒, 후령통), lo *obobyŏng* (五寶瓶, 오보병) e il *hwangch'op'okja* (黃梢幅子, 황초폭자).

I primi due prevedevano l'inserimento di un singolo oggetto all'interno della statua del Buddha, nello specifico, per lo *huryŏngt'ong* si trattava di un cofanetto o un

²⁵⁰ Han (2021: 295 – 297).

tubo cilindrico, mentre nell'*obobyŏng* era una bottiglia contenente delle stoffe di cinque colori diversi. Infine il *hwangch'op'okja* prevedeva una serie di stoffe colorate cucite insieme e che erano unite dalla base composta da un unico grande pezzo di stoffa di colore giallo.²⁵¹ Come precedentemente affermato, questi oggetti venivano infusi del potere del Buddha per l'ottenimento di benefici.

Anche nel caso di queste tre diverse tipologie di oggetti votivi, la maggior parte delle fonti fa riferimento alle cerimonie di consacrazione svolte durante il XVIII secolo. Questo non impedisce, tuttavia, di ipotizzare che vi sia stata una connessione fra i due periodi e pertanto che le attività svolte nel corso del periodo Chosŏn fossero l'evoluzione di quelle diffuse durante Koryŏ.

La cerimonia *Bokjang* viene spesso legata al Buddismo esoterico per via della sua natura fortemente misterica che prevedeva la discesa della divinità a cui si faceva voto per l'attuazione dei miracoli. Essa rientra pertanto nell'insieme dei rituali e delle cerimonie dalla natura esoterica che si svilupparono dal X secolo in poi e, stando alle fonti, rimane di certo una delle più longeve. In particolare, la sua derivazione da Silla dimostra il processo evolutivo a cui il Buddismo, le sacre scritture e i rituali annessi siano stati sottoposti nel corso dei secoli, subendo variazioni volte, come in questo caso, a rendere le cerimonie più precise in termini di produzione artistica passando dalla costruzione di grandi pagode a una più semplice ma raffinata iconografia statuaria.

²⁵¹ È possibile approfondire la tematica in Park e Hwang (2017) e Kang (2019).

Conclusioni

Questo studio ha preso in esame il Buddhismo esoterico presente nella tradizione buddhista coreana per studiarne le dinamiche e i cambiamenti, al fine di individuare le evidenze di un chiaro collegamento fra le pratiche rituali e le fonti testuali tra i regni di Silla Unificato e di Koryŏ. Per tale scopo, si è cercato di porre sullo stesso piano le fonti storiche e quelle dottrinali, poiché nell'antichità coreana dal VII al XIII secolo, gli avvenimenti storici e i mutamenti religiosi erano profondamente interconnessi, tanto da essere impossibile separarli.

Si è inizialmente fatto ricorso a fonti storiche di rilievo, quali il *Samguk Yusa*, il *Koryŏsa* e il *Koryŏsa Chŏryŏ* per poter disporre di un quadro d'insieme dettagliato sugli eventi e le informazioni che avvalorassero il lavoro svolto da questa ricerca. Tuttavia, è importante sottolineare che queste opere presentano alcune divergenze, che ne sostengono l'utilizzo, specialmente in relazione ai mutamenti avvenuti nelle pratiche ritualistiche tra i due periodi.

Nello specifico, il *Samguk Yusa* presenta elementi leggendari e mitologici che si uniscono alle vicende sulle biografie dei monaci eminenti, che permettono di evidenziare le dinamiche rituali e dottrinali, dove è possibile individuare dei rimandi al Buddhismo esoterico, a cui si aggiungono le interazioni con stato e società. Due esempi sono stati i maestri Chajang e Wŏn'gwang, le cui attività hanno dimostrato la dipendenza della corte di Silla dal Buddhismo, le cui attività cerimoniali erano fondamentali per il benessere del paese.

Contrariamente, il *Koryŏsa* e il *Koryŏsa Chŏryŏ* sono stati essenziali per fare chiarezza non sulle dinamiche interne delle cerimonie e dei rituali ma sui periodi in cui venivano svolti, offrendo alla ricerca le informazioni cronologiche di cui necessitava al fine di avere elementi concreti a sostegno delle informazioni inerenti alla sfera religiosa, esoterica e cerimoniale, che necessitava di essere contestualizzata.

Nonostante tale diversità, le fonti storiche si sono rivelate un supporto essenziale a tutto il lavoro di ricerca grazie alla loro natura fortemente dettagliata che ha permesso di raccogliere un cospicuo numero di dati, avvalorando questo studio e facilitando la comprensione dei cambiamenti avvenuti nel contesto religioso. In effetti, le fonti storiche hanno evidenziato la continuità dottrinale tra Silla e Koryŏ, riscontrabile nelle *Dieci ingiunzioni* di re T'aejo, primo sovrano di Koryŏ, che hanno dimostrato come il Buddhismo sia passato da essere la religione di stato le cui attività erano limitate alla corte, ai nobili e al clero, a diventare un sostegno per lo stato inteso come insieme di individui che celebrano le divinità e la loro fede.

In aggiunta, la penisola coreana è stata oggetto di numerosi mutamenti storici, avvenuti nel corso di sei secoli, che hanno avuto un forte impatto non solo sul piano governativo ma anche sulle questioni sociali, culturali e religiose. La differenziazione delle classi sociali, unita a una maggiore diffusione della cultura, dell'economia e della partecipazione individuale alla vita collettiva ha fatto sì che le necessità dei singoli cittadini e dell'intera nazione evolvessero in modo graduale. Il Buddhismo, in quanto religione di stato, dovette adeguarsi a tali esigenze per andare incontro alle incertezze dei regni e alle sfide che le crisi interne e le invasioni da parte delle altre popolazioni portavano con sé.

Inoltre, il Buddhismo si pose a sua volta come strumento per eccellenza di diffusione della cultura e come collante sociale che aveva il potere di riunire individui di tutte le classi sociali per la richiesta di protezione e benedizioni. Questo fattore ha reso l'elemento storico, comprensivo di tutte le sue dinamiche e peculiarità, fondamentale e imprescindibile per lo studio del Buddhismo, in questo caso specifico quello esoterico. Escluderlo avrebbe significato rendere vano qualsiasi tentativo di individuare una congiunzione fra le pratiche dei due periodi storici.

In considerazione di questo quadro, è possibile affermare che una connessione tra le pratiche esoteriche sia esistita, ma sia stata oscurata dalle dinamiche coinvolgenti l'elemento statale e che hanno portato le cerimonie e le pratiche divinatorie a rimanere accessibili a pochi durante il regno di Silla e pertanto con scarse fonti rimanenti.

È a causa di queste interferenze che si è deciso di prendere come filo conduttore il concetto di Buddismo volto a protezione dello stato, che è un elemento facilmente riscontrabile in entrambi i periodi ma che a sua volta subisce delle variazioni derivanti dalle alterazioni della concezione stessa di religione di stato avvenuti nel corso dei secoli.

Il Buddismo protettivo prevedeva che i voti, come quelli presentati nel secondo capitolo, le cerimonie e i rituali divinatori fossero volti alla protezione del regno e dei suoi singoli individui ed è stato in questo contesto che il Buddismo esoterico ha trovato la propria realizzazione. Gli esempi emblematici che sono stati studiati sono la divinazione con i centoottantanove bastoncini di legno basata sul *Sūtra sull'arte divinatoria del ricompensare le azioni meritevoli e malsane* e i *Sojae toryang* per la divinazione dei presagi celesti.

Queste due pratiche dimostrano chiaramente la presenza di una connessione nello svolgimento di cerimonie dallo scopo divinatorio che sono riconducibili al Buddismo esoterico che ne ha influenzato le dinamiche. Tuttavia, se si considera il Buddismo protettivo come elemento di connessione e lo si rapporta a questi due diversi rituali è possibile comprendere come ci sia stato un cambiamento sostanziale, passando dagli scopi puramente individuali della divinazione del *karma* accumulato per il periodo di Silla a una percezione più collettiva dei rituali per la prevenzione delle calamità che venivano svolti non per la semplice salvezza spirituale dei singoli individui ma per il benessere dello stato e dei cittadini intesi come un unico organismo.

Gli stessi mutamenti nella percezione della cerimonia come evento collettivo si riscontrano nell'*Assemblea degli otto precetti* e nel *Festival delle lanterne*. Questi due eventi, che rappresentano l'unione del Buddhismo esoterico allo Sciamanesimo in quanto fondono i precetti buddhisti e la natura misterica del filone esoterico alla tradizione culturale sciamanica, hanno subito un cambiamento nelle loro modalità di svolgimento, divenendo nel periodo di Koryŏ delle celebrazioni aperte a tutti i fedeli, tanto da essere sospese a causa dell'eccessive libertà prese dai fedeli nel corso degli eventi.

Analogamente, considerando il Buddhismo protettivo come elemento di congiunzione, l'utilizzo delle *dhāraṇī* passa da essere uno strumento utilizzato principalmente dai maestri e dai monaci per svolgere miracoli e ottenere benefici per loro e per il regno, al veicolo degli insegnamenti del Buddha su cui qualsiasi fedele poteva fare affidamento. Essendo le *dhāraṇī* uno degli strumenti più utilizzati nelle pratiche esoteriche di visualizzazione, divinazione e preghiera, questo conduce alla conclusione che il Buddhismo esoterico sia stato in grado, grazie alle nuove politiche di Koryŏ, di preservare la propria integrità adattandosi alle necessità storiche e sociali, confermando la profonda unione esistente tra queste e la sfera religiosa.

Questo studio aveva come obiettivo iniziale quello di ricercare la connessione esoterica tra i due periodi sul piano testuale, prendendo come principale punto di riferimento le sacre scritture. Tuttavia, nel corso della ricerca, è emerso chiaramente che, almeno per quanto riguarda il Buddhismo esoterico coreano, non esistono fonti che ne attestino la presenza e l'evoluzione in modo chiaro ed esplicito nel periodo compreso tra il VII e il XIII secolo. Questo vuoto informativo ha suscitato interrogativi fra gli studiosi sulla reale esistenza di un collegamento tra le pratiche esoteriche dei due periodi storici. Tuttavia, anziché intraprendere ricerche più approfondite sul tema,

essi hanno lavorato a favore di una più concreta individuazione degli elementi esoterici nelle distinte pratiche, cerimonie e festività della Corea.

Le informazioni raccolte hanno quindi richiesto che si spostasse l'attenzione dalla ricerca di scritture e fonti dottrinali in senso pratico a favore di uno studio di quelli che potessero essere gli obiettivi concreti delle cerimonie svolte. È per questo motivo che il Buddhismo, inteso come strumento di protezione concreto e taumaturgico del regno e di tutti gli esseri senzienti che ne fanno parte, è l'elemento chiave senza il quale sarebbe risultato più difficoltoso indicare un elemento di congiunzione tra le pratiche di Silla e Koryŏ.

Grazie all'elemento protettivo è stato possibile individuare tutte le cerimonie, le festività, gli eventi e i voti che avessero il benessere collettivo e individuale come obiettivo finale e pertanto tracciare un collegamento nelle pratiche e nelle fonti da cui è possibile carpire delle informazioni, sebbene non possano essere considerate come facenti parte unicamente del filone esoterico.

L'individuazione di un elemento fondante a cui far successivamente risalire tutte le nozioni trattate in questo studio è stata richiesta anche dall'elevato dinamismo che ha caratterizzato il Buddhismo coreano in generale e, di conseguenza, la dottrina esoterica. È stato, difatti, necessario valutare le pratiche e le fonti da un punto di vista quasi evolutivo al fine di estrapolare le informazioni necessarie.

Tra gli esempi significativi, si può citare il forte attaccamento alle regole monastiche presente nel corso del regno di Silla, che, nonostante un'evoluzione orientata più alle pratiche collettive durante Koryŏ, ha impedito che le cerimonie esoteriche introdotte dai monaci tibetani venissero categoricamente respinte. Questo non solo dimostra il collegamento tra il Buddhismo esoterico di Silla e quello di Koryŏ, ma sottolinea anche come, nel suo evolversi e mutare, il Buddhismo esoterico si sia rafforzato e consolidato.

La stessa consacrazione delle reliquie diffusasi nel XI secolo ha avuto come punto di partenza la costruzione delle pagode e l'inserimento di immagini votive al loro interno per garantire, a chi lo commissionava, protezione e benefici. In questo caso, la pratica si è evoluta dalle pagode alle statue, aggiungendo elementi non riscontrati durante il periodo di Silla, ed è stata mantenuta per tutto il periodo Chosŏn. Ciò lascia aperta la questione della probabile connessione tra un numero limitato di pratiche di Koryŏ e eventuali elementi esoterici presenti tra il XIV e XVIII secolo.

In conclusione, è possibile ribadire con certezza che la congiunzione delle pratiche esoteriche dei due periodi che questo studio prende in esame, sono da ritrovarsi negli obiettivi stessi di queste tradizioni e nel loro rimanere costanti nonostante i mutamenti storici, politici, territoriali e dottrinali.

Glossario

Glossario dei nomi propri

Amoghavajra (*Bùkōng*, 不空; 705 – 774)

Avalokiteśvara (cin. *Guānyīn Púsà*, 觀音菩薩, cor. *Kwanŭm Posal*, 관음보살)

Avalokiteśvara a undici facce (sscr. *Ekādaśamukha*, cin. *Shíyīmiàn Guānyīn Púsàxiàng*, 十一面觀音菩薩像, cor. *Sibilmŏn Kwanŭm Posal*, 십일면관음보살상)

Avalokiteśvara dalle mille braccia (cin. *Qiānbù Guānyīn*, 千部觀音, cor. *Ch'ōnbu Kwanŭm*, 천부관음)

Bhaiṣajyaguru (cin. *Yàoshī Fóxiàng*, 藥師佛像, cor. *Yaksayōrae*, 약사여래)

Bodhisattva Kyōnjōngsin (堅淨信, 견정신)

Bodhisattva Maitreya (cin. *Mílè*, 彌勒, cor. *Mirŭk*, 미륵)

Bodhisattva Mañjuśrī (*Munsu Bosal*, 文殊菩薩, 문수보살)

Buddha Amitabha (cin. *Āmítuó*, 阿彌陀, cor. *Amit'a*, 아미타)

Buddha Tejaprabhā (cin. *Chìshèngguāng Rúláitú*, 熾盛光如來圖, cor. *Ch'isōnggwangyōraedo*, 치성광여래도)

Buddha Vairocana (cin. *Dàrì Rúlái*, 大日如來, cor. *Daeilyōre*, 대일여래)

Ch'oe Chiwōn (崔致遠, 최치원; 857 – 904)

Maestro Hyomyōng (孝明, 효명; VII secolo)

Imperatore Ruizong (唐睿宗; r. 684 – 690)

Imperatore Suzong (唐肅宗; r. 756 – 762)

Imperatore Taizong (唐太宗, 626 – 649)

Imperatore Wudi (漢武帝; r. 141 a.C. – 87 a.C.)

Imperatore Yang (隋煬帝; 604 – 618)

Imperatrice Wu Zetian (武則天; 624 – 705, r. 690 – 705)

Maestro Iryōn (一然, 일연; 1206 – 1289)

Jingying Huiyuan (淨影慧遠, 523 – 592)

Laozi (老子; VI secolo a.C.)

Maestro Ado (阿道, 아도; IV secolo)

Maestro Chajang (慈臧, 자장; 590 – 655)

Maestro Chinp'yo (眞表, 진표; m. 752)

Maestro Daoxuan (道宣; 596 – 667)

Maestro del *Vinaya* (cor. 律師, 율사)

Maestro Fazang (法藏; 643 – 712)

Maestro Hyech'o (慧超, 혜초; 704 – 787)

Maestro Hyech'öl (慧撤, 혜철; 785 – 861)

Maestro Hyerang (惠亮法師, 혜량법사; VI secolo)

Maestro Hyet'ong (惠通, 혜통; VII secolo)

Maestro Jijŭng Dohön (智證道憲, 지증도헌; 824 – 882)

Maestro Myöngnag (明朝, 명랑; VII secolo)

Maestro Sundo (順道, 순도; IV secolo)

Maestro Sungje (崇濟, 승제; VIII secolo)

Maestro Toŭi (道義, 도의; m 825)

Maestro Toyun (道允, 도윤; 798 – 868)

Maestro Ŭisang (義相, 의상; 625 – 702)

Maestro Wön'gwang (圓光, 원광; 533 – 636)

Maestro Wönhyo (元曉, 원효; 617 – 686)

Maestro Yöm (利嚴, 이엄; 866 – 932)

Maestro Yongsim (永深公, 영심공; IX secolo)

Maestro Zhiyan (智儼; 602 – 668)

Mālānanda (摩羅難陀, 마라난다; seconda metà del IV secolo)

Min Chi (閔漬; 1248 – 1326)

Monaco Hyōnuk (玄昱, 현옥; 787 – 868)

Monaco Simji (心地, 심지; VII secolo)

Myobōp (*Dharma* meraviglioso, 妙法, 묘법)

Otto grandi Bodhisattva (sscr. *Ashtamaha Bodhisattva*, cin. *Bādàpúsà* 八大菩薩, cor. *P'altaebosal*, 팔대보살)

Pak Yōmch'ōk (朴猷曺, 박염축; Ich'adon, 異次頓, 이차돈; 501-527)

Poch'ōn (寶川, 보천; VII secolo)

Pōpkong (Vacuità, 法供, 법공)

Precettore Bōmil (梵日, 버밀; 810 – 889)

Precettore Muiyōm (無染, 무염; 801 – 888)

Precettore nazionale Hongchōk (洪陟, 홍척; IX secolo)

Re Chinhūng (眞興王, 진흥왕; r. 540 – 576)

Re Chinpyōng (眞平, 진평; r. 579 – 632)

Re Huijong (熙宗, 희종; r. 1204 – 1211)

Re Hyōnjong (顯宗, 현종; r. 1009 – 1031)

Re Kojong (高宗, 고종; r. 1213 – 1259)

Re Kyōngdōk (景德, 경덕; r. 742 – 765)

Re Kyōngdōk (景德王, 경덕왕; 742 – 765)

Re Munjong (文宗王, 문종왕; r. 1046 – 1083)

Re Munmu (文武王, 문무왕; r. 661 – 681)

Re Pōphung (法興王, 법흥왕; r. 514 – 540)

Re Sōng (聖王, 성왕; r. 523 – 554)

Re Sŏnjong (成宗, 성종; r. 981 – 997)
Re Sosurim (小獸林王, 소수림왕; r. 371 – 384)
Re Yejong (睿宗, 예종; r. 1079 – 1122)
Regina Sŏndŏk (善德女王, 선덕여왕; r. 632 – 647)
Sangwŏn (常元, 상원; VIII secolo)
T'aejo (太祖, 태조; 918 – 943)
Tosin (道身, 도신; VIII secolo)
Tosŏn (道諛, 도선; 826 – 898)
Toyung (道融, 도융; VIII secolo)
Wang Kŏn (王建, 왕건; 877 – 943)
Yangwŏn (良圓, 양원, IX secolo)

Glossario dei luoghi, dei regni e delle dinastie

Bongnimsan (鳳林山, 봉림산)
Chosŏn (朝鮮, 조선; 1392 – 1897)
Chosŏn antico (*Kochosŏn*, 古朝鮮, 고조선)
Dinastia Jin (*Jīn Cháo*, 1115 – 1234)
Dinastia Song (*Sòng Cháo*, 宋朝; 960 – 1279)
Dinastia Yuan (*Yuán Cháo*, 元朝; 1271 – 1368)
Dongnisan (桐裡山, 동리산)
Emei (*Éméi Shān*, 峨嵋山)
Gajisan (迦智山, 가지산)
Grotta Sŏkkuram (石窟庵, 석굴암)
Hŭiyangsan (曦陽山, 희양산)

Hüŋnyunsa (興輪寺, 흥륜사)

Ibullansa (伊弗蘭寺, 이불란사)

Jangsan (菴山, 장산)

Jiuhua (*Jǐuhuá Shān*, 九華山)

Kaesöng (開城, 개성)

Koguryö (高句麗, 고구려; 37 a. C. – 668 d. C.)

Kümnüŋg (cin. *Jīnlíng*, 金陵; cor. 금릉)

Kümsan (金山寺, 금산사)

Lelang (*Nangnanggun*, 樂浪郡, 낙랑군)

Lintun (*Imdungun*, 臨屯郡, 임둔군)

Monastero Kümsan (金山寺, 금산사)

Monastero Pusök (*Pusöksa*, 浮石寺, 부석사)

Monastero Wuzhen (梧真寺)

Monastero Zhixiang (*Zhìxiāngsì*, 至相寺)

Monte Paektu (白頭山, 백두산)

Monte Songmi (俗離山, 속리산)

Monte Söngye (仙溪山, 선계산)

Monte T'oham (吐舍山, 토함산)

Monte Wutai (cin. *Wútái Shān*, 五台山, cor. *Odaesan*, 오대산)

Monti Putuo (*Pǔtuó Shān*, 普陀山)

Monti Zhongnan (cin. *Zhōngnán Shān*, 終南山, cor. 중난산, *Chungnansan*)

Paekche (百濟, 백제; 18 a.C. – 660 d.C.)

Pagoda Sökkaŋ'ap (釋迦塔, 석가탑)

Picco dell'avvoltoio (sscr. *Gr̥dhṛakūṭa*, cor. *Yöngch'wisan*, 靈鷲山, 영취산)

Ponghwangsan (鳳凰山, 봉황산)
 Provincia dello Shanxi (*Shānxī Shěng*, 山西省)
 Regno di Puyō (夫餘, 부여)
 Quattro comanderie (*Hansagun*, 漢四郡, 한사군)
 Quattro grandi montagne sacre (*Sì dà fójiào míngshān*, 四大佛教名山)
 Regno di Chosŏn (朝鮮, 조선; 1392 – 1897)
 Ritiro Pusaüi (不思議庵, 불사의암)
 Sagulsan (闍崛山, 사굴산)
 Sajasan (獅子山, 사자산)
 Saro (斯盧, 사로)
 Silla (新羅, 신라; 57 a. C. – 668 d. C.)
 Silla Unificato (統一新羅, 통일신라; 668 – 935)
 Silsangsang (實相山, 실상산)
 Sŏngjusan (聖住山, 성주산)
 Sukhāvātī (cin. *Jílèshìjiè*, 極樂世界 cor. *Kūngnakseggye*, 극락세계)
 Sumisan (須彌山, 수미산)
 T'aebong (泰封, 태봉; 901 – 918)
 Tardo Paekche (*Hupaekche*, 後百濟, 후백제)
 Tempio Bulguk (佛國寺, 불국사)
 Tempio Chinjŏn (陳田寺, 진전사)
 Tempio Haein (海印寺, 해인사)
 Tempio Hwajang (華藏寺, 화장사)
 Tempio Hwangbok (*Hwangboksa*, 皇福寺, 황복사)
 Tempio Hwaŏm (華嚴社, 화엄사)

Tempio Ingaksa (麟角寺, 인각사)
 Tempio Kasŭlgap (嘉瑟岬寺, 가슬갑사)
 Tempio *Munsugap* (文殊岬寺, 문수갑사)
 Tempio Muryang (無量寺, 무량사)
 Tempio Pöbhwangsa (法皇寺, 법황사)
 Tempio Punhwang (芬皇寺, 분황사)
 Tempio T'ongdo (通度寺, 통도사)
 Tempio Wönnnyöng (元寧寺, 원녕사)
 Tre Han (*Samhan*, 三韓, 삼한)
 Tre Regni (*Samguksidae*, 三國時代, 삼국시대; 57 a. C. – 668 d. C.)
 Tre Regni posteriori (*Husamguk Sidae*, 後三國時代, 후삼국 시대; 892 – 936)
 Tuṣita (cin. *Dōushuò Tiān*, 兜率天, cor. *Tusol Ch'ŏn*, 두솔천)
 Wansan (完山, 완산)
 Wiman Chosŏn (衛滿朝鮮, 위만조선)
 Xuantu (*Hyöndogun*, 玄菟郡, 현도군)
 Yönghŭngsa (永興寺, 영흥사)
 Zhenfan (*Chinböngun*, 真番郡, 진번군)

Glossario dei termini tecnici

Abiṣeka (cin. *Guàndǐng*, 灌頂, cor. *Kwanjŏng*, 관정)
 Armonizzazione delle dispute (*Hwajaeng*, 和諍, 화쟁)
 Assemblea divina (神衆, 신중)
Baramu (*Danza dei piatti*, 바라무)
Böpgomu (*Danza dei tamburi*, 범고무)

Buddhismo protettivo (*Hoguk Pulgyo*, 護國佛教, 호국불교)

Cakravartin (*Saggio sovrano che muove la ruota*, cor. *Chöllyunsöngwang*, 轉輪聖王, 전륜성왕)

Cerimonia Chömch'al (*Chömch'alböp'oe*, 占察法會, 점찰법회)

Ch'ongji (總持宗, 총지종)

Chinjöng (*Linea ereditaria autentica*, 眞情, 진정)

Cinque comandamenti per i laici (*Sesok Ogye*, 世俗五戒, 세속 오계)

Culto delle reliquie (sscr. *Śārīra*, cor. *Pulsari*, 佛事理, 불사리)

Danza salp'uri (살풀이춤)

Dharmadhātu (cin. *Fǎjiè*, 法界, cor. *Pöpkye*, 법계)

Dieci ingiunzioni (*Hunyo Shipcho*, 訓要十條, 훈요 십조)

Eclissi lunari (*Wölshik*, 月蝕, 월식)

Eclissi solari (*Ilshik*, 日蝕, 일식)

Ghirlanda di fiori (sscr. *Avatamsaka*, cin. *Huáyán*, 華嚴, cor. *Hwaö̃m*, 華嚴, 화엄)

Jakbö̃p (*Danza rituale*, 作法, 작법)

Kalpa (*köp*, 劫, 겁)

Kusansö̃nmun (*Nove Montagne*, 九山禪門, 구산서문)

Kut (*Rituale sciamanico*, 賽, 굿)

Legami di interdipendenza (sscr. *Pratītyasamutpāda*, cin. *Shí'èr yuánqǐ*, 十二緣起, cor. *Shinibyö̃n'gi*, 신입연기)

Malattia divina (*Sinbyö̃ng*, 神病, 신병)

Mudang (*Sciamana*, 巫堂, 무당)

Nabimu (*Danza delle farfalle*, 나비무)

Naerim Kut (*Rito di iniziazione*, 降神賽, 내림굿)

Nongak (*Rito agricolo*, 農樂, 농악)

Ogu Kut (Rito di invocazione dei morti, 誤鬼賽, 오구굿)

Onorato monaco del regno (*Bogak*, 國尊, 보각)

Ossa autentiche (*Chin'gol*, 眞骨, 진골)

Ossa sacre (*Sǒngol*, 聖骨, 성골)

Ostruzione afflittiva (sscr. *kleśāvarana*, cor. *Pǒnnoejang*, 煩惱障, 번뇌장)

Ostruzione cognitiva (sscr. *jñeyāvaraṇa*, cor. *Sojijang*, 所知障, 소지장)

Otto precetti (*P'algye*, 八戒, 팔계)

P'algwan-hoe (Assemblea degli Otto Precetti, 八關會, 팔관회)

P'angyo (cor. 判教, 판교; cin. *Panjiao*, 判教)

Parinirvāṇa (*Panyōlban*, 般涅槃, 반열반)

Pibo sach'al (裨補寺刹, 비보사찰)

Pǒmp'e (梵唄, 범패)

Pǒpsang (法相宗, 법상종)

Poṣadha (布薩日, 포살일)

Prajñāpāramitā (*Panyabaramilt'a*, 般若波羅密多, 반야바라밀타)

Precetti del Bodhisattva (sscr. *Bodhisattva-sīla*, cin. *Púsàjiè*, 菩薩戒, cor. *Posalgye*, 보살계)

Pyǒng Kut (Rito di guarigione, 病賽, 병굿)

Quattro Nobili Verità (sscr. *Caturāryasatyāni*, cin. *Sìshèngdì*, 四聖諦, cor. *Sasǒngje*, 사성제)

Quiddità (sscr. *Tathātā*; cor. *Chinyō*, 眞如, 진여)

Re Sejong (世宗大王, 세종대왕; r. 1418 – 1450)

Reliquia (sscr. *Śarīra*; cin. *Shèlì*, 舍利, cor. *Sari*, 사리)

Ruota di legno (*Mongnyunsang*, 木輪相, 목륜상)

Samgha (cin. *Sēngqié* 僧伽, cor. *Sǒngga*, 승가)

Scuola Sinin (神印宗, 신인종)

Sette tesori (sscr. *Saptaratna*; cin. *qībǎo*, 七寶, cor. *ch'ilbo*, 칠보)

Sigillo oceanico (*doin*, 圖印, 도인)

Sistema delle ossa (*Kolp'umjedo*, 骨品制度, 골품제도)

Sojae Toryang (消災道場, 소재도량)

Sŏn (禪, 선)

T'ajumu (타주무, Danza simile a *Nabimu*)

Tre templi gioiello (*Sambosach'al*, 三寶寺刹, 삼보사찰)

Vacuità (sscr. *Śūnyatā*, cin. *Kōng*, 空; cor. *Kongsŏng*, 공성)

Veste (sscr. *kāṣāya*, cin. *Jiāshā*, 袈裟, cor. *kasa*, 가사)

Voti (sscr. *praṇidhāna-bala*, cin. *yuàn*, 願, cor. *wŏn*, 원)

Yeongsanjae (靈山齋, 영산재)

Yishi (cin. *Yìshì*, 遺事, cor. *Yusa*, 유사)

Yŏndŭng-hoe (Festival delle lanterne, 燃燈會, 연등회)

Elenco delle opere citate

Avataṃsaka-sūtra (Sūtra della ghirlanda di fiori, cin. *Huáyánjīng*, 華嚴經; cor. *Hwaōmkyōng*, 화엄경) o *Buddhāvataṃsakamahāvaiṣṭya-sūtra* (Il grande sūtra dell'ornamento fiorito del Buddha, cin. *Dàfāngguāng Fóhuáyán Jīng*, 大方廣佛華嚴經; cor. *Daebangguang Bulhwaōm Kyōng*, 대방광불화엄경)

Classico della Via e della Virtù (*Dàodéjīng*, 道德經)

Commentario al risveglio della fede nel Mahāyāna (*Taesūng kisillon so*, 大乘起信論疏, 대승기신론소)

Daśabhūmika-sūtra (Sūtra dei dieci stadi; cin. *Shídìjīng*, 十地經; cor. *Sipjikyōng*, 십지경)

Dhāraṇī-sūtra del grande e maestoso Tejaprabha Tathāgata, ruota dorata Uṣṇīsa che scongiura tutte le calamità e difficoltà (cin. *Dà wēidé jīnlún fódǐng Chìshèngguāng Rúlái xiāochú yīqiē zāinán tuólúóní jīng*, 大威德金輪佛頂熾盛光如來消除一切災難陀羅尼經, cor. *Pulsŏl Ch'isŏnggwang daewidŏk kŭmnyunwang sojaegilsang darani gyōng*, 佛說熾盛光大威德金輪王消災吉祥陀羅尼, 불설치성광대위덕금륜왕소재길상다라니경)

Diagramma dell'unico veicolo del Dharmadhātu (*Hwaōm ilsūng pŏpkyedo*, 華嚴一乘法界圖, 화엄일승법계도)

Gaṇḍavyūha-sūtra (Sūtra della maestosa manifestazione; cin. *Rùfǎjièpǐn*, 入法界品, cor. *Ippŏpkyep'um*, 입법계품)

Grande dhāraṇī-sūtra della pura luce immacolata (*Mugu chŏnggwang tae tarani kyōng*, 無垢淨光大陀羅尼經, 무구정광대다라니경)

Haedong kosūngjŏn (Storie di eminenti monaci in Corea, 海東高僧傳, 해동고승전)

Hwarang saegi (花郎世記, 화랑세기)

I dieci approcci per l'armonizzazione delle dispute dottrinali (*Simmun hwajaeng non*, 十門和諍論, 십문화쟁론)

Idee sull'osservanza del Dharma in dieci approcci (*Simmun kanbŏp kwan*, 十門看法觀, 신문간법관)

Il Dizionario espositivo degli Inni Sŏn (*Sŏnmunnyŏmsongsawŏn*, 禪門拈頌事苑, 선문념송사원)

Koryōsa (*Storia di Koryō*, 高麗史, 고려사)

Koryōsa Chōryo (*Elementi essenziali della storia di Koryō*, 高麗史節要, 고려사절요)

La Revisione dell'Edizione sulle Cinque Categorie di Jodong (*Chungp'yōnjodongowi*, 重編曹洞五位, 중편조동오위)

Mahāpratisarā-dhāraṇī (*Incantesimo per la realizzazione dei desideri*, cin. *Suíqiú jí dé tuólúóní*, 隨求即得陀羅尼, cor. *Sugujūktūk tarani*, 수구즉득다라니)

Memorie del pellegrinaggio nelle cinque regioni dell'India (*Wang o chōnchuk gukjōn*, 往五天竺國傳, 왕오천축국전)

Pōpjang hwasang chōn (*Storia dei monaci buddhisti e delle Legge*, 法藏和尚傳, 법장화상전)

Riti di sottomissione al Maestro (*T'usarye*, 投師禮, 투사례)

Samguk Sagi (*Storia dei Tre Regni*, 三國史記, 삼국사기)

Samguk Yusa (*Eventi memorabili dei Tre Regni*, 三國遺事, 삼국유사)

Sūtra del Buddha della guarigione (sscr. *Bhaisajyaguru sūtra*; cor. *Yaksakyōng*, 藥師經, 약사경)

Sūtra del cuore (*Panyakyōng*, 般若經, 반야경)

Sūtra del diamante (sscr. *Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra*, cin. *Jīnguāngmíng Jīng*, 金光明經, cor. *Kūmgwangmyōnggyōng*, 금광명경)

Sūtra del prezioso scrigno segreto, sigillo delle reliquie di tutti i Tathāgata (*Ilch'e yōraesim pimil chōnsin sari pohyōbin taranigyōng*, 一切如來心秘密全身舍利寶篋印陀羅尼經, 일체여래심비밀전신사리보협인다라니경)

Sūtra del re benevolo (cin. *Rénwángjīng*, 仁王經, cor. *Inwangkyōng*, 인왕경)

Sūtra della luce dorata (sscr. *Suvarṇaprabhāsa-sūtra*, cin. *Jīn guāngmíng jīng*, 金光明經, cor. *Kūmgwangmyōng kyōng*, 금광명경)

Sūtra sull'arte divinatoria del ricompensare le azioni meritevoli e malsane (*Chōmch'alsōnagōppogyōng*, 占察善惡業報經, 점찰선악업보경)

Il Dizionario espositivo dei patriarchi sōn (*Chojōngsawōn*, 祖庭事苑, 조정사원)

Sūtra sull'arte divinatoria del ricompensare le azioni meritevoli e malsane
(*Jōmchamsōnakōpbokōng*, 占察善惡業報經, 점참선악업보견)

Tripitaka Koreana (Koryō Taejanggyōng, 高麗大藏經, 고려대장경)

Vijñaptimātratāsiddhi (Trattato sulla coscienza assoluta, cin. Wéishíèrshílùn, 唯識二十論,
cor. *Yushinishimnon*, 유신이십론)

Voto preso nel luogo della bianca Illuminazione fiorita (Paekhwa toryang parwōnmun,
白花道場發願文, 백화도량발원문)

Yogācārabhūmi-sāstra (Trattato sugli stadi dello Yogācāra, cin. Yúqiéshīdìlùn, 瑜伽師地論,
cor. *Yugasajiron*, 유가사지론)

Zhuangzi (莊子)

Kyunyō Jōn (Taehwaōm sujwa wōnt'ong yangjung taesa Kyunyō-jōn,
大華嚴首座圓通兩重大師均如傳, 대화엄수좌원통양중대사균여전, *La vita del saggio,*
grande, maestro Hwaōm, il Venerabile Kyunyō)

Bibliografia

Fonti primarie

- 高麗史 – 고려시대 Database. <https://db.history.go.kr/KOREA/>
- 無垢淨光大陀羅尼經. T1024. <https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1024>
- 法藏和尚傳. H0054.
- 佛說大威德金輪佛頂熾盛光如來消除一切災難陀羅尼經. T0964.
- 三國史記 – Korean History Database <https://db.history.go.kr/id/sg>
- 三國遺事 – Korean History Database <https://db.history.go.kr/id/sy>
- 占察善惡業報經 – ABC_IT_K0421 <https://kabc.dongguk.edu>
- 神妙章句大陀羅尼. T1060.
- 大華嚴首座圓通兩重大師均如傳. ABC_BJ_H0060_T_001.

Fonti secondarie

- Alper, H. P. (ed.) 1989. *Understanding Mantras*. New York: State University of New York Press.
- Andreini, A., Scarpari, M. 2007. *Il daoismo*. Bologna: Il Mulino.
- Bae, J. H. 2016. Koryŏüi P'algwanhoe Sŏrhaenggwa Min'gan 고려의 팔관회 설행과 민간 (The Establishment of Palgwanhoe and Private Activities in Goryeo). *Yŏngnamhak*, 31, 7 – 51.
- Banerjee, R. 1994. *Ashtamahabodhisattva, the Eight Great Bodhisattvas in Art and Literature*. Delhi: Abha Prakashan.
- Bedini, S. A. 1994. *The Trail of Time: Time Measurement with Incense in East Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bell, C. 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.

- 1990. The Ritual Body and The Dynamics of Ritual Power. *Journal of Ritual Studies*, 4(2), 299 – 313.
- Braarvig, J. 1985. Dhāraṇī and Pratibhāna: Memory and Eloquence of the Bodhisattva. *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 8(1), 17 – 29.
- Breuker, R. E. 2010. *Establishing a Pluralist Society in Medieval Korea, 918 – 1170. History, Ideology and Identity in the Koryŏ Dynasty*. Boston: Brill.
- Brown, G. 2003. Theorizing Rituals as Performance: Explorations of Ritual Indeterminacy. *Journal of Ritual Studies*, 17(1), 3 – 18.
- Bruneton, Y. 2013. Astrologues et devins du Koryŏ (918-1392): une analyse de l'histoire officielle (Astrologers and Divination Specialists of the Koryŏ (918-1392): an Analysis of the Official History). *Extrême-Orient Extrême-Occident, Les astres et le destin. Astrologie et divination en Asie orientale*, 35, 45 – 81.
- Bruno, A. 2018. Lo sciamanesimo coreano: teorie e pratiche. In Donatella Rossi (ed.), *Fili di Seta. Introduzione al pensiero filosofico e religioso dell'Asia*. Roma: Astrolabio Ubaldini Editore.
- Buzo, A., Prince, T. 2016. *Kyunyŏ-jŏn: the Life, Times and Songs of a Tenth Century Korean Monk*, Seoul: LTI Literature Translation Institute of Korea. [Versione originale: Chŏng, Hyŏngnyŏn (1075) Taehwaŏm sujwa wŏnt'ong yangjung taesa Kyunyŏ-jŏn (대화엄수좌원통양중대사균여전, 大華嚴首座圓通兩重大師均如傳) K2-723].
- Ch'oe K. S. 2017. Samguk Yusaŭi Munhwasajeok Kach'i 삼국유사의 문화사적 가치 (The Value of the cultural history about the Samgukyusa). *Silla Munhak*, 49(2), 129 – 152.
- Chee, S. Y. 2011-2023. The Sutra of Divination and Observation of Wholesome and Evil Retribution with Commentary. *Vajra Bodhi Sea*.
- Chen, J. H. 2007. *Philosopher, Practitioner, Politician: the Many Lives of Fazang (643-712)*. Boston: Brill.
- 2006. Fazang (643-712) and Wuzhensi: With a Special Reference to His Daoist Ties. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 16(2), 179 – 197.

- Cheng, F. K. 2014. The Bodhisattva Spirit: Practicing Self-benefiting Altruism. *Fuyen Buddhist Studies*, 9, 93 – 168.
- Cheong, S. J. 2014. Avalokiteśvara Faith from the Viewpoint of Esoteric Buddhism as a Clue to Understanding the Harmonization Idea of Korean Buddhism. *International Journal of Buddhist Thought & Culturer*, 22, 31 – 48.
- Chon, H. B. 1972. Dhāraṇī-Sutra Of The Early Koryo. *Korea Journal*, 12(6), 4 – 12.
- Chung, B. J. 2007. *History of Korean Buddhism*. Seoul: Jimoondang.
- Cleary, T. 1993. *The Flower Ornament Scripture. A Translation of the Avatamsaka Sutra*. Boston: Shambala.
- Collard, D. (n.d.). *Altered States of Consciousness and Ritual in Late Bronze Age Cyprus*. Tesi di dottorato, Università di Nottingham.
- Copp, P. 2020. Dhāraṇī and Mantra in Ritual, Art, and Text. *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, 30(2), 7 – 16.
- 2014. *The Body Incantatory: spells and the ritual imagination in medieval Chinese Buddhism*. New York: Columbia University Press.
- 2008. Notes on the Term “Dhāraṇī” in Medieval Chinese Buddhist Thought. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 71(3), 493 – 508.
- Crujisen, T., Griffiths, A., Klokke, M. J. The Cult of the Buddhist Dhāraṇī Deity Mahāpratisarā Along the Maritime Silk Route: New epigraphical and iconographic evidence from the Indonesian Archipelago. *JiABS - Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 35(1), 71 – 157.
- Dalton, J. 2016. How Dhāraṇīs Were Proto-Tantric: Liturgies, Ritual, Manuals, and the Origins of the Tantras. In David B. Gray (ed.), *Tantric Traditions in Transmissions and Translation*. Oxford: Oxford University Press, 199 – 229.
- Davidson, R. 2014. Studies in Dhāraṇī Literature II: Pragmatics of Dhāraṇī. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 77(1), 5 – 61.

- 2009. Studies in Dhāraṇī Literature I: Revisiting the Meaning of the Term "Dhāraṇī". *Journal of Indian Philosophy*, 37(2), 97 – 147.
- De Benedittis, A. 2016. *La via del guerriero. Storia dei Hwarang di Silla*. Venezia: Libreria Editrice Cafoscarina.
- Douglas, M. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London, Routledge.
- Duncan, J. B. 1988. The Formation of Central Aristocracy in Early Koryŏ. *Korean Studies*, 12, 39 – 61.
- Durkheim, E. 1912. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Parigi: Édition Alcan.
- Eliade, M. 1964. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- 1949. *Patterns in Comparative Religion*. Cleveland: The World Publishing Company.
- Fogelin, L. 2007. The Archaeology of Religious Ritual. *Annual Review of Anthropology*, 36, 55 – 71.
- Gardiner, K. H. J. 1969. *The Early History of Korea. The Historical Development of the Peninsula up to the Introduction of Buddhism in the Fourth Century A.D.* Canberra: Australia National University Press.
- Geertz, C. 1957. Ritual and Social Change: A Javanese Example. *American Anthropologist*, 59(1), 32 – 54.
- Globe, G. 2021. Faith and Realpolitik: Tang Dynasty Esoteric Buddhism at Mount Wutai. In S. Andrews, J. H. Chen, G. Kuan (edit.), *The Transnational Cult of Mount Wutai*. Leiden: Brill, 51 – 73.
- 2016. The Politics of Esoteric Buddhism: Amoghavajra and the Tang State. In A. Aciri, *Esoteric Buddhism in Medieval Maritime Asia: Networks of Masters, Texts, Icons*. Singapore: ISEAS Publishing, 123 – 140.

- Goodman, P. 1988. *Ecstasy, Ritual and Alternate Reality: Religion in a Pluralistic World*. Bloomington: Indiana University Press.
- Grafton, K. M., Hung, H. T. (trad.). 2006. *Samguk Yusa: Legends and History of the Three Kingdoms of Ancient Korea*. Silk Pagoda.
- Grayson, J. H. 1989. *Korea: A Religious History*. London: Routledge.
- 1984. Religious Syncretism in the Shilla Period: The Relationship between Esoteric Buddhism and Korean Primeval Religion. *Asian Folklore Studies*, 43(2), 185 – 198.
- Grim, J. A. 1984. “Chaesu Kut”: A Korean Shamanistic Performance. *Asian Folklore Studies*, 43(2), 235 – 259.
- Griswold, H. D. 1912. Some Characteristics of Hinduism as a Religion. *The Biblical World*, 40(3), 163 – 172.
- Han, J. H. 2017. Chajangjŏnne Bulsarie daehan Samguk Yusaŭi Kirok Kŏmt’o 慈藏傳來佛舍利에 대한 삼국유사의 기록 검토 (Review on Record of Samkukyusa on Bulsari Introduced by Monk Jajang). *Munmul Yŏngu*, 32, 47 – 73.
- Han, J. H., Kim, Y. M. 2023. Forgotten Traces of the Buddhist Incantation Practice from Early Korea: Incantation of Wish-Fulfillment (Mahāpratisarā) Amulet Sheets from the Silla Kingdom. *Religions*, 14(3), 1 – 33.
- Han, J. M. 2021. Pokchangjinŏnŭi T’ŭkchinggwa Suinbŏp Pogwŏn 북장진언(腹藏眞言)의 특징과 수인법 (手印法) 복원 (A Study on the Characteristics of the Mantras and Restoration of the Mudrās Used in the Bokjang Ritual). *Hanguk Bulgyohak*, 99, 295 – 329.
- Harrell, M. 1995. Sokkuram: Budhist Monument and Political Statement in Korea. *World Archeology*, 27(2), 318 – 325.
- Hesselink, N. 2009. “Yŏngdong Nongak”: Mountains, Music, and the Samulnori Canon. *Acta Koreana*, 12(1), 1 – 26.

- Hogarth, K. H. K. 2002. *Syncretism of Buddhism and Shamanism in Korea*. Seoul: Jimoondang International.
- 1999. *Korean Shamanism and Cultural Nationalism*. Seoul: Jimoondang Publishing Company.
- Hubert, H. e Mauss, M. 1964. *Sacrifice: Its Nature and Functions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hwang, H. W. 2004. Korean Buddhist Ritual Dance: Yin, Yang and Harmony. *The Korean Research Journal of Dance Documentation*, 7, 95 – 132.
- Hwang, J. Y., Park, S. W. 2017. Kungnipchungangbangmulgwan Sojang Mokchobulsang Pokchangjingmurūi Chongnyuwa T'üksōng 국립중앙박물관 소장 목조불상 복장직물의 종류와 특성 (Types and Characteristics of Fabrics of Bokjang Objects Enshrined within Wooden Buddha Statues at the National Museum of Korea). *Pangmulgwan Pojon'gwahak*, 18, 35 – 50.
- Hyung, I. P. 1992. Culture Contact and Culture Change: The Korean Peninsula and Its Relations with the Han Dynasty Commandery of Lelang. *World Archaeology – Archaeology of Empires*, 23(3), 306 – 319.
- Isaacson, H. 1997. *Tantric Buddhism in India (from c. A.D. 800 to c. A.D. 1200)*. Buddhismus in Geschichte und Gegenwart, Band II. Amburgo: Hamburg University.
- Jaffe, Y. Y. 2015. Questioning Religious Essentialism – Ritual Change and Religious Instability in Ancient China. *Journal of Social Archeology*, 15(1), 3 – 23.
- Jeong, B. J. 2010. *Master Wonhyo. An Overview of His Life and Teachings*. Seoul: Diamond Sutra Recitation Group.
- Jeong, E. W. 2015. Koryōshidae Pulbokchangūi T'ükchinggwa Hyōngsōngbaegyōng 고려시대 불복장의 특징과 형성배경 (Characteristics and Formative Backgrounds of Sacred Objects Stored in Buddhist Images of the Goryeo Period). *Han'gung Misulsahak'oe*, 286, 31 – 58.

- Jeong, Y. S. (2012). Chajangŭi Bulgyosich'aekkwa kŭ Sŏnggyŏk – Sumunje Bulgyo Chŏngch'aekŭi Yŏnghyangŭl Chungsimŭro 자장의 불교시책과 그 성격- 隋文帝 불교정책의 영향을 중심으로 (A Study of the Buddhist Policies of Vinaya Master Jajang - Focused on the influence from the policies of Emperor Wen of Sui). *Bojo Sasang*, 38, 307 – 343.
- Jo, Y. H. 2005. A Semiotic Approach to Narratives about the Mid-Silla Period in *Samguk yusa*. *The Review of Korean Studies*, 8(2), 199 – 222.
- Jung, B. S. 2015. Koryŏshidae P'algwanhoe Haengsawa P'algwanjae Shinang 고려시대 팔관회 행사와 팔관재 신앙 (The Palgwanhoe Ceremony and the Practice of the Eight Prohibitions in Goryeo). *Pulgyo Hakpo*, 71, 195 – 219.
- Kang, H. I. 2019. Hwangch'op'okcha Changŏmŭi Milgyojŏk Sangjingsŏng Koch'al 황초폭자 장엄의 밀교적 상징성 고찰 (Esoteric symbolism of Hwangchopokja in Korean Buddhist Bokjang Ritual). *Han'gukpulgyohak'oe*, 92, 292 – 325.
- Kim B. S. 2007. Chajangŭi Saengaewa Yulsarosŏui Uisang 자장의 생애와 율사로서의 위상 (The life of Jajang and His Position as a Master of the Buddhist Commandments). *Journal of Maha Bodhi Thought*, 10, 9 – 40.
- Kim, J. M., Kim, C. M. 2017. Kings and Buddhism in Medieval Korea. *Korean Studies*, 41, 128 – 151.
- Kim, M. Y. 2015. The Costume of Ritual Dance in Mongolian and Korean Buddhism. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 68(3), 309 – 316.
- Kim, S. S. 2020. Koryŏ Buddhist Ritual through the Lens of Materiality: Focusing on the Hand-held Censer. *Seoul Journal of Korean Studies*, 33(1), 79 – 98.
- Kim, W. J. 2007. *Samguk Yusa* 삼국유사. Seoul: Minŭmsa.
- Kim, Y. G. 2016. *Sheaves of Korean Buddhist History: Joseon Bulgyosa-go*. Korean Buddhism Library. Collected Works of Modern Korean Buddhism. Seoul: Jogye Order of Korean Buddhism.
- Kim, Y. T. 2014. *Glocal Hisotry of Korean Buddhism*. Seoul: Dongguk University Press.

- Ko, U. K. 2002. *Uriga Chǒngmal araya hal Samguk Yusa* 우리가 정말 알아야 할 삼국유사 (*Il Samguk Yusa da conoscere*). Seoul: Hyeonamsa.
- Koh, S. H. 2017. Wǒnhyo's View of This World. *Journal of Korean Religions*, 8(1), 47 – 62.
- 2014. Wishes and Vows as Seen from Buddhist Cults of the Silla People: Centering on the Samguk yusa. In *The State, Religion, and Thinkers in Korean Buddhism* (19- 51). Seoul: Dongguk University Press.
- Krippner, S., Villoldo, A. 1987. *Healing States: A Journey into the World of Spiritual Healing and Shamanism*. New York: Atria Books.
- Kwaak, S. H. 2015. Haedonggosǔngjǒn Wǒn'gwangjǒnǔi Ch'ansulgwa Sahaksa 해동고승전 원광전의 찬술과 사학사 (A Study on the Compilation of Wonkwang Chon of Haedong Kosung Chon and the History of Historiography). *The Korean Journal of History of Historiography*, 31, 64 – 96.
- Lamotte, E. 2001. *The Treatise on the Great Virtue of Wisdom of Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*, vol 1. Chocron G. (trad.), Nova Scotia: Gampo Abbey. [ed. originale: Lamotte, E. 1944. *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nagarjuna: Tome 1*. Louvain: Institute Orientaliste Louvain La Neuve.
- Lee, B. W. 2007. Buddhist Ritual Performing Arts. In *Music of Korea. Korean Musicology Series 1*. Seoul: The National Center for Korean Traditional Performing Arts, 145 – 157.
- 1971. A Short History of Pomp'ae: Korean Buddhist Ritual Chant. *Journal of Korean Studies*, 1(2), 109 – 121.
- Lee, J. M. 2010. Hwach'ǒŭi Jiyǒkbyǒ Ŭmakt'ŭksǒng Yǒnggu 화청(和淸)의 지역별 음악특성 연구 (A regional study of musical characteristics of Hwacheong). Tesi di Dottorato, Cheonan: Dankook University.
- Lee, J. S. 2019. Chǒmch'albǒp'oeŭi Ch'ehǒmhyǒng K'ont'ench'ŭ Kaebal Chǒnmang 점찰법회의 체험형 콘텐츠 개발 전망 (Prospects for Developing Experience-Based Contents of the Jeomchal Buddhist Mass). *Chǒngt'ohak Yǒngu*, 32, 71 – 106.

- Lee, K. B. 1974. Wŏn'gwang and His Thought. *Korea Journal*, 33, 35 – 40.
- Lee, P. H. 2000. *Fonti per lo studio della civiltà coreana. Volume I, dalle origini al periodo Koryŏ (1392)*, (traduzione italiana di Patrizia Brighi e Pietro Ferrari). Milano: O barra O edizioni. [ed. originale: Sourcebook of Korean Civilization. Vol.1 From Early Times to the Sixteenth Century (Part I, Part II), Columbia University Press, New York: Chichester, West Sussex, 1993].
- Lee, S. M. 2011. Chinp'yo Yulsawa Tŭnggyedan - Chŏmch'alsŏnagŏppogyŏngŭl Chungsimŭro 眞表律師와 方等戒壇 - 『占察善惡業報經』을 중심으로 (The Silla Vinaya master Jinpyo (ca. 8th century) and the *Zhancha shane yebao jing*). *Hanguk Bulgyohak*, 88, 31 – 54.
- Lee, S. Y. 2021. The Emergence of the “Five-Terrace Mountain” Cult in Korea. In S. Andrews, J. H. Chen, G. Kuan (edit.), *The Transnational Cult of Mount Wutai*. Leiden: Brill, 385 – 419.
- 2019. Pulgyo Chosangsajŏk Maengnagesŏ Pon Pokchang 불교 조상사적 (造像史的) 맥락에서 본복장 (腹藏) (Bokjang Ritual Seen in the Historical Context of Buddhist Image-Making Practices). *Namdomunhwayŏn-gu*, 38, 7 – 47.
- Liou, K. H. 1992. *Zhuang-zi*. Milano: Adelphi.
- Lunardo, F. 2018. Il Buddhismo del Tibet. In Donatella Rossi (ed.), *Fili di Seta. Introduzione al pensiero filosofico e religioso dell'Asia*. Roma: Astrolabio Ubaldini Editore.
- Manning, M. C. 2014. Magic, Religion, and Ritual in Historical Archaeology. *Historical Archaeology*, 48(3), 1 – 9.
- McBride, R. D. II, Cho, I. S. 2018. Shifting Contexts of Faith: The Cult of Maitreya in Middle and Late Silla. *The Eastern Buddhist*, 47(1), 1 – 28.
- McBride, R. D. II. 2018. Wish-Fulfilling Spells and Talismans, Efficacious Resonance, and Trilingual Spell Books: the Mahāpratisarā-dhāraṇī in Chosŏn Buddhism. *Pacific World*, 20, 55 – 93.

- 2015(a). Wŏnhyo’s Pure Land Thought on Buddhānusmṛti in its Sinitic Buddhist Context. *Acta Koreana*, 18(1), 45 – 94.
- 2015(b). Enchanting Monks and Efficacious Spells – Rhetoric and the Role of Dharani in Medieval Chinese Buddhism. *Bulgyo Hakpo*, 72, 168 – 200.
- 2014. The Complex Origins of the Vinaya in Korean Buddhism. *The Eastern Buddhist*, 45 (1-2), 151 – 178.
- 2012. *Hwaŏm I. The Mainstream Tradition*. (Collected Works of Korean Buddhism, Vol. 4). Seoul: Jogye Order of Korean Buddhism.
- 2011. Practical Buddhist Thaumaturgy: The Great Dhārāṇī on Immaculately Pure Light in Medieval Sinitic Buddhism. *Journal of Korean Religions*, 2(1), 33 – 73.
- 2008. Pak Ch’anghwa and the Hwarang segi Manuscripts. *The Journal of Korean Studies*, 13(1), 57 – 88.
- 2007(a). *Domesticating the Dharma : Buddhist cults and the Hwaŏm synthesis in Silla Korea*. US: Hawaii University Press.
- 2007(b). Silla Buddhism and the “Hwarang segi” Manuscripts. *Korean Studies*, 31, 19 – 38.
- 2007(c). Preserving the Lore of Korean Antiquity: an Introduction to Native and Local Sources in Iryon’s *Samguk Yusa*. *Acta Koreana*, 10(2), 1 – 38.
- 2006. A Koreanist’s Musings on the Chinese Yishi Genre. *Sungkyun Journal of East Asian Studies*, 6(1), 31 – 59.
- 2005. Dhārāṇī and Spells in Medieval Sinitic Buddhism. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 28(1), 85 – 114.

Monier, W. 1877. *Hinduism*. Londra: Society of Promoting Christian Knowledge.

Muller, C. 2015. Wŏnhyo’s Approach to Harmonization of the Mahayana Doctrines (Hwajaeng). *Acta Koreana*, 18(1), 9 – 44.

- Na, H. R. 2019. Shillainüi Tongmulgwan'gwa Pulsalsaenggye 신라인의 동물관(動物觀)과 불살생계(不殺生戒) (Silla People's View of Animals and the Commandments of Nonkilling). *Chonggyoyŏn-gu*, 79, 69 – 97.
- Nam, M. H. 2009. Jajangüi Saengae Bokwŏn 자장의 생애 복원 (A New Perspective on Ven. Jajang's Life). *Hangukhak Nonch'on*, 32, 163 – 190.
- Orzech, C. D. 2011. On the Subject of Abiṣeka. *Pacific World, Journal of the Institute of Buddhist Studies*, 13, 113 – 128.
- Park, C. G. 2017. The Characteristics and Origins of Koryŏ's Pluralist Society. *Korean Studies*, 41, 200 – 220.
- Park, C. U. 2017. Early Koryŏ Political Institutions and the International Expansion of Tang and Song Institutions. *Korean Studies*, 41, 9 – 29.
- Park, K. Y. 2001. Wŏn'gwangüi Chŏmch'albŏp'oe Shihaenggwa Kŭ Sŏnggyŏk 圓光의 占察法會 시행과 그 성격 (Wŏn'gwang's Chŏmch'al Mass and Its Characteristics). Tesi di Master: Ehwa Women University.
- Park, M. S. 2019. Tekchŏmch'alsŏnagŏppogyŏngt'elmüi Kusŏnggwa Chŏmch'albŏp'oeüi Chŏnsŭng 점찰선악업보경의 구성과 점찰법회의 전승 (The Composition of Jeomchal Sutra and The History of Jeomchal Buddhist Mass). *Chŏngt'ohak Yŏngu*, 32, 9 – 38.
- Penner, H. H. 1985. Language, Ritual and Meaning. *Numen*, 32(1), 1 – 16.
- Plassen, J. 2013. Some Rather Prefatory Musings on the Role of Dhāranī in East Asian Huayen/ Hwaŏm Circles and Beyond. *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, 21, 23 – 39.
- Quack, J., Töbelmann, P. 2010. Questioning "Ritual Efficacy". *Journal of Ritual Studies*, 24(1), Special Issue, Part I: The Efficacy of Rituals, 13 – 28.
- Rebecca, L. S., Stein, P. L. 2005. *The Anthropology of Religion, Magic, and Witchcraft*. Boston: Pearson, Allyn & Bacon.
- Riotto, M. (TRAD.) 2019. *Samguk Yusa. Memorie dei Tre Regni*. Roma: Ismeo.

- 2005. *Storia della Corea: dalle origini ai giorni nostri*. Milano: Bompiani.
- Ro, M. H. 2014. Koryōsaūi Ch'amūijisawa Taesach'ōnhaūi Ishilchiksō -Haekshimi Sakchedoen Koryōūi Hwangjeje-do 《고려사》의 "참의지사(僭擬之事)"와 "대사천하(大赦天下)"의 "이실직서(以實直書)" -핵심이 삭제된 고려의 황제제도 ("Recording the Facts Directly" in the Koryōsa Concerning "Acts of Imperial Imposture" and "Universal Amnesty": the Excision of the Core of the Koryō Imperial System). *Hanguk Saron*, 60, 1 – 56.
- Seo, K. S. 2016. Koryōshidae Palgwanhoesōrhaengōe Taehan Kōmt'ō 고려시대 八關會설행 月日에 대한 검토 (A Review on the Month and the Day of Goryeo Palgwanhoe). *Han'gukchungsesayōn-gu*, 45, 177 – 214.
- Seo, Y. G. 2006. *Han'gungmilgyosasangsa 한국밀교사상사* (Storia del Buddismo esoterico coreano). Seoul: Unjunsu.
- Shen, W. R. 2017. Ming Chinese Translations of Tibetan Tantric Buddhist Texts and the Buddhist Saṃgha of the Western Regions in Beijing. In Yael Bentor (ed.), Meir Shahar (ed.), *Chinese and Tibetan Esoteric Buddhism*. Boston: Brill.
- Sheng, K. 2021. The Pure Land Teachings of Fazhao and the Mañjuśrī Cult of Mount Wutai. In S. Andrews, J. H. Chen, G. Kuan (edit.), *The Transnational Cult of Mount Wutai*. Leiden: Brill, 288 – 305.
- Shim, J. R. 1999. *Korean Buddhism. Tradition and Transformation*. Korean Studies Series No. 8. Seoul: Jimoodang Publishing Company.
- Shinohara, K. 2014. Dhāraṇīs and Visions in Early Esoteric Buddhist Sources in Chinese Translation. *Bulletin of the School of Oriental and Africa Studies*, University of London, 1, 85 – 103.
- 2014. *Spells, Images, and Maṇḍalas. Tracing the Evolution of Esoteric Buddhist Rituals*. New York: Columbia University Press.
- Shultz, E. J. 2017. Koryō: an Introduction. *Korean Studies*, 41, 1 – 8.
- 2008. Koryō Sources: There is More to Koryō than Celadon. *Acta Koreana*, 11(1), 29 – 37.

- Smith, F. M. 2011. Possession in Theory and Practice: Historical and Contemporary Models. In Fabrizio Ferrari (ed.), *Health and Religious Rituals in South Asia: Disease, Possession and Healing*. New York: Routledge.
- Smith, J. (ed.). 1998. *The Arts of Korea*. New York: The Metropolitan Museum of Art, Yale University Press.
- Sørensen, H. H. 2011. Esoteric Buddhism Under the Koryŏ (918 – 1392). In Charles Orzech (ed.) *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. Boston: Brill.
- 2010. Worshipping the Cosmos: Tejaprabha Rituals under the Koryŏ. *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, 15, 7 – 26.
- 1993. Lamaism in Korea During the Late Koryŏ Period. *Korea Journal*, 33(3), 67 – 81.
- Sosis, R., Ruffle, B. J. 2018. The role of participation in a ritual performance on the development of temporal perspectives. *Current Psychology*, 37(4), 845 – 854.
- Stephenson, F. R. 2013. Astronomical Records in the Samguk Sagi during the Three Kingdoms Period: Earliest Times to A.D. 668. *Korean Studies*, 37, 171 – 224.
- 1998. Eclipse Records in Early Korean History: the Koryŏsa. *Highlights of Astronomy*, 11B, 710 – 711.
- Swearer, D. K. 2007. Consecrating the Buddha. In Donald S. Lopez (ed.) *Buddhism in Practice*. Princeton: Princeton University Press.
- The Korean Buddhist Research Institute. 1993. *The History and Culture of Buddhism in Korea*. Seoul: Dongguk University Press.
- Tsun, S. (trad.). Nd. *Great Compassion Dharani Sutra*. The Huntington Archive of Buddhist and Asian Art.
- Turner, V. 2001. *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*. Brescia: Morcelliana. [ed. orig. Turner, V. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Oxford: Aldine Publishing Company].

- Van Gennep, A. 2011. *Les rites de passage: étude systématique des rites*. Parigi: Editions A&J Picard.
- Ven. Hae Ju. 2011a. Iryeon's Hwaeom Philosophy in His Life and Samguk yusa (1). *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, 16, 23 – 38.
- 2011b. Iryeon's Hwaeom Philosophy in His Life and Samguk yusa (2). *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, 17, 7 – 28.
- 2010. Study on the Buddhist Pantheon in the *Samguk yusa*. *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, 14, 25 – 54.
- 2007. Elements of Hwa-eom Faith and Philosophy in Korean Buddhist Ritual Invocations: Emphasis on the Main Hall Liturgy. *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, 9, 33 – 59.
- Vermeersch, S. 2016(a). Beyond Printing: Looking at the Use and East Asian Context of Dhāraṇī Sūtras in Medieval Korea. *Journal of Religious Studies*, 34, 1 – 33.
- 2016(b). Views on Buddhist Precepts and Morality in Late Koryŏ. *Journal of Korean Religions*, 7(1), 35 – 65.
- 2013. Royal Ancestor Worship and Buddhist Politics: The Hyŏnhwa-sa Stele and the Origins of the First Koryŏ Tripitaka. *The Journal of Korean Studies*, 18(1), 115 – 146.
- 2010. The Development of the Buddhist Relic Cult from Unified Silla to Early Koryŏ. *Religion and Culture*, 18, 117 – 138.
- 2008. *The Power of the Buddhas. The Politics of Buddhism During the Koryŏ Dynasty (918–1392)*. Cambridge: Harvard University Press.
- 2007. The P'alghanhoe: From Buddhist Penance to Religious Festival. In R. E., Buswell (ed.). *Religions of Korea in Practice*. Princeton: Princeton University Press.
- 2004. Buddhism at the Center: the Temples of Kaesŏng and Their Socio-Political Role. *Acta Koreana*, 7(2), 7 – 34.

- Volpe, A. 2023. L'eredità filosofica del Pöpsöngge nel Buddhismo di Silla e Koryö: lo *Haein Sammae Ron* e l'*Ilšüng Pöpkyedo Wönt'ong-gi*. In Marina Miranda (ed.), *Percorsi in Civiltà dell'Asia e dell'Africa II - Quaderni di studi dottorali alla Sapienza*, 145 – 164.
- Widmann, C. 2007. *Il rito. In psicologia, in patologia, in terapia. Immagini dall'inconscio*. Roma: Edizioni Magi.
- Williams, P. 1990. *Il Buddhismo Mahayana. La sapienza e la compassione*. Roma: Astrolabio Ubaldini Editore.
- Withfield, R. 2012. *Korean Buddhist Culture: Accounts of a Pilgrimage, Monuments, and Eminent Monks (Collected Works of Korean Buddhism 10)*. Seoul: Jogye Order of Korean Buddhism.
- Yi, K. H. 2017. Koryö's Trade with the Outer World. *Korean Studies*, 41, 52 – 74.
- Yim, L. 2017. Koryöshidae P'algwanhoe Nat'an'an Yönhüibokshik 고려시대 팔관회에 나타난 연희복식 (The Performing Arts' Costume Shown in Palgwanhoe Ceremony in Goryeo Period). *Fer – Family, environment and research*, 55, 5, 481 – 490.
- Youm, J. S. 2020. Boch'öngwa Hyomyönüi Odaesan ũngö Kirok Sok Munchechö'm Kömt'ö 보천(寶川)과 효명(孝明)의 오대산 은거 기록 속 문체점 검토 (A Review of problems in the records on hermit life of Bocheon and Hyomyeong in Mt. Odaesan). *Hanguk Bulgyohak*, 95, 153 – 185.
- 2013. Jajang Gyeryulsasangüi Hangukbulgyoin T'ükjing 慈藏戒律思想의 한국불교적인 특징 (Korean Buddhist Characteristics of Jajang's Gyeyul consideration). *Hanguk Bulgyohak*, 65, 253 – 283.
- Yun, K. 2019. *The Shaman's Wages: Trading in Ritual on Cheju Island*. Washington: University of Washington Press.
- Yun, P. 2012. Koryö–Khitan Relations and Khitan Cultural Influence in the Eleventh and Twelfth Centuries. *Journal of Central Eurasian Studies*, 3, 69 – 83.

Zolla, E. 1985. Korean Shamanism. *RES: Anthropology and Aesthetics*, 9, 101- 113.