

**LE VITE DEGLI
OTTANTAQUATTRO
MAHĀSIDDHA**

**Poteri e gesta degli antichi
maestri tantrici dell'India buddista**

titolo del testo sanscrito:
Caturāsītisiddhapravṛtti di Abhayadatta

titolo della traduzione tibetana:
Gru thob brgyad cu risa bzhi'i lo rgyus di sMon-grub Shes-rab

traduzione dal tibetano, introduzione e note di *Elio Guarisco*
collaborazione alla stesura del testo e illustrazioni di *Giulio Santi*

*Nella sfera di primordiale beatitudine e vacuità,
sei il corpo riflesso di tutti i Buddha,
la parola insegnamento di tutti i Vittoriosi,
la mente intenzione di tutti i Thalaghata.
Più gentile dei Buddha dell'universo e dei tre tempi,
come è possibile che qualcuno ti veda come un essere ordinario,
oscurato da desiderio e collera?*

*Ti sei sempre manifestato in modi d'essere straordinari
riuscendo a muovere la nostra fede e rendendo, per un attimo,
il nostro animo trasparente.*

Sei un vero Siddha nelle vesti di un monaco disciplinato.

*Il tuo comportamento è profondamente libero
e nasce dalle tue imperscrutabili realizzazioni.*

Tra i Lama ed i Tulku del Tibet

sei come il sole tra le stelle.

*È sciocco colui che, incontrandoti,
oh unione d'ogni rifugio,*

*non ti riconosce e cerca il Buddha nei guru dai nomi famosi
o nei guru dalle belle parole che confondono.*

Buddha apparso in un monastero del Tibet,

attirato dal venio del nostro karma

*nella terra della «scienza» e del «benessere»
a rivelare il modo d'essere autentico,*

al di là di ogni cultura e tempo.

Come potrà mai la tua compassione lasciarti partire da questo mondo?

Oh venerabile emanazione di Majreya,

possa il rapporto padre figlio durare finché

potremo ripagare con la nostra Illuminazione

la gentilezza che hai avuto verso di noi.

Possano gli esseri venire risvegliati

dal tuo insegnamento cristallino.

Oh emanazione di Tzong Khapa, re dei Sutra e dei Tantra,

Io, il tuo discepolo insignificante, pieno di ideali,

ma dal comportamento meschino come quello di un cane,

ti ho incontrato, oh leone tra gli uomini;

senza meriti, eppure ho avuto la fortuna di vedere

il tuo volto e di udire la tua voce.

Oh padre, possa la mia mente unirsi alla tua,

inseparabilmente.

Prefazione di Ghesce Rabten

Ho la speranza che le biografie degli ottantaquattro Mahāsiddha dell'India possano ispirare anche gli occidentali interessati a conoscere la natura del Buddismo.

Il Maestro fondatore del Buddismo fu Sakyamuni Buddha, che indicò il Sentiero mostrando il «modo d'essere dei fenomeni», «gli stadi che devono essere percorsi» e «la realizzazione della Meta Ultima». L'insegnamento del Buddha non possiede base dogmatica, ogni enunciazione dottrinale viene illustrata con estrema chiarezza e dimostrata da una logica impeccabile basata su «ragioni valide».

In un suo discorso Sakyamuni Buddha disse: «Come il commerciante che si appresta a comprare dell'oro, lucida, scalfisce, e fonde, così dovete fare voi con la mia dottrina».

Egli stesso affermò che bisognava avvicinarsi al suo insegnamento con discriminazione analitica e coscienza critica. Perché?

Perché più si analizza la dottrina di Buddha, tanto più ne si comprende la sua «ragion d'essere», ne si apprezza l'eccellenza e si accresce la fede.

Dunque occorre studiare ed analizzare attentamente l'insegnamento di Buddha, come colui che, prima di acquistarlo, vuole accertarsi della autenticità e della purezza dell'oro, sottoponendolo a prove quali la limatura, la misurazione del peso specifico e la fusione.

Le analisi devono essere molteplici ed a diversi livelli di approfondimento finché non si giunga alla certezza che tale insegnamento è senza difetto. Allora lo si deve mettere in pratica, come colui che assicuratosi che l'oro è puro lo compera.

I saggi indiani e tibetani analizzarono approfonditamente e a più riprese l'insegnamento di Buddha in ogni suo dettaglio usando il «metodo dialettico»; anche noi possiamo fare così, ma non sarà sufficiente, poiché il Dharma essenzialmente è un metodo apportatore di beneficio interiore, dunque il suo fulcro è la pratica spirituale. Oltre alla sua impeccabilità logica, occorrerà verificarne l'efficacia applicandolo alla propria esistenza e sperimentandone i benefici come viene affermato dal Buddha e dai saggi.

I Mahāsiddha personificano la prova esperienziale del potere benefico del Dharma, incarnano la possibilità reale dell'ottenimento dello «Stato del Grande

Essere» significativo per sé e per gli altri, ottenuto tramite lo sviluppo spirituale e la graduale liberazione dalla sofferenza.

Non basta studiare l'insegnamento di Buddha per constatarne la validità logica, ma occorre volgere lo sguardo anche verso i Mahāsiddha, verso coloro che rappresentano l'interiorizzazione del Dharma e seguire le loro orme. Essi hanno integrato il Dharma con il loro essere riuscendo così a mostrare le diverse fasi della pratica spirituale, narrando le loro esperienze ed i segni significativi che le accompagnano e che indicano le loro realizzazioni sulla strada verso il raggiungimento dell'«Optimum dell'esistenza».

In questo testo vengono esposte le biografie di ottantaquattro Siddha buddisti. In India ed in Tibet gli esseri che ottennero grandi realizzazioni furono innumerevoli, tuttavia viene narrato che, in una particolare occasione, il Guru Dorje Denpa offrì un Ganaciakra (rituale di offerta alla guida spirituale) a cui presero parte ottantaquattro Mahāsiddha, da allora il numero ottantaquattro fu associato ai Mahāsiddha.

Le biografie dei Mahāsiddha ispirano la fede nel Buddha e nel Dharma, la quale non deve essere una fede cieca, ma nasce dalla comprensione della dottrina e dalla consapevolezza che con la pratica del Dharma si ottengono le realizzazioni interiori.

Possedendo uno stato di fede che poggia su questi presupposti, non vi sarà possibilità di smuoverlo e servirà come solida base per il raggiungimento dell'«Autentico stato d'essere». Per questo sono grato al mio discepolo Eljo che ha tradotto in italiano questo testo.

Ghesce Rabten

Prefazione

Il carattere anticonformista dei Siddha, liberi da ogni convenzionalità di tipo morale o religioso, mi ha sempre affascinato.

I Siddha, sebbene fossero di fede buddista, agivano in piena autonomia dalle istituzioni religiose, non appartenevano, né fondavano scuole o tradizioni. I Siddha apparvero in un momento di grande diffusione del buddismo in India, in cui i monasteri godevano di grande prosperità ed affermazione nella struttura sociale, tuttavia tendevano a fossilizzarsi entro schemi intellettualistici di studio formale della dottrina e della filosofia buddista.

Le grandi università monastiche del nord formavano centinaia di eruditi, ma lo spirito dell'insegnamento di Buddha si stava inaridendo dietro il formalismo scolastico istituzionalizzato. Così scesero in campo i Siddha, i quali rivitalizzarono l'insegnamento di Buddha uscendo dai monasteri e scegliendo come luoghi per la loro pratica del Dharma, cimiteri, grotte, quartieri dei fuoricasta, ma anche i palazzi reali. Nelle zone periferiche delle città, abitate dai mendicanti, dalle prostitute e dai macellai, i Siddha mostravano che anche i «più bassi» potevano accedere alla via del «risveglio interiore».

Nei palazzi dei nobili e dei sovrani, il monachesimo rinunciario al mondo ed ai suoi beni, non poteva aver presa, mentre i Siddha, che proponevano la pratica del Dharma buddista senza dover rinunciare ai piaceri della vita, trovarono il terreno favorevole per la loro «rivoluzione in seno al buddismo».

I Siddha furono apportatori dell'ultima ventata di vitalità nella storia del buddismo indiano, prima del suo definitivo tramonto e furono coloro che portarono in modo fresco e creativo, l'insegnamento di Buddha in Tibet, dove penetrò in profondità e si conserva ancora da più di un millennio.

Lo scopo per cui fu scritto questo testo sulle vite dei Mahāsiddha, fu quello di «ispirare» e «testimoniare», non certamente in senso storico, l'essenza dell'insegnamento buddista, in modo semplice e diretto, nello spirito anti intellettualistico dei Siddha, raccogliendo in poche pagine gli episodi più significativi delle vite di questi maestri, per giungere in modo immediato, tramite parole pregni di potere, al cuore del lettore.

Durante il lavoro di traduzione ho avuto occasione di riflettere e di confermare la mia convinzione che l'istituzionalizzazione dell'insegnamento di Buddha costi-

tuisce un serio pericolo alla sua freschezza e vitalità. Dottrina e comunità di fede, che sono indissolubilmente legati nel loro destino, hanno bisogno di libertà d'espressione "qui e ora", in ogni specifica condizione socio culturale.

L'antica India, terreno fertile e selvaggio per ogni idea religiosa, si prestava a fatica a fossilizzarsi in tradizioni istituzionalizzate. I Mahāsiddha non erano condizionati dai pregiudizi, praticavano gli insegnamenti tantrici provenienti da numerosi maestri, non si "specializzavano" in un particolare Tantra, per dimostrarne la superiorità su altri, non fondavano nuove scuole per garantire una continuità formale ed organizzata ai loro insegnamenti, né diedero vita a tradizioni definite, come invece troviamo in seguito nel buddismo del Tibet, del Giappone e della Cina.

L'insegnamento del Tantra fu propagato dai Mahāsiddha fuori dai confini dell'India, ma in queste terre cominciò a formalizzarsi, nacquero diverse tradizioni e scuole che tendevano a chiudersi in se stesse considerandosi superiori alle altre e in diverse occasioni si trovarono a combattersi l'una contro l'altra.

Oggi il buddismo tantrico più autorevole, quello del Tibet è giunto anche in occidente ed ogni scuola del buddismo tibetano è approdata riproponendo spesso quelle strutture istituzionali che fanno parte di un retaggio storico e culturale, ma che non hanno motivo di esistere tra i buddisti occidentali.

Per questa ragione i Siddha e la libertà di pensiero che li caratterizza, rappresentano l'impegno genuino ed efficace nella pratica del Dharma ed aprono ad una prospettiva di creatività il futuro della comunità di fede buddista.

Il testo tibetano: Grub.thob bryad cu rtsa bzhi'i lo, rgyus, è la traduzione del testo sanscrito Caturāsītisiddhavr̥tti, scritto tra la fine dell'undicesimo secolo e l'inizio del dodicesimo dal Guru indiano Abhayadatta e tradotto in tibetano dal monaco sMon-grub Shes-rab e fa parte del bsTen-gyur, o commentari sistematizzati del canone buddista tibetano, pubblicato dalle edizioni di Pechino.

Il testo, che consiste in brevi biografie o meglio agiografie, fu composto allo scopo di esaltare le gesta dei grandi maestri tantrici buddisti dell'India in modo che fossero d'ispirazione a tutti coloro che s'accingessero a praticare la «via del Tantra». Nello stendere l'introduzione mi sono basato su molti insegnamenti orali ricevuti da lama tibetani miei maestri e su vari testi tibetani che sono raccolti sotto il titolo di "Stadi del Tantra".

Le note "filosofiche" di commento al testo sono principalmente basate sulla riflessione critica personale, formata nello studio della visione filosofica, della varietà, tradizionale della scuola Ghelukpa ispirata da Tzong Khapa.

Per l'opera di traduzione di questo testo devo ringraziare Gonsar Rinpoce, per il suo aiuto nei passaggi di difficile interpretazione e Ghesce Thubten. I miei ringraziamenti vanno anche a Giulio Santi che ha collaborato alla stesura del testo e che ha curato i disegni. Inoltre ringrazio il monastero del Tharpa Choeling in Svizzera che ha provveduto al mio sostentamento durante il lavoro di traduzione ed il Centro Che-Pel-Ling per la pubblicazione.

Introduzione

I Mahāsiddha

Gli ottantaquattro Mahāsiddha sono il simbolo di tutti coloro che nei secoli hanno realizzato l'insegnamento di Buddha in modo diretto ed in una sola vita. L'esempio dei Mahāsiddha è significativo soprattutto per due motivi: i Mahāsiddha mostrano la possibilità di realizzarsi velocemente ed inoltre operano per il bene spirituale degli esseri. Inoltre i Mahāsiddha furono coloro che propagarono il buddismo tantrico in Tibet permettendone la preservazione fuori dall'India.

Basandosi sul pensiero filosofico dei Mādhyamika e degli Yogacāryā, spesso integrando i due, i Siddha si applicavano ad innumerevoli tecniche yoga, sia fisico che mentale, ripetevano i mantra e si assorbivano nella concentrazione meditativa con lo scopo di sperimentare lo «stato naturale dell'essere».

Sebbene tra i Siddha vi siano i più grandi tra gli eruditi del Mahāyāna quali Nāgārjuna, Śāntideva, Nāropa, Śāntipa ecc., sembrerebbe che tra i praticanti del Tantra vi fosse un atteggiamento di dissociazione dall'eccessivo scolasticismo ed intellettualismo caratteristico degli studi monastici.

Tilopa disse al suo discepolo: «Nāropa, i libri riportano solo parole, che sono come il latte annacquato che si compra al mercato». Gorakṣa, Tantipa, Kojali, Samudra, Mekhala, Śavari, sono persone ordinarie, completamente digiune agli studi filosofici, tuttavia fortemente determinati a realizzare «l'esperienza» insegnata dalla dottrina di Buddha.

L'ideale del sentiero dell'Hinayāna è il monaco, calmo e disciplinato che, rispettoso delle regole monastiche, s'impegna fino a divenire l'Arath (il liberato). Nel Mahāyāna, il modello ideale è il monaco o il laico altruista, sempre dedito agli altri, anch'egli dal comportamento calmo ed equilibrato del Bodhisattva che si attiene strettamente all'etica. Il praticante tantrico invece sconvolge l'immagine della persona religiosa prestabilita ed immaginata a priori; il tantrika è il Siddha che vive generalmente fuori dalle comunità monastiche, in luoghi solitari ed insospitati o nella calca dei mercati dell'India accompagnato da donne di bassa casta. Il tantrika è libero dalle convenzionalità sociali, vagabonda e fa quello che vuole, non fa distinzioni tra amici e nemici, tra belli e brutti, sporchi o puliti, per lui non

c'è bene o male, né puro od impuro, la cerchia dei fuoricasta gli è più congeniale, per questo è proprio tra i fuoricasta, siano essi di nascita o per vocazione, che comincia a diffondersi la pratica del Tantra.

Spesso il comportamento dei Siddha risulta oltraggioso alla morale comune, ma è il prodotto della loro «pazza saggezza» ed essi, nonostante il loro indecente modo di presentarsi, mostrano di aver ottenuto «le realizzazioni spirituali», rivelano una enorme ricchezza interiore ed una completa libertà dal condizionamento delle concettualizzazioni.

Il Siddha sa di essere puro, senza macchia, né nome, senza inizio né fine, senza limiti, come il cielo; la sua mente, radicalmente poggiata sul pensiero del Mahāyāna, «non distingue» profitto da perdita, lodi da insulti, miseria da ricchezza, elogio da biasimo; vede tutte le cose con lo stesso occhio. Sempre compassionevole, ottiene l'Illuminazione nell'abbraccio con la Yoghini e, spesso coperto unicamente d'ornamenti fatti di ossa, vaga nelle foreste selvagge, beve vino, mangia carne e gode della compagnia di donne.

Spesso ritroviamo i Siddha come essere ordinari, che svolgono attività comuni, quali tessitori, calzolari, contadini, sarti, pescatori, lavandai ecc. che, pur applicandosi nel loro lavoro, ottengono le più alte realizzazioni mostrando la non incompatibilità tra la profonda esperienza mistica e l'aspetto ordinario della realtà.

Ottenute le «potenti realizzazioni», i Siddha cominciano a compiere grandi prodigi, mostrano poteri straordinari esercitando un fascino irresistibile sia sul popolo che sui regnanti. Virūpa dice:

«Se non avessi compiuto tali miracoli, come potrebbero gli esseri avere fede nel solo Dharma formale?».

Incuteono rispetto e venerazione, ma anche perplessità e a volte timore, poiché compiono azioni ritenute comunemente negative, come il bere eccessivamente vino o godere della compagnia di prostitute o di donne di caste inferiori, quale mezzo di crescita interiore.

Sebbene nel pensiero buddista venga condannata la struttura sociale delle caste, il buddismo non riuscì a sconfiggerla e ciò si può desumere anche dalla lettura di questo testo che riporta come fosse unanimemente ritenuto scandaloso tra gli indiani che un maestro di casta superiore insegnasse ad un discepolo di casta inferiore, pur trattandosi dell'insegnamento buddista (vedi storia di Camaripa). I Siddha invece non mostrano alcun pregiudizio di casta, si rivolgono senza parzialità agli uomini di tutte le caste, ma il loro terreno preferenziale è quello delle caste più basse, generalmente trascurate dalla religione ufficiale e i cui problemi, quali quello della sopravvivenza, del dolore fisico e della miseria, sono più evidenti ed inducono l'uomo a quella disperazione esistenziale che spesso funge da scintilla per intraprendere il «sentiero spirituale» e che lo rende determinato ad ottenere le realizzazioni.

Ad esempio Kankaripa e Kapalapa, di fronte alla morte dei loro cari, cadono in un profondo stato di disperazione e soltanto le parole del Guru, dirette al loro cuore, riuscirà a risollevarli. Così il tessitore Tantipa ed il vecchio Rahula si trovano a dover affrontare l'angoscioso problema della vecchiaia e della morte imminente che il fortuito incontro col maestro condurrà a risolvere efficacemente.

Dunque lo Yoghi è colui che reca conforto proponendo una via radicalmente nuova all'esistenza.

Anche Kucipa, impara ad usare la sua malattia come metodo di liberazione spirituale grazie alle parole del maestro ed Ajokipa vince la sua apatia grazie all'intervento di uno Yoghi che ha l'aspetto di un miserabile.

I Guru dei Siddha sono profondi psicologi, non propongono rapporti di conflittualità con le condizioni sociali e mentali dei loro discepoli, anzi insegnano a realizzarsi usando i mezzi che essi possiedono e permettendo loro di continuare a condurre la vita che hanno sempre condotto. L'importante non è cambiare la condizione sociale in cui uno vive, ma rinunciare «all'afferrarsi concettualmente» ad essa.

La storia di Dārika che vede distruggere il suo orgoglio da una prostituta, mostra che l'appartenenza di casta, la propria occupazione ed educazione esteriore, non hanno nessun valore, ma è importante unicamente la propria condizione psicologica, ed il Guru, che capisce a fondo la mente del suo discepolo, gli propone una precisa ed immediata soluzione psicologica ai suoi problemi.

Il Siddha, rivelandosi all'uomo disperato, mostra se stesso quale simbolo-incarnazione delle più alte possibilità dell'essere, inducendo l'uomo ordinario a comprendere che tali potenzialità sono presenti anche in lui.

Origine del Tantra

Nessun ricercatore storico è riuscito a risalire in modo indiscutibile all'origine e alla propagazione di quel sistema esoterico, articolato in complesse simbologie e profondi significati, che viene chiamato Tantra e che nasce in seno al «Grande veicolo» del Buddismo. Infatti sia il Tantra buddista, che quello induista, in virtù della loro natura esoterica, si autoinseriscono in un contesto antistorico presentando la loro origine in termini metafisici.

Parlando del Tantra, è innanzitutto doveroso distinguere il corpo degli insegnamenti del Tantra buddista da quello dei Tantra induisti.

I due sistemi tantrici poggiano su presupposti filosofici completamente differenti tra loro, pur presentando molte similitudini e terminologie comuni, specie nell'esposizione delle tecniche meditative relative all'uso del «corpo sottile», delle energie, dei ciakra, dei canali, della visualizzazione delle divinità, della recitazione mantrica e dei rituali.

Nel tantrismo induista si aspira al raggiungimento del «sé superiore» con cui identificarsi, mentre nel pensiero buddista è proprio la concezione del «sé» che viene ritenuta il principio dell'ignoranza e la causa dell'esistenza condizionata» (Samsāra) e del dolore.

Inoltre il «principio altruistico», aspetto marginale nel Tantra induista, nel Tantra buddista viene considerato di fondamentale importanza ed insieme alla «consapevolezza della vacuità del sé e dei fenomeni» è il cardine di tutto il «sentiero tantrico»; dunque nel Tantra buddista, il «principio altruistico» viene ritenuto sommatamente superiore all'«aspirazione allo stato d'estasi individuale» enfatizzato dal Tantra induista.

Fatta questa distinzione necessaria, ora possiamo esaminare quello che è possibile conoscere circa l'origine e la diffusione in India del Tantra buddista.

Nei testi buddisti viene affermato che il Tantra fu insegnato da Buddha Śakyamuni nella manifestazione esoterica del «Buddha primordiale Vajradhara» (il detentore del Vajra e la manifestazione della natura segreta di Buddha) che successivamente assunse l'aspetto delle diverse divinità associate ai Tantra che, a seconda dei casi, esponeva.

Sempre secondo i testi buddisti relativi all'origine del Tantra, gli insegnamenti tantrici vennero richiesti dai Bodhisattva quali Mañjuśrī, Samantabhadra, Vajrapāni ed altri, a cui Buddha, in disparte dai suoi discepoli ordinari, in luoghi e condizioni particolari, espone i diversi Tantra.

Secondo l'interpretazione tradizionale, i «Tantra dell'azione» (Kriyatāntra), furono trasmessi da Buddha Śakyamuni nella terra celeste «dei trentatré dei», sul picco del mitico Monte Meru. In quell'occasione Buddha mantenne il suo aspetto di monaco ordinario per sottolineare la natura purificante di questa classe di Tantra.

«Il Tantra del rituale» (Caryatāntra) invece furono insegnati da Buddha Śakyamuni nell'aspetto del suo Nirmanakāya perfettamente adorno dei segni di un essere illuminato, in molte terre celesti, ma soprattutto in quella chiamata «Fondamenta fiorite».

Quando invece Buddha espone gli «Yogatāntra», assunse l'aspetto delle diverse divinità principali di questi Tantra, manifestando anche i loro Maṅḍala-abitazioni sulla vetta del Monte Meru, nella terra celeste chiamata: «Il reame divino del desiderio» ed anche in altri luoghi paradisiaci. Il Guhyasamājatāntra del «Tantra dello yoga supremo» (Mahāntarāyogatantra) fu esposto nella forma di Guhyasamāja da Buddha nella terra di Oddiyāna, dietro richiesta del re Indrabhūti; il Tantra di Hevajra fu insegnato da Buddha nella regione del Magadha (odierno stato del Bihar in India) dietro richiesta di Vajragarbha, la consorte dello stesso Hevajra.

Su richiesta di Vajrayoghini, il Buddha assunse l'aspetto di Ciakrasamvara e trasmise il suo «Tantra radice»; Vajrapāni gli richiese il «Tantra esplicativo di Ciakrasamvara» e Buddha lo insegnò. Nell'aspetto di Kālacakra espone il Kāla-

ciakratāntra, un anno dopo la sua Illuminazione a Dhānyakāka nel sud dell'India, dietro richiesta del re Suciandra della terra mistica di Shambhala, mentre contemporaneamente esponeva il «Sutra della perfezione della saggezza in centomila» versi sul «picco dell'avvoltoio» (presso Raighir nel Bihar).

Lo storico tibetano Tāranātha sostiene che i Tantra furono praticati in segreto per circa trecento anni dopo la morte di Buddha e trasmessi da Guru a discepolo senza interruzione.

Il primo Siddha unanimamente riconosciuto fu Saraha di cui non è possibile risalire al suo Guru umano. Nella biografia estesa di Saraha, contenuta nel libro del prof. Guenther: «The Royal Song's of Saraha», viene narrato che egli fu introdotto al Tantra da una Dākini che si manifestava come una donna che costruiva frecce e le vendeva in un affollato mercato dell'India. Saraha fu il maestro tantrico di Nāgārjuna che, secondo la leggenda, visse seicento anni: duecento anni nell'India centrale, duecento nel sud e gli altri duecento a Śrī Parvata.

All'epoca di Nāgārjuna nel III sec. d.C. si comincia a sentir parlare del Tantra. Nāgārjuna visse per lungo tempo all'interno delle istituzioni monastiche e compì una colossale opera di studio e di approfondimento filosofico in tutti gli aspetti dottrinali sia del buddismo Hinayāna che del Mahāyāna e operò intensamente per lo sviluppo della comunità monastica. In particolare a lui viene attribuita la fondazione della scuola Mādhyamika, la via di mezzo, che si basa sul principio della «vacuità di natura propria dei fenomeni» e della loro «esistenza relativa o interdependente». Nāgārjuna senza dubbio fu il più grande filosofo buddista ed il suo contributo fu d'instimabile valore. In modo assai più nascosto egli si adoperò anche per la propagazione del «Sentiero tantrico», di cui compose diversi trattati e su cui meditò intensamente. Il nome di Nāgārjuna è riportato in molti lignaggi tantrici come quello di Guhyasamāja, Kurukulla, Mahākala ed altri. Sembra dunque errata la versione di alcuni studiosi che affermano che il Tantra fu introdotto da Asanga nel terzo-quarto secolo d.C. quale diretto sviluppo della filosofia Yogacāra o Cittamatra (solo mente) che fu ispirata ad Asanga da Buddha Matreya; tuttavia tale opinione non è completamente priva di fondamento, infatti le scritture tantriche sembrano risentire anche dell'influenza della scuola Cittamatra, pur basandosi maggiormente sulla visione filosofica della Mādhyamika.

Molti Siddha erano degli eruditi della scuola Yogacāra tra cui Virūpa, che sembra fosse discepolo di Āryadeva a sua volta discepolo di Nāgārjuna.

Durante il periodo dei grandi Ācāryā del Tantra, il buddismo Mahāyāna aveva già una grande diffusione in India e nasceva come reazione all'eccessivo isolamento in cui si stavano rinchiodando le comunità monastiche dell'Hinayāna. Il Mahāyāna, in cui si enfatizzava con vigore lo «spirito altruistico», usciva dalle mura dei monasteri e veniva recepito in larga parte anche dai laici che conducevano una vita ordinaria e che non dovevano assumere, come unica soluzione esistenziale nel Dharma, la vita del monaco.

Tuttavia anche il buddismo Mahāyāna, col suo intellettualismo e gli elementi

divini che aveva introdotto, col tempo finì per determinare delle insoddisfazioni; fu allora che tra la popolazione laica cominciò a diffondersi il tantrismo, in cui, anziché l'aspetto dell'erudizione filosofica e dottrinale, veniva enfatizzata la pratica della meditazione senza dare importanza al ceto sociale o all'educazione ricevuta, il sentiero era aperto ai peccatori ed ai pii nello stesso modo.

L'estremo intellettualismo non è proprio del tantra, egli aspira ad ottenere l'Illuminazione in una sola vita e contrappone la sua pratica spirituale all'eccessiva divinazione dei simboli avvicinando così la meta da raggiungere alla sua portata. L'essenziale non dualità tra Samsāra e Nirvana, asserita dalla scuola Mādhyamika, accorcia nel tantra la distanza tra sacro e profano, lasciandolo libero di gestire la sua condizione ordinaria come mezzo per la sua crescita interiore.

L'ambiente in cui comincia a diffondersi il Tantra è quello dei fuoricasta, ma entra anche nei palazzi reali e tra gli alti bramini, tuttavia i monasteri continuano a rimanere centri ove si conserva la dottrina e, in questa fase del buddismo, divengono la culla del tantrismo, luoghi ideali per lo scambio di idee e di esperienze tra i praticanti buddisti provenienti da ogni zona dell'India.

Non penso sia possibile affermare, come fa qualcuno, che il Tantra sia nato nei bordelli dei fuoricasta per poi trovare collocazione legittima nei grandi monasteri, ma certamente vi fu uno scambio dialettico tra gli ambienti più estranei alle convenzioni sociali, dunque anche potenzialmente più liberi nel modo di pensare, ed i monasteri in cui, oltre a una disciplina interiore molto rigida, si coltivava il sapere filosofico che garantiva il successo del pensiero tantrico.

Il Tantra cominciò la sua diffusione da quattro zone dell'India: dall'India orientale, dal sud, da cui proviene il Guhyasamājatantra del lignaggio di Nāgārjuna, da Oḍḍiyana, nell'ovest, dove viveva Kambala, lo scopritore degli Yoghimitantra ed infine dalla mitica ed invisibile terra mistica di Shambala, sulla cui collocazione logistica vi sono pareri discordanti, da cui proviene il Kālacakra-tantra. Tutti i diversi Tantra si amalgamarono tra loro in modo organico nei grandi monasteri dello stato del Magadha nell'India centrale e, nel corso dei secoli, vennero trascritti in modo sistematico e commentati minuziosamente in copiosi scritti che testimoniano quale alto grado di diffusione raggiunse in India il sentiero del Tantra, dalle origini pur così oscure.

Il Guhyasamājatantra, composto presumibilmente tra il terzo ed il quarto secolo, viene considerato come la prima opera sistematica del buddismo tantrico. Seguirono un gran numero di altri Tantra, composti e commentati dai Siddha che, per ragioni di segretezza, erano scritti nel linguaggio detto "twilight" in inglese, cioè «linguaggio crepuscolare», né ombra né luce.

Questo linguaggio occulto permetteva quella "elasticità" congeniale al sentiero tantrico e nello stesso tempo teneva lontano dai circoli tantrici gli individui dalle motivazioni inferiori. L'epoca d'oro del Tantra in India fu il periodo tra l'ottavo e l'undicesimo secolo, in seguito il buddismo scomparve dall'India soprattutto per opera degli invasori mussulmani. Fortunatamente il buddismo, in particolare

quello tantrico, non fu cancellato dalla faccia della terra grazie all'opera dei grandi Mahasiddha che ne garantirono la sopravvivenza trasmettendolo in Tibet e trasformando radicalmente ed in profondità le basi culturali di «quel popolo di barbari montanari» che erano i tibetani permettendogli di divenire un popolo mite e dalla profonda interiorità spirituale come in gran parte si conserva oggi.

Il «Tantra dello Yoga supremo» fino all'ottavo secolo sconosciuto alla gran parte del popolo e riservato solo ad un numero molto ristretto di «fortunati», trovò maggiore diffusione nei secoli successivi, mentre diminuirono i praticanti del Kriyatantra e del Caryatantra.

Dall'epoca di Nāgārjuna all'ottavo secolo, la comunità monastica Hinayāna rappresentava la corrente maggioritaria del buddismo, ma in seguito nel sud dell'India l'insegnamento di Buddha cominciò a scomparire, così anche nelle zone periferiche dell'India, mentre nelle zone centrali, soprattutto durante la dinastia dei sette re Pāla, nelle regioni cosidette dell'Aparantaka cioè: nel Magadha, Bhangala, Odivisa e Kashmir, la dottrina si diffuse estesamente.

In Nepal si propagò principalmente l'insegnamento del Mahāyāna e quello tantrico, ma anche l'Hinayāna rimase popolare. Tuttavia all'inizio dell'XI secolo, i grandi monasteri erano già in declino ed il buddismo cominciava a dare segni di decadenza in tutta l'India. Ad Odantapuri erano rimasti soltanto, cinquantatre monaci, a Vikramasīla duecento, un notevole calo se pensiamo che sino a poco prima Vikramasīla contava mille monaci e sessanta panditi (eruditi) ed a Bodh-gāya in particolari occasioni si riunivano fino a dodicimila monaci. Anche il tantrismo mostrava segni di decadenza, i numerosi seguaci del lignaggio di Gorakṣa persero di vista la motivazione altruistica alla base del sentiero del «mantra segreto» e degenerarono attratti dal denaro e dalla fama, entrarono nelle corti reali e presero a venerare Išvara, il dio Siva degli induisti.

L'ultimo grande maestro tantrico dell'India fu Abhayakara, monaco Mahāyāna, ma tenuto in grande considerazione anche dagli Hinayāna per la sua conoscenza di tutti gli aspetti della disciplina monastica. Il declino del buddismo in India trovò il suo culmine nel XII e XIII secolo con l'invasione dei mussulmani che procedettero ad una sistematica distruzione dei monasteri, delle statue, delle iconografie e dei testi oltre che a perseguire i buddisti.

Tāranātha, ricordando i tempi fiorenti del buddismo in India, dice: «Come è possibile dare un resoconto esauriente intorno ai Siddha dell'India ed alla loro opera di propagazione del Tantra, quando, soltanto nel periodo di Nāgārjuna, coloro che praticavano il Tantra di Tārā erano molte migliaia e i discepoli di Dārīka e Kṛṣṇacāryā erano innumerevoli?».

Trasformazione ed autoliberazione

Il Sentiero tantrico viene caratterizzato come «la via della trasformazione e dell'autoliberazione», ma per i Mahāsiddha trasformazione e liberazione sembrano essere un'unica cosa. Tuttavia nelle storie degli ottantaquattro tantrika possiamo ritrovare accenni a diversi insegnamenti tantrici quali *lo yoga della divinità*, «le istruzioni sull'uso delle energie e dei canali, le quattro giotev, l'unione di beatitudine e vacuità, l'unione della vacuità e delle apparenze, Mahāmudrā ed autoliberazione. Nel «Tantra dello Yoga supremo», «lo yoga della divinità» viene suddiviso in due fasi: quello della «Generazione» e quello del «Completamento» in cui vengono usate le tecniche in relazione ai canali, alle energie ed alle gocce di costituzione essenziale e di ciò viene fatto riferimento anche in molte delle storie dei Mahāsiddha quali Ajokipa, Nalina, Kamparipa, Samudra, Babhahi, Jālan-dhari e Cialuki.

Il termine autoliberazione appare in alcune degli episodi dei Siddha quali Kalka, Kirava, Kokalipa, Ananga, in cui questo termine sembrerebbe usato impropriamente e, secondo il senso delle istruzioni riportate, si dovrebbe parlare di via della trasformazione anziché di autoliberazione.

In molte delle biografie dei Maestri dell'India appaiono istruzioni sullo «sviluppo della consapevolezza» e sull'«inseparabilità della beatitudine della vacuità», vedi ad esempio le storie di Kankaripa e Jālandhari. Inoltre alcune istruzioni contenute in questo testo non sembrano essere di natura tantrica, ma sono per lo più riconducibili al sistema dei Sutra (Pāramitayāna), vedi storie di Thaganapa, Dharmapa e Dhauti.

Altre istruzioni s'incentrano sulla «natura della mente», quali quelle contenute negli episodi di: Virūpa, Minapa, Kankana, Mahipa, Mekopa e Dharmapa.

Alcune istruzioni sono invece concentrate soprattutto sull'«unione di apparenze e vacuità», come in quelle contenute negli episodi di Catrapa, Nigupa, Pacari e Telopa.

La maggior parte delle istruzioni contenute nelle diverse storie, vedi: Virūpa, Savaripa, Gorakṣa, Caurāngi, Sāntipa, Camaripa, Nāropa, Tilopa, Catrapa, Khandipa e Dhombipa, hanno come tema centrale la realizzazione della «Mahāmudrā» che sembra assumere il significato di «meta finale» ed è emblematica delle vie di «trasformazione» e di «autoliberazione».

Dunque, benché non appaiono distinzioni categoriali, la varietà delle istruzioni, di cui si fa accenno in ogni storia, è vasta, tuttavia non pare che il tantrismo indiano abbia dato origine a fenomeni settari internamente ai suoi circoli e le diverse istruzioni non erano incanalate in specifiche tradizioni, ma circolavano liberamente tra i tantrika che erano più interessati ad integrarle con la loro esperienza che non a codificarle entro una scolastica tradizionale.

La compresenza di questa loro condotta è data dal fatto che alcuni Siddha sono considerati delle autorità indiscusse da tutte le scuole tantriche sviluppatesi in se-

guito in Tibet, infatti essi, oltre a venir associati a specifici lignaggi di trasmissione di particolari Tantra, vengono considerati detentori di tutti i lignaggi dell'intero corpo degli insegnamenti tantrici; in particolare essi sono: Kambala, Kukkuripa, Bhusuku, Gaṇdhāpa, Saraha, Lūyipa Tantipa e Nāgārjuna.

I Mahāsiddha facevano tesoro di tutti gli insegnamenti buddisti, provenissero questi dall'Hinayāna, dal Mahāyāna o dal Vajrayāna (via del Tantra), non li formalizzavano entro schemi didattici precostituiti. Quando cominciò a delinearsi il formalismo anche all'interno del «movimento tantrico» i Mahāsiddha diffusero l'idea del Sāhaja, cioè l'enfasi dell'esperienza diretta e spontanea che assume un ruolo prioritario rispetto al ritualismo. Ma il Sāhaja non dev'essere considerato, come qualcuno sostiene, un nuovo tantra e la suddivisione che viene fatta da alcuni studiosi in tre sistemi tantrici: il Vajrayāna, il Sāhajayāna ed il Kālacakra-yāna, non ha fondamento valido per sussistere. Il Sāhaja fu un sistema che mirava all'autocritica internamente ai circoli tantrici allo scopo di mantenere vivo lo spirito che sostiene il Tantra. Inoltre con Vajrayāna, che significa «veicolo del vajra» o «veicolo del Tantra», s'intende il tantra nel suo complesso a cui appartengono tutti i diversi Tantra, Kālacakra-tantra compreso.

Per comprendere il motivo della denominazione di «via della trasformazione», propria del sentiero tantrico, potrebbe essere utile vedere come si sviluppa l'idea di «trasformazione» dall'Hinayāna, dove, pur non essendo contemplata è potenzialmente presente, al Mahāyāna, fino al Tantrayāna.

Nell'Hinayāna, come del resto in ogni aspetto del buddismo, il confronto con le emozioni, causa dell'«inautenticità dell'essere» e della sofferenza, svolge un ruolo centrale nella pratica del Dharma.

Le emozioni, quali l'attaccamento ai fenomeni piacevoli e l'aggressività, o repulsione verso ciò che risulta spiacevole, sono dovute anche a condizioni esterne; dunque, il praticante Hinayāna, evitando quelle condizioni che possono fungere da stimolo per il sorgere delle emozioni, riesce a farle diminuire.

La via dell'Hinayāna è quindi quella della disciplina nella rinuncia; non viene insegnato alcun metodo per l'utilizzo delle emozioni che devono essere in ogni caso sempre evitate, non vi è «via di trasformazione» vera e propria, tuttavia nella tecnica meditativa, caratteristica dell'Hinayāna, in cui si applica «la consapevolezza ai contenuti della coscienza», le emozioni vengono osservate con attenzione ed immobilità, non ci si fa coinvolgere da esse né si devono reprimere; le emozioni vengono fatte dissolvere nella sfera della mente, dunque, in qualche modo, la loro energia viene «trasformata» contribuendo allo sviluppo della consapevolezza. Solo nel sentiero Mahāyāna comincia a delinearsi l'idea di «via di trasformazione» che trova la sua completa affermazione nel sentiero Vajrayāna. Nel «Grande Veicolo», il Bodhisattva, colui che agisce per il bene altrui, non è strettamente vincolato alla «disciplina nella rinuncia», ma l'altruismo può condurlo a compiere anche le azioni che vengono generalmente considerate negative, purché la motivazione sia rivolta al benessere degli altri; dunque per il Bodhisattva le

«emozioni negative» non sono più il principale ostacolo da abbandonare, anzi possono essergli utili nella sua opera per il beneficio altrui.

L'immagine del pavone, che si nutre di erbe velenose senza morire, è un'allegoria ricorrente nei testi Mahāyāna per indicare il Bodhisattva che, grazie alla sua intelligenza, fa uso delle emozioni, quale l'attaccamento, senza essere macchiato dai loro difetti.

Tuttavia, nel Mahāyāna non tantrico, le «emozioni perturbatrici», pur perdendo, coll'altruismo, molte caratteristiche di nocività, rimangono negative in quanto emozioni e non sono utilizzabili pienamente al fine di un arricchimento interiore. Dunque nel Mahāyāna non si può ancora parlare di una vera e propria «via di trasformazione».

Nel Tantra invece la «via di trasformazione» trova il suo pieno sviluppo e va ad abbracciare tutta la sfera esistenziale: l'universo ambientale diviene il Maṇḍāla della divinità, gli altri esseri si trasformano in Buddha, il proprio corpo assume l'aspetto della divinità, le proprie azioni divengono «attività illuminata», la parola è il *mantra*, la propria mente è consapevolezza di simultanea vacuità e beatitudine e le emozioni divengono il gioco di tale consapevolezza.

L'odio viene trasformato in «collera Vajra» (indistruttibile), l'attaccamento nel «sentiero della beatitudine». Ogni esperienza ordinaria viene trasformata da «causa di illusione» a «via per la liberazione». L'atteggiamento nei riguardi delle emozioni non è mai di tipo conflittuale o repressivo, ma di trasformazione ed elaborazione delle emozioni che vengono rivissute durante la fase meditativa al fine di mantenere la consapevolezza anche con una «mente perturbata».

Nel Tantra le emozioni vengono considerate *energie*, di cui sarebbe dannosa la repressione sia per la salute fisica che per quella psichica.

D'altro canto però sarebbe distruttivo lasciar campo libero alle emozioni senza averne consapevolezza. Dunque nel sentiero tantrico le emozioni e le *energie psichiche* ad esse collegate, vengono incanalate, tramite le tecniche meditative di trasformazione che mirano ad integrare i vari aspetti dell'essere.

La «trasformazione» è l'affrontare le situazioni, in particolare quelle emozionali, tramite metodi che ne utilizzano l'energia senza contrapporre resistenza o forzature.

Questo non vuol dire che il tantrika, trasformando la «realtà ordinaria», perde il contatto con essa o che «sfasando» l'ordinarietà, vive in un «suo mondo» di immagini tantriche, poiché lo scopo del praticante tantrico è quello di arrivare a percepire la realtà «così com'è».

La trasformazione ha l'effetto di rimuovere le «interpretazioni personali» e le «concettualizzazioni» circa la realtà e per realizzare questa trasformazione lo yoghi si applica in tecniche meditative specifiche che hanno lo scopo di manifestare la *mente primordiale* o la mente naturale che dimora nel suo stato immutabile.

Per «autoliberazione» s'intende essenzialmente sperimentare ogni aspetto della

realtà ed in particolare delle emozioni senza discostarsi dal loro modo d'essere. «L'autoliberazione» è esperienza consapevole, solo quando lo yoghi è in grado di separare la mente ordinaria dallo «stato di consapevolezza naturale dell'essere».

Anche l'aspetto di «trasformazione del Tantra» ha fondamentalmente lo stesso scopo, cioè quello di manifestare la *mente primordiale*, creatrice di ogni fenomeno puro ed impuro, interrompendo il flusso delle *sei coscienze ordinarie*.

Nella «via di autoliberazione» invece, lo «stato naturale della mente» viene manifestato senza l'interruzione delle *coscienze ordinarie*, tramite l'«energia trasformatrice» proveniente dalla Guida Spirituale.

Nello «stato naturale della mente», le emozioni sorgono e svaniscono senza cristallizzarsi ne creare agitazione. La «dissoluzione» dei pensieri buoni o cattivi, come neve in acqua, nello «stato naturale della mente» è «l'autoliberazione» dallo stato «artificioso dell'essere».

Da un altro punto di vista, quando lo yoghi comprende la «mancanza di una natura propria delle cose» o vacuità e mantiene tale consapevolezza anche quando sorgono nella sua mente le emozioni, queste spontaneamente si dissolvono nella sfera della loro *natura ultima*, accrescendo in tal modo la lucidità della consapevolezza dello yoghi.

Autodissolvendosi, le emozioni creano la «trasformazione energetica» che contribuisce alla chiarezza dello «stato naturale».

Trasformazione ed autoliberazione, concettualmente distinte, nell'esperienza tantrica diretta sono inseparabili.

«Trasformazione» è «autoliberazione» così come «autoliberazione» è «trasformazione»; non vi è possibilità di afferrare distintamente ciò che è stato diviso unicamente da concetti e parole.

Il Tantra

Per praticare il Sentiero tantrico sono richiesti particolari requisiti. Il tantrika deve aspirare al supremo *Stato di Buddha*, deve aver fede nell'insegnamento del Tantra e nella comunità degli esseri che vivono e comunicano l'esperienza tantrica. Inoltre dovrebbe avere una formazione spirituale fondata sui metodi insegnati nel sentiero del Sutra o raccolta dei discorsi di Buddha.

L'aspirante tantrico dev'essere motivato al superamento dell'esistenza ordinaria condizionata dalle emozioni perturbanti (Samsāra) e come base della sua pratica deve porre la motivazione altruistica di divenir Buddha per il beneficio degli esseri. Un altro fattore importante, per colui che s'appresta ad intraprendere in modo corretto il Sentiero del Tantra, è quello di avere una certa comprensione che ogni fenomeno esiste in virtù della struttura organizzante della mente che lo

apprende e, che a parte questo modo d'essere, i fenomeni non esistono oggettivamente.

Coloro che per pura curiosità o, pur essendo sinceramente disponibili, non hanno approfondito la visione di fondo del pensiero buddista, non sono persone idonee alla pratica del sentiero Tantrico. Non sono idonei neppure coloro che sono motivati da aspirazioni mondane, come il successo personale, la fama, la guarigione da malattie, la lunga vita, ecc.

Il fattore che spinge il buddista ad intraprendere «la via del tantrika» è il senso di profonda compassione verso gli esseri ed il desiderio di alleviarli dalla loro sofferenza.

Il metodo tantrico permette di raggiungere lo Stato di *Buddha* nel minor tempo possibile, comprendendo questo, il tantrika si impegna a praticarlo per poter aiutare gli altri in modo definitivo e lasciarli il minor tempo possibile nel loro stato di sofferenza.

Il Tantra, pur essendo «il sentiero veloce», può risultare completamente inefficace se colui che lo intraprende è motivato in modo superficiale o peggio dal desiderio della propria egoistica felicità.

Nel Tantra sono esposti anche i mezzi *abili* per realizzare *mete mondane*, ma sarebbe un grave errore se venissero considerate *mete ultime*, poiché le *mete mondane* sono mete preliminari funzionali unicamente per il bene altrui e per l'ottenimento finale della *Buddhità*.

Anticamente in India, il Tantra veniva insegnato unicamente ai discepoli idonei, i quali lo praticavano in segreto e coloro che ottennero le realizzazioni furono molti. Soltanto dopo aver ottenuto le *potenti realizzazioni*, i Mahāsiddha dell'India lasciavano trasparire, attraverso il loro comportamento non convenzionale, di essere dei praticanti tantrici.

Giunto in Tibet, l'insegnamento tantrico perse quell'aspetto di estrema segretezza e, protetto dalla fede dei tibetani, divenne molto popolare. Furono moltissimi gli yoghi tibetani che ottennero le *potenti realizzazioni* in passato, ed ancora oggi molti Lama continuano ad ottenerle, tuttavia in Tibet c'è un proverbio emblematico della ampia diffusione pubblica dell'insegnamento del *mantra segreto*: «L'indiano (l'antico yoghi buddista) pratica una divinità e ne realizza cento, il tibetano ne pratica cento, ma non ne realizza alcuna».

Oggiorno in occidente il termine Tantra non ha un significato chiaro, vi è una gamma d'interpretazioni curiose intorno ad esso; tra le più comuni vi è quella che considera il tantrismo una sorta di erotismo mistico.

Il Tantra è autosegreto e la sua «essenza», o potere di trasformazione, non può essere sperimentato se non praticando il *Sentiero* con sincerità e secondo i pre-requisiti già accennati.

La mistificazione del Tantra può essere di grave danno allo stato psicologico di colui che, anziché ridurre il senso dell'«io», lo ingigantisce sino alla nevrosi.

Letteralmente Tantra significa «continuità», nel senso della continuità dell'in-

dividuo, non nel senso di identità immutabile nell'individuo, ma, al contrario, continuità nel succedersi delle esperienze-relazioni di vita illuminanti. Tale «continuità» ha la sua origine nella potenzialità di esser Buddha presente in ogni individuo, che, tramite il processo del suo «risveglio», conduce alla Buddhità.

Il Sentiero del Tantra viene anche chiamato Sentiero del Mantra segreto in cui il termine «man» sta per mente e «tra» significa proteggere; dunque il mantra è la protezione della mente dalle *apparenze* e dalle *concezioni ordinarie*.

Secondo un'altra interpretazione etimologica «man» significa comprensione della vacuità e «tra» compassione.

Specificatamente nel Mahānuttarayogatantra (la più alta delle quattro classi del Tantra, buddista), «mantra» assume il significato di consapevolezza primordiale della vacuità simultanea con la grande beatitudine.

La *Grande beatitudine* a volte viene associata alla compassione, poiché la «beatitudine» è provocata dall'arresto del seme o all'arresto del piacere dell'emissione e nella compassione vi è l'arresto momentaneo della propria felicità.

Mantra dunque può essere considerato come consapevolezza di vacuità e beatitudine simultanee, che è anche il significato finale di divinità tantrica e del Guru.

Non pare che anticamente in India vi fosse stata la preoccupazione di classificare il Tantra, soltanto verso il tramonto del buddismo indiano, nella fase in cui l'insegnamento fu introdotto in Tibet, nacque il bisogno di una classificazione precisa ed in seguito i tibetani procedettero ad ulteriori suddivisioni molto dettagliate. Ora vi sono molte classificazioni del sentiero tantrico; Alisha lo suddivide in otto punti, la scuola Nirmapa (la più antica del buddismo tibetano) in sei, ecc.; tuttavia la classificazione base del Tantra è in quattro livelli, così è stata adottata anche da Bu.ston, colui che organizzò metodicamente il canone buddista tibetano e la ritroviamo anche nel precedente Vajrapanyatantra.

Le quattro classi del Tantra sono: «il Tantra dell'azione» (Kryatantra), «il Tantra della condotta» (Caryatantra), «il Tantra dello yoga» (Yogatantra) ed il «Tantra dello Yoga supremo» (Anuttarayogatantra).

Tale suddivisione è stata fatta in base alle diverse capacità del discepolo di usare il desiderio che nasce *guardare, sorridere, abbracciare, entrare in unione con la consorte*, quale mezzo per comprendere la vacuità.

La beatitudine nel Tantra, poiché costituisce un'aspetto molto potente della mente, viene utilizzata per comprendere la vacuità; per questo il Tantra è anche chiamato il *Sentiero del desiderio*. L'analogia che viene usata per descrivere ciò, è quella della larva che nasce dal legno e che poi lo divora. Il legno è allegorico del desiderio e la larva della beatitudine; il divorare il legno è allegorico dell'estinzione del desiderio. Dunque, sebbene il Tantra venga chiamato il *Sentiero del desiderio*, non è il desiderio vero e proprio che viene utilizzato, ma la sensazione di piacere conseguente al desiderio. Lo stato mentale di beatitudine è diretto alla comprensione della mancanza di natura propria nei fenomeni dove il desiderio

che ha generato la beatitudine, si dissolve insieme ad ogni altra emozione perturbante.

Il «Tantra dell'azione» (Kryatantra) si fonda su di un rapporto devozionale con la divinità. Il praticante ricerca un'immagine di perfezione divina da contrapporre al senso di impurità che lo attanaglia. Tramite pratiche devozionali e rituali di purificazione, digiuni, alimentazione vegetariana, obluzioni ecc., il tantrika abbandona gradualmente la concezione della sua impurità avvicinandosi sempre più alla condizione di purezza della divinità.

Nel «Tantra della condotta» (Caryatantra), si viene a stabilire un maggiore equilibrio tra l'enfasi che viene posta sulla divinità e la mente del praticante. Il tantrika non è più l'essere impuro da purificare del Kryatantra, ma è colui che cerca di porsi in relazione con la divinità.

In questa classe del Tantra viene data particolare attenzione al rapporto con la divinità in cui è importante la modalità di pensiero e azione, dunque oltre alle *pratiche esteriori* di purificazione vengono applicate anche le *pratiche interiori*. Tuttavia in questo livello tantrico, il rapporto con la divinità è ancora regolato da un'etica di comportamento e non sul solo *potere interiore*.

Nel «Tantra dello Yoga» invece vengono privilegiate principalmente le *pratiche interiori* rispetto ai *rituali di purificazione*. L'aspetto rituale nelle azioni ordinarie viene quasi abbandonato, il rapporto morale con la divinità perde di importanza, mentre si enfatizza la chiarezza interiore generatrice di un comportamento spontaneo ed autentico.

Nel «Tantra dello Yoga supremo», l'enfasi spirituale, dall'esterno (divinità o rapporto con la divinità) viene condotta completamente all'interno, alla mente del tantrika.

In questo Tantra la divinità diviene solamente un mezzo per poter comprendere la divinità ultima, l'unione di beatitudine e consapevolezza di vacuità, che è indifferenziata dalla mente del tantrika.

Il tantrika è consapevole che l'*autenticità* è già dentro di lui e che si tratta soltanto di manifestarla.

In tutte le sue pratiche meditative, il Tantra dello Yoga supremo, mira a manifestare ciò che è già fondamentalmente presente nell'essere.

Il Tantra dello Yoga supremo è a sua volta classificato in «Tantra padre» e «Tantra madre». Tale distinzione non viene fatta in base ad una semplice distinzione sessuale delle divinità di meditazione, poichè molte divinità maschili appartengono alla classe del «Tantra madre» e viceversa.

Ciò che differenzia i due tipi di Tantra è che nel «Tantra madre» vengono espone principalmente le tecniche che conducono alla realizzazione della «luce chiara», mentre nel «Tantra padre» vengono espone principalmente quelle che conducono alla realizzazione del *corpo illusorio*.

Per manifestare la *mente primordiale della luce chiara* vi sono diverse tec-

niche. In alcuni Tantra appartenenti alla classe dello Yoga supremo (Mahānūtarayogatantra), quali, ad esempio, il Guhyasamājatāntra, vengono descritti principalmente dei metodi per agire sulle energie sottili del corpo. In altri Tantra, sempre della «classe suprema», come nel Ciakrasaṃvaratantra e nell'Hevajratāntra, vengono descritte le *quattro gioie* quali mezzi per manifestare la *mente primordiale della luce chiara*.

Lo Tzog-cen dei Nīmapa e Mahāmudra dei Kāgchiupa sono metodi di meditazione non concettuale per manifestare la *luce chiara primordiale*.

L'Iniziazione

L'iniziazione è la porta d'ingresso al sentiero del Tantra. Senza iniziazione non è permesso praticare le tecniche tantriche né studiarle. In sanscrito l'iniziazione è l'*Abhiṣeka* che può avere diversi significati tra cui quelli di purificare, autorizzare, trasmettere potere, creare. Sulla base dei requisiti che rendono il praticante idoneo al sentiero tantrico, cioè l'*attitudine emergente*, l'intento altruistico che aspira all'Illuminazione e la comprensione della mancanza di un'esistenza inerente ai fenomeni, l'iniziazione dev'essere ricevuta da un maestro tantrico qualificato. L'iniziazione è effettiva se c'è l'incontro tra il cuore del maestro e quello del discepolo in un rapporto di reciproca fiducia e consolidato dalle «sacre promesse» che il discepolo fa durante la parte preliminare dell'iniziazione. Inoltre il discepolo dev'essere determinato ad intraprendere le pratiche meditative che sono associate all'iniziazione per ottenere le realizzazioni al fine di aiutare tutti gli esseri.

L'iniziazione viene data ad un numero di discepoli a discrezione del maestro; il numero a volte viene limitato a tre o a ventun discepoli.

Anticamente le iniziazioni venivano conferite soltanto a pochissimi discepoli ed in quell'occasione vi era un profondo incontro di mente tra maestro e discepolo.

L'iniziazione presenta tre aspetti fondamentali: l'esperienza interiore di beatitudine che il discepolo ha seguendo passo per passo le fasi iniziatriche guidato dal guru, l'impressione profonda che resta nella mente del discepolo, e l'autorizzazione a studiare e praticare gli insegnamenti relativi alla particolare divinità di cui si riceve l'iniziazione.

Nel «Tantra dello yoga supremo» l'iniziazione è generalmente caratterizzata da quattro momenti detti: «l'iniziazione del vaso», «l'iniziazione segreta», «l'iniziazione della saggezza» e «l'iniziazione della parola». La prima è «l'iniziazione del vaso» che è associata ai cinque Dhyānibuddha in cui vengono usati, quali oggetti iniziatici, l'acqua, la corona, il Vajra, la campana ed il nome segreto. «L'iniziazione del vaso» consiste nel trasformare le attività ordinarie e purificarle. ¶ ॥ ॐ ॥

simbolizza la chiarezza e la purezza della mente rappresentata da Buddha Akṣobhya blu. Ricevendo l'acqua del vaso, il discepolo immagina che ogni sua negatività ed ostacolo, venga purificato e sorge in lui la *consapevolezza di simultanea beatitudine e vacuità*; egli si libera dalla aggressività sviluppando l'intelligenza che riconosce la realtà delle cose. Quando la corona, associata a Buddha Ratnasambhava giallo, tocca il suo capo, il discepolo, purificato, sperimenta la *beatitudine* e la *vacuità*, con il senso della «sicurezza regale» che gli permette di eliminare l'avarizia e l'orgoglio ordinario. In questa fase dell'iniziazione, l'aggregato di sensazione viene trasformato nell'intelligenza che riconosce la fondamentale uguaglianza dei fenomeni.

Il Vajra è lo scettro indistruttibile, associato a Buddha Amithāba rosso, che, quando tocca le mani del discepolo, gli conferisce la qualità di purificarsi dall'attaccamento e dalla bramosia permettendogli di sperimentare la *beatitudine* inseparabile dalla *comprensione della vacuità*. In questo modo viene trasformato l'*aggregato* (skanda) *della discriminazione*.

La campana, in relazione a Buddha Amoghasiddhi verde, quando viene fatta impugnarne e suonare dal discepolo, provoca in lui la *beatitudine simultanea alla comprensione della vacuità* purificando l'*aggregato dei fattori composti*, e risvegliando l'*intelligenza che intraprende le varie attività* e rimuovendo la gelosia e l'invidia. La campana ed il suo suono sono simbolici della vacuità dei fenomeni e della loro interdipendenza.

Nell'ultima fase dell'*iniziazione del vaso*, quella detta del «nome», il maestro conferisce al discepolo il *nome tantrico* che questi deve portare con *dignità divina*. In questa parte dell'iniziazione non viene usato alcun strumento rituale ad indicare che non occorre nulla d'esterno all'essere per completarlo. Udendo quel nome, il discepolo purifica il suo aspetto fisico, generando la *beatitudine simultanea alla vacuità* e rimuove la confusione sviluppando l'*intelligenza chiara come lo specchio*. «L'iniziazione del nome» è associata a Buddha Vairocana bianco, tramite essa il tantrika giunge gradualmente al riconoscimento del proprio potere dovuto alle qualità innate della mente.⁴⁷

«L'iniziazione del vaso», che comprende le cinque iniziazioni sopra citate, ha la funzione di purificare le azioni del discepolo e di creare la potenzialità per l'ottenimento del Nirmanakāya o l'essere visibile nel mondo caratteristico di un Buddha.

Segue «l'iniziazione segreta» che crea la potenzialità a realizzare il Sambhogakāya, o l'autentica comunicatività propria di un Buddha, purificando le negatività della parola.

La terza iniziazione è quella «della saggezza», che rimuove le impurità della mente e crea la potenzialità ad ottenere il Dharmakāya o autentico modo d'essere della mente proprio di un Buddha.

La quarta iniziazione, «l'iniziazione della parola», purificando simultanea-

mente corpo, parola e mente, crea la potenzialità per l'ottenimento dello Svabhavavikākāya o natura ultima sostegno del Dharmakāya.

Il Maṇḍāla

L'ambiente in cui viene conferita l'iniziazione non è un luogo ordinario, che rafforzerebbe le predisposizioni abitudinali nel discepolo, ma il Maṇḍāla della divinità, in particolare il «palazzo divino», dimora ambiente della divinità. Le raffigurazioni tibetane del Maṇḍāla, generalmente figure geometriche estremamente colorate per lo più quadrangolari circoscritte od inscritte in cerchi, hanno suscitato interesse e curiosità in occidente, anche grazie all'interesse pionieristico di C. G. Jung che rapporta il Maṇḍāla agli «archetipi primordiali» propri del suo sistema psicologico. Sfortunatamente l'interesse degli occidentali per la rappresentazione del Maṇḍāla ha preso una piega mistificatrice ed ora ogni figura circolare o che presenti nel suo insieme delle simmetrie e che in qualche modo sia riportabile all'esperienza umana, viene chiamata Maṇḍāla, conferendo così al termine Maṇḍāla una connotazione confusa che si presta ad ogni sorta di interpretazione.

Nel buddismo il termine Maṇḍāla è usato secondo significati diversi relativamente al contesto in cui è inserito, tuttavia è quasi sempre legato al principio iniziatico. Il Maṇḍāla è la «manifestazione ambientale» della *beatitudine simultanea alla consapevolezza della vacuità* della mente Vajra della divinità tantrica. Generalmente il Maṇḍāla è suddiviso in «Maṇḍāla residenza divina» e «Maṇḍāla divinità che risiedono». Il primo dev'essere immaginato come un edificio di luce, quadrato, con quattro porte, che poggia su di un enorme «doppio Vajra» o «Vajra incrociato». L'edificio è caratterizzato da numerosissime simbologie che rappresentano diversi aspetti del sentiero buddista come ad esempio: le quattro porte simboleggiano le «quattro nobili verità», i quattro lati uguali della base del Maṇḍāla rappresentano l'*amore imparziale* ed *equanime* del Buddha verso le creature ecc. Il palazzo si trova all'interno di una barriera protettiva (quasi un rifugio antiatomico) formato da una rete fittissima di Vajra attraverso cui non può penetrare nemmeno l'aria. A sua volta questa «casa protettiva» è avvolta in una sfera del «fuoco della saggezza» dei cinque colori. All'interno o all'esterno del globo di fuoco, a seconda dei diversi Tantra, sono disposti in circolo otto grandi cimiteri, abitati da esseri terribili che vagano tra cadaveri di impiccati e di impalati e che pullulano d'ogni genere d'orrore, questo è simbolico della comprensione della vacuità che va oltre le concezioni del puro e dell'impuro in cui i cadaveri, ad esempio, rappresentano la mancanza di identità inerente della persona. Le tre barriere protettive: gli otto cimiteri, l'edificio di Vajra ed il globo di fuoco, sono simboliche del fatto che per poter accedere al palazzo della divinità ed alla pratica del

Tantra sono necessari tre requisiti indispensabili e cioè: l'attitudine ad abbandonare il Samsāra («attitudine emergente»), l'aspirazione altruistica (l'intenzione di divenir Buddha per il beneficio altrui) e la comprensione della vacuità.

Il «Maṇḍāla delle divinità che vi risiedono» è costituito dall'insieme delle divinità, quella principale ed il suo seguito. Entrambi i Maṇḍāla indicano che ogni realizzazione tantrica nasce dalla *consapevolezza di simultanea vacuità e beatitudine*.

Al centro del Maṇḍāla è situata la divinità principale, attorno a cui è generato il Maṇḍāla. In tibetano, il termine sanscrito Maṇḍāla viene tradotto con Kyil'kor, che letteralmente significa "cerchio attorno al centro", dove per centro vi è la divinità principale.

Il termine sanscrito "maṇḍā" significa essenza, "la" sta per includere. Maṇḍāla è dunque il luogo psicofisico in cui è inclusa la forza spirituale o d'essenza della divinità. Maṇḍāla è il luogo sacro permeato dell'intensa energia della divinità in cui vi è il potere di trasformare del discepolo.

La rappresentazione del Maṇḍāla viene fatta generalmente su tela o con sabbie colorate e diviene «l'elemento esterno» indispensabile durante la cerimonia dell'iniziazione, tuttavia, in particolari condizioni, il Maṇḍāla viene creato mentalmente dalla concentrazione del maestro tantrico.

In senso esteso, il Maṇḍāla rappresenta l'universo ed il mondo in cui rapportarsi ad esso tramite azioni, percezioni ed emozioni.

I Maṇḍāla sono innumerevoli come ogni agire, percepire e rapportarsi emozionalmente al mondo lo sono. Dunque i Maṇḍāla sono anche «entità esistenziali» tramite cui vengono strutturate interrelazioni col mondo circostante ed il mondo circostante si rapporta all'essere. Il «Maṇḍāla del corpo» è l'essere nel mondo fisicamente. Quando è condizionato da convenzioni innaturali e dall'insicurezza esistenziale diviene un «Maṇḍāla nevrotico» a cui si contrappone «l'autentico Maṇḍāla del corpo» in cui il comportamento del tantrika scaturisce spontaneamente dalla sua forza interiore e dall'immediata percezione della realtà.

Il «Maṇḍāla della percezione» è il mezzo per comprendere gli altri tramite le vie di comunicazione come la parola, che può un essere «Maṇḍāla autentico» o un «Maṇḍāla nevrotico». Infine il «Maṇḍāla della mente» è quello delle emozioni umane, è la risposta agli stati psicologici dell'individuo. Per percepire questo Maṇḍāla, occorre essere consapevoli e saper riconoscere le emozioni appena insorgono, senza farci coinvolgere da esse e sapendo mantenere lo stato di imperturbabilità.

Ci si avvicina al «Maṇḍāla delle emozioni» usando *le emozioni emergenti* quale fertilizzante della propria consapevolezza ed intelligenza, senza dover reprimere né farsi soggiogare dalle emozioni.

In ogni caso le emozioni devono essere incontrate nel rapportarsi al mondo fenomenico e possono essere usate come «Via» per armonizzarsi con esso, così il Maṇḍāla, quale «entità esistenziale», diviene un mezzo per un incontro autentico

con la realtà ed il metodo con cui liberarsi dai «Maṇḍāla nevrotici» causa d'illusioni.

L'iniziazione si svolge all'interno del «Puro Maṇḍāla», riflesso della saggezza della divinità, dunque il discepolo, per poter accedervi, deve liberarsi dai suoi «maṇḍāla ordinari» o «maṇḍāla nevrotici».

Seguendo le fasi preparatorie all'iniziazione, il discepolo viene risucchiato dai raggi di luce che provengono dal cuore del maestro, detto *maestro Vajra*, entra nella sua bocca, discende lungo il canale centrale del maestro ed, attraverso il *seniero segreto* del padre, entra nel *lotto della consorte* per assumere la stessa forma della divinità di cui sta ricevendo l'iniziazione. Nel ventre della consorte del Guru, visto come la divinità stessa, per la prima volta riceve l'iniziazione che lo purifica, poi, dopo la sua nuova nascita dal *lotto della consorte*, viene a trovarsi davanti l'ingresso di una delle quattro porte del Maṇḍāla. I suoi occhi vengono coperti da una benda che gli impedisce di vedere il Maṇḍāla, finché *l'aiutante Vajra*, emanato dal Guru-divinità, non lo conduce per mano al centro del Maṇḍāla al compito della divinità da cui riceverà l'iniziazione.

La visualizzazione di se stessi come divinità

a) Il processo di identificazione

Il Tantra dello Yoga supremo (Mahānūttarayogatantra), viene suddiviso in due fasi: quella detta di Generazione e quella di Completamento.

Le condizioni favorevoli alla trasformazione psicofisica dello Yoghi vengono stabilite nel corso della fase di Generazione e nella successiva fase, quella del Completamento, si attua la trasformazione vera e propria culminante nello *Stato della Grande Unione*.

La consapevolezza della non esistenza reale del proprio «io» funge da base necessaria all'intraprendere i due stadi del Tantra.

Secondo il pensiero buddista, l'identificazione col «sé» è l'errore fondamentale dell'essere; la confusione dell'individuo, che deriva da questo errore, è l'origine di ogni sua sofferenza fisica e mentale.

Una forte identificazione col «sé», rende impossibile ogni successo nella pratica tantrica che porterebbe ad ingigantire la concezione egoica della personalità al momento dell'identificazione dell'aspirante Yoghi con la divinità visualizzata.

Prima di tutto il tantrika dovrebbe sperimentare il *non essere*, in cui si perde

ogni riferimento individuale, svuotando l'essere dalla concezione di qualsiasi nucleo essenzialmente reale.

Il vuoto diviene l'ambiente in cui la consapevolezza del tantra si trasforma nella divinità avente corpo, voce e mente divini.

La divinità non viene intesa come un'immagine statica, in qualche modo diversa da colui che medita, ma come la manifestazione dello stato più puro della mente del tantra.

Tuttavia nel Tantra viene affermato che la divinità non è una semplice immagine simbolica, ma possiede un'«esistenza esterna» ben definita. È lo «stato di fede» totale nell'esistenza psicofisica della divinità che funge da vero catalizzatore del potere di trasformazione psicofisica.

Senza la convinzione dell'esistenza della divinità, verrebbe a mancare la componente emozionale che contribuisce ad una efficace identificazione con la divinità e la trasformazione interiore sarebbe ridotta a superficiale immaginazione.

Tuttavia, pur consapevoli che la divinità ha una sua esistenza esterna, ad essa non devono venire attribuiti valori oggettivi, poiché anche la divinità dev'essere riconosciuta priva di natura assoluta e non vista come entità separata dalla mente del tantra che la percepisce.

Esterna od interna che sia, la divinità ha la stessa natura onnipervasiva di ogni fenomeno, cioè è priva di un'esistenza propria o a sé stante e non possiede valore assoluto.

Lo scopo del processo d'identificazione con la divinità è il superamento del dualismo tra sé e gli altri e l'afferrarsi all'«esistenza reale» della divinità andrebbe nel senso opposto allo scopo desiderato. La visualizzazione di sé come divinità non poggia sulla ricerca di una «parte completante», come potrebbe verificarsi ad esempio nel rapporto tra partner di sesso opposto che cercano il completamento nell'unione sessuale e che possono trovare solo temporaneamente tale completezza, poiché fondata su un supporto esterno, ma l'essere è già completo e tramite il processo d'identificazione del Tantra, l'individuo fa emergere la «completezza innata» detta anche *natura vajra* o *natura indistruttibile* della persona che è lo stato sempre presente, spontaneo e autorealizzato dell'essere.

b) Lo scopo dello Yoga della divinità nello stadio di Generazione

Gli elementi fondamentali della fase di Generazione sono la *chiarezza* e la *divinità divina*.

Per *chiarezza* s'intende la visione limpida e vivida della divinità visualizzata all'interno della sua dimora divina o Maṇḍala. Questa è la prima fase dello stadio di Generazione, in cui il tantra crea in modo più grossolano la divinità nel suo ambiente, subentra poi una fase più «sottile» in cui il mediatore riesce a visualizzare in modo perfetto e particolareggiato la divinità ed il suo Maṇḍala in una pic-

cola goccia di luce, della grandezza di un seme di senape, situata all'interno delle proprie narici od in altri luoghi del corpo.

La chiara visualizzazione serve ad eliminare le apparenze ordinarie di sé stessi e del mondo, non nel senso che il tantra vede con i suoi occhi il mondo tramutato nel paradiso in cui egli stesso ne è la divinità, ma che tale visione divina è presente solo nella sua coscienza mentale. Tuttavia i fenomeni ordinari, che appaiono alle coscienze sensoriali, vengono sperimentati in modo libero dai modelli mentali viziati dall'abitudine e come risultato finale appariranno privi di una realtà assoluta.

La *dignità*, la seconda caratteristica propria dello stadio di Generazione, è la consapevolezza di essere la divinità e di possederne le sue qualità straordinarie. Lo scopo di questa *dignità*, o *orgoglio divino*, è quello di superare le concettualizzazioni conseguenti alle *apparenze ordinarie* che, cristallizzandosi in immagini coatte, producono reazioni condizionate, anziché la percezione nuda e semplice dei fenomeni. A questo proposito è esemplificativa la frase che Tilopa disse al suo discepolo Nāropa:

«Oh Nāropa, non sono le apparenze che ti condizionano, ma l'aggrapparti ad esse».

L'ostacolo dunque non è l'apparenza fenomenica, ma è la mente abitudinaria che stabilisce le apparenze entro schemi precostituiti venendo così a creare una condizione conflittuale tra «realtà oggettiva» e «pensiero soggettivo».

La fase di Generazione del Tantra non è un traguardo esterno misurabile in termini di temporaneità, ma è solamente riferibile alla coscienza del tantra in un particolare stato d'esperienza.

Lo stadio di Generazione del «Tantra dello Yoga supremo» può essere definito come: lo Yoga (mente) del tantra che si armonizza con la morte, lo stato intermedio, e la rinascita, in un'esperienza che, pur non essendo ancora il risultato del *convogliare, fermare e dissolvere* le energie nel canale centrale, proprietà dello Stato del completamento, è la causa di tale Stadio di Completamento.

Morte, stato intermedio, rinascita vengono chiamati rispettivamente Dharmakāya, Sambogakāya, Nirmanakāya di base o di potenza, poiché contengono la potenzialità dei tre Kāya propri dello Stato di Buddha.

I tre Kāya, altresì chiamati, con scarso rendimento del significato, *i tre corpi di Buddha*, sono tre «norme esistenziali» da sempre presenti nell'individuo, che manifestano la loro pienezza nello Stato di Buddha.

Il Dharmakāya, potrebbe essere definito la matrice di tutta la situazione autentica dell'essere illuminato costituendone il suo aspetto mentale. Il Sambogakāya è la dimensione del comunicabile nel suo aspetto più sottile. Il Nirmanakāya è il mondo finale e autentico di essere nel mondo tra gli esseri: è l'apparire del Buddha in modo visibile.

Nella fase di Generazione, il tantra, tramite la sua meditazione, armonizza

l'essere con i tre Kāya di base, affinché tale armonizzazione possa divenire la causa effettiva dei tre Kāya di Buddha.

Dunque la mente viene armonizzata alla mente di Buddha durante il ricreare le diverse fasi della morte nella meditazione. Tramite l'azione mentale della trasformazione dello Stato intermedio, la mente del tantrika si armonizza con la qualità comunicativa di Buddha. Ed infine il tantrika si armonizza, tramite l'esperienza meditativa rielaborante la nascita, al modo proprio di Buddha di porsi nel mondo.

Le tecniche tantriche dello Yoga supremo variano nei differenti yoga delle divinità scelti dal tantrika, ma mantengono come denominatore comune questa trasformazione dei tre Kāya.

Volendo descrivere il metodo meditativo dello stadio generazionale del Tantra possiamo schematizzare nel modo seguente:

a) dal riflesso della comprensione della vacuità, il tantrika manifesta se stesso nella forma della divinità; seguono preliminari d'offerta alla guida spirituale e la visualizzazione del dissolversi degli universi in luce nel corpo divino del tantrika; lo stesso corpo del tantrika-divinità si dissolve, partendo dalle estremità di testa e piedi, nella *sillaba seme* situata nel *ciakra cardiaco*. Vengono sperimentati i diversi segni della morte durante le varie fasi dell'assorbimento della *sillaba seme* nella vacuità.

Giunto all'esperienza del vuoto, il tantrika sperimenta immaginativamente il Dharmakāya trasformando così l'esperienza della morte nel mezzo per manifestare il Dharmakāya.

b) Dalla sfera di luce chiara-vacuità, il tantrika fa sorgere la sua mente nella forma della *sillaba seme* associata alla divinità. Questa viene vista come una sottilissima *lettera di luce o lettera-mente* che simbolizza lo stato di autentica comunicazione. In questo modo il meditante sperimenta lo stato del Samboghakāya; ha trasformato l'esperienza del Bardo (stato intermedio) nel Sentiero per manifestare l'effettivo Samboghakāya finale.

c) La *lettera-mente* del tantrika assume ora la forma completa della divinità dimorante nel suo ambiente-Maṇḍala. Il tantrika, assumendo l'aspetto della divinità in tutti i suoi dettagli, immagina di trasformare l'esperienza della nascita nel Nirmanakāya di Buddha.

Queste fasi della meditazione tantrica relative all'armonizzazione dei tre Kāya, ora descritte in modo estremamente succinto, possono presentarsi in termini molto elaborati, ricche di visualizzazioni e di simboli carichi di profondi significati.

L'immaginare se stesso nello stato supremo della Buddhità, imitare creativamente le azioni e parole di un Buddha possedendone la sua mente onniscente è caratteristica comune alle quattro classi del Tantra. Tale caratteristica propria unicamente del sentiero tantrico buddista viene chiamata: «L'assumere il risultato come mezzo per ottenerlo».

L'armonizzazione della morte, dello stato intermedio e della nascita con i tre

Kāya, invece è una pratica meditativa che si ritrova unicamente nel «Tantra dello Yoga supremo».

La fase di Completamento del Supremo Yoga

a) Il corpo sottile

Il corpo umano viene considerato nel Tantra il miglior veicolo per l'ottenimento della Liberazione, dunque viene posta molta enfasi sulla sua preziosità ed i suoi «aspetti sottili» vengono descritti con grande minuziosità.

Le «energie incontrollate» sono, secondo il Tantra, la causa principale del condizionamento dell'essere nel Samsāra e di ogni sua sofferenza; questa visione si differenzia da quella del Sūtrayāna in cui l'origine del Samsāra viene fatta risalire alla «concezione del sé».

Nel Tantra, mente ed energia sono legate indissolubilmente e possiedono un'unica natura, perciò l'energia che sostiene la concezione della reale esistenza di sé e dei fenomeni è la responsabile dello stato di sofferenza del Samsāra.

Le tecniche di meditazione della fase di Completamento del Tantra vertono sull'uso delle *energie interne*, sui *canali* e sulle *gocce di costituzione essenziale* che formano il «corpo sottile» o «corpo Vajra». Lo scopo di tali tecniche meditative è quello di coinvolgere le energie all'interno del *canale centrale* (Avadhūti), evento che ordinariamente si verifica esclusivamente al momento della morte, al fine di sperimentare la *Luce chiara* simultaneamente allo stato di *Grande Beatitudine*.

b) I ciakra e canali

Il primo dei principali *ciakra* si trova all'apice del capo: «ciakra della Grande Beatitudine», da cui si diramano trentadue canali psicofisici; il *ciakra del capo* è così chiamato poiché in esso è contenuta la *goccia di costituzione bianco* che, sciogliendosi e discendendo nel *canale centrale*, provoca la *Grande Beatitudine*. Il secondo *ciakra* è quello della gola, detto: «il ciakra dell'esperienza», da esso si diramano sedici canali. Viene chiamato «dell'esperienza» poiché è alla radice della lingua, luogo in cui si sperimentano i sei diversi sapori.

Al cuore vi è il terzo *ciakra*, «la ruota dei fenomeni», da cui si diramano otto canali. In quel luogo dimorano la mente e l'energia *sottili*, base di ogni fenomeno puro ed impuro.

Il *ciakra dell'ombelico* è quello «dell'emanazione», da esso si diramano sessan-

taquattro canali. Il quel luogo si genera il "tum.mo" o calore mistico, che scioglie la *goccia bianca* del *ciakra del capo*, provocando la *grande Beatitudine*.

Nella regione pelvica c'è il *ciakra segreto* o «ciakra che detiene la Beatitudine», da esso si diramano trentadue canali. Al *luogo segreto* si sperimenta la *Beatitudine similtanea*.

All'interno del glande o della clitoride vi è il «ciakra del gioiello» da cui si diramano otto canali.

Questi ciakra sono percorsi da tre canali principali: quello centrale (Avadhūti), quello di destra (Rasanā) e quello di sinistra (Lalanā). L'estremità superiore del *canale centrale* è tra le due sopracciglia, curvandosi internamente al capo discende parallelamente lungo la colonna vertebrale terminando nel «ciakra del gioiello». In corrispondenza dei *ciakra*, il *canale centrale* s'interseca con i due *ciakra laterali* formando nodi simili a serpenti avvinghiati.

Il *ciakra del cuore* viene considerato il più importante e gli otto canali che da esso si dipartono, vengono associati ai *quattro elementi* ed ai *quattro oggetti dei sensi*.

Ognuno degli otto canali si biforcano venendo così a costituire una rete di ventiquattro condotti che possono venire suddivisi in tre gruppi: i *canali della mente*, di colore blu; i *canali della parola*, rossi in cui scorrono le *gocce di costituente rosso* ed i *canali di corpo*, bianchi, in cui scorrono le *gocce di costituente bianco*. Questi canali percorrono tutto il corpo: i *canali della mente*, giungono alla fronte (all'attaccatura dei capelli), al centro del capo, all'orecchio destro, la nuca, l'orecchio sinistro, tra le sopracciglia, negli occhi, alle spalle. I *canali della parola* giungono alle ascelle, alla punta del naso, ai capezzoli, alla bocca, alla gola, nella regione cardiaca, all'ombelico, ai testicoli o alle ovaie.

I canali del corpo discendono al glande o clitoride, nelle coscie, nell'ano, nei polpacci, nelle dita dei piedi, nella zona circostante l'anca, nelle dita della mano e nelle ginocchia.

Questi ventiquattro canali che dipartono dalla regione cardiaca vengono associati anche ai Vira ed alle Virini dei *ventiquattro luoghi sacri* della divinità Ciakramvara che vengono localizzati esternamente in specifiche zone dell'India e del Tibet.

Ognuno dei canali si dirama ripetutamente triplicandosi fino a formare una rete di settantadue canali che a loro volta si diramano migliaia di volte ciascuno giungendo a costituire i tradizionali settantadue mila canali del *corpo sottile*.

All'interno dei canali scorrono le *energie* e le *gocce di costituente essenziale*.

c) *Energie* e "gocce"

Quando si parla di energia nel tantrismo buddista, non si vuole intendere alcuna sostanza divina, ma le potenzialità in movimento internamente al corpo.

Cercare di stabilire una correlazione fra funzioni fisiologiche e flusso delle energie non è cosa semplice, poiché, come s'è già detto, secondo il Tantra energia e mente hanno la stessa natura, dunque le energie non sono un fenomeno prettamente materiale.

La medicina tibetana fa sua la suddivisione tantrica delle energie in cinque tipi principali ed esse sono: *l'energia pervasiva*, diffusa in ogni parte del corpo, che ha sede principale alla cima del capo, tra il cervello e la membrana che lo ricopre; tale energia ha la funzione di coordinare e produrre i movimenti del corpo.

L'energia che sostiene la vita, che ha sede nella regione cardiaca ed è la principale responsabile della vitalità e del funzionamento mentale.

L'energia che bilancia il calore la cui sede è al livello dell'ombelico ed ha la funzione di regolare il metabolismo.

L'energia ascendente, il cui centro è nella gola, è responsabile delle funzioni fisiologiche, quali il parlare ecc., nonché della chiarezza delle percezioni.

Infine *l'energia discendente* o *che espelle* risiede nella regione pelvica ed è responsabile delle funzioni di espulsione e di trattenimento, ad esempio degli escrementi del seme ecc.

Vi sono poi delle energie secondarie dette *energie mobili*, esse sono: *l'energia che si muove velocemente*, *l'energia che si muove con molta intensità*, *l'energia che si muove perfettamente*, *l'energia che si muove risolutamente*.

Il livello di energia più sottile, o *energia primordiale*, cioè quella che passa da vita in vita accompagnando l'individuo nella catena delle morti e delle rinascite, è legata indissolubilmente alla *mente primordiale*.

L'energia e la mente primordiali si trovano incapsulati, nel *ciakra del cuore*, in una piccolissima *goccia di costituente essenziale rosso e bianco*. Nella medicina tibetana come nel Tantra, mente ed energie sono interdipendenti e legate indissolubilmente.

Agendo sulle energie, controllandole, le meditazioni tantriche, quali lo yoga, il pranayama, la concentrazione sui ciakra, la recitazione mantrica, ecc., generano particolari stati di coscienza desiderati come la *beatitudine*; tuttavia il Tantra non è unicamente un metodo di yoga fisico, poiché la liberazione si ottiene tramite la conoscenza, ma siccome le componenti della persona presentano molteplici aspetti quali parole, azioni e pensieri, nel Sentiero tantrico non viene trascurato alcun aspetto.

Le *gocce di costituente essenziale* che si trovano nei canali sono di due tipi: bianche e rosse. Quelle bianche sono la parte «pura» del liquido seminale, quelle rosse sono la parte «pura» del sangue.

Le *gocce* vengono distinte anche in grossolane e sottili; inoltre vi è la *goccia più sottile* o *goccia indistruttibile*, cioè quella che si trova all'interno del *canale centrale* al livello del cuore, ha la dimensione di un seme di senape ed è costituita dalla parte più sottile dei *costituenti bianco e rosso*. Tale goccia è la base della *coscienza primordiale*.

I componenti della *goccia indistruttibile* sono le cellule originali, del padre e della madre, unitesi al momento del concepimento; la componente bianca proviene dal padre, quella rossa dalla madre.

La *goccia bianca* alla cima del capo è fonte della *Beatitudine*; la *goccia rossa* al livello ombelicale è la base per lo sviluppo del *calore misitico* o gTum.mo.

Durante «lo stato di sogno», queste *gocce*, chiamate *le gocce di felicità*, si spostano rispettivamente al *ciakra della gola* ed al *ciakra del sesso*, e quando il sonno è assai profondo al cuore e all'organo sessuale.

Il *tantrika*, secondo la posizione delle *gocce*, applica meditazioni diverse, atte a realizzare le trasformazioni psicofisiche necessarie alla sua pratica.

b) Le meditazioni

Innumerevoli tipi di pratiche meditative caratterizzano la fase del Completamento. Secondo il Guhyasamāntāntra, di cui ora cercheremo di schematizzarne a titolo esemplificativo la fase del Completamento, tale fase viene definita come:

«Lo yoga del *tantrika* ovvero l'esperienza mentale del praticante *tantrico* generata dal potere della sua meditazione, che consiste nel *coinvogliare, trattenere e dissolvere* le energie nel *canale centrale*».

L'istruzione circa questo *yoga* viene esposta in diversi modi, ma secondo il metodo della *sestuplice classificazione* troviamo: *libertà dal corpo, libertà dalla parola, libertà dalla mente, il corpo illusorio, la luce chiara e lo stato della grande unione*.

Dalla fase di Generazione si passa a quella del Completamento, allo stadio chiamato *la libertà dal corpo*, quando, nell'assorbimento meditativo, il *tantrika* diviene consapevole della simultaneità di *beatitudine* e *vacuità*. Al risveglio da tale esperienza, provocata dall'assorbimento delle energie all'interno del *canale centrale*, il *tantrika* immagina che tutto ciò che lo circonda abbia la natura della *beatitudine* e della *vacuità*.

Libertà dal corpo significa che lo yoghi non è più soggetto alla *apparenza ordinaria* dei suoi *costituenti psicofisici*, ma vede (mentalmente) se stesso come la divinità.

In virtù della *recitazione Vajra* ha l'esperienza della *melodia dell'entrare*, del *sofferinarsi* e del *fuoriuscire* delle energie, determinata dal suono delle tre lettere Om A Hum generalmente associate alla *recitazione Vajra*, introducendo lo yoghi nella fase di *libertà dalla parola*.

Con la *recitazione Vajra* vengono sciolti i nodi al *ciakra del cuore* e le energie inferiori si assorbono nel *canale centrale* all'altezza del cuore generando le visioni

che accompagnano il processo della morte, cioè quattro visioni che il morente sperimenta interiormente quali: *la mente radiante della visione bianca, la mente radiante della visione rossa dell'incremento, la mente radiante della visione nera prossima all'ottenimento e la chiara luce della morte* o luogo finale del processo della morte.

Lo stadio della *libertà dalla parola* è chiamato così perché, giunto a quel punto, il *tantrika* non sperimenta più in modo ordinario il flusso della *energia sottile* che *sostiene la voce*, la sperimenta come inseparabile dal mantra delle tre sillabe (Om A Hum).

Con la *Recitazione Vajra* (condizione interna) relativa all'*energia pervasiva* e l'arresto dell'emissione del seme nell'unione con la consorte (condizione eterna), lo yoghi procede allo scioglimento definitivo dei nodi al *ciakra cardiaco*.

L'*energia pervasiva* del corpo si assorbe nella *goccia indistruttibile* del cuore e le *quattro visioni* vengono generate.

Con le visioni o *quattro vacuità* si giunge nello stadio di *libertà dalla mente*.

Solo quando il *tantrika* ha raggiunto la *Libertà dalla parola* ed intende proseguire oltre, gli è permesso di unirsi ad una *consorte* (Karmamudrā). Ella è una donna qualificata come lui nella pratica *tantrica* ed in particolare abile nel controllo delle energie.

In alcune scritture viene detto che i discepoli particolarmente intelligenti, non hanno bisogno di unirsi ad una vera *consorte* per giungere alla fine del sentiero *tantrico*, ma per essi è sufficiente immaginare l'unione con una *consorte visualizzata* (Jñānamudrā).

L'utilizzo di pratiche sessuali, anche se non in modo ordinario, conferisce al Sentiero *tantrico* quell'aspetto non convenzionale oltre la morale assolutistica delle religioni e lo colloca in un'ambito di laico impiego delle svariate esperienze umane quali mezzi di crescita spirituale. Come viene spesso detto nei Tantra: «Ciò che condiziona la persona ordinaria libera il saggio».

Dalla sensazione di piacere può nascere l'attaccamento e l'ansia di riprovare quell'esperienza. Nel Sentiero *tantrico* invece, la sensazione di piacere viene utilizzata per comprendere la mancanza di una *natura propria* dei fenomeni avvenute così un'estatica e più profonda comprensione.

Lo stadio di *libertà dalla mente* è così chiamato poiché lo yoghi si libera dall'energia che sostiene le concettualizzazioni che suddividono i fenomeni in puri ed impuri. Inoltre egli ha l'esperienza della sua mente come unione inseparabile di *vacuità* e *beatitudine*.

Risvegliato dallo «stato di libertà dalla mente» in cui ottiene la realizzazione della *luce chiara indicativa*, a causa di un sottile movimento di energie, lo yoghi sperimenta i segni della morte in senso inverso e, come un pesce che guizza fuori dall'acqua, ottiene il *corpo illusorio impuro*.

A questo stadio il *corpo illusorio* viene detto impuro, poiché lo yoghi non è ancora libero dalle emozioni *perturbatrici*.

Il corpo illusorio impuro ha due cause principali: quella sostanziale o l'energia dei cinque colori indissolubile dalla luce chiara indicativa; e quella circostanziale consistente nella luce chiara stessa. La luce chiara indicativa è la comprensione concettuale della vacuità nel contesto del Tantra.

Il corpo illusorio è adorno dei segni maggiori e minori di un Buddha ed esiste in modo differenziato (distinto) dal corpo grossolano, anche se non necessariamente al di fuori di esso.

Tale corpo è ottenuto principalmente grazie all'abilità, acquisita con le tecniche meditative, di separare il corpo sottile da quello grossolano. Per passare dalla realizzazione del corpo illusorio impuro alla luce chiara finale (la consapevolezza intuitiva della vacuità del contesto tantrico), lo yoghi mette in atto uno dei tre comportamenti di avanzamento: concettuale, non concettuale e libero da ogni concettualizzazione.

Il comportamento concettuale è messo in atto dal tantrika unendosi alla consorte in un ambiente creato artificialmente simile a quello della divinità, usando segni di comunicazione. Il secondo comportamento è, sempre relativo all'unione con la consorte, nell'ambiente divino creato artificialmente, ma esclude ogni segno di comunicazione. Nel comportamento libero da concettualizzazioni, lo yoghi abbandona ogni attività esteriore e si assorbe da solo nell'unione con la consorte visualizzata.

Quando, tramite uno dei tre comportamenti, si manifestano i segni che indicano la prossimità della realizzazione della Luce chiara finale, lo yoghi, in unione con la consorte, pratica di continuo il Samādhi di emanazione e di dissoluzione (visualizzando se stesso come divinità).

All'apparire della visione della luce chiara dopo le visioni bianca, rossa e nera, lo yoghi realizza la consapevolezza intuitiva di vacuità e beatitudine simultanee, cioè la luce chiara finale. Lo yoghi ha l'esperienza intuitiva e diretta (non concettuale) della vacuità che ha come soggetto conoscente la beatitudine simultanea generata al luogo segreto.

Col sorgere della luce chiara finale, il corpo illusorio impuro svanisce. Risvegliandosi dall'assorbimento sulla luce chiara finale, lo yoghi medita sui segni della morte manifestandoli nell'ordine inverso; allora sorge il corpo illusorio puro.

Il corpo illusorio puro è libero da ogni perturbazione emozionale. Le cause principali del corpo illusorio puro sono due: l'energia dei cinque colori indissolubile dalla mente della luce chiara finale o causa sostanziale e la luce chiara finale o causa circostanziale.

Con l'ottenimento del corpo illusorio puro, la luce chiara finale del quarto stadio cessa e si ottiene lo stato di unione di corpo illusorio e libertà dalle concezioni e l'unione di corpo illusorio e luce chiara finale, chiamati stato di unione preliminare.

Infine il tantrika raggiunge lo Stato finale o di Grande unione (Yuganaddha) detto anche Stato di Vajradhara quando, tramite il Samādhi di emanazione ed as-

sorbimento, elimina i sottili impedimenti a tale suprema realizzazione.

Al momento del passo finale, lo yoghi applica uno dei tre comportamenti di avanzamento sopra citati per un periodo di quindici giorni, di un mese o sei mesi ed, al termine, ottiene lo stato di Vajradhara.

Lo stato della grande unione presenta sette caratteristiche: La dimensione del Samboghakāya, il godimento completo nell'esperienza nell'abbraccio, la grande beatitudine, il vuoto di natura propria, la grande compassione, l'incessante presenza e l'incessante attività illuminata.

Nel Kālacakra tantra, lo stato della grande unione, viene ottenuto dopo avere esaurito tutte le particelle materiali del corpo, mentre in tutti gli altri Tantra tale stato supremo viene ottenuto mantenendo il proprio corpo fisico.

Prajñā e Upāya

Prajñā e Upāya sono i fondamenti della pratica buddista. Sebbene diversamente intesi nei differenti veicoli, con Prajñā si indica l'intelligenza e con Upāya i mezzi abili. Prajñā ed Upāya esistono potenzialmente in ogni individuo e sono le «due ali» che permettono di intraprendere il «volo» nel sentiero spirituale e realizzarne la meta finale ovvero la Buddità.

Con mezzi abili sul sentiero s'intende principalmente la compassione e con intelligenza la comprensione della vacuità.

La Prajñā è detta anche l'energia femminile e Upāya quella maschile. L'energia femminile è l'intelligenza che sperimenta in modo intimo ed esclusivo, cioè non condiviso da alcuno, i fenomeni.

L'energia maschile è la compassione, la partecipazione al mondo con gli altri. L'unione di solitudine e partecipazione, di energia femminile e maschile, di Prajñā ed Upāya, determina la condizione umana. Solitudine e partecipazione inscindibili modi d'essere "a priori" nell'individuo, sono la Prajñā e l'Upāya spontanei.

Prajñā e Upāya sul sentiero sono la solitudine e la partecipazione nella loro più alta espressione dell'essere, cioè la comprensione della vacuità e la compassione equanime che si estende a tutti gli esseri senza esclusione. La loro unione è la realizzazione dell'«optimum». Così canta il Siddha Saraha in uno dei suoi Doha (canti del tantra): «Colui che abbandona Karuṇā (compassione) e s'aggrappa a Śūnyata (vacuità), non si libera nemmeno in mille vite. Colui che invece unisce Śūnyata e Karuṇā, non resta nel Samsāra né nel Nirvana».

La perfezione dell'intelligenza nella comprensione della vacuità, è uno stato "passivo" della mente che separa l'individuo dal mondo degli esseri sofferenti; Karuṇā invece è energia "dinamica", è l'aspirazione morale che spinge ad universalizzare l'essere entro l'emozione della compassione profonda e conduce a

compiere quelle azioni che sono liberatorie per gli altri.

La compassione viene purificata dalla saggezza che la rende non condizionata, né condizionabile. In quanto *mezzo abile*, la Karuṇā "muove" la mente dallo stato passivo verso la realizzazione della *meta ultima* propria ed altrui.

Prajñā, dal punto di vista dell'oggetto appreso, è il principio che soggiace alla diversità fenomenica; Upāya è l'energia che dirige la mente, purificata nella sfera di Prajñā, verso l'universo degli esseri.

Quando Upāya è separata da Prajñā, diviene un legame, quando Prajñā è legata da Upāya è un legame.

All'apice della *meta*, Prajñā e Upāya unite, divengono la dimensione stessa della Buddità; Nirmanakāya, Sambhogakāya e Dharmakāya.

Nirmanakāya e Sambhogakāya sono causati principalmente dall'energia di Upāya, mentre il Dharmakāya dalla Prajñā.

Il Dharmakāya è l'autentica solitudine o l'essere per sé, Nirmanakāya e Sambhogakāya è l'autentica partecipazione o l'essere per gli altri. Per realizzare i tre modi di essere di un Buddha, si deve coltivare dunque l'unione di Prajñā ed Upāya, da un lato la comprensione della *vacuità* fortemente "tinta" dalla compassione, dall'altro la compassione fortemente "tinta" dalla *comprensione della vacuità*.

Solo nel veicolo del Tantra, Prajñā ed Upāya si uniscono in una sola mente, mentre negli altri veicoli del buddismo, anche se congiunti essi non divengono mai un'unica mente.

Tale unione, nel Tantra, è completa e si realizza tramite lo *Yoga della divinità*. La mente che comprende la vacuità si realizza nell'aspetto della divinità, raccogliendo simultaneamente l'energia di Prajñā, e l'energia di Upāya (energia della forma), manifestandosi nelle apparenze del corpo della divinità.

Per la caratteristica di creare simultaneamente l'energia di Prajñā e quella di Upāya, il Tantra viene considerato il *sentiero veloce per l'Illuminazione*.

L'energia femminile Dākīnī

In virtù del «pensiero oggettivante» che discrimina l'uomo dalla donna, viene a crearsi l'idea che l'uomo sia totalmente maschio e la donna femmina, ma energia maschile ed energia femminile sono interdipendenti e inscindibili, è il pensiero concettuale che classifica il femminile distinguendolo dal maschile senza che vi sia una sostanziale differenza tra i due.

Il principio femminile e quello maschile, li ritroviamo nel buddismo a diversi livelli. Vi è un primo tipo di divisione «convenzionale» come ad esempio tra il

giorno e la notte, in cui il primo è visto come maschile e la seconda come femminile o nella differenziazione tra vocali e consonanti, in cui le prime sono viste come femminili e le seconde come maschili.

Quando si parla delle *due realtà*: quella *ultima* e quella *relativa*, si attribuisce alla prima caratteristica «femminile», ed alla seconda «maschile» e così via.

Ad un livello più elevato, nei Tantra, l'*energia sottile* è maschile, mentre la *mente primordiale della Luce chiara* è femminile. Anche *beatitudine* e *vacuità* sono l'unione del maschile col femminile. Le manifestazioni maschili e femminili di Buddha hanno anche lo scopo di mostrare questi due elementi.

Già nel veicolo delle perfezioni (Pāramitayāna), il principio femminile assume un'importanza fondamentale. Infatti il principio soggiacente l'esperienza del fenomeno, come dolore e felicità, nascita e morte, salute e malattia, viene chiamato *madre di tutti i Buddha* (Prjñāparamita-oggetto).

Tale principio è al di là del bene e del male, del maschile e del femminile, ma la sua comprensione è la *matrice* per l'ottenimento della Buddità, dunque, viene associato al principio femminile.

Circa l'*energia femminile* ogni veicolo buddista ha un suo punto di vista. Secondo l'Hinayāna, l'*energia femminile* è solo saggezza e non si parla mai dettagliatamente di Prajñā ed Upāya in stretta relazione tra loro e la visione limitata circa l'*energia femminile* si riflette anche nell'atteggiamento dei seguaci dell'Hinayāna nei riguardi della donna che la ritengono inferiore all'uomo nelle abilità di percorrere fino in fondo il sentiero spirituale.

Quando cominciò a svilupparsi il buddismo Mahāyāna, cominciarono ad apparire diverse immagini femminili di Buddha, questo significa che nel Mahāyāna la donna non viene più vista come di possibilità inferiori rispetto all'uomo, ma uomo e donna vengono considerati spiritualmente dotati nello stesso modo. La figura della madre, quale simbolo d'amore e gentilezza verso gli esseri, è ricorrente nelle meditazioni del *Grande veicolo* ed è oggetto di venerazione seconda solo alla guida spirituale.

Nel tantrismo, l'*energia femminile* e la donna, vengono innalzate ad una posizione di privilegio, esemplificate nell'impegno del tantrika a rispettare e a compiacere le donne. Il simbolo tantrico più evidente dell'*energia femminile* è rappresentato dalla Dākīnī (Kadroma tib.). Ka in tibetano significa cielo e spazio, dro andare e ma indica il femminile.

Dunque la traduzione di Kadroma è colei che cammina nello spazio, ma il significato esoterico di Dākīnī è legato alla comprensione della *vacuità*, infatti spazio sta ad indicare la *vacuità dell'«io»* con cui ci si identifica ed andare è riferito alla consapevolezza o comprensione della *vacuità*. La Dākīnī come *vacuità-oggetto della consapevolezza* è la natura artificiale ed innata del praticante stesso; proprio come nella storia di Virūpa la Dākīnī gli insegna: «La natura della tua mente è Vajravārāhī».

È lo stato nel quale non c'è né bello, né brutto, né dolore né piacere, né negativo, né positivo, né conoscenza né confusione, né nascita né morte né Buddha né esseri senzienti.

Sebbene la mente, assorbita nella sua *ultima natura*, inscindibile come soggetto osservatore e oggetto osservato sia «al di là» di ogni manifestazione di energia, mossa dalla compassione, essa *si tramuta nell'energia della Dākīnī*.

L'energia, mossa dalla compassione, può assumere allora l'espressione di forza attiva e distruttrice delle energie che fossilizzano la mente entro schemi concettuali, od apparire come energia estatica e gioiosa, o come il sorriso pacifico e amorevole della divinità, o come l'amante che risveglia dalle emozioni stagnanti.

La Dākīnī è l'inesauribile flusso di energia da utilizzare per liberarsi dalle concezioni che vincolano all'esistenza condizionata.

L'ultimo significato di Dākīnī è innato nell'essere, ma per comprenderlo è indispensabile comprendere la Dākīnī esterna e quella interna, per questa ragione nel tantrismo le Dākīnī sono numerose e pregne di significato simbolico.

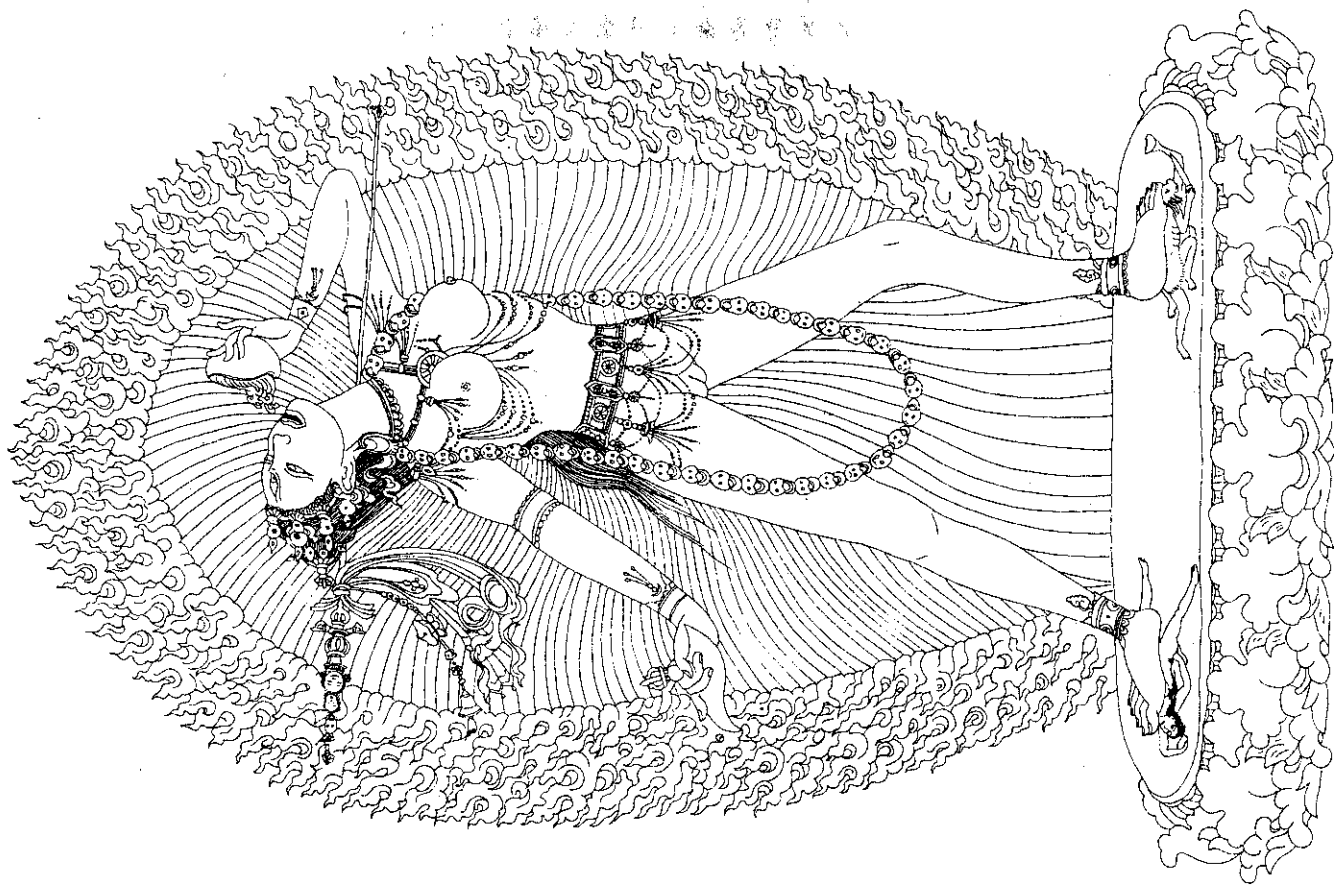
Nāro Kacioma, la Dākīnī di Nāropa, una delle Dākīnī più «praticate» dai Mahāsiddha, dev'essere visualizzata nuda, col corpo rosso, in piedi, con la gamba destra protesa e la sinistra piegata, col sguardo rivolto al cielo nell'atto di bere da una coppa cranica colma di sangue che tiene nella mano sinistra e con un coltello ricurvo che tiene rivolto verso il basso nella mano destra.

Il suo Maṇḍāla, che è costituito da due piramidi intersecate con le punte rivolte verso il basso e formante come base una stella a sei punte, rivolta verso l'alto, sta a simboleggiare il sentiero spirituale e le qualità sempre maggiori che derivano dal praticarlo.

All'interno del Maṇḍāla vi è un fior di loto circolare su cui poggiano orizzontalmente una luna ed un sole sui quali si erge la Dākīnī. Il loto, il sole e la luna nel triangolo, rappresentano il Vajra del padre inserito nel loto della consorte e tutto ciò è la manifestazione della *Grande beatitudine*.

I tre occhi stanno ad indicare la conoscenza dei tre tempi, il suo unico volto simbolizza l'uguaglianza del valore di ogni fenomeno.

Il coltello ricurvo che impugna rappresenta l'abilità di «tagliare» le emozioni e la coppa cranica (kapala) colma di sangue rappresenta l'*incessante beatitudine* che permea la mente. Il volto è rivolto verso sinistra per indicare che lei ha la natura della saggezza. Il bastone mistico (katvanga), che tiene appoggiato alla spalla sinistra è il simbolo del suo partner. I suoi capelli sciolti indicano lo sciogliersi del nodo della concezione che si afferra all'"io". Il suo aspetto è quello di una ragazza di sedici anni (il numero sedici è associato alle sedici gioie sperimentate nella pratica tantrica). La sua espressione di lussuria, accentuata dai capezzoli eretti, mostra agli esseri il sentiero che trasforma l'attaccamento. Tutto questo simbolismo legato al corpo ed all'ambiente della Dākīnī, viene usato come mezzo per visualizzare e percepire gradualmente la realtà della Dākīnī.



La Dākīnī esiste a vari livelli nello spazio psicofisico esterno ed interno, per permettere al tantrika di avvicinarsi al suo significato ultimo. Inoltre la Dākīnī segreta s'incontra nella fase del "contatto diretto" con l'*energia femminile*.

La Dākīnī esterna, rappresentata dalla divinità femminile, è il veicolo tramite cui lo yoghi percepisce a "livello esterno" la *potenzialità autentica* che esiste in lui e generandosi lui stesso nell'aspetto della Dākīnī, recitando il suo mantra e divenendo consapevole, tramite la meditazione, dei livelli più sottili, giunge alla *Dākīnī interna*.

La *Dākīnī interna* sono le energie sottili di corpo e mente, inserite nelle strutture dei *canali* e *gocce costituite essenziali* che a volte appaiono solidificate nella *sillaba seme* visualizzata che è associata alla *Dākīnī visualizzata*.

Dal "livello esterno", lo yoghi prende a percepire ed ad attivare il "mondo interno" di corpo e mente.

La *Dākīnī segreta* è sperimentata dal tantrika nel momento del *contatto diretto* con la sua *energia primordiale*; è l'incontro con la *realtà ultima* e *vuota* della mente dalla quale si manifestano e si dissolvono senza lasciar traccia le apparenze del mondo fenomenico.

La Dākīnī è una figura molto importante, che appare spesso nella vita dei Mahāsiddha e svolge diverse funzioni, a volte è il Guru, ma molto più spesso agisce da elemento ispiratore che appare spontaneamente per consigliare ed incoraggiare lo yoghi ad intraprendere il giusto sentiero, oppure compie un'azione dirompente che scuote il tantrika dalla stasi in cui è caduto.

Nella biografia estesa di Nārōpa, tradotta dal tibetano dal prof. Guenther, si racconta che una Dākīnī lo consigliò di cercare il suo Guru.

Nārōpa era molto famoso come abate del monastero di Nālandā, era considerato il più saggio erudito del suo tempo, ma la Dākīnī gli apparve assai brutta e vecchia e quando Nārōpa asserì davanti a lei di conoscere il significato profondo degli insegnamenti del Dharma, la vecchia scoppio in un pianto dirotto e s'arrabbiò con lui dicendogli: «Tu sarai erudito, ma non hai avuto l'esperienza. Lascia perdere le responsabilità del monastero e cerca il guru Tilopa che ti introdurrà alla verità, al di là della semplice conoscenza intellettuale».

L'incontro con quella Dākīnī è estremamente significativo per Nārōpa, la vecchia infatti non è un'essere ordinario e Nārōpa lo comprende, per cui deve muoversi per realizzarlo lo stato non ordinario e innato, simbolizzato dalla vecchiaia poiché presente da un tempo senza inizio.

Manifestandosi così brutta, la vecchia fece capire a Nārōpa che egli aveva dei grossi limiti e che era abrutito dall'eccessiva importanza che egli conferiva alla conoscenza intellettuale e dall'abitudine ad essere venerato e rispettato come saggio.

A volte la Dākīnī è la compagna del tantrika, come nel caso di Gaṇḍhāpa, che trova nella figlia di una prostituta la sua *consorte tantrica*, egli vive con colei che

gli ha fatto perdere la reputazione di monaco puro, e con lei ottiene la Buddità.

La Dākīnī è una donna che distrugge le idee sbagliate, come nel caso di Lūiypa, Dārīka e Saraha, in cui con semplici frasi taglienti rivela allo yoghi il suo stato nevrotico di condizionamento aiutandolo così efficacemente a liberarsi.

*Le Vite degli Ottantaquattro
Mahāsiddha*

Le Vite degli Ottantaquattro Mahāsiddha¹

Omaggio alle sacre *guide spirituali*².

Mi inchino rispettosamente con corpo, parola e mente agli intrepidi e gloriosi *Lama*³ del presente che hanno ottenuto le *potenti realizzazioni*⁴, ai *Lama del lignaggio*⁵ che sono ormai nella *terra pura delle Dākini*⁶, e ai *Buddha dei tre tempi*⁷.

Qui si racconta la vera storia degli ottantaquattro *Mahāsiddha*.

Note

¹ Mahāsiddha. Gli Yoghi che tramite le tecniche del Tantra hanno ottenuto elevati livelli nella realizzazione interiore vengono chiamati Siddha che letteralmente significa successo, inteso nella pratica tantrica. Coloro che hanno ottenuto tale successo possono compiere azioni miracolose o magie.

Per Siddha s'intende sia lo Yoghi che ha ottenuto i poteri miracolosi "ordinari" sia colui che ha raggiunto la "meta finale" della sua pratica spirituale ovvero la Buddità, ma in quest'ultimo caso viene chiamato Mahāsiddha o grande Siddha. Vedi introduzione.

² Con guida spirituale si può intendere sia "la guida spirituale radice", ovvero il Maestro o Guru da cui il discepolo riceve l'insegnamento diretto e le iniziazioni, sia i "maestri del lignaggio" cioè la catena ininterrotta di Guru-discepoli, che ha permesso la trasmissione orale dell'insegnamento per diversi secoli fino a noi.

³ Lama è il termine tibetano equivalente al Guru sanscrito. Letteralmente significa "insuperabile", cioè insuperabile nelle qualità interiori.

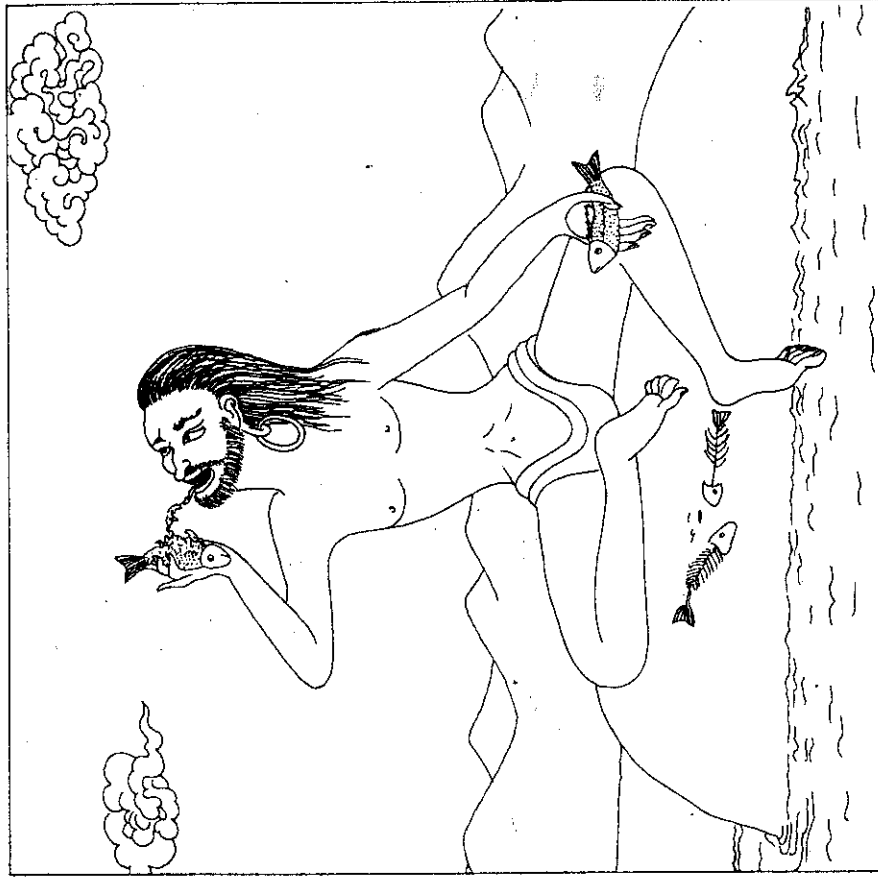
Nel tantrismo il Lama o Guru è una figura essenziale, indispensabile per la crescita interiore del discepolo. Il corretto rapporto col Guru viene spesso definito "la radice del Sentiero spirituale".

⁴ Vedi Lūyipa nota n. 13.

⁵ Vedi nota n. 2.

⁶ Dākini. Nel tantrismo buddista il principio femminile, o l'energia femminile, viene considerata in tutti i suoi vari livelli compresa nel termine Dākini. Vedi introduzione.

⁷ Buddha del passato, del presente e quelli che verranno nel futuro.



Lūyipa

Questa è la storia di *Guru Lūyipa*¹, così chiamato perché mangiava le interiora dei pesci. Un tempo c'era un re, ricco come il figlio di *Kubera*². Il suo palazzo era decorato di gioielli, perle, oro e argento. Aveva tre figli.

Quando il re morì, fu consultato un astrologo per stabilire quale dei tre figli doveva ereditare il regno. L'astrologo fece i suoi calcoli e disse: «Se il secondo figlio salirà al trono, il popolo sarà contento ed il regno sicuro». Così fu deciso di affidare il regno al secondo figlio. Il fratello maggiore, il fratello minore ed i sudditi lo incoronarono re, ma lui non lo desiderava. Tentò di fuggire, ma i fratelli ed i sudditi lo legarono con catene d'oro.

Il principe offrì oro ed argento ai servitori ed alle guardie per corromperli e di notte, vestito con abiti laceri, in compagnia di un aiutante, al quale aveva donato molto oro, fuggì a Rāmesvara, la città di re Rāma³. Lì abbandonò il suo morbido cuscino di seta per uno di ruvida stoffa, dormì nella cenere, non più negli appartamenti reali. Ma era così attraente e così bello, che tutti gli offrivano da mangiare e non gli mancò mai di che vivere. Un giorno il principe decise di andare a *Bodh Gāya*⁴. In quel luogo, le *Dākīnī* si presero cura di lui e lo istruirono.

Poi si recò a Saliputra⁵, residenza dei re, dove si nutrì del cibo che la gente gli offriva scegliendo come propria dimora un cimitero.

Un giorno andò al mercato ed entrò in una taverna. L'oste, padrone della taverna, era una *Dākīnī mondana*⁶, e quando vide il principe pensò tra sé: «Quell'uomo ha purificato completamente le *impurità*⁷ dei *quattro ciakra*⁸, ma nel suo cuore c'è ancora una macchia grande come un pisello: è l'opinione che si è fatto sulla sua condizione sociale».

La donna versò del cibo marcio in una ciotola di argilla e glielo offrì. Il principe lo gettò via, la *Dākīnī* si arrabbiò e disse: «Tu sei ancora costretto a discriminare fra cibo buono e cibo cattivo; come puoi ricevere il *Dharma*?».

In quell'istante il principe capì che le *concezioni*¹⁰ e *disinzioni*¹¹ sono ostacoli all'*Illuminazione*¹² e si liberò da esse.

Durante i successivi dodici anni di pratica Lūyipa si nutrì con le interiora dei pesci che i pescatori gettavano nel Gange.

Quando le ragazze pescivendole lo videro mangiare le interiora dei pesci lo chiamarono Lūyipa.

Ovunque diventò famoso come Lūyipa e portando questo nome ottenne le *potenti realizzazioni*¹³. Il resto della sua storia si trova nel racconto della vita di Dengipa e di Dārika, l'uomo delle prostitute.

Note

¹ Nella storia di Lūyipa non viene fatta menzione del suo Guru, ma nel testo "I sette lignaggi delle istruzioni" di Tāranātha (nelle successive note, questo di Tāranātha viene riportato abbreviato in "SLI"). Quando viene riportato il lignaggio di Mahāmudrā, si asserisce che il guru di Lūyipa sia stato Savari; si dice anche che Lūyipa ricevette le iniziazioni

del Mahanuttarayogatantra da Kukkuṭīpa, il discepolo di Carpati, ma questo è dubbio. Lūyipa, contemporaneo del guru Paramāśva e dell'Ācārya Carpatipāda, era un sovrano dello stato dell'Uddyāna, nell'India occidentale e probabilmente visse durante la seconda metà del VII secolo.

Lūyipa è uno dei Siddha più importanti nella trasmissione del Tantra Madre di Ciakra-saṅvara, i cui tre principali lignaggi sono quelli di Nagpopa, Gaṅdhāpa ed appunto il Lūyipa.

² Kubera o Jambhala è una delle divinità di meditazione del Pantheon tantrico buddista, propiziatore di ricchezze. Appare sotto svariate forme e colori: principalmente giallo e rosso. Uno dei rituali più diffusi relativamente a questa divinità è quello di lavare la statua che lo rappresenta o di lasciarla immersa nell'acqua. A Kubera vengono rivolte spesso preghiere e viene ripetuto il suo mantra allo scopo di attirare ricchezze. Anche nella mitologia hindu Kubera è un dio della ricchezza.

³ Rāmesvara ed il re Rāmana.

Probabilmente il re Rāmana, che viene menzionato nella storia di Lūyipa, è lo stesso che impose il nome alla città di Rāmesvara in onore al dio Siva a cui aveva fatto edificare un tempio nella città stessa.

In prossimità di Rāmesvara (probabilmente nello stato del Madhya-deśa) Śāntīpa incontrò Koṭāji (Tog-cepā in tibetano). Il re Rāmana non deve venire confuso con il re Rāma, il tredicesimo sovrano della dinastia dei Pāla, menzionato da Tāranātha nella sua «storia del buddismo in India», poiché, Tāranātha stesso sostiene che Śāntīpa (posteriore a Lūyipa), visse quando regnava il re Dharmapāla e Abhayadatta afferma che Śāntīpa visse durante il regno di Devapāla, il quarto della dinastia dei Pāla. Quando Śāntīpa si trova nei pressi della città di Rāmesvara essa aveva già quel nome ed il tempio al dio Siva.

⁴ Bodh Gāya è un paese situato nell'attuale stato del Bihar, un tempo apparteneva alla regione del Magadha. A Bodh Gāya Buddha Śākyamuni, seduto sotto il cosiddetto albero della Bodhi, ottenne l'Illuminazione.

⁵ Saliputra probabilmente è Pataliputra, l'attuale Patna, che apparteneva anch'essa allo stato del Magadha. Re Aśoka, circa cento anni dopo la morte di Buddha, trasferì la capitale del suo regno da Rājagṛha a Pataliputra a volte chiamata Saliputra. Molti episodi delle vite dei Mahāsiddha si svolgono a Pataliputra, tuttavia riesce difficile distinguere ciò che è verità storica da ciò che potrebbe essere stato ambientato nella prestigiosa capitale indiana per rendere più eclatanti le gesta dei grandi Yoghi.

⁶ Le *Dākīnī* viene classificata in tre tipi:

a) Le *Dākīnī* nate dai luoghi, ovvero le *Dākīnī* mondane, che pur avendo l'aspetto di donne comuni, possiedono particolari caratteristiche che le qualificano alla pratica del Tantra.

b) Le *Dākīnī* nate dai mantra, sono Yoghini che hanno ottenuto la comprensione intuitiva della vacuità, dunque ad alti livelli di realizzazione spirituale.

c) Le *Dākīnī* nate spontaneamente sono manifestazioni di Buddha che appaiono agli esseri in aspetto femminile.

⁷ Le impurità dei cakra sono ostruzioni nei canali psicofisici che ostacolano il libero scorrere delle gocce di costituente essenziale e dell'energia-mente. Vedi introduzione.

⁸ Cakra. Sono i luoghi in cui si incontrano e da cui si diramano i canali interni al corpo umano che vengono ampiamente descritti nei Tantra quali veicoli di utilizzo nelle tecniche di meditazione. I Cakra, o canali, non sono completamente immaginari, ma hanno un riscontro fisiologico nel sistema nervoso principale e periferico, interagiscono con fattori psico-fisio-energetici, quali l'energia vitali del corpo, le gocce di costituente essenziale ed i diversi livelli della coscienza. I quattro cakra qui citati sono: quello situato alla cima del capo, alla gola, al cuore e all'ombelico. Vedi introduzione.

⁹ Dharma è il termine sanscrito che sta ad indicare la dottrina buddista. Letteralmente significa «trattenere». Dharma è ciò che trattiene dal dolore e permette di superarlo. In un senso più esteso, con Dharma vengono indicati tutti i fenomeni esistenti poiché trattengono una loro fatticità.

¹⁰ Concezioni (tib. Nam-tog, sansc. Vikalpa). Il termine concezioni può avere diversi significati a seconda del contesto in cui viene usato. Pertinentemente al passo in questione possiamo considerarlo sotto quattro aspetti:

- concezioni quale sinonimo di emozioni negative;
- quale sinonimo di distinzione tra ciò che è buono e ciò che è cattivo;
- concezioni intorno a ciò che viene negato dalla intelligenza principale che determina la crescita interiore;
- concezioni che inducono a speranza o a paura. È improprio tradurre il termine tibetano nam-tog semplicemente come pensiero concettuale, anche se il significato di mente concettuale è contenuto nel termine nam-tog.

Nel linguaggio corrente tibetano nam-tog viene a significare "proiezione mentale", cioè il vedere riflesses negli altri le proprie distorsioni mentali, tuttavia quando troviamo questo termine nelle scritture tantriche suppongo che dobbiamo ricercare il significato appropriato in uno dei quattro sopra elencati.

Quando il termine nam-tog viene usato quale sinonimo di emozioni negative, (a), dobbiamo intendere la confusione, l'aggressività, l'attaccamento, l'orgoglio, la gelosia e il dubbio, che sono le "sei emozioni radice" da cui derivano le ventidue secondarie insegnate nell'Abhidharma.

Concezioni e emozioni negative non sono nettamente contraddistinte tra loro, poiché nella psicologia buddista le concezioni sono viste compenetranti ed interdipendenti con le emozioni. Le idee diventano delle emozioni e le emozioni prendono forma in idee. Inoltre, sempre secondo la psicologia buddista, le emozioni degli esseri non illuminati hanno sempre carattere concettuale, anche quando il "pensiero grossolano" è assente. Uno stato di coscienza viene detto concettuale quando apprende il suo oggetto indirettamente, tramite la mediazione di una immagine; e le emozioni sono sempre unite all'immagine del loro oggetto. Soltanto la percezione sensoriale è "nuda" cioè priva di immagine ed apprende il suo oggetto direttamente. La consapevolezza può essere non concettuale quale mera presenza mentale, cioè priva d'immagine, attenta unicamente al fatto che accade, senza interpretarlo.

Quando s'intende il termine nam-tog, nel senso di distinzione tra buono e cattivo tra bello e brutto, (b), si vuole intendere che tale distinzione viene fatta senza la comprensione che ciò è stabilito da concezioni umane che hanno carattere impermanente e privo d'ogni valore assoluto. Queste distinzioni supportano l'insorgenza di opinioni personali che tendono ad irrigidirsi entro schemi comportamentali ed abitudini di pensiero venendo così a limitare la libertà, la spontaneità e l'autenticità individuali. Quando invece vengono rimosse le distinzioni dei valori convenzionali in quanto tali, si manifesta il comportamento dello yoghi tantrico apparentemente irrazionale nell'accettare o nel rifiutare.

A volte il comportamento dello yoghi può apparire quello di un pazzo, ma la sua è la "crazy wisdom" o la saggia pazzia, la forza interiore pura che sorge spontanea fuori da ogni schema di comportamento.

Tuttavia il completo distacco dai valori convenzionali può essere realizzato soltanto dopo aver compreso la natura di vacuità dei fenomeni e non prima, poiché, senza tale comprensione, non può esservi la "saggia pazzia" e il comportamento non convenzionale potrebbe nascondere unicamente una nevrosi personale.

Quando il termine nam-tog sta a significare le concezioni che si riferiscono a ciò che viene negato dalla intelligenza principale che determina la crescita interiore, (c), si vuole intendere l'uso più profondo ed implicito in tutti gli insegnamenti del Tantra buddista racchiusi nel termine nam-tog.

"L'oggetto di negazione" varia a seconda della scuola filosofica buddista a cui si fa riferimento, tuttavia, poiché il Tantra buddista si fonda principalmente sulla visione filosofica della scuola Mādhyamika, qui lo considereremo come "la reale esistenza dei fenomeni" proprio della scuola testé citata.

La reale esistenza negata dai Tantra, è l'affermazione del nam-tog o della concezione che afferra i fenomeni come realmente esistenti. La comprensione yogica della non esistenza reale dei fenomeni è chiamata "l'intelligenza principale del sentiero interiore".

Per quanto riguarda la traduzione del termine nam-tog quale concezione che inducono a speranza o paura, (d), vedi nota n. 36 riferita Virūpa.

Determinare esattamente quale significato tra questi quattro sopra esposti sia attribuibile al termine nam-tog è piuttosto difficile. In alcuni episodi dei Siddha appare evidente che con nam-tog ci si riferisce all'oggetto di negazione della reale esistenza, ma altre volte non risulta chiaro se il riferimento debba venire inteso in modo più generico e quindi sia più appropriato considerarlo nel senso analizzato negli altri tre casi d'interpretazione.

¹¹ Distinzioni (tib. tsen-ma). Come per il termine nam-tog, anche tsen-ma può essere inteso diversamente. Tsen-ma letteralmente distinzione o segno, viene usato principalmente in due modi:

1) a significare l'elaborazione del convenzionale,

2) l'oggetto di negazione cioè la reale esistenza dei fenomeni.

Per elaborazione del convenzionale, (1), si intendono le innumerevoli apparenze convenzionali che incessantemente coinvolgono l'uomo facendogli perdere di vista il suo autentico e primordiale stato d'essere ovvero lo stato naturale della sua mente. Queste apparenze convenzionali attirano l'uomo nelle attività esteriori impedendogli di sviluppare l'imperturbabile stato di consapevolezza. Le elaborazioni del convenzionale comprendono anche le cause che agiscono nell'insorgenza di una coscienza priva di autenticità.

Quando il termine tsen-ma è riferito all'afferrarsi alla reale esistenza, (2), viene impregnato di un significato più profondo inerentemente al Tantra. Per reale esistenza dei fenomeni qui viene inteso il modo in cui i fenomeni appaiono agli esseri ordinari, e questa è la distinzione, o il segno, che lo yoghi deve eliminare dalla visione che ha del mondo fenomenico e di se stesso.

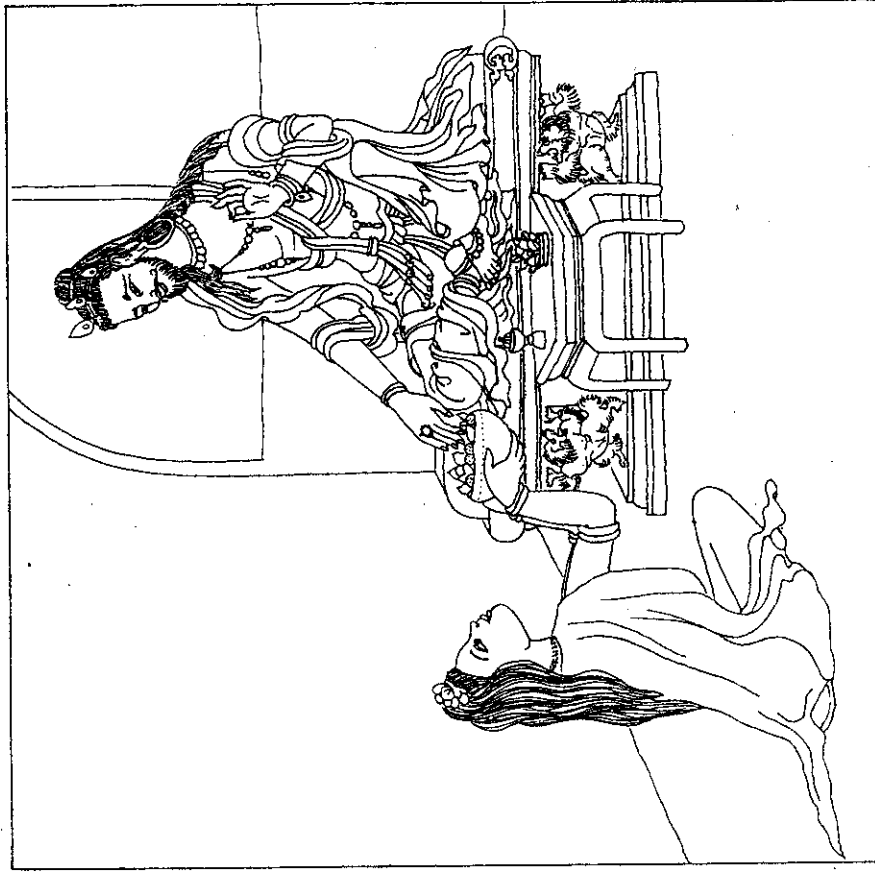
¹² L'Illuminazione o Stato di Buddha, non è un paradiso esterno, ma uno stato d'essere individuale di colui che ha rimosso ogni impedimento, costituito dalle emozioni negative e dalle loro predisposizioni sottili e, sul Sentiero spirituale, ha ottenuto ogni qualità perfetta.

¹³ Potenti realizzazioni (siddhi) (tib. dgos-gdrup). Le realizzazioni interiori tantriche vengono chiamate siddhi, letteralmente successo. Tali realizzazioni sono principalmente di due tipi: i siddhi ordinari, o mondani (Laukika-siddhi) ed il siddhi supremo (o Buddità).

Le realizzazioni ordinarie sono otto, vengono descritte in modi diversi a seconda delle scritture, esse sono:

- 1) Il potere dell'anfora dei tesori (bum-pa bzang-po tib., Golabhadra sansc.).
- 2) Il potere di camminare velocemente (rKang-mgyogs; Pādalepa).
- 3) Il potere della spada (ral-gri; Khaḍga).
- 4) Il potere di dominare (mngag-gzhug; Presaka)
- 5) Il potere di muoversi sotto terra (sa'-og; Pātalasiddhi)
- 6) Il potere dell'invisibilità (mi-snang-ba; Antardhāna)
- 7) Il potere dell'albero dei desideri (dpag-bsam gyi'shing; Kalpayrkṣa)
- 8) Il potere della famiglia reale (rgyal-srik; Rājyasiddhi)

Il siddhi supremo corrisponde allo stato di Yuganaddha o della grande unione, cioè il risultato finale della pratica tantrica. I poteri ordinari sono acquisiti dallo yoghi tantrico allo scopo di poter agire per il beneficio degli esseri, di poterli aiutare in ogni aspetto dell'esistenza. Tali siddhi conferiscono allo yoghi la facoltà di modificare le leggi ordinarie di esistenza, e di mostrare miracoli, ma tali azioni straordinarie agli occhi dello yoghi non sono altro che parte della realtà che egli stesso sperimenta.



Lilapa

Nell'India meridionale viveva un re¹, che sedeva su un trono *sorretto da leoni*². Un giorno, uno *Yoghi*³ di un'altra regione giunse al suo cospetto.

«Devi soffrire molto a vagabondare qua e là per il reame!» gli disse il re.

«Non sono io quello che soffre, ma tu» rispose lo *Yoghi*.

«Perché dici questo?» chiese il re.

«Tu vivi costantemente nel timore di perdere il trono e di scontentare i tuoi sudditi: ecco perché soffri. Io, anche se passassi attraverso il fuoco non mi brucerei. Anche se mangiassi del veleno, non morirei. Non soffrirò per la vecchiaia e la morte, perché ho le *istruzioni essenziali*⁴».

Mosso dalla fede, il re disse: «Non posso permettermi di vagabondare nel reame come fai tu, ma posso meditare anche rimanendo negli appartamenti regali. Mi daresti le istruzioni⁵ che possiedi?».

Udito questo lo *Yoghi* gli diede l'iniziazione di *Hevajra*⁶, e lo introdusse nella *meditazione-samādhi della visualizzazione istantanea*⁷.

Il re praticava la *meditazione* sul trono *sorretto da leoni*, seduto su un soffice cuscino di seta, circondato dalla regina, dai ministri e dal suono di molte musiche. Meditava anche durante la notte e per questo divenne famoso.

Poiché viveva nei godimenti sensuali fu chiamato *Līlapa*: "l'uomo dei divertimenti".

Meditò con fermezza in accordo alle *istruzioni* ricevute concentrandosi sull'anello all'anulare della sua mano destra.

Visualizzò senza sosta nell'anello la *schiera delle divinità di Hevajra*.

Unendo lo *stadio di generazione*⁸ con quello del *completamento*⁹, sorsero spontaneamente in lui le *realizzazioni*. Ottenne la *potente realizzazione di Mahāmudrā*¹⁰ ed altre qualità, come la *chiaroveggenza*.

Così, unendo l'*insegnamento del Guru* e l'entusiasmo, la fermezza e la sua *predisposizione karmica*¹¹, pur senza rinunciare alle belle cose del mondo, *Līlapa* si liberò.

Aiutò innumerevoli esseri ed il suo nome, *Līlapa*, fu conosciuto ovunque. Alla fine della sua *attività illuminata*¹² se ne andò nella *terra pura dei Dāka*¹³.

Note

¹ sGo-lo-tsa-va nei suoi «Annali Blu» parla di re *Līlācandra* che fu convertito dal guru *Kṛṣṇapāda*. Probabilmente *Līlācandra* e *Līlapa* sono la stessa persona. Altri due *siddha* hanno un nome simile *Lalitavajra*, che secondo *Tāranātha* fu discepolo di *Tilopa*, e che divenne famoso per aver portato alla terra delle *Dākini* il *Tantra* di *Yamantaka*; l'altro è l'*Ācārya* *Līlāvajra*, discepolo di *Lalitavajra*, grande erudito del monastero di *Nālandā* e maestro di *Buddhaśrījñāna*.

² A volte, nelle pratiche tantriche, le divinità vengono visualizzate sedute su un trono sorretto da otto leoni che stanno a simboleggiare gli otto poteri della mente di *Buddha*. In

questo passo specifico viene descritto semplicemente un trono ornato con figure di leoni che lo sorreggono.

³ Dobbiamo supporre che questo *Yoghi* fosse *Kṛṣṇapāda*.

⁴ *Bciud-len*. È l'insegnamento sul "prendere l'essenza", sono istruzioni alchemiche. Sotto questo termine troviamo diverse tecniche di meditazione.

Qui il termine si riferisce alle istruzioni per produrre alcuni *elisir*, quale l'*elisir* che trasforma i metalli in oro, l'*elisir* di lunga vita, l'*elisir* che induce alla conoscenza. Uno dei componenti essenziali nella preparazione degli *elisir* è il mercurio. In particolare fu *Nāgarjuna* che scrisse come impiegare il mercurio e come trattarlo nei diversi casi a seconda degli scopi. In Tibet vi sono alcune scritture che trattano dell'uso del mercurio e come preparare gli *elisir* a base di mercurio, tuttavia sembra che oggi queste operazioni alchimistiche non vengano più praticate.

Molte istruzioni sul trattamento del mercurio esistono in modo dettagliato nei testi di medicina tibetana e la loro tradizione orale è detenuta dal ven. *Dingo Khyentse Rinpoce*, il famoso maestro *Ōima* che vive in *Buthan*.

I farmacisti tibetani usano il mercurio trasformato secondo principi alchemici per la produzione delle cosiddette "pillole preziose" od altri medicinali, ma questi farmaci vengono impiegati unicamente a fini medici cioè diretti alla cura di specifiche malattie.

Oggi i praticanti del *bciud-len* sono diventati molto pochi e la pratica mistica del *bciud-len* ha assunto caratteristiche più modeste; oggi nessuno produce più la "pietra filosofale" o l'*elisir* di lunga vita od "il nettare che dona la conoscenza". Oggi la pratica del *bciud-len* consiste nell'intraprendere lunghi ritiri di meditazione senza assumere cibo, ma nutrendosi unicamente di poche compresse ogni giorno. Tali pillole sono composti vegetali e minerali. In un manoscritto che mi fu donato dallo *Yoghi Jampa Wangdu*, scomparso nel 1983, si afferma che la pratica di questo particolare *bciud-len* fu trasmessa da *Vajrayoghini* a *Padampa Sanghie*, il quale, grazie a questa pratica, riuscì a raggiungere la veneranda età di 572 anni. Fu *Padampa Sanghie* che trasmise questa tecnica ai tibetani nelle sue frequenti visite in Tibet.

I medici tibetani producono tutt'oggi un farmaco che ha lo scopo di donare la longevità, tale medicina viene preparata raramente e, per avere effetto, dev'essere assunta solo dopo aver compiuto i sessant'anni ed avendo completato l'appropriato ritiro di meditazione, che dura un paio di mesi circa. Il Dr. *Yesce Dönden* di *Dharamsala* (India) è uno specialista nella preparazione di tali pillole.

⁵ Con il termine "istruzioni", molto ricorrente in tutto il testo, si intendono gli specifici insegnamenti del Sentiero Tantrico trasmessi oralmente da maestro a discepolo.

Più generalmente però il termine può essere esteso a tutti gli insegnamenti buddisti.

⁶ *Hevajra*. Il *Tantra* di *Hevajra* fu propagato in India dal *Siddha Virūpa* e dal lignaggio dei suoi discepoli che ha inizio con *Dombhi-Heruka*, dal *Siddha Lavapa* e da *Saroruha*. Il *Tantra* di *Hevajra* appartiene alla classe del *Mahānūtarayogatantra* ed insieme al *Cakrasamvaratantra* e *Guhyasamājatantra* era ampiamente praticato dagli *Yoghi* buddisti indiani.

⁷ Meditazione samādhi della visualizzazione istantanea.

Il termine samādhi può essere inteso semplicemente come la tecnica della concentrazione della mente in un punto, ma poiché la pratica a cui si fa riferimento qui, appartiene al Tantra, saremo indotti a pensare che si intenda il "primo stadio della pratica yogica" cioè "la generazione di se stessi nella deità di meditazione". Lo stadio di generazione viene suddiviso in due fasi: "la fase grossolana" o "yoga della visualizzazione istantanea" e la "fase sottile" o "dello yoga sottile". Nella prima fase lo yoghi visualizza se stesso nell'aspetto della divinità che sorge istantaneamente insieme al suo palazzo. Nella seconda fase lo yoghi visualizza la divinità ed il palazzo all'interno di un piccolissimo «bindu» (goccia di struttura essenziale). A conclusione della "fase dello yoga sottile" lo yoghi arriva a realizzare un tipo di concentrazione particolare chiamata zi-gnes.

È difficile riconoscere se in questo passo Abhyadatta voglia indicare la prima o la seconda fase dello "stadio di generazione", tanto più che i Siddha pare insegnassero al di là del "metodo graduale", cioè impartivano istruzioni che non potevano essere classificate o sistematizzate, ma che avevano il solo scopo di intervenire direttamente sulla pratica spirituale del discepolo preso individualmente.

⁸ Stadio di generazione-Utpattikrama. Ogni Mahānūtarayogatantra è suddiviso in due stadi: quello di generazione e quello di completamento. Il primo viene definito come lo yoga (o mente) che agisce come causa per ottenere il frutto cioè lo stadio del completamento, inoltre è lo stato di realizzazione che nasce dalla meditazione analitica intorno alle "similitudini" di morte, stato intermedio e rinascita (vedi introduzione).

⁹ Stadio di completamento - Sampannakrama. È definito come lo yoga (o mente) nella fase dell'apprendimento del tantra che determina l'entrare, il rimanere ed il dissolversi delle energie sottili nel canale centrale a causa del potere della meditazione.

Lo yoghi così passa dallo stadio della generazione alla fase del completamento quando sperimenta per la prima volta la "consapevolezza primordiale" e la "beatitudine innata" che sorgono dall'entrare, dal rimanere e dal dissolversi delle energie nel canale centrale a causa della propria meditazione. Secondo i differenti Tantra buddhisti lo stadio del completamento viene suddiviso in diversi modi; ma quando viene suddiviso in sei punti si ha:

- 1) isolamento del corpo,
- 2) isolamento della parola,
- 3) isolamento della mente,
- 4) corpo illusorio,
- 5) luce chiara,
- 6) Yuganaddha o stato di unione.

Lo stadio del completamento comprende numerose pratiche di meditazione che devono essere eseguite secondo una sequenza graduale (vedi introduzione).

¹⁰ Mahāmudrā è un sistema di meditazione diretto a raggiungere la comprensione della natura ultima della mente. Letteralmente Mahāmudrā significa "grande sigillo".

Il Sigillo è la natura di ogni fenomeno, cioè la vacuità, Grande è la comprensione della vacuità stessa. La tradizione della Mahāmudrā si diffuse in Tibet tramite le tradizioni Sakya e Kaghiupa e successivamente divenne patrimonio di tutte le scuole del buddismo ti-

betano che tuttavia la presentano in differenti modi. Secondo i Ghehlukpa, la scuola di Tzong Khapa, esistono due sistemi di Mahāmudrā: in accordo ai Sutra e in accordo ai Tantra. L'essenza di Mahāmudrā è l'istruzione orale per realizzare la vacuità-natura ultima della mente. Nella sottoscuola dei Kaghiupa, la Digung Kaghiu, il sistema di Mahāmudrā viene integrato con quello dello Tzog-cen della scuola Nimapa (l'antica).

Negli episodi dei Mahāsiddha per realizzazione di Mahāmudrā s'intende la realizzazione della meta finale del sentiero interiore.

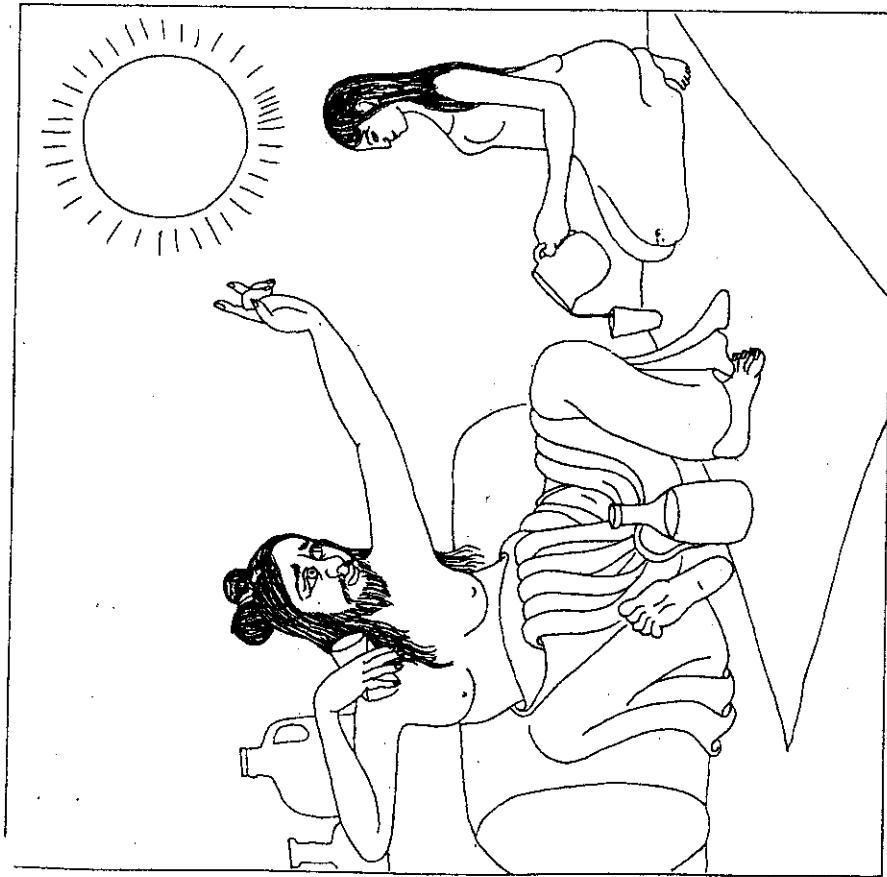
¹¹ Le predisposizioni karmiche sono la familiarità con le azioni compiute ripetutamente in vite passate e che condizionano in modo positivo o negativo, a seconda dei casi, l'individuo nel rapportarsi ad analoghe situazioni nella sua vita presente.

In questo contesto si parla della predisposizione karmica di Līlapa verso la pratica del Tantra, che egli ha sviluppato nelle sue vite precedenti.

¹² Per attività illuminata s'intendono tutte le azioni mentali, verbali e fisiche di un Buddha, motivate non concettualmente dalla compassione verso gli esseri.

¹³ Terra pura dei Dāka. È identica alla terra pura delle Dākini. Nell'insegnamento buddista si parla delle terre pure quali sfere di esistenza libere dalla sofferenza, dove non esistono emozioni negative e la crescita spirituale è estremamente veloce. Solitamente ogni terra pura presenta caratteristiche proprie che vengono minuziosamente descritte nei vari testi tantrici; tutto ciò allo scopo di far sorgere l'ispirazione nel praticante a trovare rinascita in quelle terre, quindi a praticare il sentiero tantrico.

Particolarmente legata all'immagine delle terre pure è la pratica mistica detta "trasferimento della coscienza"; (Po-wa). Questa tecnica è tesa a trasferire la coscienza (o mente) in una terra pura al momento della morte; questa terra può essere, a seconda dei casi, la terra di Tushita, di Sukhavati, delle Dākini ed altre.



Virūpa

Virūpa¹ nacque nell'India orientale, a Tripura, città del re Devapāla². In quel tempo nell'India meridionale c'era una comunità buddista composta da migliaia di monaci, un vero oceano di praticanti: era il monastero di Somapuri³. Virūpa vi si recò ancora giovane e, nonostante fosse divenuto monaco, chiese di essere iniziato al *Tantra*⁴.

Da quel momento recitò per due volte un milione di mantra di *Vajravārahi*⁵, ma non ebbe alcun segno di successo, nemmeno in sogno. Virūpa si scoraggiò, fece a pezzi il suo *rosario*⁶ e lo gettò in una latrina. Quella sera stessa, mentre partecipava come sempre alla cerimonia religiosa, gli tornò

in mente che non aveva più il *rosario*. In quell'istante gli apparve una *Dākinī*, gli mise il *rosario* nelle mani e disse:

«Oh degno aspirante⁷, non disperare per le mie benedizioni⁸, continua la pratica e rinuncia alle concezioni⁹ e alle distinzioni¹⁰. La dimora primordiale, la *natura ultima della mente* è l'essenza di *Vajravārahi*¹¹.

Questa *essenza*¹² tu la possiedi, ma inesperto come un bambino, la ricerchi da un altro¹³.

Il gioiello che soddisfa i desideri è la *natura ultima della tua mente*¹⁴ al di là delle impurità e delle concettualizzazioni¹⁵. Dimora in quello stato! Questa è la pratica sacra¹⁶».

Allora Virūpa praticò per dodici anni ed alla fine ottenne le *potenti realizzazioni*.

Un giorno il suo servitore gli portò del vino e della carne. Un altro giorno, Virūpa uccise e mangiò i piccioni del monastero. Quando tutti i piccioni furono scomparsi, i monaci si domandarono: «Chi di noi avrà ucciso i piccioni?». Guardarono in tutte le celle, e videro Virūpa che beveva vino e mangiava carne di piccione. Allora suonarono il gong, si riunirono in assemblea e decisero di espellere Virūpa dal monastero.

Virūpa offrì le sue vesti da monaco e la sua ciotola per mendicare alla statua del *Buddha* del monastero, si prostrò e se ne andò.

Non lontano dal monastero, in prossimità di un lago, Virūpa incontrò un monaco che gli chiese: «Dove andrai, adesso?».

«Perché vi preoccupate? — rispose — ormai mi avete espulso».

Colse un fiore di loto che galleggiava sulla superficie dell'acqua e immerse il fiore di loto attraverso il lago e giunse sull'altra sponda.

La comunità di Somapuri si rammaricò di averlo espulso, i monaci si prostrarono ai suoi piedi e gli chiesero: «Perché mai hai ucciso i piccioni? Noi non abbiamo capito».

«Non li ho uccisi» rispose Virūpa. Si rivolse ad un servitore perché andasse a prendere i resti delle ali dei piccioni. Quando le ali furono portate davanti a lui, il *Maestro* schioccò le dita e le penne si trasformarono in piccioni¹⁷, che volarono via, più grandi e più belli di prima.

Tutti videro il miracolo. Da allora in poi Virūpa abbandonò l'aspetto di monaco e divenne uno *Yogi*¹⁸.

Più tardi, Virūpa arrivò alle sponde del Gange, chiese in elemosina cibo e bevande alla divinità del Gange, ma ella non gli offrì nulla. Il *Maestro* al-

lora mostrò il suo *aspetto irato*¹⁹, divise le acque e attraversò il fiume sino a giungere sull'altra sponda.

Arrivato alla città di Kanasati, Virūpa volle comprare del vino. La ragazza della taverna gli servì un piatto di riso ed un bicchiere di vino; lui fu così felice per ciò che gli era stato offerto che continuò a bere e mangiare per due giorni ed una notte, impedendo al sole di tramontare.

Il re sbalordito, esclamò: «Chi sta facendo un tale miracolo?».

La *dea del sole*²⁰ gli apparve in sogno e gli disse: «Uno *Yoghi* mi ha dato in pegno come pagamento ad una venditrice di vino». Allora il re ed i suoi sudditi andarono alla taverna e pagarono il debito di Virūpa che ammonitava ad un milione di bicchieri di vino, mentre lo *Yoghi* era scomparso.

Negli anni successivi Virūpa viaggiò nel paese degli idolatri²¹, chiamato Indra²². Lì c'era una famosa statua di *Mahesvara*²³ alta ottantuno cubiti. La gente del luogo intimò a Virūpa di rendere omaggio alla statua, ma egli rispose: «Non s'è mai visto che il fratello maggiore riverisca quello minore».

Il re del paese e gli abitanti lo minacciarono dicendogli: «Se tu non rendi omaggio, noi ti uccideremo!», ma il *Maestro* rispose: «Commetterei un'azione negativa prostrandomi a questa statua, perciò non mi inchinerò ad essa».

Allora il re disse: «Lascia pure che la negatività di quell'atto ricada su di noi.»

Quando Virūpa s'inchinò con le mani giunte di fronte alla statua di *Mahādeva*, la statua si spezzò in due e dal cielo una voce disse: «Prometto di ascoltarvi».

Dopo aver promesso fedeltà a Virūpa, la statua si ricompose come prima. La gente, testimone di ciò, prese le varie offerte destinate alla statua di *Mahādeva* e le offrì al *Maestro*, e gli abitanti del luogo si convertirono al buddismo.

Si dice che le offerte fatte a Virūpa siano tuttora lì.

Il *Maestro* proseguì il suo cammino verso l'India orientale ed arrivò a Devikota²⁴ dove tutti gli abitanti erano diventati delle *streghe*²⁵, una di loro era sempre di guardia sulla strada ad incantare con dei *mantra*²⁶ chiunque fosse diretto in città.

Il *Maestro* arrivò in città prima di sera e se ne andò a riposare in un tempio. Nel frattempo, arrivò a Devikota anche un giovane bramino e fu incantato dalle *streghe*; non riuscì a procurarsi da mangiare né da bere, ma incontrò un buddista che gli disse: «In questo paese non ci sono uomini, tutti sono diventati *streghe* e causano grandi danni, quindi non restare qui, ma vai a rifugiarti in quel tempio laggiù».

Nel tempio il bramino incontrò il *Maestro* che gli conferì l'*iniziazione*²⁷ e gli trasmise dei *mantra*.

Quella sera le *streghe* si radunarono e dissero: «Quali offerte ci sono?

C'è ogni genere di carne, ma non quella migliore: la carne umana».

Una di loro disse: «Io ho due vittime che faranno al caso nostro».

«Portale qui» dissero le altre.

Quando la *strega* cercò di catturare il giovane bramino non vi riuscì, a causa del potere che il ragazzo aveva acquisito dal *Maestro*.

Mentre cercavano di catturarlo, senza successo, videro Virūpa seduto sul tronco di un albero abbattuto. Lo portarono via insieme al tronco e fecero finta di riverirlo; lui bevve tutto il loro vino, allora pensarono di ucciderlo.

Tutte le *streghe* insieme fecero un sibilo, ma Virūpa fece dodici risate feroci e le *streghe* spaventate caddero svenute. Poi il *Maestro* vincolò le *streghe* ad un giuramento: avrebbero preso il *Rifugio buddista*²⁸ e non avrebbero fatto del male a nessuno che nutrisse fede in tale *Rifugio*. Giurarono di non far del male ad alcuno, e di bere soltanto un sorso di sangue dal corpo di coloro che non avevano preso *Rifugio* o generato il *pensiero altruisco dell'Illuminazione*²⁹. Se avessero trasgredito al giuramento, una ruota di armi avrebbe tagliato la loro gola e lo *Yakṣa del nord*³⁰ avrebbe bevuto il loro sangue.

Ancora oggi, nel cielo di quella regione dell'India si possono vedere la ruota di armi e lo *Yakṣa*.

Avendo giurato fedeltà, le *streghe* fanno ora parte del seguito dei *guardiani dell'insegnamento di Buddha*³¹.

Virūpa ritornò a Devikota. Lungo la strada, *Mahādeva* e la dea *Umā*³² crearono per lui una città magica di quattrocentocinquanta mila abitanti, e gli *dei del reame dei trentatré*³³ e delle altre terre divine gli fecero grandi offerte di cibo. Virūpa cantò loro:

«A Somapurī mi attenni diligentemente al *Vinaya*³⁴,

poi, grazie al *karma*³⁵ del mio passato,

mi venne conferita la piena *iniziazione* e ricevetti gli insegnamenti.

Meditai per dodici anni *concretizzando*³⁶,

ma non accadde niente, nemmeno in sogno.

Scoraggiato gettai via il mio *rosario*,

ma una *Dākinī* mi apparve e mi consigliò,

così presi coraggio e compresi la natura del *Sarvāra*³⁷.

Da allora in poi, il mio comportamento divenne libero

dalle *convenzioni*³⁸, però i monaci *Mūlasarvāstivādīn*³⁹

pensarono che mi stessi comportando male.

Per rimuovere i loro pregiudizi,

col *samādhi* camminai sull'acqua senza affondare⁴⁰.

Un giorno deviai il flusso del Gange e mangiai senza fermarmi.

Poi, in cambio delle mie delizie, impegnai il sole.

Spezzai in due la statua dei bambini⁴¹ insieme al loro orgoglio. A Devikota soggiogai le streghe. Quando vide le mie realizzazioni, Mahādeva creò una città per me. Se non avessi compiuto tali miracoli, come potrebbero gli esseri avere fede in un *Dharma* formale?⁴²».

Pronunciate queste parole, se ne andò nella terra pura dei *Dāka*.

Note

¹ Secondo la «Storia dell'avvento della tradizione Sakyapa», Virūpa nacque 1200 anni dopo il Buddha e fu figlio del re dello Zhor, si fece monaco a Nālandā (nei testi tibetani viene detto che prese il nome di Palden Ciokyong) ed il suo precettore fu l'abate Vijadeva. Sempre secondo quelle fonti, Virūpa divenne un Pandit della scuola Yogacāra e abate di Nālandā. Vijadeva gli avrebbe conferito l'iniziazione di Ciakrasaṃvara; si narra che durante la notte Virūpa si dedicasse alla pratica meditativa in relazione a quella divinità. Poiché non ebbe successo, una Dākinī lo iniziò al Tantra di Hevajra. Viene detto che Virūpa fu discepolo della Dākinī Vajrasaṃvratā e che egli ottenne il sesto livello di realizzazione dei Bodhisattva. Non si conosce con certezza chi furono i guru umani di Virūpa; sempre secondo la «Storia dell'avvento della tradizione Sakyapa» viene riferito che egli ricevette iniziazioni ed insegnamenti riguardo la Dākinī Varāhi dalla sorella di Indrabhūti, Lakṣmīkarā (vedi le loro rispettive storie in questo testo) e, nella località di Sri Parvata vedi Nāgārjuna nota n. 9), ricevette la trasmissione del Tantra di Yamari da Nāgabodhi Varāhi e Yamantaka. Sebbene le sue pratiche principali fossero quelle di Ciakrasaṃvara, Virūpa proviene anche il lignaggio di realizzazioni tramite la pratica di Hevajra. Da Virūpa proviene anche il lignaggio della forma rossa di Yamantaka.

Tāranātha, nel suo S.L.I., inserisce Virūpa nel lignaggio di Caṇḍikā o del mTum.mo (tib.) (calore mistico) e del Tantra detto: «Yogini Saṃcaryā».

² È possibile che questo re sia Devapāla, che Tāranātha ritiene il secondo della dinastia dei Pāla (nella «Storia del buddismo in India»). Questo re contribuì alla costruzione del monastero di Somapuri, dietro ispirazione dello Yoghi Siromani. Tāranātha parla del nuovo Somapuri³, affermando implicitamente che esistevano due monasteri con il medesimo nome.

³ Il monastero di Somapuri era, insieme a Nālandā, Vikramaśīla, Vajrasāna e Odantapuri, uno dei grandi centri di studio e di pratica della filosofia buddista dell'India antica, e

uno dei principali punti d'incontro di molti eruditi provenienti da ogni parte dell'India. Questi estesi edifici, che fungevano da università monastiche, ospitavano monaci sia del Mahāyāna che del Mahāyāna e anche laici a cui pare non erano preclusi lo studio e la pratica del buddismo. Tra i monaci del Mahāyāna si propagò il tantrismo. Infatti troviamo numerosi abati Mahāyāna di questi monasteri che erano anche dei maestri del Tantra. È difficile stabilire se il tantrismo si sia sviluppato principalmente in questi grandi centri monastici o se prima abbia trovato la sua culla in ambienti laici, e soltanto in seguito abbia fatto la sua apparizione nei monasteri. Secondo l'opinione di Snellgrove, espressa nella sua traduzione dell'Hevajratantra, il Tantra sarebbe sorto in ambienti equivoci e solo successivamente, dopo essersi clandestinamente infiltrato nei monasteri, ottenne quella veste più sacrale che gli permise d'essere accettato in modo più esteso. Questa opinione non può essere verificabile, tuttavia è certo che l'impulso dottrinale del Tantra provenga principalmente dai centri monastici, mentre è mia opinione che la pratica del Tantra abbia trovato i suoi maggiori successi principalmente in ambienti meno restrittivi e più liberi, probabilmente ai margini della società indiana, dato l'aspetto non convenzionale che è connotato alla pratica stessa del tantrismo.

Odantapuri fu fatto edificare dai primi re della dinastia dei Pāla con l'aiuto di un Upasāka (laico buddista) che ottenne in regalo dallo yoghi non buddista Narada un cadavere trasformato in oro inesorabile. Questo Upasāka aveva assistito lo yoghi nel momento in cui costui otteneva il Siddhi Veṭāla o il "potere del cadavere".

Odanta significa volare. Il monastero prese quel nome poiché lo Upasāka sopra citato, dopo che lo yoghi Narada aveva trasformato la lingua del cadavere in una spada magica, pregò questo maestro che gli prestasse la spada per volare intorno al monte Sumerū, e così fece. Il nome di questo Upasāka fu Uḍya-upasāka.

⁴ Il sistema spirituale del Tantra è caratterizzato dalla trasformazione delle emozioni negative in mezzi per la crescita interiore. Vedi introduzione. Con Tantra si intende anche il corpo o la raccolta dei testi in cui tale sentiero è esposto.

⁵ Vajravārāhi è la consorte di Ciakrasaṃvara ed in natura è simile a Vajrayoghini. Varāhi rappresenta principalmente l'attività, mentre Vajrayoghini l'essenza. Varāhi viene rappresentata danzante mentre brandisce con la mano destra un coltello ricurvo che fa roteare nell'aria e nella mano sinistra tiene una coppa cranica (Kapala) ricolma di sangue; appoggiato alla sua spalla sinistra c'è il bastone mistico (Katvaṅgha).

Vajrayoghini invece viene rappresentata con la gamba destra ritratta e la sinistra protesa mentre, con il viso rivolto verso il cielo, guarda nella direzione della terra pura della Dākinī. Impugna un coltello ricurvo rivolto verso il suolo e nella mano sinistra solleva una coppa cranica, ricolma di sangue, all'altezza delle sue labbra.

Sia Vajravārāhi che Vajrayoghini sono Dākinī ed in quanto tali possono essere comprese a diversi livelli. (Vedi introduzione).

⁶ Il rosario, generalmente costituito da 108 palline che scendono su di una cordicella, può essere fatto di semi, di pietre preziose, di legno o di altri materiali; viene usato per contare i mantra mentre vengono ripetuti. Se il mantra ha lo scopo di purificare od apportare pacificazione, viene usato un rosario costituito da materiale bianco quale perle o traspa-

rente come il cristallo o simili. Quando il mantra ha lo scopo di sviluppare il «potere che accresce» (ricchezza ecc.), viene usato un rosario di materiale giallo come oro o ambra. Quando invece si vuole sviluppare il dominio, viene fatto uso di un rosario di colore rosso, (che può essere di corallo o d'altro).

Quando lo scopo della recitazione mantrica è la distruzione, viene usato un rosario di colore blu, ad esempio di lapislazzuli. I semi dell'albero Bodhi possono costituire un rosario utile per tutti gli scopi.

Il rosario ideale dovrebbe avere la cordicella, sulla quale scorrono le palline, intrecciata da una giovane vergine.

In seguito alla recitazione di ogni mantra si dovrebbe far scorrere una pallina del rosario con il pollice ed una delle dita della mano a seconda del potere che si vuole sviluppare con la recitazione mantrica. Se il mantra che viene recitato è in relazione al Tantra Madre, il rosario dovrebbe essere tenuto con la mano sinistra, se al Tantra Padre con la mano destra. Il rosario, consacrato con le visualizzazioni e mantra specifici, quando si usa viene tenuto all'altezza del cuore e va tenuto nascosto agli occhi indiscreti.

⁷ Degno spirante (tib. rigs-gyi-pu). Letteralmente "figlio della famiglia". Può venire inteso in diversi modi, ma in questo contesto viene riferito a colui che appartiene alla "famiglia Mahāyāna", che quindi è dotato della facoltà di divenire Buddha.

⁸ Le benedizioni del Lama o della divinità hanno il potere sul discepolo che ha fede, di trasformare la sua mente, le sue parole e le sue azioni in senso positivo sviluppando in lui uno stato di autenticità interiore.

⁹ Vedi Lūyipa nota n. 10.

¹⁰ Vedi Lūyipa nota n. 11.

¹¹ "La dimora primordiale, la natura ultima della mente, è l'essenza di Vajravārāhi. Vajravārāhi è il simbolo della consapevolezza primordiale della vacuità, perciò il significato ultimo di Vajravārāhi è consapevolezza primordiale della vacuità quale natura ultima della mente. Per dimora primordiale si intende la mente sottile o appunto primordiale. Quando questa mente si manifesta, al momento della morte o tramite la pratica meditativa del sentiero tantrico, viene chiamata: luce chiara.

Un'altra interpretazione prende in esame la vacuità come oggetto anziché come soggetto-consapevolezza primordiale e cioè: la vacuità, o la natura ultima della mente, è la dimora primordiale poiché è il modo d'essere di sempre della mente e non qualcosa di costruito, cioè di concepito.

Il modo d'essere della mente primordiale è anche la natura ultima di Vajravārāhi. Una volta compresa la natura ultima della propria mente anche la natura ultima di ogni fenomeno sarà compresa e Vārāhi è realizzata.

La frase qui interpretata non può tuttavia essere presa alla lettera, infatti quando troviamo il termine tibetano sems-gnis (letteralmente mente propria), dovremmo tradurre gnis come natura ultima, poiché è errato affermare che la "mente propria" sia l'essenza di Vārāhi. Altro modo errato d'interpretazione sarebbe se affermassimo che la vacuità della

mente sia l'essenza di Vajravārāhi, sarebbe come dire che la vacuità di un vaso è l'essenza di una colonna, quindi più correttamente dovremmo dire che la vacuità della mente è anche l'ultima natura di Vārāhi.

¹² Per essenza può essere intesa la natura ultima della mente oggetto, oppure la luce chiara mente primordiale soggetto.

¹³ «Quest'essenza tu ce l'hai, ma inesperto come un bambino la ricerchi da qualcun altro». La Dākīni dice a Virūpa che ogni essere possiede la natura ultima della mente, ma, non riconoscendo ciò, la ricerca ai piedi di un guru chiedendogli gli insegnamenti e comunque rivolgendosi sempre a qualcuno d'esterno.

¹⁴ Il gioiello che soddisfa tutti i desideri è la natura ultima della tua mente. In verità la natura ultima della mente è immutabile, la non azione quindi non può soddisfare nessun desiderio, tuttavia comprendendo la natura ultima si comprende la realtà stessa e ogni illusione creatrice di dolore cade, in questo senso la consapevolezza della vacuità è il gioiello più prezioso, cioè il gioiello che realizza la crescita interiore, venendo così a soddisfare ogni aspirazione.

¹⁵ «Al di là delle impurità delle concettualizzazioni». Significa che la natura ultima della mente è pura e priva di alcuna contaminazione. Nella filosofia Mādhyamika la potenzialità allo stato di Buddha presenta due aspetti: da una parte la natura ultima della mente, o vacuità della mente, che è la potenzialità naturale allo stato di Buddha, dall'altra il flusso della coscienza principale che scorre da un tempo senza inizio, ed è la potenzialità a divenire Buddha che si evolve. La potenzialità naturale è la vacuità della mente; è grazie a questa sua natura che la mente può liberarsi dalle concettualizzazioni che sono momentanee e non intaccano la sua natura. Come un gioiello, anche se sporco di fango mantiene sempre il suo valore, così la mente, pur essendo temporaneamente oscurata dal fango delle concezioni, non cambia la sua essenza e rimane pura. Questa potenzialità naturale, al momento della realizzazione della Buddità, diviene lo Svabhāvākāya o Sahajākāya, cioè il modo d'essere naturale dell'Illuminato. Mentre la potenzialità che evolve si trasforma nel Jñānakāya, o consapevolezza dell'Illuminato.

Nella scuola Yogacāra la potenzialità alla buddità altro non è che la mente che proviene di vita in vita in un unico flusso, e non è intaccabile nella sua essenziale natura di consapevolezza delle concezioni mentali che la nascondono.

Perciò nella scuola Yogacāra la potenzialità alla buddità e lo stato naturale della mente che soggiace alla coscienza la quale si trova continuamente coinvolta dalle elaborazioni rispetto alla realtà convenzionale. Questa visione filosofica ha influenzato grandemente l'insegnamento della scuola Nima, del Tibet, mentre la scuola Gheluk si rifà alla visione Mādhyamika.

¹⁶ "Dimora in quello stato", questa è pratica sacra". Invece di rincorrere altri tipi di tecniche meditative, la pratica essenziale è quella di mantenere la consapevolezza della vacuità della mente. Le meditazioni possono sembrare pratiche sacre poiché comportano la visualizzazione delle divinità ecc., ma se c'è qualcosa di veramente sacro, questa è la consapevolezza della vacuità.

¹⁷ L'abilità di togliere e poi ridare la vita ad una creatura è uno dei segni delle alte realizzazioni tantriche che comporta il pieno controllo sulle energie vitali del corpo.

A volte i Siddha compiono tali azioni miracolose per insegnare la mancanza di reale esistenza degli esseri. (Vedi Busukhu).

¹⁸ Secondo il buddismo, essere Yoghi dipende dall'attitudine interiore, quindi un vero monaco è anche uno Yoghi.

Virūpa, che era monaco e Yoghi, abbandonò la vita monastica strettamente regolata dalla disciplina, per intraprendere un modo di vita più libera, oltre i confini del monastero: lo stile di vita degli uomini che generalmente vengono indicati come Yoghi.

¹⁹ L'essenziale purezza della mente libera da attaccamento ed odio, può, in particolari circostanze, manifestare attaccamento od ira per il beneficio degli esseri, senza però venire coinvolta da motivazioni egoistiche. Così Virūpa, pur avendo la mente non perturbata, in virtù dell'ira della mente indistruttibile, appare come una persona in collera.

²⁰ Nella mitologia indiana, la terra, il sole, la luna ed i pianeti hanno le loro rispettive divinità che costituiscono il loro essere pensante.

²¹ Mu-stegs pa (tib.) Tirthika (sansc.) letteralmente coloro che hanno opinioni limite. Generalmente viene riferito ai non buddisti che affermano la realtà di un sé inerente all'individuo, o comunque agli eretici non buddisti.

²² Indra è una delle maggiori divinità del Pantheon induista.

²³ Mahesvara e Mahādeva sono due appellativi di Siva.

²⁴ Devikola era presumibilmente una città dell'antico Bengala, situata nella zona chiamata Majumdar (ciò venne affermato nel testo «History of Aient Bengal»). Le rovine della città si troverebbero a circa 18 miglia a sud di Dināipur in prossimità del villaggio di Bāngarh.

Alcuni ritengono che Devikola si trovasse nell'Assam dove viene detto che ancor oggi vivono delle Dākini sotto aspetto umano.

²⁵ Tuttora tra le comunità dei tibetani in India è corrente l'opinione che tra le loro donne ve ne siano alcune che di giorno appaiono come normali donne di casa, ma che di notte scompaiono dalle loro abitazioni per partecipare a convegni e feste di streghe.

²⁶ Il Mantra è un'invocazione il cui significato è in relazione alla divinità. Ogni divinità del Pantheon buddista ha uno o più mantra particolari. Di solito, lo si recita allo scopo di generare un'attitudine positiva o di ottenere i favori della divinità. Lo si visualizza anche in diversi punti del corpo in forma di lettere di luce ai fini di coinvolgere in quei punti le sottili energie. Comunque si pensa che la recitazione dei mantra abbia un posto di maggior rilievo nelle meditazioni tantriche, ma ciò è inesatto; la meditazione silenziosa è infatti più importante, la recitazione vera e propria viene eseguita solo quando la mente è affati-

cata dal meditare. Diversi mantra hanno diversi scopi; ad esempio, il mantra dalle cento sillabe di Vajrasattva è consigliato per rimuovere le predisposizioni negative create da azioni passate, mentre invece quello delle sei sillabe di Avalokitesvara è indicato per coltivare il sentimento di amore e di compassione; quello di Vajrayoghini per comprendere la vacuità. In generale si può dire che i mantra servono a realizzare le attività pacifiche, di sviluppo, dominio, ferocia.

²⁷ Vedi introduzione.

²⁸ Il Rifugio buddista significa sviluppare l'interesse ultimo verso lo "stato di piena autenticità dell'essere" o Buddità (Rifugio nel Buddha), nelle abilità di comunicazione e qualità interiori (Rifugio nel Dharma) e la richiesta di sostegno alla comunità degli esseri illuminati che sono la comunità di fede (Rifugio nel Sangha).

²⁹ Bodhicitta è la mente altruistica rivolta all'Illuminazione. Bodhicitta è uno stato di mente primaria che contiene due aspirazioni; quella di raggiungere lo stato di piena autenticità dell'essere e l'aspirazione a essere nel mondo con gli altri autenticamente (vedi "La vita e l'insegnamento" di Chesce Rabten edizioni Che-Pel-Ling 1984).

³⁰ Yaksa, sono una classe di spiriti, generalmente malvagi, tuttavia spesso appaiono al seguito dei Guardiani del Dharma poiché domati da qualche potente maestro tantrico che è riuscito a convertirli al buddismo.

³¹ I Guardiani della dottrina buddista li troviamo prevalentemente nella visione del buddismo tantrico e la loro tradizione risale appunto ai Siddha. I guardiani mondani, solitamente appartengono al seguito dei guardiani transmondani (bodhisattva ad altissimi livelli di realizzazione, se non addirittura manifestazione degli stessi Buddha).

Nella vita spirituale del Tantrika, la pratica del guardiano del Dharma ha grande importanza, infatti il Guardiano viene invocato per eliminare gli ostacoli alla crescita interiore, per contribuire a creare le condizioni favorevoli perché questa avvenga nel modo più veloce possibile, per l'ottenimento della lunga vita al fine di permettere allo yoghi di dedicare lungo tempo alla sua pratica spirituale e per altre ragioni di contingente importanza.

La ricerca di protezione è comune a tutti i sentieri spirituali, ma nel sentiero Mahāyāna la protezione diventa più effettiva man mano che si viene a sviluppare la meditazione sull'amore, che viene detto è la più potente delle meditazioni, si acquista il potere di conquistare il cuore anche del più malvagio dei nemici. Tuttavia la "protezione ultima" è quella determinata dalla meditazione sulla vacuità, nella quale ogni interferenza ed ostacolo si sciogliono nella fero della loro realtà ultima.

³² Umā è Parvati, la "figlia della montagna", la sposa del dio Siva.

³³ È situato tra le quattro cime del Monte Meru e consiste di trentadue città dei deva (esseri celesti) disposte nei quattro punti cardinali e nelle direzioni intermedie agli angoli delle vette della montagna. Indra, il re dalle mille teste e dalle quattro braccia, risiede nella capitale, detiene il Vajra (scettro mistico) ed è circondato dalle sue 119.000 concubine.

³⁴ 'dul.ba (tib.) Vinayapitaka (sanc.) è una delle tre suddivisioni generali dell'insegnamento di Buddha e principalmente tratta della disciplina monastica. Le altre due branche dell'insegnamento sono: i Sutra (o discorsi) e l'Abhidharma (o fenomenologia).

³⁵ Vedi Līlāpa nota n. 11.

³⁶ "Per dodici anni meditati concettualizzando e non accadde niente" (vedi Lūyipa nota n. 10). "Concettualizzando" in questo contesto può avere due significati:

- a) intraprendere le meditazioni tantriche senza aver rinunciato ad aggrapparsi all'esistenza reale dei fenomeni o del sé,
- b) e concezioni di speranza o di paura. Praticare la meditazione con una grande aspettativa di ottenere realizzazioni od esperienze particolari diviene un'ostacolo al successo della stessa. Anche le paure o le esitazioni costituiscono un grave ostacolo. Spesso gli uomini agiscono condizionati da speranze o paure perdendo così la possibilità di essere naturali ed autentici. Andare oltre la speranza e la paura è uno degli scopi principali della pratica tantrica del gciod-yul, trasmessa in Tibet dal Siddha indiano Padampa Sanghie.

³⁷ "E compresi la natura del Samsara". Il Samsara è l'esistenza ciclica a cui sono soggette le creature. Tradizionalmente il Samsara viene descritto come la catena ininterrotta delle rinascite, soggette a malattia vecchiaia e morte e sostenute dalle emozioni negative.

In senso più immediato il Samsara è la mancanza di una propria libertà interiore, cioè l'incapacità di usare la propria mente in modo autentico. Samsara è il continuo dominio dei pensieri concettuali sull'individuo, che non gli permettono di agire liberamente, e lo condizionano. Comprendere la natura del Samsāra significa diventare consapevoli del condizionamento, di ciò che lo causa e della sua natura insoddisfacente al fine d'uscire fuori da esso.

³⁸ "Da allora in poi il mio comportamento divenne libero da concezioni". Il libero comportamento nasce dalla rinuncia delle distinzioni concettuali tra buono e cattivo, bello e brutto che determinano le norme convenzionali della società.

³⁹ Grzhi.thams.cad.yod.par.smr.ba'i.ade.pa (tib.) Mūlasarvāstivādin (sanc.) è una delle quattro antiche sette del buddismo indiano. Le altre tre sono: Mahāsaṅgika (phel.cien.sde.pa.) (tib.), Sammatīya (mang.pos.bkur.ba'i.sde.pa.), e Sthavira (gnes.brten.pa'i.sde.pa.). Sono tutte e quattro delle scuole Hīmayāna, tuttavia in seno alla scuola Mahāsaṅgika presero forma le prime idee Mahāyāna. La tradizione del Vinaya proviene da queste quattro scuole, l'ordinazione monastica tibetana proviene dalla scuola di Mūlasarvāstivādin, mentre l'ordinazione dei monaci Theravada proviene dalla scuola degli Sthavira.

⁴⁰ L'abilità di compiere tali azioni miracolose è ottenuta principalmente con lo sviluppo del potere di concentrazione, (samādhi), così anche le chiaroveggenze vengono generate dal samādhi, cioè l'assorbimento concentrativo.

⁴¹ Bambini sia per i seguaci dell'induismo, infantili in quanto credono nell'inerente esistenza dei fenomeni e si affidano a divinità mondane.

⁴² Il "Dharma formale" si riferisce alla pratica esteriore e non essenziale, come il recarsi al tempio, recitare testi sacri, compiere rituali e cerimonie, mantenere la disciplina monastica, insomma tutto ciò che è religione istituzionalizzata e formalizzata.

I Mahāsiddha agivano in contraddizione con la convenzionalità della religione, e per ispirare nuova fede nel buddismo mostravano i loro poteri straordinari in pubblico.



Dombiheruka

Nella regione di Magadha¹ viveva un re² che aveva ottenuto le *potenti realizzazioni* praticando il *Tantra* di *Hevajra*. Fu iniziato al *Tantra* da Guru Virūpa, mise in pratica le sue *istruzioni* e ne comprese il significato. Egli considerava i suoi sudditi come un padre ama il suo unico figlio, essi però non sapevano che il sovrano avesse varcato la soglia del *Dharma*. Aveva un carattere gentile così tutti dicevano: «Questo re è veramente un sant'uomo».

Un giorno il re disse al suo ministro: «Nel nostro paese la gente soffre perché ladri e banditi opprimono il popolo. Inoltre per mancanza dei *meriti*

*karmici*³, i poveri e gli indigenti continuano ad aumentare. Per risolvere questa situazione fai come ti dirò: Appendi una grossa campana al ramo di un albero ed ogni volta che qualcuno è testimone di un crimine o vede della miseria, fa' che suoni quella campana⁴».

Il ministro eseguì ciò che gli era stato ordinato e dopo breve tempo la povertà fu debellata nella regione di Magadha.

Qualche tempo dopo, un gruppo di musicisti di bassa casta arrivò nella capitale per danzare e suonare alla corte del re. Uno di questi musicisti aveva una figlia di dodici anni, bella ed affascinante, dal corpo sinuoso e dal colorito roseo. Era vergine⁵ e possedeva tutte le caratteristiche di una *Padmīnī*⁶.

In occasione del loro spettacolo, il re chiese al musicista, padre della ragazza, se gli avrebbe dato sua figlia in sposa. Il musicista gli rispose con queste parole: «Sua maestà è uno dei re di Magadha, il suo regno si estende su ottocentomila città e le sue ricchezze gli permettono di vivere nel lusso senza problemi. Noi siamo inferiori di casta, denigrati ed evitati da tutti; questa richiesta non s'addice a Sua maestà».

Il re ripeté la sua richiesta, ma questa volta in modo imperativo; pagò al padre un prezzo equivalente al peso in oro della ragazza e la prese con sé.

Per dodici anni ella rimase alla corte senza che nessuno sapesse che era la consorte segreta del re, ma alla fine la cosa fu scoperta. Ben presto in Magadha la gente diceva: «Il re convive con una concubina di casta inferiore». Allora il re abdicò in favore del figlio e se ne andò nella foresta con la sua compagna; lì praticò la meditazione per altri dodici anni.

La sfortunata però s'impadronì del regno a tal punto che il nuovo re e la corte non erano più in grado di governare il paese.

I ministri si riunirono e dopo aver discusso tra loro, dissero: «Dobbiamo cercare di rintracciare il vecchio re per affidargli nuovamente il regno».

Inviarono una delegazione nella foresta dove il re ora abitava e lo trovarono seduto ai piedi di un albero, mentre la sua consorte stava recandosi a prendere dell'acqua. Essi videro costei mentre posava un piede su un fior di loto ch'era sbocciato sulla superficie di un lago e, senza affondare, raccoglieva l'acqua da una profondità di quindici braccia per portarla al suo signore.

Gli uomini della delegazione rimasero strabiliati, invitarono il re a ritornare e fecero subito ritorno alla capitale dove raccontarono alla gente ciò che avevano visto.

Il re e la consorte uscirono dalla foresta cavalcando una giovane tigre e usando un serpente velenoso come frustino. La gente era sbigottita e disse al re: «Se tu governassi il paese ci sarebbe prosperità, ti preghiamo di tornare a regnare».

Ma il re rispose: «Se sono di casta inferiore, come posso essere la persona giusta per governare un regno? È dopo la morte che le *concezioni* di

casta inferiore o superiore cessano, bruciateci dunque nel fuoco⁷ e quando rinasciamo farò come chiedete».

Il re e la sua consorte furono posti su una pira di legno di *sandalo Gosīrṣha*⁸ alla quale fu appiccato il fuoco⁹.

La legna era così tanta che il fuoco arse per sette giorni. Dentro il fuoco sboccò un fiore di loto sul quale tutti videro che la coppia era divenuta *Hevajra* unito alla sua *consorte* ed il loro corpo, nato magicamente, era vivo e madido di rugiada.

Colpiti da un tale avvenimento miracoloso, negli abitanti nel Magadha nacque la fede e quel re, da allora, venne soprannominato Guru Dombhipa, ovvero "L'uomo di casta inferiore".

Dombhipa parlò ai suoi ministri e ai sudditi: «Se sarete in grado anche voi di fare ciò che ho fatto io, allora governerò il paese, altrimenti non sarò vostro re».

Tutti furono colti di sorpresa: «Come possiamo fare ciò che hai fatto tu?».

Il re rispose: «Se io governerò il paese non vi sarà beneficio, per alcuno, anzi sarà una fatica senza compensazione. Preferisco governare il regno della *dottrina spirituale*. Quindi si recò nella terra pura dei *Dāka* per il bene degli esseri¹⁰.

Note

¹ La regione del Magadha faceva parte di una grande zona dell'India chiamata Aparantaka che, oltre al Magadha, comprendeva anche il Bengala, l'Odivisa ed il Kashmir. Il Magadha era chiamata anche «la regione centrale».

² Dombhikeruka o Dombhipa. Nel "SLI" di Tāranātha viene detto che egli era un re della regione del Tipura (India orientale), che venne convertito al Tantra dall'Ācārya Kalavirūpa (o Virūpa Nero, discepolo del primo Virūpa). Sempre da Tāranātha Dombhipa venne annoverato tra i guru del lignaggio del gtuṃ.mo.

³ Secondo il buddismo, le condizioni socio ambientali in cui si nasce, vengono determinate dalle azioni che ogni individuo ha compiuto in vite passate. Le azioni passate producono "il risultato" di nascere in una particolare condizione socio ambientale, ma ciò non

significa che la vita deve essere vissuta con rassegnazione passiva, anzi l'uomo deve operare per migliorare se stesso e la sua situazione sociale. Questa visione sottolinea l'importanza delle proprie azioni nella determinazione dell'esistenza futura ed il superamento degli stati depressivi di fronte a situazioni esistenziali drammatiche, perciò, anziché scaricare biasimo e responsabilità su fattori esterni ed ambientali, sugli altri o sulla società; si riconosce una responsabilità personale in tutte le circostanze della vita.

In questo senso Nāgārjuna afferma: «dalla generosità viene la ricchezza, dalla disciplina la felicità».

⁴ Suonando la campana viene risvegliata la consapevolezza della gente, avendo l'effetto dunque di alleviare la miseria di un paese; forse il suono della campana ha lo scopo di avvertire di un pericolo imminente o di una calamità in arrivo. Uno dei significati del suonare la campana nel buddismo è il desiderio di dividere con ogni essere il proprio stato di bontà fondamentale, quale aspetto più alto della generosità.

⁵ Nella traduzione di James B. Robinson di questo testo in questo passo viene usato il termine «unsullied by worldly thoughts», cioè non contaminata dai pensieri mondani, ma l'espressione tibetana, se tradotta letteralmente, è: non contaminata dall'azione mondana, cioè non contaminata da un uomo, quindi vergine.

⁶ Questa ragazza divenne poi discepola di Dombhipa col nome di Dombhiyogini. Era la consorte che Heruka aveva previsto per Dombhipa e che divenne una grande tantrika esperta nelle quattro attività tantriche e nei quattro sguardi.

La consorte del tantrika è chiamata Mudrā o sigillo.

Generalmente per Mudrā s'intende il gesto simbolico o la posizione fisica che riflette a livello grossolano stati mentali sottili. Nella letteratura tantrica si parla di quattro mudrā: Karmamudrā, Dharmamudrā, Samayamudrā, e Mahāmudrā.

La Karmamudrā è la donna di saggezza o consorte che può essere una donna vera e propria o una Jñānamudrā, o mudrā di saggezza, che si riferisce ad una consorte visualizzata.

I quattro tipi di Karmamudrā sono: Padmīnī, Sankīnī, Hastīnī, Mrgī (o Citrīnī). Ognuna di questi tipi di consorti ha caratteristiche particolari, la ragazza figlia del musicista di questa storia ha le caratteristiche della Padmīnī fuoricasta, cioè coloro che in India vivono ai margini dei paesi e delle città. (Vedi introduzione).

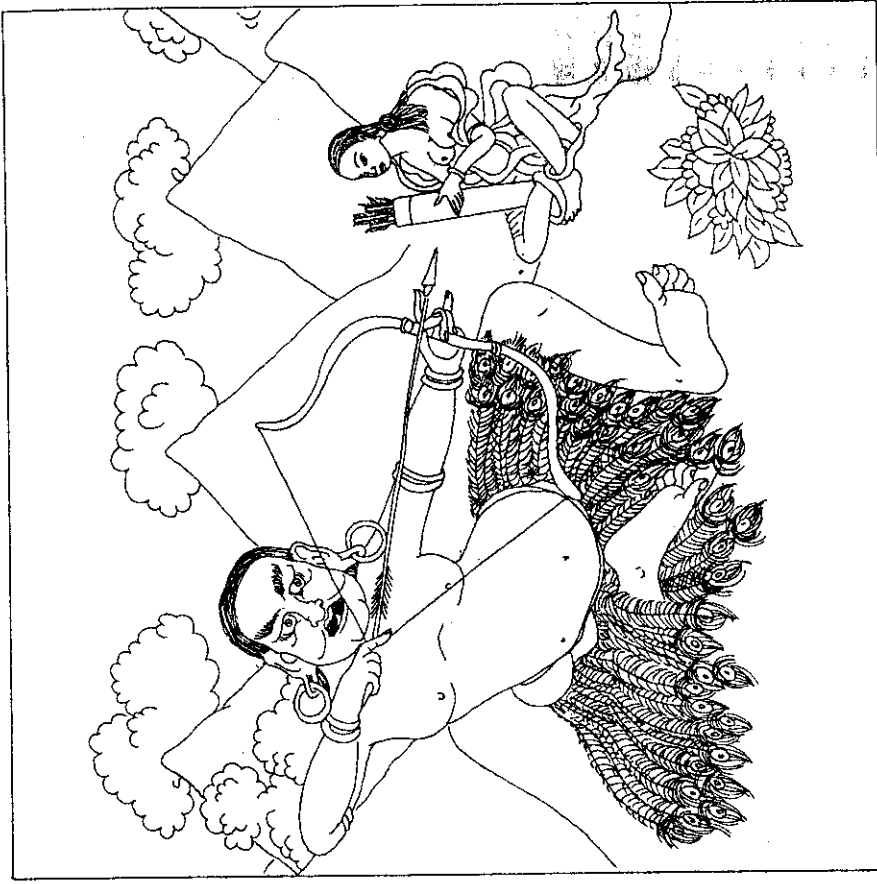
⁷ Nella religione hindù, i rituali del fuoco hanno una grande importanza. Al fuoco viene attribuito in particolare la qualità purificatrice, per questo motivo in India i cadaveri generalmente vengono cremati, poiché essere bruciati significa anche essere purificati dai propri difetti anche da quello di appartenere karmicamente ad una casta bassa.

⁸ Gosīrṣha chandana è il legno di sandalo, di cui la qualità migliore è del colore dell'ottone scuro. Nella mitologia indiana, questi alberi crescono abbondanti sul monte Ullarakuru, mitico monte a nord del Monte Meru, che ha forma di testa di mucca.

⁹ Tāranātha, nel SLI, non fa cenno all'episodio della pira funeraria di Dombhipa, tutta-

via menziona un fatto molto simile nella biografia di altri Siddha, tra cui Saroruha. Questo particolare induce a dubitare della reale attendibilità dei fatti in questi episodi circa i siddha. A volte si narrano eventi estremamente simili tra loro in tutte le circostanze, tanto che è possibile parlare di standardizzazione degli eventi col probabile fine di glorificare e mitizzare questi siddha.

¹⁰ Nella terra dei Daka i tantrici portano a compimento il cammino spirituale e, da lì, si manifestano in vari modi nell'universo per il bene altrui.



Śavaripa

Sulla montagna chiamata Vikrama, nella catena montagnosa di Manda, viveva un cacciatore chiamato Śavaripa¹; era di natura crudele e si diletta ad uccidere gli animali selvaggi e a mangiarne la carne.

*Avalokiteśvara*² vide il modo sbagliato di vivere del cacciatore, provò compassione e si trasformò egli stesso in un cacciatore per aiutarlo a cacciare.

Avalokiteśvara andò dal cacciatore, il quale gli chiese: «Chi sei?».

«Sono anch'io un cacciatore» rispose *Avalokita*.

«Da dove vieni?» domandò Śavari.

«Vengo da Iontano» fu la risposta.

«Tu hai solo una freccia, quanti cerbiatti pensi di poter colpire?».

L'emanazione del *Bodhisattva*³ disse allora: «Con una sola freccia posso uccidere trecento cerbiatti».

Al che Śavari esclamò con sarcasmo: «Lasciane vivi quattrocento: cento saranno più che sufficienti per noi due».

Così l'emanazione del *Bodhisattva* uccise cento cerbiatti con una sola freccia. Poi disse a Śavari di caricarsi sulle spalle uno dei cerbiatti uccisi e l'orgoglio di questi si spezzò.

Ritornando verso casa Śavari pregò il *Bodhisattva*: «Insegnami a colpire in quel modo con una sola freccia».

«Se tu non mangerai carne per un mese, ti insegnerò ciò che desideri».

Così, gradualmente, Śavari divenne mite ed abbandonò l'attitudine di far del male e di uccidere.

Sette giorni dopo, l'emanazione del *Bodhisattva* tornò da lui e gli chiese: «Cosa hai mangiato in questi giorni?».

«Mia moglie ed io ci siamo nutriti di frutti» rispose Śavari.

Allora il *Bodhisattva* gli diede la seguente istruzione:

«Medita con gentilezza e compassione verso ogni creatura».

Dopo un mese, il *Bodhisattva* riapparve e Śavari gli disse: «Tu mi hai insegnato il *Dharma* di lasciare liberi i cerbiatti e non ucciderli».

Il *Bodhisattva* creò una *maṅḍala*⁴, lo cosparsse di fiori, poi chiese a Śavari e a sua moglie di guardarvi all'interno e di riferire ciò che vedevano. Essi videro loro stessi che ardevano nelle fiamme degli otto grandi inferni⁵, erano così terrorizzati che boccheggiano e tremavano, incapaci di profertir parola.

Il *Bodhisattva* domandò loro cosa avevano visto e Śavari disse: «Ho visto due persone simili a me ed a mia moglie avvolti nelle fiamme dell'inferno».

«Non avete paura di rinascere laggiù?» chiese ancora il *Bodhisattva*.

«Certo che abbiamo paura — risposero —, conosci forse un metodo per prevenire un destino così terribile?».

«Se io conoscessi un tale metodo, voi sareste in grado di praticarlo?».

«Sì certo, saremmo in grado» risposero.

Allora *Avalokiteśvara* insegnò loro il *Dharma* con queste parole:

«*Risultato karmico* dell'uccidere è la rinascita nei reami delle atroci sofferenze⁶.

Inoltre uccidendo ci si abitua ad uccidere di nuovo, col risultato che la propria vita diventerà più breve».

L'uccidere, quale riflesso esteriore, produce l'aspetto fisico sgradevole.

Se invece non si uccide si può diventar *Buddha*, non si avrà predisposizione ad uccidere e la vita sarà lunga⁸.

Infine non uccidendo si ottiene quale riflesso esteriore un corpo maestoso».

Il *Bodhisattva* insegnò loro che, a causa delle dieci azioni negative⁹, si sperimentano risultati spiacevoli e mostrò loro i vantaggi delle dieci azioni positive¹⁰.

Śavaripa, a causa di queste parole, provò disgusto per l'esistenza condizionata¹¹ e sviluppò una grande ed indistruttibile fede¹² nell'insegnamento (di Buddha).

Avalokiteśvara diede a Śavari ed a sua moglie ulteriori istruzioni, poi si recò sul monte Dantir.

Praticando le istruzioni Śavari ottenne la potente realizzazione di *Mahāmudrā* ed, una volta svegliatosi dallo stato della grande compassione¹³, si recò al cospetto di *Avalokiteśvara*, il quale lo elogiò per le grandi qualità che aveva sviluppato:

«Oh degno aspirante, il *Nirvana parziale*¹⁴, simile all'estinzione di un mucchio di fieno bruciato da un fuoco, non è supremo.

Rimani nel mondo per il bene di tutti

e prenditi cura di un numero incommensurabile di creature».

Dopo questo incontro, Śavari ritornò sui suoi monti dove divenne famoso come Sri Śavari, il glorioso cacciatore. Vestiva con una gonnella di penne di pavone e per questo fu anche chiamato con un altro nome: colui che veste con le ali del pavone. Lo chiamarono anche l'eremita signore delle montagne, poiché viveva sui monti.

Questi sono i tre nomi con cui venne conosciuto. Egli insegnò ai discepoli fortunati¹⁵ con canti e gesti simbolici¹⁶; e non è ancora morto¹⁷ ma dimorerà in questo mondo sino al sorgere dell'alba della dottrina di *Maitreya*, il *Buddha* futuro¹⁸.

Note

¹ Tāranātha, nel suo SIL, annovera Śavaripa tra i guru del lignaggio Mahāmudrā. Narra che Ś. era uno dei tre figli di un maestro di danza e che incontrò Nāgārjuna nel Bengala e da lui ricevette l'iniziazione di Ciakrasaṃvara. Nāgārjuna gli disse che avrebbe ottenuto delle realizzazioni e di recarsi, una volta queste fossero raggiunte, sulle montagne del sud e dietro le spoglie di un cacciatore avrebbe dovuto operare per il beneficio delle creature. Śavaripa si recò a Śrīparvata, su una montagna a sud dell'India dove visse con le sue due mogli.

La versione di Abhayadatta sulla vita di Śavaripa è dunque assai diversa, egli lo descrive come un crudele cacciatore che si convertì, mentre Tāranātha ne afferma le sue qualità interiori fin dalla nascita.

² Avalokiteśvara nel buddismo Mahāyāna incarna il principio della compassione universale. È una delle divinità più popolari tra i praticanti del Mahāyāna che recitano con fede il suo mantra Om Maṇi Padme Hum.

³ Nel Buddhismo Mahāyāna, il Bodhisattva incarna il principio altruistico, colui che internamente è buono ed agisce unicamente per il beneficio altrui. Ottenuta la visione intuitiva della vacuità sul Sentiero verso l'Illuminazione, il Bodhisattva ha la capacità di emanare se stesso in diverse forme per il bene degli esseri. In questo contesto l'emanazione di Avalokiteśvara, che è un Buddha completo, si manifesta come Bodhisattva. Avalokiteśvara è la divinità più popolare del buddismo tibetano, alla quale anche coloro che sono ignoranti dei sottili aspetti filosofici del Buddhismo rivolgono le loro preghiere e speranze. Simbolizza l'amore e la compassione per gli altri; il suo mantra è quello più recitato dai devoti.

⁴ Maṇḍāla (Kiekor tib.) è il luogo psicofisico dove la potenza spirituale è pregnante e dove il discepolo riceve l'iniziazione. Il Maṇḍāla simbolico «esterno» è solitamente di forma quadrata in cui sono inscritti tre cerchi di diverso colore spesso riprodotti con sabbie colorate oppure dipinti su tela, o semplicemente visualizzati al conferimento dell'iniziazione. Il maṇḍāla che Avalokiteśvara crea in questo passo del testo, non è il Maṇḍāla abitazione di una particolare divinità, ma serve unicamente a circoscrivere con una forma geometrica l'attenzione di Śavari e di sua moglie per renderli consapevoli con la visione di loro stessi avvolti nelle fiamme.

⁵ Negli insegnamenti buddisti si parla della dimensione infernale, tuttavia gli inferni sono localizzabili in qualche dove dell'universo fisico, ma descritti come condizioni esistenziali determinate da violente emozioni negative, hanno l'effetto di apparire come un mondo di terrore e di sofferenze atroci.

Nel Bodhicaryāvatāra, Śāntideva dice:

«Chi ha fabbricato le armi dell'inferno?

Chi il pavimento di ferro infuocato?

Da dove vengono tutte queste fiamme?

Il Buddha disse che tutto questo

è prodotto da una mente negativa. Perciò nei tre mondi non c'è altro da temere che la propria mente».

⁶ Si riferisce al "risultato pienamente maturo" dell'azione dell'uccidere. Nell'Abhidharma si afferma che l'azione dell'uccidere ha come risultato principale quello di creare le basi di un'esistenza futura infelice e sofferente.

⁷ "Il risultato simile in aspetto all'azione" è duplice: da una parte c'è il «risultato sperimentato» su se stessi, dall'altra il risultato che si esprime nella tendenza a ripetere quelle azioni. Esempio di «risultato sperimentato», causato da azioni quali l'uccidere, è una vita breve e tormentata dalle malattie. Il «risultato espresso in azioni» è la familiarità con l'azione dell'uccidere e la tendenza a farlo ancora.

⁸ Che il non uccidere contribuisca alla longevità è una credenza molto radicata nella cultura buddista tibetana. Poiché si afferma che la durata della vita di un uomo dipende principalmente dalla qualità dell'energia positiva accumulata precedentemente ed in vite passate. Quando tale energia si esaurisce si creano le basi perché la vita termini. Il non uccidere crea un'energia positiva che allunga la durata della vita. In Tibet le persone che erano in pericolo di morte prematura usavano comprare degli animali destinati al macello per preservare loro la vita, in questo modo accumulavano energia positiva di longevità.

⁹ Le dieci azioni negative sono: rubare, uccidere, compiere adulterio, mentire, calunniare, parlare a vanvera, usare parole dure, avere opinioni contrarie alla dottrina, cupidigia e malizia.

¹⁰ Le dieci azioni positive sono l'astensione cosciente e motivata dalle dieci azioni negative.

¹¹ Vedi Virūpa nota n. 31.

¹² Nel buddismo, ogni sorgente di qualità positiva è la fede. La fede è uno dei punti di partenza del sentiero di crescita interiore, tuttavia non deve venire confuso ciò che s'intende per fede nel buddismo con quello che viene affermato in altre religioni, quale quella cristiana. Nella «Dinamica della fede», Paul Tillich analizza la fede molto chiaramente in modo da mettere a fuoco anche il significato di fede nel buddismo. (Vedi introduzione).

¹³ Compassione non è compatimento per l'altrui sofferenza privo di coinvolgimento personale, ma piuttosto il desiderio che ognuno sia libero dal dolore. La compassione più alta, di cui tratta il Mahāyāna, è quella in cui l'individuo diviene protezione attiva per tutti gli esseri che giacciono nel dolore.

In questo passo del testo «lo stato di grande compassione» dobbiamo intenderlo nel senso del tantrismo, cioè come lo stato di unione tra beatitudine e vacuità.

¹⁴ Il «Nirvana parziale» è contrapposto al «Nirvana che non dimora» del Mahāyāna. Il

Nirvana parziale è quello dell'Hīnayāna, cioè la semplice estinzione delle concezioni, manca ancora la rimozione delle ostruzioni sottili che permetterà di ottenere l'onniscienza. L'Arhat, o il modello a cui fa riferimento il praticante Hīnayāna, raggiunge il Nirvana e poi si estingue come la fiammella di una candela che si spegne. Nel Mahāyāna, si dice che, a causa della natura della coscienza, non avviene questa estinzione, e questo neanche al momento della morte dell'Arhat. L'Arhat, sempre secondo il Mahāyāna, alla sua morte dimorerà in uno stato di concentrazione beata chiamata: «l'estremo del Nirvana», ma dopo un periodo più o meno lungo verrà svegliato dallo schiocco delle dita del Buddha che lo inciteranno a proseguire nel sentiero fino ad ottenere la Bodhicitta ed agire per il bene di tutti gli esseri.

Il Bodhisattva è l'ideale del praticante Mahāyāna, cioè colui che pospone la propria illuminazione personale al dedicarsi per il bene altrui. Quando il Bodhisattva raggiunge il Nirvana questo è «il Nirvana non localizzato». Non dimora significa che è libero dalle concezioni e dalle ostruzioni sottili all'onniscienza, ma significa anche libero dall'estremo dell'esistenza condizionata (Samsāra) e dalla pace nirvanica. Il senso fondamentale di «Nirvana che non dimora» è che le buddità non è la condizione statica di un risultato finale, bensì uno stato in cui è possibile realizzare pienamente l'autentica partecipazione nel mondo, lo scopo per cui la buddità è ottenuta.

Avalokiteśvara dunque sollecita Śāvari di rinunciare alla confortevole posizione della sua liberazione personale per dedicarsi agli altri.

¹⁵ I discepoli fortunati sono coloro che, predisposti alla pratica del Dharma, hanno incontrato il Guru.

¹⁶ Risvegliare la consapevolezza della propria autenticità tramite canti e gesti è un modo d'insegnare che ritroviamo spesso nelle biografie dei maestri buddisti, dall'Hīnayāna, allo Zen, al Tantra. Il Pratiēkabuddha, il realizzatore solitario dell'Hīnayāna, paragonato al solitario rinoceronte unicorno della savana, insegna principalmente con le espressioni del volto, gesti simbolici e miracoli. I maestri tantrici insegnano spesso tramite canzoni, dette Doha o canti mistici che, giungono diretti al cuore di chi li ascolta ed hanno il potere di ispirare.

I maestri zen a volte insegnano a suon di bastonate o urla e tramite questo loro comportamento riescono a raggiungere gli stati più remoti della coscienza del discepolo.

Il linguaggio spesso tende a creare l'immagine di una realtà oggettiva e separata in cui ciò che viene espresso è fuori da chi parla e di chi ascolta, spesso non è un buon mezzo per rivelare in modo efficace delle verità.

¹⁷ Questa idea la ritroviamo anche in altre storie dei siddha, il suo significato certamente simbolico mi resta oscuro.

¹⁸ Nel Mahāyāna si dice che quest'epoca è quella fortunata in cui appariranno mille Buddha. Maitreya, il prossimo Buddha sarà il quarto; gli altri tre, di cui il terzo fu Sākyamuni, sono già apparsi in questo mondo. Maitreya, per simbolizzare che è il Buddha che dovrà apparire, viene rappresentato seduto su un trono con le gambe allungate, quindi non nella «posizione del loto» come vengono usualmente rappresentati i Buddha seduti, ma pronto a scendere sulla nostra terra.



Saraha

Saraha¹ era figlio di una *Dākinī*, nato in una famiglia di bramini della città di Roli nella regione di Rañji, nell'India orientale. Era un bramino e tuttavia aveva fede nella dottrina di *Buddha*. Aveva appreso il *Dharma* da innumerevoli maestri ed era adepto del *Tantra*². Manteneva sia gli impegni della sua casta che quelli buddisti. Di giorno praticava secondo la tradizione indhu, mentre di notte meditava secondo il sistema buddista.

Un giorno i bramini scoprirono che beveva vino, si riunirono in assemblea e decisero che Sarahā doveva essere esiliato. Si rivolsero al re Ratnapāla dicendogli: «Tu che sei il re di questo paese, come puoi permettere che

qualcuno pratici un sistema religioso deplorabile nel tuo regno: l'arciere Saraha, nonostante sia il capo delle quindicimila famiglie di Roli, ha fatto degenerare la sua posizione di casta bevendo vino, dunque dev'essere esiliato».

Il re esitò a dare il suo consenso ad espellere l'uomo che comandava su quindicimila famiglie del suo regno, andò da Saraha e gli disse: «Sei un bramino, non è bene che tu beva del vino».

Ma Saraha rispose: «Non bevo vino. Se vuoi raduna pure tutti i bramini, posso giurarlo davanti a loro».

Quando tutti i bramini furono riuniti in assemblea Saraha disse loro: «Possa la mia mano bruciare se io ho bevuto del vino, se invece non l'ho mai bevuto, possa la mia mano rimanere illesa». Mise la mano in una pentola di burro fuso bollente e non si ustionò.

«È vero, non bevo vino» esclamò il re.

Ma i bramini non erano convinti e continuarono a sostenere che Saraha beveva vino. Saraha replicò come prima; bevve del rame fuso e non gli accadde nulla. I bramini però non si mossero dalla convinzione che Saraha bevvesse.

Allora Saraha disse: «Colui che affonderà entrando nell'acqua è colui che beve, colui che non affonda non beve». Così, lui ed un altro bramino entrarono in un laghetto; Saraha si sostenne sulla superficie dell'acqua, ma l'altro bramino affondò.

Alla fine i bramini ammisero che Saraha non beveva, ma le prove non cessarono. Saraha disse ai bramini: «Colui che pesa di più non beve». Pesarono Saraha mettendo sul piatto opposto della bilancia tre pesi che corrispondevano ognuno al peso di un uomo della statura di Saraha, ma la bilancia non si spostava. Aggiunsero altri pesi, arrivarono fino a sei, ma il più pesante era ancora lui. Al termine delle prove il re disse: «Se qualcuno di voi ha poteri straordinari come costui, beva pure il vino».

Il re e tutti i bramini si inchinarono a Saraha e gli chiesero di concedere loro le *istruzioni spirituali*. Saraha, di fronte al re, alla regina, ai bramini ed ai sudditi, cantò i famosi tre *Doha*³.

Dopo aver ascoltato Saraha, tutti i presenti abbandonarono la loro tradizione religiosa e divennero buddisti. In particolare il re e la sua corte ottennero le *potenti realizzazioni spirituali*.

Dopo ciò, Saraha prese con sé una ragazza di quindici anni⁴, lasciò la sua casa ed andò in un altro paese. I due vissero in un luogo solitario, dediti alla pratica del *Dharma*. Mentre lui meditava, lei elemosinava il cibo.

Un giorno Saraha chiese alla sua consorte di preparargli delle rape. Lei le preparò, le mescolò con dello yogurt di latte di bufala e glielne porse. Lui però era assorto in *meditazione*, così lei se ne andò senza disturbarlo.

Saraha rimase in *meditazione* ininterrotta per dodici anni. Quando al ter-

mine dei dodici anni si svegliò dall'*assorbimento meditativo*, chiese alla sua consorte: «Dove sono le mie rape?».

E lei rispose: «Come avrei potuto conservarle fino ad ora? Non ti sei distratto dalla *concentrazione* per ben dodici anni! Ora è primavera, non si trovano rape».

Saraha disse alla sua consorte che sarebbe andato sui monti a meditare e lei rispose: «La solitudine non è fisica, la vera solitudine è quella della mente, lontana dalle *concezioni*; hai meditato per dodici anni, ma non hai abbandonato l'idea delle rape; andare sui monti che utilità potrà avere per te?».

Saraha pensò: «È vero, lei ha ragione», abbandonò le *concezioni* e le *distinzioni* e praticando il *primordiale*⁵ ottenne la più alta delle *realizzazioni*: *Mahāmudrā*.

Poi si adoperò per il bene degli esseri ed al termine della sua *attività spirituale*, insieme alla sua consorte, andò nella terra pura dei *Dāka*.

Note

¹ Mahācāryā Brahmana Rāhula (Saraha) nacque trecento anni dopo la morte di Buddha, si narra che incontrò Savari, che aveva già 300 anni.

Alcuni storici tibetani lo credono contemporaneo di re Dharmapāla (769-803). Tāranātha nell'SLI afferma che Saraha nacque nell'Odivisa, l'attuale Orissa, nella casta dei bramini. Vajrayogini gli apparve e lo ispirò facendogli bere del vino che in realtà era del nettare di saggezza. In seguito Saraha divenne monaco presso l'università monastica di Nālandā e suo maestro fu l'abate Sthavirakāla. Lui stesso divenne poi l'abate di Nālandā. Ma successivamente, desideroso di praticare la via del Tantra in un ambiente non convenzionale, Saraha abbandonò la comunità dei monaci e divenne un asceta errante, finché non incontrò una ragazza, figlia di una donna che fabbricava frecce, la quale lo introdusse nella «realtà delle cose così come sono». La ragazza divenne poi sua consorte e vagabondò con lui attraverso diverse ragioni dell'India ed insieme confezionavano e vendevano frecce. Saraha fu il primo dei Mahāsiddha conosciuti a propagare il Tantra; prima di lui è detto che il Tantra veniva praticato in completo segreto. La versione di Abhayadatta della vita di Saraha è assai incompleta e ristretta.

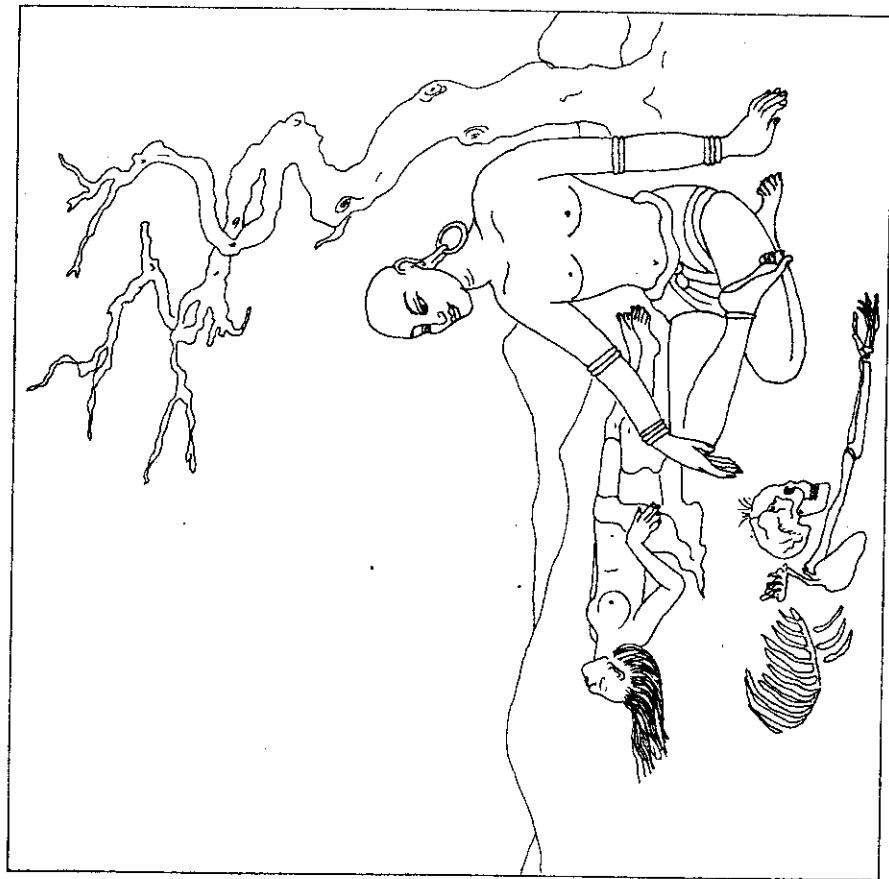
² Vedi introduzione.

³ I canti vajra (Doha) di Saraha erano famosi, risultavano estremamente incisivi poiché facevano trasparire le realizzazioni interiori del siddha.

Le tre Doha di Saraha che sono conosciute ancora oggi sono: il Doha del re, il Doha della regina e il Doha del popolo.

⁴ Questa ragazza è probabilmente la figlia della costruttrice di frecce menzionata da Tāranātha.

⁵ Il primordiale è qui da intendersi come lo stato naturale della mente, libero dalle concettualizzazioni e diretto alla realtà ultima delle cose.



Kankaripa

Nel Maghahura un capofamiglia¹ di bassa casta sposò una donna della stessa casta. La sua vita trascorreva tra i piccoli piaceri della famiglia e le cose di questo mondo erano il suo solo interesse. Non pensava mai alle cose spirituali o al *Sentiero della liberazione* (interiore).

Un giorno, a causa del suo *karma*², sua moglie morì. Egli prese il cadavere della moglie e lo portò in un cimitero, ma non riusciva ad allontanarsene; seduto di fianco al cadavere rimase lì a piangere.

Mentre l'uomo era in preda allo sconforto, nel cimitero arrivò uno *Yoghi*³ di grande esperienza che gli chiese: «Chi sei? Cosa stai facendo in

questo cimitero?».

L'uomo rispose: «Oh *Yoghi*, non vedi in quale condizione mi trovo? Sono come un uomo a cui sono stati strappati gli occhi. Con la morte di mia moglie lo scopo della mia vita è venuto meno, c'è forse qualcuno che sta peggio di me in questo mondo?».

Lo *Yoghi* gli disse allora:

«Dopo la nascita viene la morte, dopo l'unione c'è la separazione. Tutte le cose create sono passeggero perciò tutti soffrono nell'esistenza condizionata; ma tu non scoraggiarti per la sofferenza del mondo. Cosa guadagni a far la guardia in un cimitero ad un cadavere rigido come una pietra? Puoi porre fine al tuo dolore solo con la pratica del *Dharma*».

«Oh *Yoghi*, se conosci un modo per andare al di là della miseria di nascita e morte nel mondo, ti prego, insegnamelo» disse l'uomo.

Lo *Yoghi* gli rispose e disse: «Sì, ho le istruzioni del *Guru* che conducono alla liberazione».

Lo *Yoghi* conferì l'iniziazione all'uomo e gli trasmise l'insegnamento sulla mancanza di reale esistenza⁴ della persona. L'uomo chiese come doveva procedere per meditare e lo *Yoghi* gli rispose con queste parole:

«Abbandona la concezione di tua moglie morta⁵, medita che è priva di "io" unisci inseparabilmente nel non duale beatitudine e vacuità⁶».

L'uomo fu introdotto in questo modo alla meditazione, la praticò per sei anni ed alla fine fece svanire l'idea ordinaria⁷, che aveva di sua moglie, nella sfera della vacuità e della grande beatitudine⁸. In lui si levò il sole della comprensione della luce chiara⁹ unita alla beatitudine. Guari dal veleno del sonno dell'ignoranza¹⁰ come svegliandosi dall'illusione prodotta da una pianta allucinogena e vide chiaramente il senso della realtà ultima¹¹ ottenendo così le potenti realizzazioni.

Ovunque divenne famoso col nome di *Yoghi Kankaripa*, e dopo aver insegnato il *Dharma* a molti nel paese di Maghahura, con il suo stesso corpo volò nella terra pura dei *Dāka*.

Note

¹ Anche se la storia di Kankaripa riportata nel SLI di Tāranātha è molto differente da quella descritta in questo testo, probabilmente sono entrambi riferite alla stessa persona. Le due storie presentano delle similitudini quali la descrizione della conversione di Kankaripa alla morte della moglie che amava moltissimo. Secondo Tāranātha, Kankaripa era un re della terra di Mālava e fu iniziato al Tantra dal Siddha Gorakṣa. Sempre secondo Tāranātha divenne famoso e soprannominato Veraganātha ed il suo discepolo principale fu Nagopa, l'uomo nudo.

Secondo Abhayadatta, Kankaripa e Āryadeva sono la stessa persona, c'è infatti un episodio della biografia corrispondente a questi due nomi che è molto simile e particolare, cioè l'episodio narrato da Tāranātha in cui Kankaripa offre uno dei suoi occhi al maestro, mentre nella storia di Abhyadatta, Kankaripa-Āryadeva offre il suo occhio ad una donna che lo desiderava.

² Vedi Śavari nota n. 7.

³ Questo yoghi è certamente Gorakṣa, il guru di Kankaripa.

⁴ I fenomeni con natura propria non esistono, non possono essere separati dalle loro cause, condizioni, parti che li compongono e dalla struttura organizzata della mente che li percepisce e li identifica, li nomina e li utilizza nella sfera del convenzionale. Tuttavia le cose ci appaiono come se avessero una loro realtà intrinseca ed autonoma, come se il loro apparire e la loro entità fossero due cose diverse. La mancanza di un modo d'essere autonomo o indipendente dei fenomeni è la loro vacuità o mancanza di reale esistenza. La vacuità è la natura ultima dei fenomeni e dell'individuo.

Benché ogni individuo sia separato dagli altri e costituito da diverse componenti (come il carattere), quando analizziamo l'individuo per cercare qual'è il nucleo essenziale che lo contraddistingue in qualità di individuo, non riusciamo a trovarlo, indugiando in uno spazio libero da un'esistenza autonoma. Questo spazio vuoto di reale esistenza dell'individuo preso in analisi, ne è la vacuità.

⁵ L'abitudine a considerare le cose come autoesistenti induce a ritenere che anche la morte sia qualcosa di assoluto. Questo senso dell'assoluto nella morte ferisce il nostro forte attaccamento all'individuo caro ed aumenta il conseguente dolore per la scomparsa di lui.

⁶ Il guru non si limita ad insegnare a Kankaripa la comprensione della mancanza della reale esistenza della moglie morta, ma lo istruisce anche a generare la beatitudine tramite le tecniche tantriche ed a fondere insieme l'esperienza della beatitudine con la comprensione della vacuità, gli insegna dunque a generare la grande beatitudine come mezzo cognitivo della vacuità. Il non dualismo di beatitudine e vacuità si riferisce al generare l'esperienza della vacuità nello stato di grande beatitudine.

⁷ "Il concetto ordinario di sua moglie" non è riferito solo all'amore o affetto o comunione al sentimento abituale che egli prova per sua moglie, ma alla concezione che egli aveva

della reale esistenza della moglie.

Questa concezione viene dissolta tramite l'esperienza non duale dell'unione di beatitudine e vacuità.

⁸ Nel metodo delle Paramita del Mahāyāna, i due principi fondamentali della crescita spirituale sono l'unione della consapevolezza della vacuità con la compassione, che vengono paragonati alle due ali dell'uccello senza le quali non potrebbe volare.

Nel Tantra i due principi fondamentali, saggezza e metodo, sono costituiti da una sola mente che medita sulla forma della divinità.

La beatitudine è "il mezzo abile" del Tantra, è ciò in cui il sentiero tantrico si distingue dal sentiero dei Sutra. La beatitudine è ciò che sostiene e dà potere alla consapevolezza della vacuità. La beatitudine viene generata dalle tecniche meditative che agiscono sugli aspetti sottili del corpo (vedi introduzione).

⁹ La luce chiara soggettiva nel Tantra è la consapevolezza della vacuità, mentre per luce chiara oggettiva si intende la vacuità stessa.

¹⁰ Con il termine ignoranza non si vuole intendere solo una non conoscenza, ma la concezione attiva che afferra i fenomeni come realmente esistenti.

¹¹ La realtà ultima è il modo naturale d'essere dei fenomeni, non è ultima nel senso che è assoluta, anzi, anch'essa ha una esistenza relativa. Viene chiamata ultima poiché è riferita al modo d'essere dei fenomeni che è nascosto dietro l'apparenza convenzionale degli stessi, afferrati come reali.



Minapa

Minapa¹ era nativo dell'India orientale ed apparteneva alla casta dei pescatori; il suo Guru era Mahādeva² e con le sue istruzioni realizzò i poteri mondani³. Quella che segue è la sua storia.

Minapa viveva vendendo al mercato i pesci che pescava nell'oceano Ita, nel Kāmarūpa. Un giorno, dopo aver fatto il nodo all'amo da pesca ed avergli infilzato un pezzo di carne come esca, lo lanciò nell'acqua.

Abboccò un pesce enorme che guizzò via dando uno strattone al filo e trascinando in acqua il pescatore. Il pesce inghiottì il pescatore, ma questi, a causa del suo karma⁴, non morì.

In quel tempo la *dea Umā* richiese un insegnamento particolare a *Mahādeva* e questi le rispose: «Il mio insegnamento non può essere dato a chiunque, è molto segreto, se vuoi riceverlo costruisci una casa sotto l'oceano». La *dea* costruì una casa nell'oceano ed in quel luogo *Mahādeva* iniziò ad insegnarle il *Dharma*⁵.

Il grosso pesce che aveva mangiato il pescatore si infilò nuotando proprio sotto la casa.

Mentre il *Guru* insegnava, la *dea* si addormentò. Alla fine *Mahādeva* chiese alla *dea Umā* se aveva compreso bene ciò che le aveva detto, ma lei non rispose perché dormiva; allora il pescatore dalla pancia del pesce disse: «Ho capito io».

Fu così che Mīnapa ricevette gli insegnamenti da *Mahādeva*.

Quando la *dea* si risvegliò, chiese a *Mahādeva* di concludere l'insegnamento, ma lui rispose: «L'ho appena terminato».

La *dea* disse: «L'ho ascoltato solo in parte, poi mi sono addormentata, così non ho potuto udirne la fine».

«Allora chi ha risposto: "ho capito?"».

«Certo non io» rispose la *dea*.

Allora *Mahādeva* con la sua chiaroveggenza⁶ vide che colui che aveva ascoltato il *Dharma* era un uomo vivo nella pancia di un grosso pesce che era arrivato nuotando sotto la loro casa e disse: «Quest'uomo è diventato mio discepolo, tra me e lui s'è formato il *legame spirituale*».

Tempo dopo, un altro pescatore della zona di Sritati catturò quel pesce e lo trascinò a riva. Sollevandolo, il pescatore pensò tra sé: «Quanto pesa! certamente nella pancia di questo pesce ci dev'essere dell'oro, argento o altre cose preziose».

Ma quando aprì la pancia del pesce, ne uscì un uomo. Il pescatore gli domandò chi fosse e Mīnapa rispose: «Ero un pescatore che al tempo del re... fu ingoiato da questo grosso pesce e sono rimasto vivo nel suo stomaco fino ad ora».

Quando la gente contò gli anni che erano passati, tutti rimasero allibiti: erano passati ben dodici anni.

Così il pescatore divenne famoso col nome di *Yoghi Mīnapa*. Tutti cominciarono a venerarlo.

Mīnapa girovagò di paese in paese, e dovunque andava si metteva a danzare senza che sul terreno restassero le impronte dei suoi piedi. Una volta però, danzò su una roccia e, tra la sorpresa di tutti, i suoi piedi sprofondarono in essa, come se la roccia fosse diventata di fango. In quell'occasione cantò queste frasi:

«Ho aspirato al *Dharma* ed ora ho raggiunto
le meraviglie che vedete.

Oh meraviglia! Quale gioiello è la propria mente!⁸»

Per cinquecento anni operò per il bene degli altri e fu chiamato con nomi diversi: Mīnapa, Vajrapāda "piedi di diamante" ed Acinta "lo straordinario".

Dapprima ottenne le *realizzazioni mondane*, poi progredì gradualmente sul *sentiero spirituale* ed alla fine, senza lasciare il corpo⁹, se ne andò nel regno dei *Dāka*.

Note

¹ Dalla narrazione, evidentemente incompleta, di Abhyadatta della storia di Mīnapa, apparirebbe che egli fosse stato discepolo di Mahesvara o Siva, quindi uno yoghi indùista, ma se confrontiamo questa versione con quella di Tārānātha nel suo S.L.I., troviamo che Mīnapa era un pescatore di Kamaru, (India orientale), che aveva praticato lo yoga delle energie. Egli fu ingoiato da un grosso pesce, ma non morì. Ripescato da un altro pescatore, fu fatto uscire dal ventre del pesce e scopri che colui che lo aveva tratto in salvo altro non era che suo figlio di tredici anni. In seguito Mīnapa e suo figlio si recarono da siddha Carpatipa, ne praticarono l'insegnamento e raggiunsero alte realizzazioni.

Dunque Mīnapa iniziò la sua carriera spirituale seguendo le istruzioni di Siva, ma poi si recò da un maestro buddista ed applicando i suoi insegnamenti ottenne le realizzazioni più alte.

Mīnapa fu anche il principale discepolo di Kukkuṭipa che a sua volta era discepolo di Carpatipa ed era famoso perché aveva 12 consorti.

² Mahādeva o Siva qui viene rappresentato nell'aspetto di un guru che insegna alla sua consorte Pārvatī.

³ Vedi Lūyipa nota n. 13.

⁴ Vedi Śavaripa nota n. 8.

⁵ Per *Dharma* qui non s'intende l'insegnamento buddista, sembrerebbe invece che Siva abbia impartito alcune istruzioni sullo yoga delle energie.

⁶ Chiaroveggenza. Vj sono sei tipi di chiaroveggenza, come viene illustrato da Maîtres nell'Abhyasamayolankara: 1) la chiaroveggenza che realizza azioni miracolose,

2) la chiaroveggenza detta "orecchio divino", 3) la chiaroveggenza del ricordarsi delle vite passate, 4) la chiaroveggenza detta "occhio divino", 5) la chiaroveggenza detta "dell'estinzione delle emozioni", 6) la chiaroveggenza dei fenomeni.

Le chiaroveggenze sono ottenute sviluppando la concentrazione e dopo aver realizzato la quiete mentale quale stadio preparatorio ai vari samādhi. A volte qualcuno, a causa delle sue disposizioni karmiche, nasce possedendo già alcune di queste chiaroveggenze, oppure sono caratteristiche degli esseri nello stato intermedio, o di esseri non umani quali i preta (spiriti affamati). La prima delle chiaroveggenze permette di compiere azioni mirabolanti e straordinarie, la seconda di udire i suoni anche da distanze molto grandi, la terza consiste nella capacità di vedere nella propria e nelle altrui vite passate, la quarta conferisce la facoltà di vedere forme "sottili" nello spazio; la quinta è detta anche «la chiaroveggenza degli Arhat» che si ottiene estinguendo ogni emozione; la sesta chiaroveggenza è sinonima di "mente di Buddha".

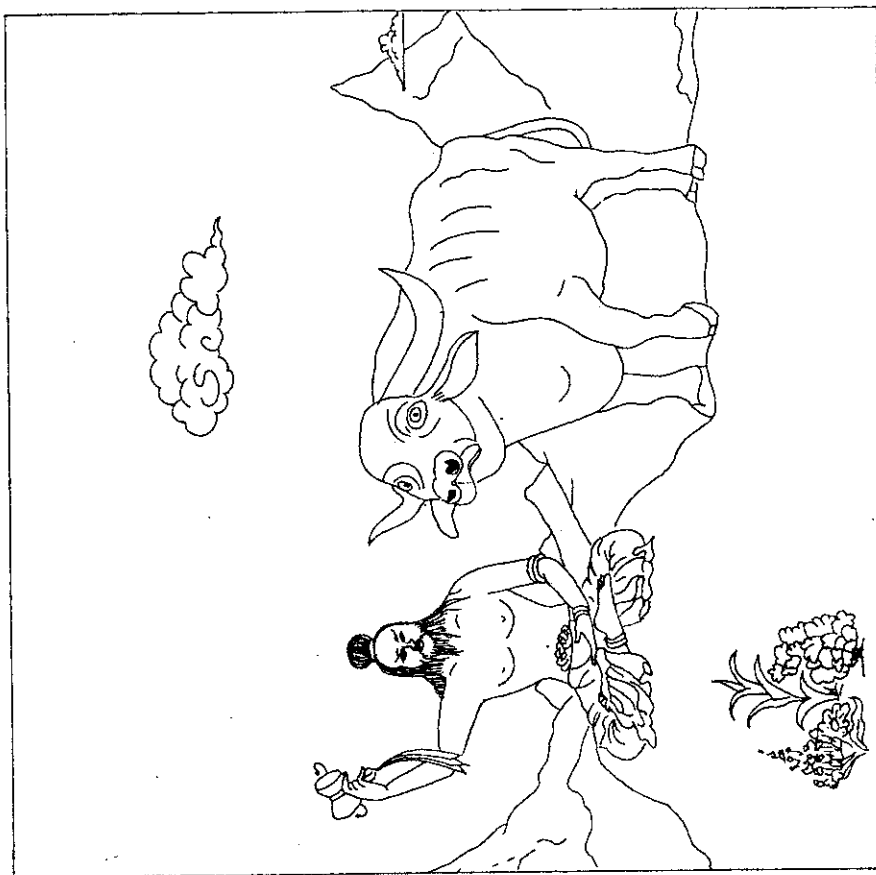
I poteri di chiaroveggenza nel Buddismo non vengono mai usati a scopi egoistico, ma soltanto a beneficio degli altri.

⁷ In nessun altro dei "veicoli" buddisti, come nel sentiero tantrico viene enfatizzato il rapporto con il guru. Dopo aver indagato sulle qualità del maestro, il discepolo deve affidarsi a lui ed allora nasce un legame mistico tra discepolo e guida spirituale che diviene la base per ogni realizzazione interiore. Il rispetto nei riguardi del proprio guru nasce dalla riflessione sulla sua compassionevolezza e la fede in lui poggia sulla considerazione delle sue qualità. La crescita spirituale del discepolo è assicurata dal mantenere questa relazione devozionale verso il maestro. Se questa devozione dovesse interrompersi, il discepolo ne sentirebbe enormemente nella sua pratica interiore.

⁸ La mente è paragonata al gioiello poiché è «il segreto della pratica del Dharma» (Sān-tideva). La mente è la base su cui si costituisce ogni realizzazione.

⁹ Nelle loro biografie molti dei Siddha non lasciano spoglie umane al momento della loro dipartita da questo mondo, ma il loro corpo viene trasformato nel «corpo illusorio» della divinità (vedi introduzione) o nel «corpo di arcobaleno» che gli permette di procedere verso la terra pura delle Dakinī. Anche nelle biografie di molti yoghi tibetani si narra di dipartite senza lasciare resti mortali, questa particolarità era caratteristica soprattutto dei praticanti del Tantra di Vajrayoghini.

I principali discepoli di Mīnapa furono tre: Halipa, l'uomo che ara i campi, Maipā, il giardiniere, e Tibolpa, il venditore di betel.



Gorakṣa

In una zona dell'India orientale viveva un re chiamato Devapāla, che aveva un unico figlio¹.

Quando il principe ebbe dodici anni, sua madre si ammalò ed in punto di morte disse le sue ultime parole al figlio: «Le gioie ed i dolori nascono rispettivamente da *azioni positive* e *negative*, perciò anche a costo della tua vita, evita tutto ciò che è negativo». Dopo aver proferito queste parole, ella morì.

Dopo la morte della regina, i ministri del regno consigliarono al re di risposarsi con una principessa di un altro paese. Il re seguì questo consiglio e

si sposò di nuovo.

Alcuni giorni dopo il matrimonio mentre il re si era recato a passeggiare nella foresta, la regina salì sulla torre del palazzo a godersi il panorama e vide dall'alto il giovane principe. Poiché egli era molto attraente, la regina fu presa dal desiderio di lui ed inviò un messaggio al principe che diceva: «Vieni da me, ti prego». Ma il principe rifiutò l'invito.

La regina indispettita pensò: «Lui mi disprezza» e si risentì molto con lui. Ora lo considerava come un nemico e pensò: «Devo trovare il sistema per toglierlo di mezzo».

Ordinò ai suoi servitori di ucciderlo, ma essi si rifiutarono dicendo: «Il principe è una santa persona ed è figlio del re, sarebbe sbagliato ucciderlo».

Quando vide che i servitori si rifiutarono di eseguire i suoi ordini, la regina preparò da sola un piano malvagio. Si fece degli sfregi su tutto il corpo, si strappò i vestiti e sanguinante si sdraiò nuda sul letto.

Quando il re ritornò dalla sua passeggiata le chiese: «Che disgrazia ti è capitata?».

«Il figlio di Sua maestà mi ha trattata disumanamente e poi mi ha abbandonata in questo stato».

Il re allora disse: «Se ti ha fatto questo lo farò uccidere» e diede ordine a due boia di portare il figlio nella foresta, di amputargli le mani e i piedi e poi di ucciderlo.

Sulla strada per la foresta i due boia fecero le loro riflessioni; pensarono che non era bene uccidere il figlio di un re: «Lo salveremo ed uccideremo al suo posto uno dei nostri figli».

Rivelarono il loro proposito al principe: «Noi non osiamo ucciderti, ma uccideremo uno dei nostri figli al tuo posto».

Ma il principe rifiutò: «No, non è giusto, uccidete me! Mia madre con le sue ultime parole mi disse di non fare alcun male, anche a costo della mia vita. Eseguite gli ordini di mio padre».

Allora i due uomini stesero il principe ai piedi di un albero, gli tagliarono mani e piedi e poi tornarono alle loro case.

Nella zona, viveva un grande *Yoghi* chiamato Acinta che aveva conferito l'*iniziazione* e le *istruzioni* al giovane principe.

Acinta si recò da alcuni mandriani che abitavano a circa un miglio² dal luogo dove giaceva il principe, e disse loro: «C'è un uomo con le mani ed i piedi tagliati là dove volteggiano gli avvoltoi. Chi di voi vuole andare da lui?».

Un ragazzo, figlio di un venditore d'incensi disse: «Andrò io, ma tu dovresti sostituirmi nel mio lavoro».

Il ragazzo affidò il bestiame da curare allo *Yoghi* ed avendo come punto di riferimento gli avvoltoi che sorvolavano la foresta, arrivò all'albero dove giaceva il principe.

Ritornò da Acinta e gli disse: «È come tu hai detto, c'è un uomo con le mani ed i piedi tagliati».

«Cosa avete da mangiare e da bere per lui?» chiese lo *Yoghi* ai mandriani.

Il ragazzo gli rispose: «Io abito col padrone delle mandrie, lui ogni giorno mi dà abbastanza da mangiare e bere, porterò una parte del mio cibo a quell'uomo».

«Bene, ora prenditi cura di lui, il suo nome è Caurāngi».

Il ragazzo, seguendo gli ordini dello *Yoghi*, costruì una capanna di foglie intorno all'albero, rifocillò il principe e lo ripulì con le sue mani. Lo aiutò continuamente per dodici anni.

Un giorno il ragazzo arrivò alla capanna e vide il principe in piedi. Sbalordito domandò al principe com'era successo.

«Un santo *Guru*, esperto nei mezzi abili³, mi fece riconoscere lo stato di *consapevolezza*⁴ e la *vacuità*,

così riconobbi l'*identità essenziale di ogni cosa*⁵.

Oh meraviglia! Non esiste né piacere né dolore⁶.

Così come ciò che ho detto è vero, anche le mie mani ed i miei piedi sono ricresciuti⁷».

Poi si alzò nell'aria e disse: «Se ti dessi le *istruzioni*, tu le metteresti in pratica?».

«Io ho già un *Maestro*, è lui che mi ha chiesto di renderti servizio; e così ho fatto, dunque non ho bisogno delle tue *istruzioni*».

Dopo aver risposto con quelle parole, il giovane mandriano ritornò a curarsi del bestiame.

Quando lo *Yoghi* Acinta lo rivide, ascoltò il resoconto di ciò che era successo e fu felice; diede l'*iniziazione* e le *istruzioni* al mandriano e poi se ne andò in un altro paese.

Il giovane meditò nel modo giusto ed ebbe la *realizzazione di Mahāmu-drā*. Quando ciò avvenne, il suo *Guru* ritornò da lui e disse: «Non lasciare questo mondo sino a che non avrai portato all'*Illuminazione* milioni di persone».

Da allora, il mandriano iniziò ogni persona che capitava da lui. *Guru Mahādeva* lo rimproverò dicendogli: «Non dovresti conferire l'*iniziazione* a chiunque venga da te, poiché è sbagliato insegnare a coloro che non hanno né fede né intelligenza. Dà l'*iniziazione* solo a coloro che hanno la *giusta motivazione*⁸ nel richiederla⁹. Il mandriano fece allora come gli era stato consigliato.

Questo *Guru* diventò famoso con il nome di Gorakṣa, poiché come lavoro faceva il mandriano.

Se il proprio *karma* è immacolato¹⁰, ancora oggi si può essere iniziati da

lui ed in giorni particolari è possibile udire il suono del suo *damaru*¹¹, mentre coloro che hanno la *mente impura* non riescono a percepirlo.

Note

¹ Il figlio del re divverà poi il Siddha Caurāgi ed il mandriano che lo assiste diventerà Gorakṣa. Abhyadatta afferma che entrambi, il principe ed il mandriano, furono iniziati al Tantra da Acinta (Minapa), invece Tāranātha nel suo SLI sostiene che furono iniziati da Macendrapa, figlio di Minapa e discepolo insieme al padre del Siddha Carpatipa.

² Rgyang-grag (tib.). È una misura equivalente a 500 braccia.

³ Nel Sutrayāna per «mezzi abili» si intendono tutti i metodi, ad eccezione della saggezza, per la crescita interiore, quali ad esempio la compassione e l'amore.

Nel Tantra i «mezzi abili» sono di maggiore estensione. (Vedi introduzione). In questo passo, per «mezzi abili» s'intende l'abilità del Guru a far maturare il discepolo tramite metodi adeguati.

⁴ Per consapevolezza, in questo passo, si intende la natura convenzionale della mente che è chiara e vuota nella sua essenza e incessantemente presente:

⁵ I fenomeni si diversificano tra loro, ma nella loro essenza sono identici. L'identità essenziale dei fenomeni non significa però che alla loro base vi sia una sostanza primordiale comune e nemmeno che la natura essenziale sia divina. Tutti i fenomeni sono uguali nel senso che la loro natura ultima è la vacuità, cioè l'onnipervasivo modo profondo d'essere delle cose.

⁶ Piacere e dolore esistono nella sfera del convenzionale quali risultati di azioni positive o negative. Piacere o dolore, tuttavia, non vengono sperimentati autonomamente od indipendentemente da colui che li sperimenta, se costui infatti ha compreso la vacuità dell'individuo, sperimenterà piacere o dolore come vuoti di realtà assoluta: essi verranno vissuti come meri eventi causati da un'interdipendenza di rapporti e di connessioni soggettivi ed oggettivi, questi eventi non verranno dunque caricati del potere di eccitare o deprimere la mente.

⁷ Le parole di verità sono credute pregne di potere, in particolare la verità detta «della doppia faccia del modo d'essere dei fenomeni», cioè la vacuità e l'origine dipendente. Questa verità viene invocata per sostenere qualche altra verità affermata in sua virtù.

⁸ Vedi introduzione.

⁹ Alcune fonti sostengono che Gorakṣa aveva discepoli sia buddisti che induisti e questo viene confermato in questo passo da Abhyadatta, in atti Gorakṣa viene rimproverato da Śiva perché conferisce le iniziazioni con troppa leggerezza.

Certamente Gorakṣa fu un grande maestro tantrico e da lui seguì un lignaggio di numerosissimi discepoli. Alcuni dei suoi discepoli non compresero in modo corretto le istruzioni del loro guru, furono soltanto attratti dal magnetismo della sua persona, tra questi anche alcuni re. Alcuni di questi intrapresero il sentiero induista e diedero vita ad una tradizione tantrica induista che ha avuto e continua ad avere largo seguito anche oggi, la tradizione dei Nātha.

In ogni caso durante i secoli è naturale che vi siano tale influenze reciproche tra i due sistemi tantrici, quello induista e quello buddista, e le tradizioni tantriche di oggi risentono di entrambi gli influssi.

¹⁰ Le predisposizioni karmiche dovute ad azioni negative, quali la non fede e le opinioni errate, impediscono all'individuo d'entrare in contatto con la dimensione pura di Buddha o con un grande maestro tantrico. Invece quando le impressioni karmiche sono determinate dalle azioni positive, l'incontro con la "dimensione pura" diviene possibile.

Si dice che la manifestazione fisica di Buddha Sakyamuni fosse visibile solo a coloro che avevano un karma immacolato, mentre gli altri non lo vedevano. Anche se resta difficile credere alla lettera a questa affermazione, possiamo comprendere come una mente estremamente negativa sia priva di recettività verso la "dimensione pura" e che a tale mente anche un Buddha possa apparire come un'essere ordinario, pieno di difetti e limitazioni.

¹¹ Il damaru è un tamburello costituito da due calotte craniche che fanno da cassa armonica ricoperte da pelle. Impugnandolo, con la mano destra, lo si fa suonare tramite il movimento rotatorio del polso che permette ai due battenti, che pendono ai lati del tamburello, di andare a percuotere le due facce del damaru su cui sono tese le pelli. Il suono del damaru simbolizza l'unione di beatitudine e vacuità.

Il damaru è un tipico strumento delle dākinī e dei siddha ed ha moltissimi significati simbolici.

Dovrebbe essere suonato con la mano destra all'altezza dell'ombelico, questo a simboleggiare la consorte interna al fuoco mistico. A volte viene suonato in alto rivolto verso il cielo a simbolizzare il dominio sulla dākinī esterna.

Il damaru viene usato soprattutto nelle sadhana (pratiche) del Mahānūttarayogatantra, quando si fa offerta di musica, quando si invitano le divinità a raccogliersi intorno od all'interno del corpo dello yoghi o quando si invoca l'azione dei Guardiani del Dharma.

Vi sono damaru di diverse forme e dimensioni, vi è un damaru grande che è usato per la pratica del Chod (tagliare l'io), che è tipicamente tibetano; generalmente i damaru piccoli hanno forma ovale, ma esistono anche dei damaru piccoli di forma rotonda che vengono usati nella pratica del Kālacackratāntra.



Caurāngi

Caurāngi significa "affiliato alla banda di ladri", il perché di tale nome si deduce da questa storia.

Il principe, di cui si fa menzione nella storia precedente, che fu abbandonato con mani e piedi amputati ai piedi di un albero nella foresta, fu ritrovato da Acinta¹, il *Guru* che gli conferì l'*iniziazione* e le *istruzioni* sulla *respirazione a vaso*².

Acinta gli disse: «Quando otterrai i poteri, il tuo corpo tornerà ad essere com'era prima d'essere stato mutilato».

Dopo avergli parlato così, Acinta se ne andò e lasciò Caurāngi da solo a

meditare come gli aveva insegnato.

Trascorsero dodici anni durante i quali il principe s'impegnò nella pratica del *Dharma*.

Un giorno passò di lì un gruppo di mercanti di corte che trasportavano oro, argento, cristallo ed altre cose preziose. Quella zona della foresta era notoriamente infestata da ladri e briganti.

Il principe, che era seduto ai piedi di un albero, udendo dei passi esclamò: «Chi è là?».

I mercanti, pensando che fosse un ladro od un brigante, risposero: «Siamo commercianti di carbone».

«Va bene, sia dunque come voi dite» disse il principe.

All'indomani i mercanti ripartirono e ritornarono alle loro case, fu allora che si accorsero che l'oro e gli altri preziosi erano diventati carbone. Si sforzarono di comprendere com'era potuta accadere una cosa simile, quando il più intelligente dei mercanti disse: «Quando stavamo viaggiando nella foresta, qualcuno volle sapere chi eravamo; senza dubbio quell'uomo ha il potere di trasformare le sue parole in realtà; ritorniamo da lui per vedere se ho ragione».

I mercanti tornarono nella foresta, videro l'uomo con le mani ed i piedi tagliati, gli raccontarono la loro storia e lo pregarono di annullare l'effetto delle sue "parole di verità"³.

Il principe disse: «Io non avevo l'intenzione di causare ciò che è successo, ma, poiché è accaduto, farò in modo che le cose tornino come prima».

Giunti alle loro case i mercanti ritrovarono la loro preziosa mercanzia e non più il carbone. Sbalorditi ritornarono dal principe e gli raccontarono l'accaduto. Allora il principe ricordò le ultime parole del suo *Maestro* e disse: «Che il mio corpo ridiventi come prima», e subito il suo corpo mutilato tornò integro.

Caurāngi ottenne le *realizzazioni spirituali* e nel corso della sua vita compì diversi miracoli.

Tenne tuttavia per sé la sua conoscenza⁴ e non insegnò mai; in virtù dei suoi poteri l'albero sotto il quale egli era stato seduto per anni, diventato immortale, cresce tutt'oggi.

Questa è la storia di Caurāngi, l'uomo che ottenne l'*immortalità*⁵.

Note

¹ Abhyadatta indica in Acinta il guru di Caurāṅgi, ma Tāranātha afferma che era Ma-cendrapa, il figlio di Acinta (Mīnapa).

² La «respirazione a vaso» è una tecnica tantrica che viene usata in molte pratiche quale ad esempio quella del gTum.mo (calore mistico). Nella «respirazione a vaso» si trattengono le energie inferiori e quelle superiori in modo che premano le une sulle altre all'altezza del ciakra ombelicale esercitando in quel luogo un «campo d'energia». Il periodo di tempo necessario per tale «trattamento energetico» viene misurato con un gesto della mano che va a toccare la fronte, le ginocchia e schioccia le dita. Quando si arriva a compiere centotto «gesti di misurazione» senza interrompere il contenimento delle energie, si è ottenuta una completa padronanza della tecnica della «respirazione a vaso».

³ Vedi Gorakṣa nota n. 7.

⁴ Nell'SLI, Tāranātha dice che Caurāṅgi si prodigò in ogni modo per il bene delle creature.

⁵ Per immortalità s'intende il raggiungimento della meta ultima, cioè l'ottenimento dello stato di Vajradhara.

Altre volte si vuole intendere con il termine immortalità l'abbandono del Samsāra, cioè l'ottenimento della libertà dal ciclo di nascita e morte condizionato dalle concezioni, dove la morte ordinaria non esiste più ed al suo posto vi è il passaggio volontario da un'esistenza all'altra.



Vīnapa

Vīnapa¹, il cui nome significa «colui che suona la vīna²», nacque in una famiglia reale nella regione di Ghahuri. Il suo Guru fu Buddhapa ed egli realizzò i *poteri spirituali* praticando *Hevajra*. Era l'unico figlio del re del Ghahuri ed era molto amato sia dai suoi genitori che dai sudditi. Durante l'infanzia era stato accudito da otto ancelle di corte, ma aveva sempre preferito la compagnia dei maestri musicisti.

Quando il principe suonava la *tampura*³ era completamente assortito dalla musica e nessun altro *pensiero mondano* passava per la sua mente.

Suo padre, la regina ed i ministri cominciarono a criticare l'interesse che

il principe aveva per la musica e dissero: «Il principe deve succedere al trono, ma non prova alcun interesse per gli affari del regno, gli piace solo suonare la *vīṇā*; cosa si può fare per farlo cambiare?».

Mentre discutevano, al palazzo arrivò Buddhapa, uno *Yoghi* di grande esperienza. Non appena il principe lo vide ebbe fede in lui, lo riverì e lo *circoambulò*⁴.

Lo *Yoghi* comprese subito che *Vīṇapa* era maturo per ricevere gli *insegnamenti* e gli parlò apertamente: «Oh principe, non ti piacerebbe praticare il *Dharma*?».

E lui rispose: «Oh *Yoghi*, mi piacerebbe praticare il *Dharma*, ma non posso rinunciare alla *vīṇā*. Se ci fosse un modo di praticarlo senza rinunciare alla *vīṇā*, lo farei».

Buddhapa gli disse: «Se hai fede ed entusiasmo, io ti posso insegnare il metodo per praticare il *Dharma*, anche senza rinunciare alla *vīṇā*».

E lo *Yoghi* gli conferì l'*iniziazione che trasmette potere alla mente*⁵ e gli diede le *istruzioni per meditare*: «Fai in modo che il suono e la concezione del suono diventino inseparabili⁶».

Il principe seguì il consiglio e dopo nove anni le *impurità della sua mente*⁷ scomparvero e sperimentò l'*estasi della luce chiara*⁸, realizzò la *Mahāmudrā* e sviluppò molte facoltà tra le quali la chiaroveggenza.

Ovunque divenne famoso col nome di *Vīṇapa* ed impartì innumerevoli *insegnamenti* agli abitanti della sua regione che si radunavano nelle città del *Ghahuri*. Poi un giorno rivelò⁹ le sue *realizzazioni* e con il suo proprio corpo se ne andò nella terra pura dei *Dāka*.

Note

¹ *Vīṇapa* era discepolo di *rTa.mchog* (tib.) (Cavallo supremo), che aveva ottenuto la realizzazione più alta: la *Mahāmudrā*. È probabile che *rTa.chog* sia Buddhapa il guru menzionato da *Abhayadatta*. Il discepolo principale di *Vīṇapa* fu la yoghini *Vīlasyavajra*, colei che forniva la birra al re di *Uḍḍiyāna*. Quando questa aveva appena sedici anni fu istruita da *Dombhi-Heruka* nel *Dharma* di *Buddha* ed in seguito fu iniziata al *Tantra* e ricevette gli insegnamenti sulla *Mahāsukha* o «la Grande beatitudine» dalla yoghini venerabile *Lakṣmīkarā*, la sorella del re *Indrabhūti*.

² La *vīṇā* è uno strumento a corde indiano.

³ Il *Tampura* è uno strumento a corde caratteristico della musica indiana.

⁴ *Circoambulare* una statua di *Buddha*, uno *Stupa* o la guida spirituale è un gesto d'omaggio e di venerazione d'uso buddista.

⁵ «L'iniziazione che trasferisce il potere alla mente». Non viene indicata in questa frase una specifica iniziazione, ma sta ad indicare in modo generico l'introduzione del discepolo alla pratica del *Tantra* da parte del guru tramite meditazioni e riflessioni. Con «potere» che viene trasferito al discepolo di intende l'energia trasformatrice che il discepolo riceve dal maestro durante i diversi momenti dell'esperienza mentale nel corso dell'iniziazione, ma con «potere» può anche essere indicata semplicemente l'autorizzazione ad eseguire le diverse meditazioni particolari a seguito dell'iniziazione tantrica. (Vedi introduzione).

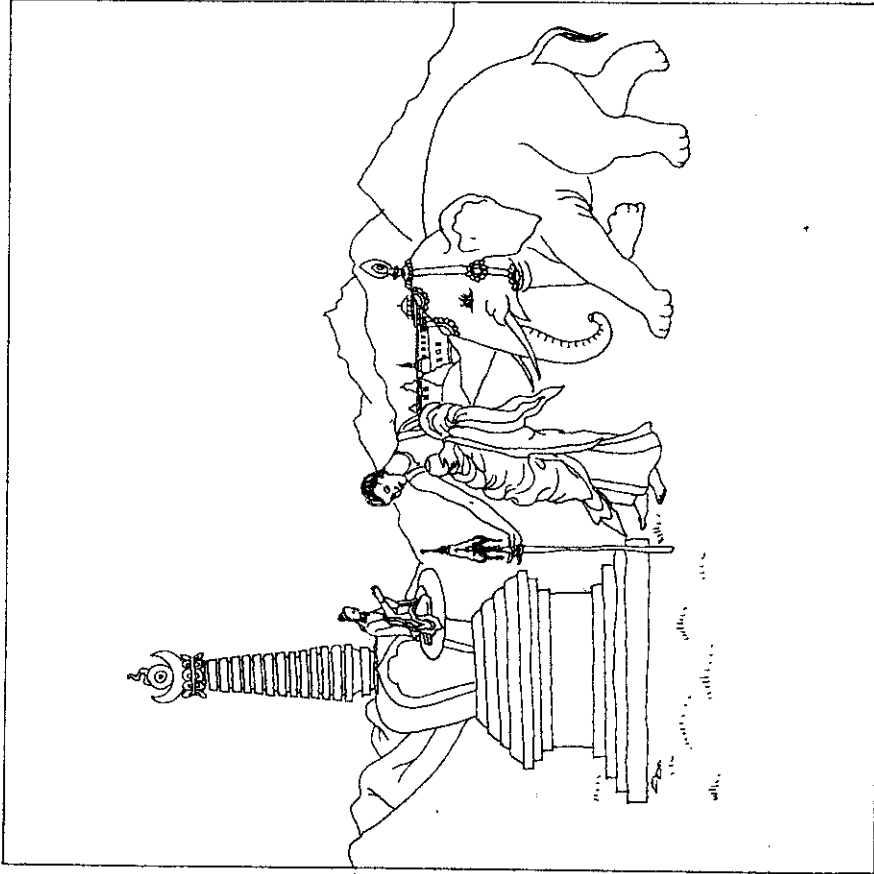
⁶ Questo significa dissolvere la concezione che ritiene il suono esistente in modo autonomo e sostanziale nella vacuità del suono. Osservando la mente che apprende il suono come fosse indipendente dalla percezione stessa, diviene evidente, tramite l'analisi, che il suono è interdipendente con i fattori che lo producono e la coscienza che lo apprende, dunque, nella sfera della vacuità del suono, la concezione del suono quale sostanzialmente esistente si dissolve e la natura ultima del suono e la consapevolezza di tale natura divengono un'unica entità indivisibile.

In questo passo del testo possono tuttavia trovarsi dei significati occulti legati a specifiche meditazioni tantriche, quali «la recitazione vajra», ciò spiegherebbe l'estasi risultante dalla visione della «chiara luce» che *Vīṇapa* sperimenta meditando.

⁷ Le impurità della morte sono gli stati negativi della coscienza quali l'aggressività e l'attaccamento che nascono dall'idea fondamentale che le cose siano sostanzialmente esistenti.

⁸ Da questa frase possiamo dedurre che il *Guru* ha insegnato a *Vīṇapa* una meditazione che permette di generare la «beatitudine della Luce chiara». La «luce chiara» è la comprensione della vacuità che nel sentiero tantrico viene sperimentata nello stato della «Grande beatitudine». Nei *Sutra* invece, quando si parla di mente che comprende la vacuità non viene affermato che essa è permeata dalla «grande beatitudine».

⁹ *Abhayadatta* usa spesso questa espressione nelle sue storie. Probabilmente significa che i *Siddha*, in genere verso la fine della loro vita, narrano pubblicamente le loro esperienze forse con dei *Doha* o «canti vajra».



Śāntipa

Durante l'epoca in cui il re Devapāla governava la città del Magadha, al monastero di Vikramaśīla¹ abitava un grande monaco *Ācārya*² di casta bramunica chiamato Ratnākaraśānti³: era noto ovunque per le sue venerabili qualità d'erudizione e sapienza nelle *cinque scienze*⁴.

Sempre in quel tempo, Kabina, il re di Lanka⁵, che a causa dei suoi meriti non mancava di qualità eccellenti, udì elogiare enormemente la *dottrina di Buddha* dai pellegrini che ritornavano dall'India.

A Lanka il buddismo era sconosciuto ed il re non aveva ancora incontrato nessuno in grado di insegnarglielo.

Kabina però venne a sapere che nella regione di Magadha viveva un grande *Maestro* chiamato Śāntipa. Gli inviò un messaggero per invitarlo a Lanka.

Un mattino il messaggero del re arrivò a Vikramaśīla, si inchinò di fronte a Śāntipa rendendogli omaggio e, per conto del re, gli consegnò in regalo oro, argento, perle e seta e gli disse: «Il nostro popolo vive in un paese al limite del continente ed è avvolto nell'*oscurità della confusione*, brucia nel *fuoco della passione* ed è tormentato dalle *armi dell'odio*. La radianza della nostra *intelligenza* è oscurata dalle *impurità delle opinioni sbagliate*, il *sentiero che libera*: la grande via del *Mahāyāna*, al nostro paese è sconosciuta. *Maestro*, se provi compassione per tutti noi, vieni nel paese di Sin-ghāla⁶ per il bene del nostro popolo».

Il *Maestro* dopo aver riflettuto accettò la richiesta. Con un gruppo di duemila discepoli partì alla volta di Lanka caricando cavalli ed elefanti di numerosi testi sacri.

Passarono per Nālandā⁷, Odantapurī⁸, Rājagrha⁹, Bodh Gāya¹⁰ e per molti altri luoghi. Infine giunsero alle sponde dell'oceano singalese. Arrivati lì, inviarono un emissario ad annunciare che il *Maestro* ed i suoi discepoli si erano imbarcati su una nave e stavano per arrivare a Lanka.

Il re Kabina, i suoi ministri e tutti gli abitanti erano molto felici, quasi avessero raggiunto il *primo livello dei Bodhisattva*¹¹. Si dimenticarono delle loro *attività mondane* e volsero i loro cuori verso la riva dell'oceano.

Dopo una settimana comparirono i segni distintivi¹² del *Maestro*: *i parasoli e gli elefanti* e tutti gioirono. Gli abitanti ripulirono le strade della capitale sino alle sponde dell'oceano; fu steso un tappeto su cui sarebbe passato il *Maestro*.

Il re Kabina in presenza del suo popolo riverì il *Maestro* con fiori, incenso, bandiere, ed altri oggetti di omaggio. Nella capitale gli offrirono un trono per compiacerlo e Śāntipa per tre anni insegnò da quel trono.

Al termine dei tre anni Śāntipa ed i suoi studenti partirono per l'India centrale. Come ringraziamento il re Kabina ed i suoi sudditi gli regalarono un gran numero di cavalli, elefanti, una grande quantità d'oro, argento e perle. Presero la strada più lunga per ritornare nell'India centrale.

Ad una settimana di distanza da Rāmesvara il *Maestro* fece raccogliere molte provviste, infatti li aspettavano sette giorni di cammino senza incontrare villaggi.

La città di Rāmesvara fu chiamata così poiché, quando il re Rāmana si recò a Lankapurī alla ricerca di sua moglie¹³, vi fece costruire un grande tempio in cui fece erigere una statua di *Maheśvara*, il grande signore *Śiva*.

Dopo quattro giorni di cammino, Śāntipa ed il suo gruppo incontrarono Tocepa¹⁴ (la storia di come questi fu iniziato viene narrata più avanti).

Alla fine del viaggio, Śāntipa, ed i suoi seguaci arrivarono a Vikrama-

śīla. Durante il viaggio, il *Maestro* era molto invecchiato, non vedeva più e fisicamente non era in buona salute. I suoi discepoli lo nutrivano con yogurt di latte di bufala addolcito; egli infatti non sopportava più il cibo comune e mangiava pochissimo. Il *Maestro* aveva allora cent'anni.

Togcepa, lo *Yoghi* incontrato sulla strada per Rāmeśvara era divenuto discepolo di Śāntipa, però, mentre il *Maestro* era rimasto nella sfera delle concettualizzazioni¹⁵, egli per dodici anni aveva meditato senza concezioni¹⁶, aveva ottenuto la preziosa realizzazione di *Mahāmudrā* e dimorava nella realtà primordiale¹⁷. Per questo, mentre Śāntipa doveva essere accudito dai discepoli, Togcepa veniva riverito da *Indra* e dalle *Dākinī* che gli offrivano dell'*ambrosia*¹⁸ che, entrando in lui dall'*apertura di Brahma*¹⁹, lo riempiva e lo soddisfaceva completamente.

Gli *dei* e le *Dākinī* dicevano: «Togcepa è il vero *Vajrasattva*²⁰, a causa del suo potere spirituale la ricchezza degli *dei* aumenta». Togcepa da parte sua diceva:

«Fino a quando non ottenni le realizzazioni del *Guru*, scavavo solo la montagna esteriore.

Dopo averle ottenute, scavai la montagna della mente ed ottenni i poteri».

*Indra*²¹ e gli *dei* del reame dei trentatré²² lo invitarono nelle terre celesti, ma lui rifiutò dicendo loro: «Devo vedere il mio *Maestro spirituale* che verso di me è stato più gentile di un *Buddha*²³».

Tra il luogo in cui si trovava Togcepa e la residenza del *Maestro*: *Vikramāśīla*, c'era una distanza di almeno sei mesi di cammino, ma Togcepa vi arrivò in un istante.

Togcepa apparve al cospetto di Śāntipa con il suo corpo mentale²⁴, fece delle prostrazioni, *circambulò* e riverì il *Maestro* in mille modi, ma né Śāntipa, né i suoi discepoli lo videro.

Togcepa, allora, si manifestò col suo corpo fisico e rese omaggio al *Maestro*. Quando Togcepa si inchinò fino a toccare con la sua testa i piedi del *Maestro*, Śāntipa gli chiese: «Chi sei tu?».

«Sono il tuo discepolo» rispose.

«Ho innumerevoli discepoli, non mi ricordo di te» disse Śāntipa.

«Ma io sì, mi ricordo di te, sono Togcepa».

Allora anche Śāntipa lo riconobbe e tra i due iniziò una gioiosa conversazione Śāntipa chiese al discepolo: «Quali realizzazioni hai ottenuto?».

Togcepa rispose: «Praticando le istruzioni dei miei *Maestri* ho raggiunto il supremo *Dharmakāya di Mahāmudrā*²⁵».

Guru Śāntipa disse allora: «Invece io, sebbene abbia parlato molto, ho praticato poco la meditazione e non ho compreso l'essenziale. Tu invece,

hai praticato il *Dharma* tralasciando di parlare, e così hai visto il "reale". Io mi sono persino dimenticato di averti dato le istruzioni, ma ora sei tu che mi devi insegnare, trasmettimi ogni tua conoscenza».

In un luogo solitario Togcepa insegnò al *Maestro* tutte le qualità del *Dharmakāya*²⁶ e le cose che aveva imparato proprio da lui.

Guru Ratnākaraśānti (Śāntipa) praticò le sue stesse istruzioni per dodici anni²⁷ ed alla fine ottenne anche egli la più alta delle realizzazioni: la *Mahāmudrā*.

Aiutò molti nel sentiero spirituale e poi andò nella terra pura dei *Dāka*.

Note

¹ Vikramāśīla o Vikramāśīla (vedi Virūpa nota n. 3). A quel tempo nei grandi centri monastici vi erano i «maestri delle porte». Costoro avevano la funzione di controllare la visione filosofica, tramite il dibattito, di coloro che entravano nella comunità e decidevano se ammettere o no i neofiti. Le porte che permettevano l'accesso al monastero erano quattro e rivolte ai quattro punti cardinali ed i maestri che venivano posti a sovrintendere l'ingresso ai nuovi aspiranti monaci erano scelti sempre tra i più eruditi del monastero, poiché poteva capitare che dovessero scontrarsi dialetticamente anche con panditi non buddhisti estremamente abili nell'arte della dialettica filosofica. Śāntipa fu maestro della porta orientale del monastero; Vagiśvarakīrti di quella meridionale, Prajñākaramati di quella occidentale e Nāropa di quella settentrionale. Ratnāvajra e Jñānaśri erano i «maestri del centro» dell'università monastica. Il luogo esatto dove era situato il monastero di Vikramāśīla non è conosciuto con esattezza.

² Ācārya è un titolo di studio quale dottore in metafisica. Questo titolo spesso viene attribuito anche al siddha ad indicare l'alto grado di erudizione nell'ambito dottrinario.

³ Ratnākaraśānti o Śāntipa nacque da una famiglia di bramini del Madhyadeśa, fu ordinato monaco a Oḍanīpurī nella tradizione dei Sārvāstivādīn. In seguito studiò a Vikramāśīla sotto la guida di molti maestri eruditi quali Mahājetari e Nāropa.

⁴ L'arte materiale (architettura, pittura, artigianato, ecc.); l'arte di guarire o arte medica; l'arte del linguaggio (grammatica, l'uso dei sinonimi ecc.); la logica e l'uso dei sillogismi, la conoscenza interiore, sono le cosiddette cinque scienze. Quando un maestro era erudito in tutte e cinque veniva denominato Mahāpandit o grande erudito.

- ⁵ Lanka è l'attuale isola di Ceylon.
- ⁶ Singhāla è un antico nome dell'isola di Ceylon. Si narra che originariamente l'isola di Singhāla fosse abitata unicamente da spiriti cannibali e da nāgā (vedi nota n. 4 riferita a Kānpapa). L'isola prese questo nome da un mercante indiano che vi si avventurò il cui padre si chiamava Singhā che significa leone.
- ⁷ Il monastero di Nālandā era situato a undici chilometri a nord di Rajagṛha (l'odierna Rajgir nello stato del Bihar, era sorto nel luogo dove era nato, aveva insegnato ed era morto Śāriputra uno dei principali discepoli di Buddha Śākyamuni. Le rovine dell'università monastica di Nālandā (nei pressi del villaggio chiamato Bargon) sono ancora oggi un luogo di pellegrinaggio.
- ⁸ Vedi Virūpa nota n. 3.
- ⁹ Vedi Nāgārjuna nota n. 5.
- ¹⁰ Bodhgāya o Budh Gāya si trova ad undici chilometri dalla città di Gāya; è il luogo ove Buddha Śākyamuni ottenne l'illuminazione. Bodhgāya rimane ancora oggi la più importante meta di pellegrinaggio per i buddisti di tutto il mondo benché ormai vi siano rimaste ben poche tracce del passato splendore quando il buddismo era fiorente in India.
- ¹¹ Pramuditā è il primo livello di realizzazione trasmondana dei Bodhisattva, in questo stadio del sentiero si ha la visione intuitiva della realtà ultima. Pramuditā significa gioioso, così viene chiamato questo livello di realizzazione poiché il Bodhisattva a questo punto vede da molto vicino la possibilità di concretare pienamente il beneficio di tutti gli esseri ed il suo cuore trabocca di gioia.
- ¹² A quell'epoca i grandi maestri buddisti, in omaggio al loro grado di erudizione, venivano accompagnati da parasoli ornamentali. Dunque un maestro accompagnato da molti parasoli era considerato un'autorità nella conoscenza dottrinale.
- ¹³ La moglie di re Rāmana era stata fatta rapire dal re Rawana di Lanka.
- ¹⁴ Toṣeṣa è Koṭali, egli fu iniziato al Tantra da Śāntipa. Koṭali raggiunse la meta suprema prima del suo maestro ed in seguito ritornò da lui per istruirlo sul modo in cui realizzarla.
- ¹⁵ Vedi Virūpa nota n. 30.
- ¹⁶ Vedi Lūyipa nota n. 10.
- ¹⁷ La realtà primordiale è la vacuità di ogni fenomeno; viene chiamata primordiale poiché non viene concepita o creata dall'intelletto, ma è presente fin dal principio esistenziale in ogni fenomeno.

- ¹⁸ L'ambrosia è un fluido mistico che i Mahāsiddha sono in grado di manifestare miracolosamente producendo in chi l'assapora la beatitudine e la consapevolezza della vacuità. L'ambrosia viene visualizzata anche nelle pratiche di purificazione, dove viene immaginata pervadere il corpo insieme alla luce che va ad eliminare le impurità.
- ¹⁹ L'apertura di Brahma si trova alla cima del capo. Viene visualizzata durante particolari meditazioni quali quella del «trasferimento della coscienza» (Powa). Corrisponde all'estremità superiore del canale centrale in cui questo si curva per terminare nella fronte tra le due sopracciglia.
- Spesso, nelle meditazioni tantriche, da questa apertura vengono assorbite le divinità visualizzate od il nettare luminoso e purificante che da loro proviene.
- ²⁰ Vajrasattva o l'Essere Vajra. Il Vajra simbolizza la natura adamantina indistruttibile dei fenomeni; cioè Śūnyatā, l'immutabile, l'invisibile, l'imperituro e l'indistruttibile. Vajrasattva è il principio dell'unione fondamentale dell'universo nella vacuità. Sattva è la consapevolezza del Vajra quale unica entità priva di dualismo tra osservatore ed osservato. Vajrasattva simbolizza anche l'unicità del convenzionale e del profondo quando con Vajra s'intende la realtà ultima dei fenomeni e con Sattva le svariate manifestazioni fenomeniche (realtà convenzionale). L'unione delle due realtà (quella ultima e quella convenzionale) con la conoscenza di esse è Vajrasattva. Vajrasattva è dunque il principio-meta che sostiene tutta la visione tantrica; in un certo senso può essere chiamato il Buddha primordiale. In un altro senso, Vajrasattva è visto come la divinità che raccoglie il potere purificante di tutti i Buddha divenendo così una divinità estremamente popolare ed il suo mantra viene visto come un potente mezzo per purificare la mente dagli ostacoli creati da un cattivo karma.
- ²¹ Una delle maggiori divinità del Pantheon induista.
- ²² Vedi Virūpa nota n. 27.
- ²³ Il guru è altamente stimato dal discepolo nel sistema tantrico. Esempio della venerazione di cui è oggetto il guru possiamo trovarlo nelle biografie dei grandi yoghi tantrici quali Nāropa, Marpa, Milarepa, ecc. Il guru è visto come colui che detiene le istruzioni sacre che conducono alla completa realizzazione, inoltre è colui che conferisce l'energia trasformatrice che permette di mettere in pratica con successo il metodo che conduce alla liberazione. Il guru dunque è la linfa vitale della crescita spirituale, è da considerarsi più prezioso della propria vita poiché è il tramite che porta al discepolo l'insegnamento di tutti i Buddha manifestandosi visibilmente a lui, sotto l'aspetto di essere umano grazie alla sua compassione; per questa sua grande gentilezza è particolarmente venerabile ed oggetto di ogni rispetto da parte del discepolo.
- ²⁴ Probabilmente si riferisce al corpo illusorio non visibile.
- ²⁵ Mahāmudrā nella realizzazione finale è la mente-Buddha che percepisce l'estendersi del profondo e del particolareggiato ed è anche l'essere noetico o Dharmakāya.

²⁶ Con qualità del Dharmakāya si vogliono indicare gli insegnamenti per ottenere la Mahāmudrā finale e gli aspetti specifici della realizzazione della Mahāmudrā che vengono descritti da Togcepa per ispirare Śāntipa a realizzarli intimamente. Il Dharmakāya è l'essere noetico che include sia l'aspetto cognitivo della mente omnisciente che l'«essere naturale» costituito dalla vacuità della consapevolezza buddica.

²⁷ Ricevute le istruzioni da Togcepa, Śāntipa ebbe la visione di Vajravārāhi ed a causa di ciò ottenne le realizzazioni supreme. Il suo corpo ritornò ad essere forte come un tempo e continuò ad insegnare il Dharma ad i suoi discepoli, fintanto che quattro ragazze, sollevato dai quattro angoli del suo trono, lo trasportarono in un'istante nella terra pura di Uddiyāna.

Molti commentari tantrici sono opera di Śāntipa, tuttavia egli non ebbe il permesso di scrivere un testo in relazione a Ciackrasamvara da parte della divinità Vajravārāhi.



Tantipa

Nella città di Sandhonāgara viveva un tessitore¹ con una famiglia numerosa; col suo lavoro era riuscito a diventare ricco e a sposare i suoi figli a donne di buona famiglia. Ebbe una discendenza molto vasta. La moglie del tessitore morì all'età di ottantanove anni, quando lui era già vecchio decrepito e ormai inabile al lavoro.

Mangiava una volta nella casa di un figlio, una volta nella casa di un altro, ma le mogli dei suoi figli lo schernivano e si facevano beffe della sua senilità.

Un giorno le nuore si riunirono fra di loro a parlare e si resero conto che

il vecchio era ridicolizzato da tutti e che loro stesse lo trattavano male creando così un cattivo *Karma*. Per rimediare alla situazione pensarono di costruire una capanna di paglia nel giardino dove sistemare il vecchio.

Tutte erano d'accordo e così fecero, a turno gli portavano da mangiare. Un giorno, per caso, il *Guru* Jālandharipa, arrivato in quella città si recò alla casa del figlio maggiore del vecchio tessitore e gli disse: «Datemi del cibo». Lo invitarono a sedersi nella sala da pranzo e gli offrirono da mangiare.

Quando Jālandharipa stava per partire, la moglie del capofamiglia gli disse: «Non andare via, se vuoi puoi dormire qui stanotte».

Ma egli rispose: «Non dormo mai tra gli uomini».

«Allora puoi dormire nel nostro giardino».

Lo *Yoghi* accettò e fu accompagnato nel giardino dove gli fu lasciata una lampada per la notte.

Il vecchio tessitore, udendo la presenza di un uomo chiese: «Chi sei?».

«Sono un ospite, un uomo di *Dharma* — rispose il *Guru* —. E tu chi sei?».

«Io sono un vecchio tessitore, il padre di tutti tessitori che tu hai conosciuto nella casa. Quand'ero giovane, ero il vero proprietario di questa casa, ora però i miei figli e le loro mogli si vergognano di me, temono che la gente mi veda e perciò mi tengono nascosto nel giardino. È proprio vero che le cose di questo mondo sono vanità».

Jālandharipa lo ascoltò e poi gli disse:

«Ogni cosa creata è passeggera

e il dolore è la natura delle cose *samsariche*».

Ogni fenomeno è privo di natura propria,

solo il *Nirvana*³ è vera pace e felicità⁴.

Vuoi l'aiuto del *Dharma* per affrontare la morte?».

Il tessitore rispose: «Certo, ne ho bisogno».

Jālandharipa conferì al tessitore l'iniziazione nel *Maṅḍala d'Hevajra*⁵, gli diede le *istruzioni segrete*⁶ e lo introdusse alla *meditazione*; il giorno dopo se ne andò altrove.

Il tessitore prese a cuore l'*insegnamento* che aveva ricevuto, ma non ne fece menzione ad alcuno della famiglia.

Lo praticò per dodici anni⁸ ed ottenne delle *realizzazioni* che gli altri non immaginavano.

Un giorno il figlio maggiore aveva appena terminato di tessere un bellissimo vestito di broccato e, per celebrare l'occasione, diede una festa. Quella sera nessuno si ricordò di portare il cibo al vecchio, solo ad ora tarda la nuora si rammentò che il vecchio non aveva ancora mangiato e, all'insaputa del marito e degli altri invitati, prese del cibo e si recò in giardino.

Arrivata vicino alla capanna vide che all'interno c'era una grande luce, e nel mezzo c'era il tessitore circondato da quindici fanciulle e da molti vassoi di cibo divino.

La donna, vedendo ornamenti e vestiti mai visti prima nel mondo degli uomini, tornò in fretta a casa e disse al marito: «Vai a vedere il tuo vecchio padre». Il marito scoppì a piangere pensando che il padre fosse morto e con gli altri uomini si recò in giardino.

Tutti videro le cose straordinarie che la donna aveva visto e rimasero strabiliati. Gli uomini, tornati a casa, riferirono l'accaduto al capofamiglia ed aggiunsero: «Queste non sono cose umane, dev'essere opera di un demonio».

Il mattino seguente la notizia aveva già fatto scalpore e tutti gli abitanti di Sandhonāgara si recarono a rendere omaggio al vecchio tessitore; il suo corpo si era trasformato in quello di un ragazzo di sedici anni⁹ ed emanava una grande luce che nessuno riusciva a guardare.

Il suo corpo era come uno *specchio immacolato* radiante in ogni sua parte. Il tessitore divenne famoso col nome di Tantipa e si prodigò incessantemente per il bene altrui. Alla fine della sua *attività spirituale* se ne andò con il suo corpo nella terra dei *Dāka* insieme a numerosi abitanti della sua stessa città. Con fede e devozione, ascoltando e praticando le *istruzioni del Guru*, questo vecchio ebbe la fortuna di realizzare la *Mahāmudrā* in quella stessa vita.

Note

¹ Tantipa è quel tessitore siddha da cui si reca Kāñhapa dietro consiglio di Jālandharipa per ricevere gli insegnamenti. Tantipa ottenne le realizzazioni quando Vajrayoghini gli pose le mani sul capo. Secondo Tāranātha egli viveva ad Arvanti nel Mālava ad occidente dell'attuale Mādhy Pradesh.

² Le apparenze impure del mondo fenomenico sono dolore, nel senso che agiscono come circostanze per il sorgere delle emozioni negative cause del conflitto e della sofferenza.

³ Il Nirvana è pace poiché, in quello stato, la mente non è perturbata dalle emozioni negative.

³ Vedi Savaripa nota n. 14.

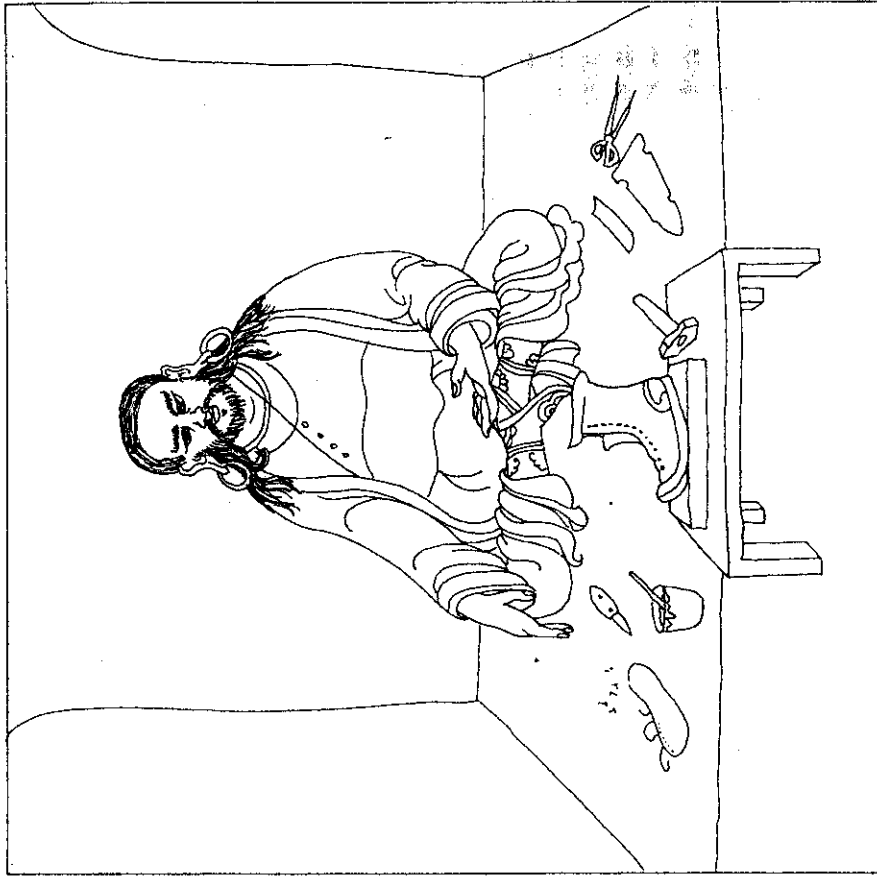
⁴ Ogni cosa creata è transitoria; il dolore è la natura delle cose samsariche; ogni fenomeno è privo di natura propria; il Nirvana è pace. Questi principi sono chiamati i «quattro sigilli del pensiero buddista». Colui che accetta questi quattro sigilli è un sostenitore della filosofia buddista, colui che li nega è un non buddista.

⁵ Vedi introduzione.

⁶ Le istruzioni tantriche sono segrete e cioè non devono essere rivelate a colui che non ha fede nell'insegnamento del Tantra.

⁷ Nelle istruzioni tantriche viene detto che praticando intensamente i metodi meditativi, possono ottenersi delle realizzazioni dai tre ai dodici anni, ma questa affermazione ha solo un valore simbolico, poiché non vi è reale certezza sul tempo che occorre per ottenere le realizzazioni. Questi tempi indicativi tuttavia sono divenuti unità di misura per i ritiri spirituali di meditazione tantrica, infatti nella tradizione tibetana vi è la consuetudine che gli yoghi si impegnino in un ritiro per almeno tre anni, tre mesi e tre giorni.

⁸ Molti yoghi hanno sperimentato la trasformazione fisica in seguito alle pratiche tantriche. Alcuni grandi maestri tibetani come Tzong Khapa, al momento della morte subirono una trasformazione fisica ed il loro corpo divenne come quello di un bambino di otto anni. Questo fenomeno straordinario sarebbe accaduto anche molto recentemente in India alla morte di un famoso lama. Queste età simboliche di otto o sedici anni che spesso ricorrono nelle descrizioni dell'aspetto dei tantrika o delle dakini, oltre che rappresentare un corpo giovane e fresco, hanno anche un significato legato alla numerologia esoterica del Tantra; il numero otto infatti sta ad indicare le quattro gioie ascendenti e le quattro discendenti che vengono a generarsi nel corpo con lo sciogliersi delle gocce bianche e delle gocce rosse. Il numero sedici invece sta ad indicare le sedici vacuità descritte nella «Prajñāpāramitā» o la «Perfezione della saggezza».



Camaripa

Camaripa significa calzolaio. Egli nacque nella città di Viṣṇunagara, nell'India Orientale, dove c'erano diciotto caste diverse; lui apparteneva a quella dei calzolai. Lavorava e vendeva scarpe vecchie e nuove e il lavoro lo occupava tutto il tempo.

Un giorno uno *Yoghi*¹ passò per caso dalla sua bottega.

Camaripa quando lo vide, smise immediatamente di lavorare e prostratosi ai piedi del monaco disse: «Sono disgustato dalle cose mondane e vorrei praticare il *Dharma*, ma non ho mai incontrato prima d'ora una *guida spirituale*, perciò non ho ancora varcato la soglia del *Dharma*. Ti prego, in-

segnami il *Dharma* per il beneficio di questa vita e di quelle future».

Lo *Yoghi* rispose: «Se tu sei in grado di praticare, io ti insegnerò il *Dharma*».

Il calzolaio pregò lo *Yoghi* di mangiare da lui quella sera, anche se la sua era una povera casa.

Lo *Yoghi* disse: «Va bene, questa sera quando sarò di ritorno verrò a mangiare a casa tua».

Il calzolaio annunciò alla moglie e alle figlie che quella sera sarebbe arrivato uno *Yoghi* a mangiare da loro e quando il monaco arrivò gli avevano preparato un sedile. Poi il calzolaio gli lavò i piedi e gli offrì svariati cibi. La moglie e la figlia gli offrirono tutto ciò di cui aveva bisogno e lo massaggiarono con l'olio.

Lo *Yoghi* fu soddisfatto e conferì al calzolaio e a sua moglie l'iniziazione e le seguenti istruzioni:

«Fai in modo che le concezioni che disturbano la mente siano come il cuoio a bagno nell'amore e nella compassione».

Utilizza la lesina delle istruzioni del *Guru*.

Poi con i lacci della rinuncia alle otto preoccupazioni mondane³ cuci nella sfera della vacuità⁴.

Alla fine apparirà la scarpa come risultato spontaneo⁵.

La scarpa maestosa del *Dharmakāya*⁶

non la comprenderai se avrai opinioni sbagliate⁷.

I lacci dell'equanimità: la rinuncia alla ricerca del piacere e al rifiuto del dolore,

faranno sì che le concezioni⁸ e le discriminazioni⁹ diventino il cuoio.

Poi medita costruendo la scarpa meravigliosa del *Dharmakāya* spontaneamente

cusendo il cuoio con lo spago della tua esperienza e delle istruzioni del tuo *Guru*».

«Se medito in questo modo, quali esperienze avrò?» domandò il calzolaio.

Lo *Yoghi* gli rispose con queste parole: «Dapprima sperimenterai un senso di sfiducia nel mondo¹⁰, osserverai il dissolversi graduale degli elementi nella vacuità¹¹».

Dopo aver pronunciato queste parole, lo *Yoghi* divenne invisibile.

Il calzolaio lasciò la sua casa e si recò in un luogo solitario a meditare. Ebbe gradualmente le esperienze che gli erano state descritte dal *Maestro*. Tramite le analogie con gli strumenti del suo mestiere e lavorando intensamente, comprese quali erano le sei concezioni principali¹² e la confusione¹³ che le produce. Ebbe una realizzazione molto chiara di tutto ciò e camminò dovunque calzando le scarpe delle istruzioni del *Guru*.

Praticò il *Dharma* per dodici anni e si recò oltre il paese dell'ignoranza¹⁴. Camaripa purificò le macchie della confusione innata¹⁵ ed ottenne il potere di *Mahāmudrā*. Durante quei dodici anni meditò senza accorgersi del giorno e della notte; non faceva distinzioni tra il suo lavoro e le istruzioni del *Maestro*.

Viśvakarman¹⁶, l'artigiano divino, produceva per lui le scarpe, ma a Viṣṇunagara nessuno sapeva che lui aveva ottenuto tali poteri.

Un giorno gli fece visita un altro calzolaio che fu molto sorpreso nel vedere Camaripa assorto in meditazione mentre il suo lavoro veniva eseguito dall'"artefice miracoloso". Gli uomini del circondario andarono tutti a fargli visita e gli chiesero le istruzioni spirituali. Egli insegnò loro i vantaggi della devozione verso la guida spirituale ed altri consigli.

Fu conosciuto ovunque come *Yoghi Camaripa* e al termine del suo lavoro per il beneficio di numerosi esseri, con il suo corpo si recò nella terra dei *Dāka*.

Note

¹ Il nome del *Guru* di Camaripa non ci è pervenuto.

² Il lavoro del calzolaio che produce la scarpa della *Mahāmudrā* è analogico del Sentiero spirituale che conduce alla realizzazione della *Mahāmudrā* finale. Con la meditazione sull'amore e sulla compassione verso tutti gli esseri, l'attitudine egoistica e le sue conseguenze negative diminuiscono perdendo d'intensità. Inoltre, utilizzando le istruzioni del *Guru*, viene penetrata la coscienza e compresi gli aspetti autentici e non della mente.

³ Le otto preoccupazioni mondane sono: 1) piacere di guadagnare, 2) frustrazione per non avere ottenuto ciò che si è desiderato, 3) attaccamento alle sensazioni piacevoli, 4) depressione in seguito alle sensazioni spiacevoli, 5) compiacimento per gli elogi, 6) risentimento di fronte al biasimo, 7) attaccamento alle dolci parole ed alle notizie lusinghiere, 8) amarezza e dispiacere per essere trattati con durezza od a seguito di notizie spiacevoli. Queste otto preoccupazioni mondane limitano la pratica spirituale del *Dharma* e ne riducono notevolmente i risultati.

⁴ Abbandonate le preoccupazioni mondane, ci si impegna nelle pratiche tantriche ponendo come fondamento di ogni pratica la vacuità.

⁵ La realizzazione del Dharmakāya non avviene spontaneamente, ma dipende da un processo di pratica interiore. In questo passo «spontaneo» significa che il Dharmakāya è un risultato naturale, cioè il risultato della pratica descritta nelle frasi precedenti. Spontaneo significa anche che il Dharmakāya non è una cosa nuova che non ha alcun rapporto con l'essenza dell'individuo, ma anzi nasce dalla sua stessa potenzialità che è sempre presente nell'uomo, è la potenzialità allo Stato di Buddha.

⁶ Vedi introduzione.

⁷ L'opinione errata che impedisce di ottenere e comprendere il Dharmakāya è la concezione che afferra l'esistenza reale delle cose, ma esistono molte altre opinioni concettuali che ostacolano l'ottenimento del Dharmakāya, quale ad esempio l'idea che non esiste uno stato di liberazione, ma il maggiore ostacolo resta sempre la concezione errata dal reale. La caratteristica del Dharmakāya è la sua naturalità ovvero la vacuità della consapevolezza onnipervasiva di un Buddha.

⁸ Vedi Luyipa nota n. 10.

⁹ Vedi Luyipa nota n. 11.

¹⁰ La sfiducia nel mondo non è un temporaneo stato d'insoddisfazione causato da un forte dispiacere o da un insuccesso, ma è la consapevolezza che l'esistenza condizionata è permeata da uno stato psicofisico miserevole, ed è nei riguardi di questo stato di miseria esistenziale che viene fatto atto di rinuncia tramite la sfiducia nel mondo.

¹¹ Il graduale dissolversi degli elementi nella vacuità può essere spiegato in due modi: a) in relazione alla meditazione sulla vacuità come insegnato nei Sutra; cioè quale dissolversi della concezione del sé, dapprima e poi quale dissolversi della concezione di reale esistenza dei fenomeni nella comprensione della vacuità; b) secondo la spiegazione della dissoluzione degli elementi (terra, acqua, fuoco, aria) come troviamo nel Tantra. Gli elementi rappresentano la capacità fondamentale della materia di sostenere sia il funzionamento del corpo umano che della coscienza. Al momento della morte i quattro elementi non sostengono più le funzioni psicofisiologiche dell'individuo andando a dissolversi l'uno nell'altro e generando nel morente quelle esperienze interne che terminano con l'esperienza della «luce chiara della morte». Con tecniche meditative proprie del sistema tantrico viene creato immaginativamente il processo dell'assorbimento degli elementi proprio del momento della morte fintanto che non vengono effettivamente sperimentate quelle visioni causate dall'assorbimento degli elementi fino alla visione della «luce chiara della morte» o «coscienza primordiale» sulla quale lo yoghi si concentra unendo quell'esperienza con la visione della vacuità.

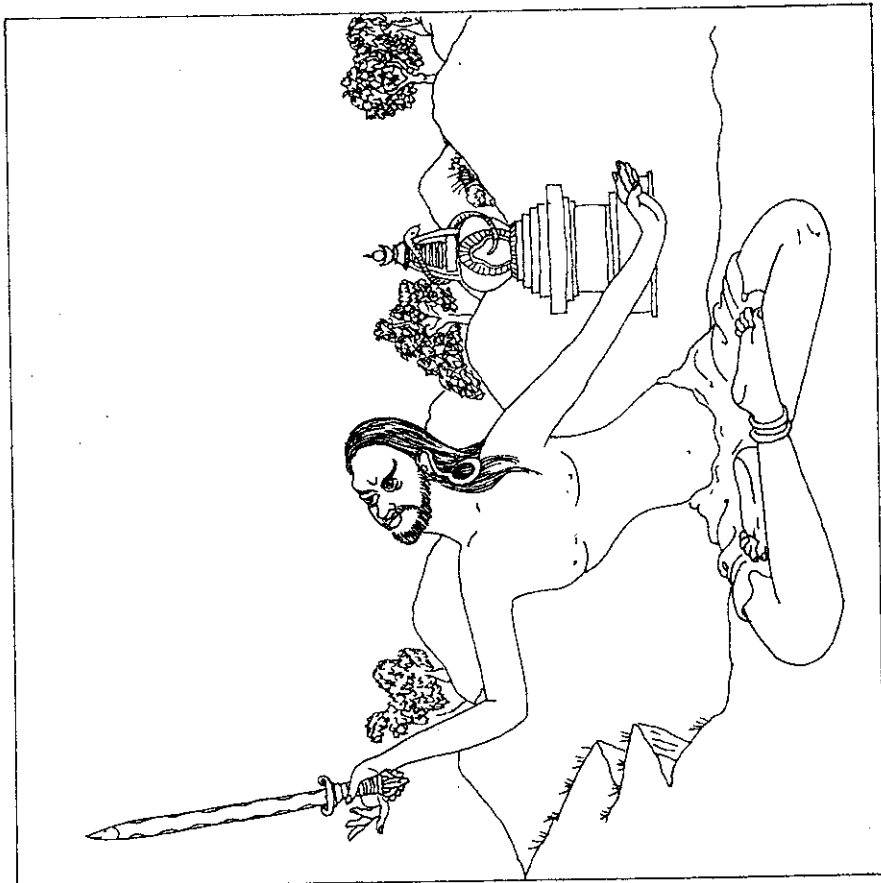
¹² Le sei concezioni principali sono: l'attaccamento, l'aggressività, l'orgoglio, la gelosia, il dubbio non realistico, e la confusione. Esse sono chiamate le «sei emozioni basilari» poiché da esse si diramano altre ventidue concezioni disturbanti secondarie.

¹³ Alla base delle sei concezioni principali vi sta l'idea di un sé sostanzialmente esistente nell'individuo; cioè una confusione sul modo reale di essere dell'individuo concepito come avente identità sostanziale, a sé stante assoluta.

¹⁴ «Il paese dell'ignoranza» è una descrizione figurata dell'ignoranza quale concezione fondamentale che afferra il sé e le cose come realmente esistenti.

¹⁵ La sostanziale esistenza dei fenomeni può essere concepita sia a livello spontaneo che a livello speculativo. Il livello speculativo è la concezione dell'esistenza che nasce da una specifica visione filosofica; dunque il livello speculativo è il substrato concettuale che l'individuo appone, consapevolmente o meno, alla propria credenza in un'esistenza reale. Il livello spontaneo dell'afferrarsi alle cose come se esistessero sostanzialmente è presente in tutti gli individui che giacciono nel Samsāra. Questa concezione viene detta «spontanea» poiché non sorge da una visione filosofica o da un ragionamento speculativo. Quando si parla di macchie o di ostruzioni lasciate dall'ignoranza, s'intende la familiarità che la mente ha acquisito con la visione spontanea della reale esistenza dei fenomeni.

¹⁶ Visvakarman è l'artigiano divino che costruisce le cose necessarie agli dei che dimorano nel reame del desiderio.



Khadgapa

Khadgapa, il cui nome significa l'uomo della spada, nacque in una famiglia di bassa casta nella regione del Magadha; praticando un *metodo spirituale* ottenne il *potere della spada*¹ che è raggiungibile anche dai non buddhisti. Il suo *Guru* fu Carpaṭi². Suo padre era un contadino, ma Khadgapa faceva il ladro. Giorno e notte si dedicava solo al furto.

Un giorno, in una città del Magadha, fallì in un'impresa e dovette tornare a mani vuote.

Sulla strada del ritorno, passò accanto ad un cimitero e, vedendo Carpaṭi seduto, gli domandò cosa stesse facendo.

Carpaṭi rispose: «Pratico la *meditazione*, poiché temo la nascita e la morte nell'*esistenza condizionata*».

«Quale risultato ti può dare la *meditazione*?» domandò Khadgapa.

«Il frutto della *meditazione dello Yoghi* è di rinascere in *luoghi fortunati*³ e può anche essere il risultato finale della *beatitudine*⁴. Non vorrei praticare il *Dharma* anche tu?».

«Ho ammirazione per il *Dharma*, ma non ho tempo di sedermi a meditare in un cimitero, devo rubare per poter vivere, anzi avrei proprio bisogno di un potere che mi permetta di rubare ciò che voglio senza venire mai catturato quando fuggo con la refurtiva».

Lo *Yoghi* diede al ladro l'*iniziazione* e l'*insegnamento* e gli disse: «Nella città di Gorisamakra c'è uno *stupa*⁵, al suo interno c'è una statua di *Avalokitesvara* molto potente. Vai lì, fai *circoambolazioni* alla statua per tre settimane senza sederti, né di giorno né di notte e se devi mangiare fallo in piedi».

Poi quando vedi un serpente uscire da sotto il piede della statua, afferralo per la testa senza aver paura, così otterrai il potere che desideri».

Con queste parole lo introdusse alla *meditazione*. Il ladro prese a cuore ciò che gli era stato detto e seguì attentamente le istruzioni del *Guru*. Dopo ventun giorni un grosso serpente nero strisciò da sotto il piede della statua di *Avalokitesvara*, Khadgapa lo afferrò per la testa e il serpente si trasformò in una spada, così ottenne la *spada lucente della conoscenza*⁶ e gli altri sette *poteri comuni*. Eliminò le *impurità della sua mente* e ottenne il *potere della spada*; ovunque divenne famoso come *Yoghi Khadgapa*.

Dopo la sua realizzazione, libero dalle *impurità ingannevoli*⁷ di corpo parola e mente, insegnò il *Dharma* nella regione del Magadha; per ventun giorni mostrò chiaramente la sua *esperienza illuminata* e con il suo corpo andò nella terra dei *Dāka*.

Note

¹ Vedi Lūyipa nota n. 13.

² Carpaṭi era anche il guru Minapa. In Abhayadatta lo troviamo col nome di Caparipa, infatti le storie di Carpaṭi in Tāranātha è identica a quella di Caparipa qui riportata.

³ I luoghi sfortunati sono i tre mondi d'esistenza inferiore: gli inferni, il reame degli spiriti famelici e la condizione animale.

⁴ In questo contesto la Beatitudine, pur essendo solamente una caratteristica del Sentiero spirituale, viene enfatizzata come fosse la meta.

⁵ Stūpa (sansc.), mciöd.rten (tib.). Gli stūpa sono costruzioni simboliche aventi diverse forme e dimensioni, generalmente contengono reliquie di yoghi e di santi e sono oggetto di culto e venerazione da parte dei fedeli buddhisti che li circoambulano.

⁶ La spada magica produce anche la chiarezza della mente necessaria a comprendere il significato delle scritture e degli insegnamenti. In generale la spada rappresenta l'aspetto penetrante dell'intelligenza.

⁷ Le impurità delle azioni, della parola e del pensiero, sono le tendenze o predisposizioni ad usare in modo negativo il corpo, la parola e la mente. Sono ingannevoli nel senso che inducono l'individuo a rapportarsi in modo illusorio con gli altri e con il mondo circostante.



Nāgārjuna

Nāgārjuna¹ visse in un luogo chiamato Kahora nella zona di Kāñci nell'India orientale. Era nato in una famiglia di casta braminnica e nella sua vita ottenne i *poteri spirituali* con la *pratica di Tārā*².

Nella regione di Kahora vi erano quindicimila città e tutte erano state saccheggiate e distrutte. I bramini si riunirono in assemblea e decisero che era meglio andarsene da quella terra piuttosto che restare a combattere in quella situazione ingrata.

Nāgārjuna venne a conoscenza di questa decisione e inviò un messaggio ai bramini consigliandoli di non andarsene in un altro paese, perché avreb-

bero avuto anche lì delle difficoltà.

Poi donò loro tutte le sue proprietà e ricchezze e parti da Kohara alla volta di Nālandā, oltre l'*Ombroso Giardino*³, e si fece monaco.

Studiò le *cinque scienze*⁴ e divenne un erudito. Tuttavia non era soddisfatto della semplice attività di insegnante, così prese a praticare il *Tantra* ed ebbe la visione di *Tārā*. La vide faccia a faccia.

Abbandonò la sua cella e il monastero di Nālandā, dove vivevano centinaia di monaci e praticanti di ogni genere, e se ne andò altrove elemosinando.

Una sera, tornando alla sua nuova dimora, pensò tra sé: «Nello stato mentale in cui mi trovo ora, non sono in grado di aiutare gli altri».

Al fine di ottenere le qualità necessarie per poter essere di beneficio agli altri, Nāgārjuna si recò a Rājagṛha sul *picco dell'avvoltoio*⁵.

Durante il primo giorno di permanenza in quel luogo, dodici demoni femminili⁶, al seguito di un demone principale, pronunciarono dei *mantra* causando un terremoto, il giorno dopo produssero una alluvione, nel terzo giorno causarono un grande incendio, nel quarto un ciclone, nel quinto giorno fecero cadere una pioggia di armi, nel sesto una pioggia di pietre e nel settimo giorno tutti i demoni femminili apparvero a Nāgārjuna nella loro vera forma fisica scagliando ovunque ciò che trovavano, ma non riuscirono ad interferire sulla *meditazione* del *Maestro* che rimaneva immobile.

I demoni femminili del nord accorsero in suo aiuto, gli si mostrarono di fronte e gli chiesero: «Cosa possiamo fare per aiutarti?».

«Portatemi del cibo sufficiente al mio sostentamento, non ho bisogno d'altro» rispose il *Maestro*. Da allora, ogni giorno, gli procurarono quattro pugni di riso e cinque legumi, così Nāgārjuna poté *meditare* ininterrottamente per dodici anni, durante i quali soggiogò i *centotto* demoni femminili e rivolse la sua mente al bene delle creature.

Nāgārjuna si recò poi sul monte Ghadhasīla⁷ al fine di trasformarlo in oro per la prosperità degli abitanti.

Dapprima tramutò la montagna in ferro, poi in rame, ma il *Bodhisattva Mañjuśrī*⁸ lo fermò dicendogli che l'oro avrebbe causato troppi litigi tra la popolazione e che quel miracolo sarebbe stato dannoso anziché di beneficio.

Nāgārjuna seguì il consiglio di *Mañjuśrī* e abbandonò il suo proposito di trasformare in oro la montagna, perciò Ghadhasīla ancora oggi è rimasta color rame.

Nāgārjuna viaggiò nel sud verso Śrīpārvata⁹ e arrivò alle sponde del Brahamaputra dove incontrò un gruppo di mandriani. Chiese loro in che punto si potesse attraversare il fiume e questi gli consigliarono un guado molto pericoloso, che si trovava in una zona del fiume piena di vortici e in-

festata dai cocodrilli. Ma un altro mandriano non volle che Nāgārjuna attraversasse il fiume in quel punto così pericoloso, prese il *Maestro* sulle sue spalle e guadò il fiume in un altro punto.

Nāgārjuna fece apparire dei cocodrilli e altri animali spaventosi, ma il mandriano proseguì dicendo: «Finché sarò vivo non dovrai preoccuparti».

Allora il *Maestro* fece scomparire tutte le bestie feroci e quando arrivò sull'altra sponda il *Guru* disse: «Sono l'*Ārya*¹⁰ Nāgārjuna, non conosci il mio nome?».

«Sì, in verità ho sentito parlare di te, ma non ti ho riconosciuto» disse l'uomo.

«Anche senza conoscermi mi hai salvato dai pericoli del fiume, cosa posso fare per ringraziarti?»

Il mandriano era felice e disse: «Vorrei che tu mi insegnassi un metodo per diventare re».

Il *Maestro* purificò il terreno, asperse dell'acqua sul tronco di un albero di Śāla¹¹ e il tronco istantaneamente si trasformò in elefante: «Quello sarà il tuo mezzo di trasporto» disse Nāgārjuna.

Il mandriano aveva bisogno di un esercito e il *Maestro* affermò: «Quando avrai bisogno di un esercito, l'elefante farà un barrito e l'esercito apparirà».

Le parole del *Maestro* si realizzarono: il mandriano divenne il re Śālabhaṇḍa, la sua regina fu chiamata Sindhi; il suo palazzo era situato nella straordinaria città di Bhaḥitana. Sotto la sua giurisdizione vi erano quattro milioni e quattrocentomila città che gli pagavano i tributi¹².

Il *Maestro* proseguì verso sud e arrivò a Śrīpārvata dove si stabilì e praticò per lungo tempo la *meditazione*. Anche il re Śālabhaṇḍa, che sentiva nostalgia del suo *Guru*, si recò a Śrīpārvata; rivieri e *circoambulò* il *Maestro*, poi si rivolse a Nāgārjuna con queste parole: «Il mio regno ha poco valore e i problemi sono molti, con essi cresce anche la mia insoddisfazione. Non ho più bisogno di un regno, chiedo solo di sedere alla presenza del mio *Guru*».

«Non abbandonare il regno, considera la "*Preziosa Ghirlanda*"¹³ come il tuo *Maestro*. Governa il tuo popolo rettamente e io ti darò l'*elisir che sconfigge la paura della morte*"¹⁴» disse Nāgārjuna e lo istruì sul modo di produrre l'*elisir di lunga vita*.

«Accetterei volentieri l'*elisir* soltanto se tu, o *Maestro*, vivessi per tutto il tempo in cui vivrò io» ribatté il re. Sebbene il re non volesse più governare, ma desiderasse unicamente restare vicino a Nāgārjuna, ubbidì all'invito del *Maestro* di recarsi nel suo palazzo e di mettere in pratica ciò che gli aveva insegnato.

Il re ottenne i *poteri alchemici* e governò per cento anni durante i quali il popolo prosperò e persino gli uccelli e gli animali selvaggi di quelle mon-

tagne vissero in armonia.

Cento anni dopo, mentre Nāgārjuna si adoperava per la propagazione della *dottrina di Buddha*, il demone Sunandēśvara era diventato estremamente crudele, causava molte disgrazie e creava *cattivi presagi*.

Il sole e la luna avevano perso luminosità e si erano oscurati, i frutti degli alberi marcivano prima di maturare, la pioggia non cadeva nelle stagioni giuste e la carestia affliggeva ogni zona del paese; le malattie e le guerre erano aumentate, gli alberi e le foreste si seccavano e molti altri *segnî infausti* si manifestavano. Il re Śālabhanda, pensando che questi presagi indicassero che qualcosa di male stava accadendo al suo *Guru*, consegnò il regno a Candhikumara e, insieme ad alcuni suoi seguaci, si recò a Śrīpārvata dal suo *Maestro*.

Questi gli domandò: «Figlio mio, perché sei venuto da me?».

Il re rispose: «Io e il mio popolo abbiamo esaurito la fortuna, o l'*insegnamento del Vittorioso*¹⁵ è tramontato, o forse le negatività hanno avuto il sopravvento e la grande compassione, immacolata come la luna, è stata offuscata dalle nuvole dei demoni. Santo *Guru*, inestimabile come il diamante, ti conformerai anche tu alla natura delle cose create? Sono venuto qui perché ho visto tanti *cattivi presagi*, ti prego, rimani in questo mondo per compassione verso gli esseri».

Il *Maestro* rispose: «Tutto ciò che nasce deve necessariamente morire. Tutte le cose create si dissolvono e ogni bene accumulato viene disperso. Tutte le cose composte sono passeggero, dunque perché sei triste? Prendi l'*elisir* e vai».

«L'*elisir* vero è la presenza del *Guru*, se tu non rimani al mondo a cosa mi può servire l'*elisir di lunga vita*?». Così il re rimase con Nāgārjuna.

Il santo *Maestro* fece dono di tutte le sue proprietà e quando il *dio Brahma* gli apparve nell'aspetto di un bramino¹⁶ chiedendogli la testa, Nāgārjuna acconsentì. Il re Śālabhanda non riusciva a sopportare l'idea della morte del *Maestro*, così poggiò il suo capo ai piedi di Nāgārjuna e morì.

Ogni presente biasimò il bramino per la sua richiesta. Il *Maestro* aveva offerto la sua testa, ma nessuno riusciva a reciderla, così Nāgārjuna stesso se la tagliò con uno stelo di *erba Kusha*¹⁷.

Quando il bramino ebbe in mano la testa mozza di Nāgārjuna, gli alberi si seccarono e la fortuna degli esseri declinò. Otto *Yakṣa* si misero di guardia al corpo del *Maestro* e si dice siano tuttora a custodirlo.

Allora una luce entrò nel corpo di Nagābhodi, successore di Nāgārjuna — che rimase radiante per circa un mese.

Quando apparirà *Buddha Maitreya*¹⁸, il corpo del *Maestro* risorgerà per continuare ad operare per il bene delle creature.

Note

¹ Nāgārjuna nacque a kāñci, l'attuale Kañchīpuram a sud di Madras. Abhayadatta riporta una biografia molto breve del grande maestro; egli fu il fondatore ed il propagatore della scuola filosofica Mādhyamika ed uno dei grandi eruditi del buddismo. Alcuni ipotizzano che vi siano stati due Nāgārjuna: il grande filosofo ed il guru tantrico alchimista, ma ciò non viene confermato dalla tradizione buddista che ha sempre considerato un solo Nāgārjuna al quale fa risalire uno dei più importanti lignaggi tantrici, quello di Guhyasamāja chiamato altrimenti il lignaggio dell'Ārya padre e figlio, in cui il figlio spirituale di Nāgārjuna è Āryadeva. Il nome di Nāgārjuna è anche legato al Tantra di Mahāmāyūrī, Kurukullā, Mahākāla, Tārā, Avalokiteśvara.

Nella leggenda, Nāgārjuna riporta sulla terra i libri della Prajñāpāramitā recuperati in un viaggio nella terra dei nāgā. Il suo nome significa: il signore dei nāgā, creature metà uomini, metà serpenti.

² Tārā è una delle più popolari divinità del pantheon tantrico buddista. Tārā è una manifestazione femminile di Buddha e rappresenta l'energia attiva di tutti i Buddha. La principale Tārā è di colore verde e viene associata ad altre venti forme di Tārā ad, ognuna delle quali viene attribuito uno specifico campo d'azione. Tārā bianca, anch'essa molto popolare, è propiziatrice di lunga vita. Sebbene il Tantra di Tārā appartenga alle classi inferiori, troviamo Tārā anche nel Mahānūttarayoga sotto l'aspetto di Tārā Cittamani o «il gioiello della mente».

³ Śītavana (sansc.) bsil.we.ishel (tib.) è un cimitero che si troverebbe a nord-est di Nālandā ed è un famoso luogo ove si verificarono magici avvenimenti tantrici. Nel cimitero di Śītavana, Sri Simha, uno dei guru del lignaggio sDzog-cen, diede importanti istruzioni al suo discepolo Vimalamitra, che divenne uno dei grandi maestri tantrici che diffuse tale insegnamento in Tibet. Śītavana è anche la dimora di Mahākāla, il protettore nero del Dharma. I tibetani semplici credono che il succitato cimitero si trovi nei pressi della grotta di Mahākāla vicino a Bodh Gāya, il luogo in cui il mediatore Savari ebbe la visione di Mahākāla ed in seguito a ciò compose i versi di elogio che sono chiamati: «Omaggio al veloce e compassionevole Mahākāla».

⁴ Vedi Sāntipa nota n. 4.

⁵ Uridhaktita o picco dell'avvoltoio è una delle colline più alte nei pressi di Rājghir, nel Bihar. Quello è il luogo in cui Buddha Śākyamuni insegnò i Sutra appartenenti al «secondo giro della ruota del Dharma» in particolare dette l'insegnamento sulla «mancanza di una esistenza propria dei fenomeni» e su questi insegnamenti si fonda la scuola Mādhyamika.

⁶ Bhūta (sansc.), 'byung.po (tib.). Sono una classe di spiriti che spesso sono stati convertiti dal Siddha al buddismo e divenuti così dei guardiani della dottrina.

⁷ C'è disaccordo in questo punto tra la narrazione di Abhayadatta e quella di Tāranātha nel suo SLL, infatti Tāranātha chiama questa montagna col nome di Dhīnkota ed afferma che la divinità che scongiurò di trasformare in oro la montagna fu Tārā.

⁸ Mañjuśrī è la divinità che simbolizza l'intelligenza; lo ritroviamo anche nei Sutra in qualità di Bodhisattva, nei testi Tantrici invece egli è Buddha.

Mañjuśrī è un divinità maschile che detiene la spada ed il libro, è del colore del sole al tramonto. È propiziato per lo sviluppo dell'intelligenza.

⁹ Śrīpārvata è un monte nel sud India da cui nasce il fiume Kṛṣṇa.

¹⁰ Ārya letteralmente significa nobile. Nelle scritture buddista indica la persona che ha raggiunto la comprensione intuitiva della verità ed in particolare la mancanza d'esistenza sostanziale del sé.

¹¹ Shorea robusta.

¹² Tāranātha dà una versione leggermente differenziata in questo episodio, egli racconta che Nāgārjuna, dopo l'episodio della montagna, incontra per strada dei bambini e profetizza che uno di loro diverrà re. In seguito scomparve per dodici anni dall'India ed al suo ritorno uno di quei bambini era divenuto il re Uḍḍiyāna.

¹³ La preziosa Ghirlanda è una delle opere più famose di Nāgārjuna.

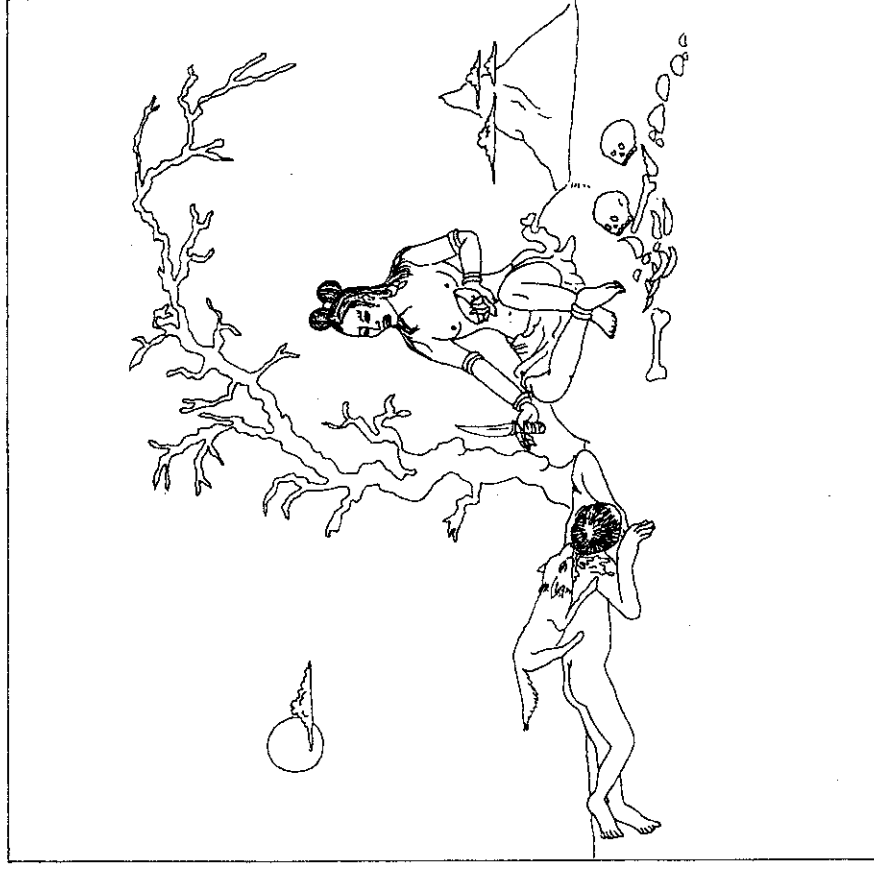
¹⁴ Nāgārjuna era anche un famoso alchimista; una parte delle istruzioni alchemiche le ricevette da Vyali. Tuttavia vengono applicate le sue formule di trasmutazione del mercurio dai medici tibetani.

¹⁵ Jina (sansc.) letteralmente vittorioso, è un appellativo che viene dato a Buddha. Vittorioso s'intende sulle concezioni e sugli ostacoli all'omniscienza.

¹⁶ Tāranātha nel SLI afferma che il figlio minore del re Śālabhaṇḍa, Śusakti, dietro pressione della madre, chiese la testa di Nāgārjuna per poter ascendere al trono; questo perché il re e Nāgārjuna erano legati da un destino comune e soltanto se Nāgārjuna fosse morto, sarebbe morto anche il re.

¹⁷ Si diceva che soltanto l'erba di Kuśa (poa cynosuroides) possedeva il potere di uccidere Nāgārjuna, poiché una delle sue vite precedenti egli, camminando su un prato d'erba Kuśa aveva posto il suo piede in modo tale che uno stelo di quell'erba aveva tranciato la gola ad un insetto.

¹⁸ Vedi Savaripa nota n. 18.



Kāṅhapa

Il Maestro Kāṅhapa¹ che era anche conosciuto col nome di Kṛṣṇacāri, viveva a Somapuri, apparteneva alla casta degli scriba ed ebbe come Guru Jālandhari.

Kāṅhapa fu monaco nel monastero di Somapuri, il famoso centro buddista fatto costruire del re Devapāla.

Dopo aver ricevuto dal suo Guru l'iniziazione e le istruzioni riguardanti Hevajra, praticò la meditazione per dodici anni.

Un giorno, mentre meditava, la terra tremò e lui ebbe la visione di Hevajra con l'intero seguito delle divinità del Maṅḍāla². Provò una grande

Yoghi non uccidono».

Kāṅhapa riuscì a calmare la gente, ebbe compassione per la ragazza e spezzò l'incantesimo in cui l'aveva intrappolata. Così facendo perse però la sua protezione magica e la ragazza ripetendo dei *mantra* fece un incantesimo contro di lui. Kāṅhapa si ammalò, vomitava sangue e sanguinava anche dalle parti basse del corpo.

Ritornò in quelle misere condizioni, chiamò una *Dākinī* di nome Bandhe e le disse: «Nel sud, sulla montagna di Śrīpārvata, c'è una medicina che può guarirmi, vai a prendermela».

Bandhe arrivò a Śrīpārvata in un solo giorno, sebbene si trovasse alla distanza di sei mesi di viaggio da lì, e prese la medicina. Le ci vollero sette giorni per ritornare, ma sulla strada incontrò la ragazza di prima che si era trasformata in una vecchia; era seduta all'angolo di una strada e piangeva.

«Perché stai piangendo?» domandò Bandhe.

«Perché non dovrei piangere? Kāṅhapa lo *Yoghi* è morto ed io sono disperata».

«Questa medicina non gli serve più», pensò Bandhe, e la gettò via, ma subito la vecchia se ne impadronì.

La *Dākinī* si recò presso la casa dove giaceva Kāṅhapa e lo trovò ancora vivo.

«Dov'è la medicina?» chiese il *Guru*.

Bandhe gli raccontò com'erano andate le cose e di come la medicina non ci fosse più.

Per sette giorni Kāṅhapa insegnò il *Dharma* ad un'assemblea di discepoli, li istruì su *Vajravārahi dalla testa tagliata*¹¹. Al termine dell'insegnamento il *Maestro* lasciò il corpo ed andò nella terra dei *Dāka*.

La *Dākinī* Bandhe era inferocita, andò alla ricerca della vecchia, ma non la trovò, né nel *reame celeste degli dei*, né nel *mondo degli uomini* e nemmeno nel *regno dei nāga*.

La strega si nascondeva in un *albero di Shimbhila*; la *Dākinī* riuscì a scoprirla, recitò un *mantra* e la uccise.

La morale della storia è che l'orgoglio e la gelosia sono un ostacolo alla pratica del *Dharma*¹⁹.

Note

¹ Kāṅhapa o Kṛṣṇacāryā (tib. Nag-po spyod pa) secondo Abhyāta, apparteneva alla casta degli scriba mentre Tāranātha sostiene che fosse un bramino e che Kāṅhapa stesso lo cantò in uno dei suoi Doha. Nacque nella regione dell'Uruviśa vicino al Bengala. Il suo nome appare nella profezia del Mahākālatantra quale uno dei più grandi siddha del futuro. Insieme a Luyipa e Ghaṅṭapāda, Kṛṣṇacāryā è tra i grandi maestri dei tre più famosi lignaggi del Tantra di Ciakrasaṃvara che appunto dai re guru suddetti prendono il nome. Il guru principale di Kāṅhapa fu Jālandarī, che fu famoso per la propagazione del Saṃputa-tīlakātantra.

² Vedi introduzione.

³ Laṅkā è Ceylon.

⁴ Spiriti cannibali.

⁵ Il tessitore è guru Tāntipa.

⁶ Nāgā (sanc.) (ktu tib.). Sono una classe di esseri animali, metà umani, metà serpenti che abitano luoghi sotterranei. I tibetani credono che alcune malattie epidermiche e infettive siano causate dall'intervento dei nāgā quali ritorsione e vendetta verso coloro che inquinano i loro territori.

⁷ Il Gānciakra è una cerimonia tantrica, una sorta di festa. Nei luoghi di pratica tantrica si radunano gli yoghi e le yoghini per celebrare i loro riti. Non è del tutto chiaro cosa accada durante queste feste, ma probabilmente si medita sulla vacuità, si consacrano vino e carne e si fa offerta di questi ai tre Gioielli del rifugio. Vi è poi la consumazione delle offerte simultaneamente alle sperimentare della Beatitudine.

Oggi il rituale del Gānciakra viene celebrato in modo più formale dai monaci tibetani, i quali possono essere partecipi all'uso del vino assaporandone una sola goccia.

⁸ Intelligenza e mezzi abili devono essere praticati insieme. Se si sviluppa unicamente l'intelligenza consapevole della vacuità, l'individuo arriverà sì ad una realizzazione, ma essa sarà incompleta poiché soltanto personale e quindi egoistica. Porre l'enfasi della pratica unicamente allo sviluppo della compassione non può condurre alla liberazione dalle concezioni e quindi dall'esistenza condizionata (Saṃsāra). Dunque l'unione di metodo e saggezza sconfigge da una parte il confinamento nel Nirvana personale, dall'altra l'esigenza clinica e conduce alla completa liberazione.

⁹ Un frutto indiano molto dolce. Dṛṣṭi (sanc.) (Ita.stangs tib.).

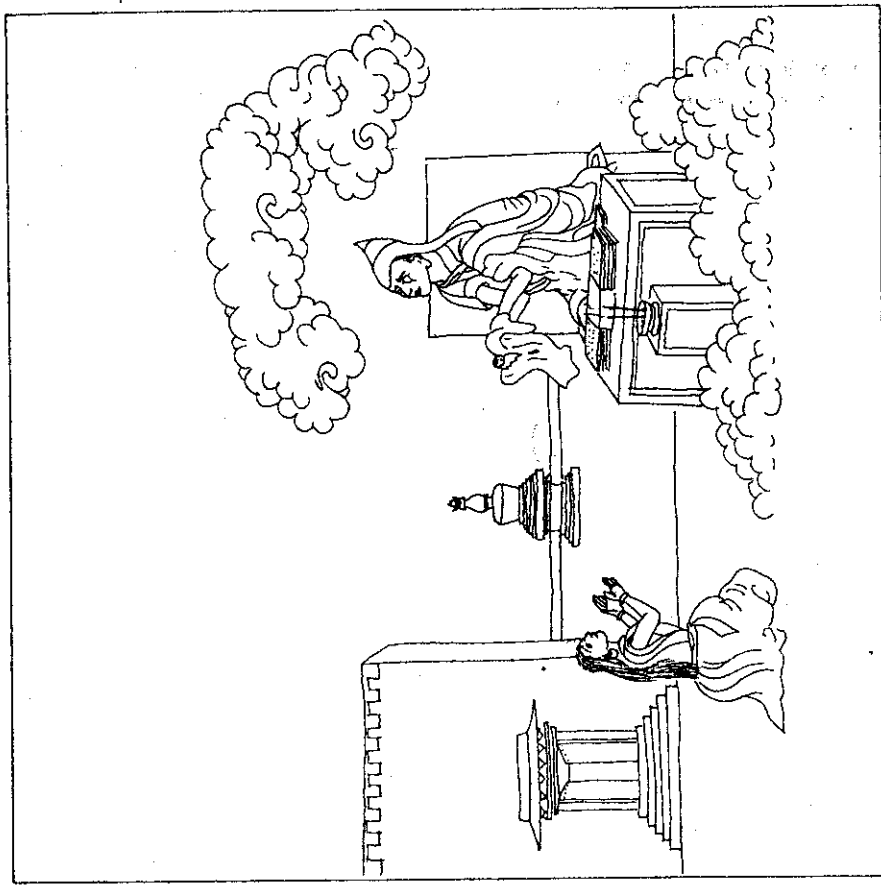
¹⁰ Nell'Hevajratāntra sono illustrati i «quattro sguardi di potere». Essi sono: Lo sguardo che toglie la vita, lo sguardo che domina, lo sguardo che attira, lo sguardo che pie-trifica.

Lo yoghi per realizzare gli sguardi di potere deve prima di tutto visualizzarsi nell'aspetto di una divinità associata allo sguardo particolare che vuole ottenere. Una volta adottato il modo corretto di disporre gli occhi deve recitare il mantra praticando simultaneamente la respirazione appropriata allo sguardo. In sei mesi di applicazione lo yoghi raggiunge il successo in queste pratiche e potrà così usare gli sguardi di potere per il beneficio di tutti gli esseri.

Non può essere praticato lo sguardo del togliere la vita poiché è contrario agli impegni del Bodhisattva e se lo yoghi trasgredisce ciò rinascerà in un destino estremamente sfortunato. Egli potrà usare tuttavia come crede questi poteri purché non creino confusione o conducano le creature verso destini sfortunati (vedi Hevajratāntra - D.L. Snellgrove).

¹¹ Una particolare forma di dākinī che appare con la testa mozzata in mano.

¹² Sembra strano che un siddha così importante nel lignaggio tantrico, il cui nome è stato persino profetizzato dalle scritture sia ancora legato dai difetti dell'orgoglio e della gelosia.



Karṇarīpa

Ci sono quattro modi in cui si può nascere¹, Karṇarīpa² nacque miracolosamente.

Al monastero di Somapurī diventò Maestro di tutti i monaci ed ebbe migliaia di discepoli. Egli stesso ascoltò gli insegnamenti di molti Maestri, ma non riusciva ad ottenere alcuna realizzazione.

Un giorno venne a sapere che il grande maestro Nāgārjuna abitava nel sud dell'India e con grande fede e gioia partì alla volta del sud per incontrarlo.

Sulla riva dell'oceano gli apparve il Bodhisattva Mañjuśrī nell'aspetto di

un pescatore. Karṇarīpa lo riconobbe, lo riverì e gli fece l'*offerta del maṇḍāla*³. Poi gli disse: «Sto cercando Nāgārjuna, ti prego indicami la strada per raggiungerlo».

«Nāgārjuna vive in quella fitta foresta e sta praticando l'*alchimia*» disse il pescatore.

Karṇarīpa si inoltrò nella foresta e trovò il *Maestro* intento a preparare le sostanze alchemiche; lo riverì e gli chiese *insegnamenti*.

Nāgārjuna si prese cura di lui, lo incoraggiò e gli conferì l'*iniziazione* nel *maṇḍāla di Guhyasamāya*⁴.

Dopo aver ricevuto le *istruzioni*, Karṇarīpa si sedette a *meditare* alla presenza del *Maestro*.

I due *Maestri* andavano ad elemosinare il loro cibo in una città non lontana dalla foresta dove abitavano. A Karṇarīpa offrirono del cibo molto buono, invece a Nāgārjuna del cibo scadente.

Nāgārjuna disse: «Le offerte che hai ricevuto sono quelle di una donna lussuosa, perciò non hanno un buon gusto; non è di *buon auspicio* che tu riceva in elemosina del cibo così buono; la prossima volta non mettere il cibo sulla foglia, come si fa abitualmente, ma ponilo sulla punta di un ago⁵».

Karṇarīpa quel giorno riuscì a mangiare solo un chicco di riso. Il giorno dopo alcune donne gli prepararono delle focacce farcite con ogni delizia. Karṇarīpa poté infilarle sulla punta dell'ago così non trasgredì agli ordini del *Guru*, poi le offrì a Nāgārjuna.

«Come le hai avute?» chiese il *Maestro*.

«Le ho prese come mi hai detto di fare, mettendole sulla punta di un ago» rispose Karṇarīpa.

Allora Nāgārjuna gli disse: «Tu non devi più andare in città, ma restare sempre qui nella foresta».

Karṇarīpa obbedì e rimase nella foresta senza recarsi in città.

Una *dea degli alberi*⁶ gli apparve nella sua vera forma, gli servì molti cibi deliziosi, poi lo riverì e lo elogiò.

Lui prese le offerte e le portò al suo *Guru*, il quale gli chiese: «Dove le hai avute?».

«Una *dea degli alberi* me le ha offerte» disse il discepolo.

Il *grande Maestro* cercò la *dea degli alberi* per accertarsi che Karṇarīpa gli avesse detto la verità, ma riuscì a vedere solo il braccio di lei sino alla spalla e le disse: «Ti sei mostrata nella tua vera forma al mio discepolo, perché non ti mostri allo stesso modo anche a me?».

«Tu non hai ancora abbandonato una parte delle tue *concezioni*, per questo non puoi vedermi».

Sia il *Guru* che il suo discepolo *meditarono* su queste parole.

«Bisogna che prendiamo l'*elisir degli alchimisti*!» disse il *Maestro* e ne

diede un po' a Karṇarīpa, poi ne prese un po' anche lui.

Karṇarīpa sparse l'*elisir* su un albero essiccato e spuntarono delle foglie dai rami.

Quando il *Maestro* ebbe visto ciò, sorrise e disse: «Cosa fai, spargi il mio *elisir* sugli alberi? Ridammelo!».

«Come desideri» disse il discepolo.

Versò un po' di *elisir* in un vaso di acqua e lo mescolò con un bastoncino: il contenuto si trasformò nell'*essenza degli alchimisti*. Poi prese quell'*elisir* e lo offrì al *Maestro* Nāgārjuna.

Il *Guru* dubitava che quel liquido fosse veramente divenuto l'*elisir* degli alchimisti, e ne versò un po' su di un albero secco, il quale prese a vivere. Così il *Maestro* verificò che le *realizzazioni* del suo discepolo erano molto avanzate. Vedendo che Karṇarīpa aveva avuto la *vera esperienza interiore* gli disse: «Non rimanere nel *Samsāra*».

Quando Karṇarīpa udì queste parole, decise di andare nella *terra pura dei Dāka*; ma una donna che lo seguiva ovunque gli si avvicinò e lo riverì.

«Perché mi riverisci?» chiese il *Maestro*.

«Vorrei uno dei tuoi occhi, non desidero niente altro al mondo».

Il *Maestro* si strappò un occhio e glielo diede, per questo divenne famoso col nome di Aryadeva da un solo occhio.

Aryadeva perfezionò le *istruzioni* di Nāgārjuna e tramite ciò purificò le *impurità della mente* e si liberò completamente da ogni *legame*. Elogiava sempre l'*insegnamento* del suo *Maestro*.

Alzatosi nell'aria ad una altezza di sette alberi di banano, insegnò il *Dharma* a molti esseri, i quali svilupparono enormemente la loro mente.

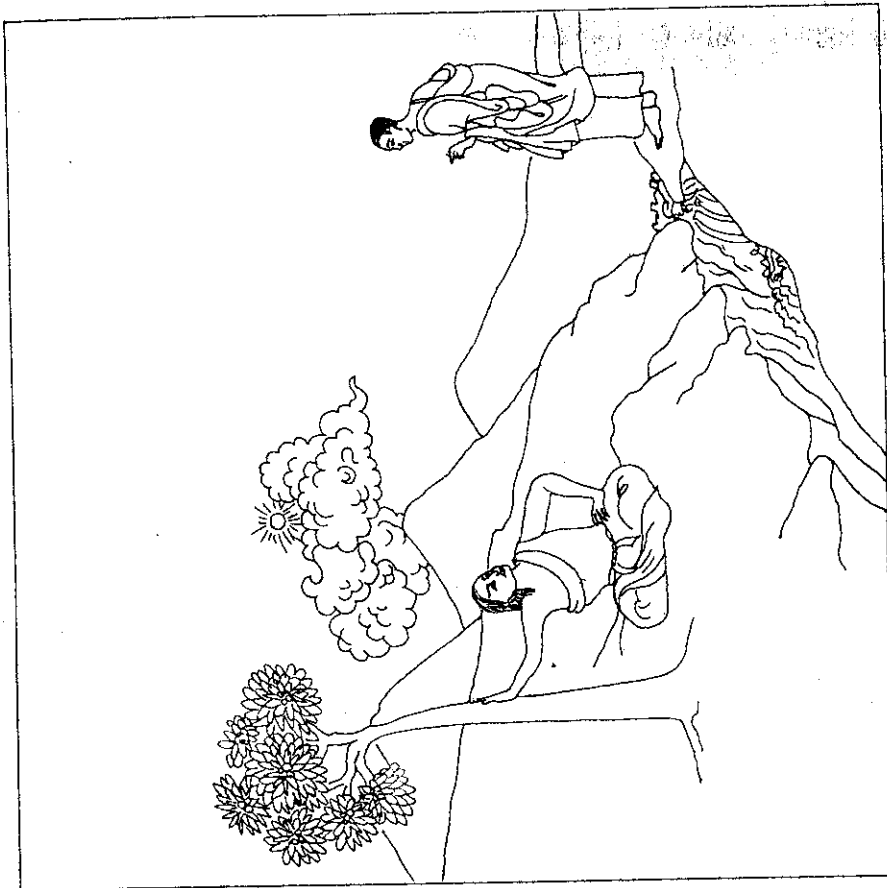
Con le mani giunte, la testa all'ingù e i piedi rivolti verso il cielo riverì il suo *Guru* che sedeva sotto di lui, poi salì in volo sino al *picco dei mondi celesti* e gli *dei* fecero discendere sopra di lui una pioggia di fiori. Infine si rese invisibile.

Così termina la storia di Karṇarīpa conosciuto anche come Aryadeva.

Note

- ¹ I quattro tipi di nascita sono: dall'utero, dall'uovo, dall'umidità-calore, per via miracolosa.
- ² Karnaripa è il famoso discepolo di Nāgārjuna, più conosciuto sotto il nome di Āryadeva.
- ³ In questo passo, per Maṅḍāla, non s'intende il cerchio mistico d'iniziazione, ma ci si riferisce ad una pratica intesa a generare l'energia positiva immaginando di offrire l'intero universo ai Buddha, o alla guida spirituale, o comunque a qualche divinità visualizzata. L'offerta del Maṅḍāla fa parte delle cosiddette «pratiche preliminari» tra cui vi è la meditazione di Vajrasattva, il guruyoga, le prostrazioni e il rifugio buddista.
- ⁴ Il Guhyasamāntantra insieme a quello di Ciakrasamvara e Yamantaka è uno dei tantra più praticati ed enfatizzati nella scuola Ghelukpa del buddismo tibetano. Appartiene al «Tantra padre», poiché in esso le meditazioni enfatizzano i metodi per ottenere il corpo illusorio. Tzong Khapa, uno dei grandi maestri del Tibet, ebbe in speciale considerazione il Tantra di Guhyasamāja sul quale scrisse numerosi commentari.
- ⁵ Nāgārjuna ordinò ad Āryadeva di accettare il cibo purché gli venisse offerto sulla punta di un ago; naturalmente, quando gli venne offerto del riso di tratto soltanto di un chicco, mentre quando la donna gli preparò delle frittelle, poté infilartele sull'ago.
- ⁶ In India alcuni alberi sono considerati sacri e dimora di divinità.

⁷ Vedi Līlāpa nota n. 4.



Thaganapa

Thaganapa¹, il cui nome significa "bugiardo", viveva nell'India orientale e, a causa del suo *karma*, si procurava da vivere in modo disonesto.

Un giorno, mentre stava seduto sotto un albero progettando inganni e truffe, passò di lì per caso un monaco dotato di *grande esperienza* interiore.

Lo *Yoghi* gli chiese: «Cosa stai facendo?».

«Oh venerabile, non vorrei dirtelo».

«Dimmelo senza mentire! — replicò il monaco — Poiché se menti creerai in te un' *attitudine dannosa* e perciò rinascrai negli *inferni*; la tua lingua verrà stesa e arata come un campo², oppure nella tua prossima vita manter-

rai l'abitudine a mentire e gli altri non ti crederanno mai³. Come *riflesso* esteriore del mentire⁴ avrai l'alto pestilenziale e la tua discendenza sarà ignobile. Quale *risultato ambientale* del mentire rinascrai in luoghi rocciosi e aridi⁵.

Thaganapa comprese ciò che gli sarebbe accaduto se mentiva e ne ebbe timore. Allora disse la verità al monaco: «Oh venerabile, io mi chiamo Thaganapa, mento in continuazione e non dico nemmeno la centesima parte di un capello di verità; cosa posso fare?».

«Praticherei il *Dharma?*» chiese il monaco.

«Lo praticherei se tu me lo insegnassi, ma sono abituato a mentire da molto tempo, forse non sarà facile per me perdere questa brutta abitudine».

«Vi sono *insegnamenti* per i quali non è indispensabile smettere di mentire» disse il monaco.

Thaganapa, sentendo queste parole, esultò: «Allora mi insegneresti il *Dharma?*».

Il monaco gli diede l'*insegnamento* che si confaceva al suo carattere, alla sua coscienza e al suo inconscio e dispose la mente del discepolo per riceverlo. Gli spiegò che, come si usa l'acqua per togliere il liquame dalle orecchie, il mentire poteva essere usato come rimedio al mentire stesso.

L'*essenza dell'insegnamento* è la seguente:

«Medita così: ogni cosa *conoscibile* è falsa sin dal suo inizio⁶, ogni esperienza dei sensi e delle *coscienze sensoriali*, quali udito e vista, è falsa.

Medita su ogni cosa come falsità⁷.

Tutte le *apparenze* di questo mondo sono false, ma poiché nessuno le riconosce come false, vengono credute vere⁸.

Osservatore e *osservato* sono falsi⁹.

Anche le *sei coscienze*¹⁰ e le loro esperienze sono false,

Dove esiste qualcosa di vero?

Se concepisci il falso come vero vivrai nel dolore dell'*esistenza ciclica*¹¹.

Oh bambino¹², se non riconosci il falso come falso e

ti aggrappi a qualche verità, le tue esistenze saranno come

il mulino ad acqua¹³ e vagabonderai di continuo nel *Samsāra*.

Medita dunque sulla falsità di ogni cosa.

Le tue parole sono false, ma anche i tuoi *costituenti psicofisici* ed il tuo corpo lo sono.

Medita impeccabilmente sul falso come falso¹⁴.

Thaganapa meditò per sette anni su quelle *istruzioni* ed ottenne la *realizzazione*: il mondo fenomenico gli apparve come falso.

Comprese che ogni cosa è falsa e di conseguenza abbandonò la *concezione della esistenza inerente delle cose*.

Il suo *Guru* tornò da lui e gli disse:

«Le cose non sono reali nemmeno come falsità¹⁵, poiché mancano di una *natura propria*, non nascono né muoiono. Medita in questo modo¹⁶».

Thaganapa comprese anche questi ultimi *insegnamenti*, utilizzò le *concretizzazioni come sentiero*¹⁷ ed ottenne le *potenti realizzazioni*. Dovunque divenne famoso come Guru Thaganapa e trasmise le *istruzioni* a molti esseri *fortunati*. Poi col suo proprio corpo si trasferì nella *terra pura dei Dāka*.

Note

¹ Negli «Annali Blu» di 'Gos lo.tsa.ba (1392-1481) Thaganapa viene annoverato tra i lama del lignaggio di Guhyasamāja preceduto da Ānandagharba, discepolo di Jñānapāda. Sempre in questo lignaggio, dopo Thaganapa viene Śāntipa, dunque possiamo dedurre che Thaganapa fu uno dei maestri di Śāntipa.

² È un'immagine figurativa della sofferenza che l'essere sperimenta nei reami infernali qualora il mentire produca come risultato pienamente maturo una rinascita sfortunata.

³ Se il mentire non produce una rinascita sfortunata, l'essere può rinascere in un'esistenza più felice, tuttavia sarà sempre oggetto all'abitudine del mentire e alla sfortuna di non essere mai creduto.

⁴ Riflesso fisico del mentire.

⁵ Vedi Dombhi-Heruka nota n. 2.

⁶ Secondo l'interpretazione della scuola Mādhyamika-Prasangika, ogni fenomeno, eccetto la vacuità è falso, poiché il modo d'apparire dei fenomeni è contraddittorio con il suo modo d'essere. Mentre la vacuità appare nel modo in cui esiste, cioè priva di sostanzialità.

Ogni fenomeno convenzionale dunque è considerato come fasullo, tuttavia occorre distinguere tra "fenomeno convenzionale" e "esistenza convenzionale"; infatti, anche se la

vacuità non è un fenomeno convenzionale, esiste però convenzionalmente. Esistere convenzionalmente significa avere un'origine dipendente e la vacuità, non essendo assoluta né sostanziale, dipende dalla struttura organizzante della coscienza che la apprende ed ha perciò un'esistenza convenzionale.

⁷ Meditare sulla falsità dei fenomeni significa comprendere che ogni fenomeno convenzionale non esiste sostanzialmente nel modo in cui appare.

⁸ Ogni cosa è sostanzialmente falsa in seguito all'erroneo senso innato nell'individuo di percepire i fenomeni come se fossero privi di relazione con le cause che li producono e la coscienza che li apprende. La maggior parte degli esseri non vedono tale falsità mentre considerano false soltanto alcune cose.

⁹ Osservatore ed osservato sono la coscienza e l'oggetto appreso; anch'essi fasulli poiché vengono percepiti come molto distanti e differenziati tra loro, quasi privi di rapporto. Inoltre l'oggetto osservato appare avente una natura propria e l'osservatore appare come uno sperimentatore dell'oggetto dalla natura sostanziale e l'esperienza che deriva dall'apprendere, cioè della coscienza che percepisce l'oggetto, viene vissuta senza consapevolezza dell'interdipendenza delle cause dei fattori fenomenici.

¹⁰ Le sei coscienze sono: la visiva, la gustativa, l'olfattiva, la tattile e la mentale.

¹¹ La concezione dei fenomeni come sostanzialmente esistenti è dunque permeata da una fondamentale confusione circa la natura delle cose, e concepisce il falso come vero, giacché i fenomeni vengono afferrati dalla coscienza come realmente esistenti. Questa confusione è la causa principale del condizionamento a cui l'essere è soggetto e del dolore che sperimenta.

¹² Bambino o infantile sono attributi che vengono usati per indicare gli esseri che non hanno una visione intuitiva della realtà.

¹³ Anche oggi come anticamente, in India i campi vengono irrigati con la ruota ad acqua, cioè una ruota a cui vengono appesi degli otri che, riempiendosi da un pozzo, vanno a riversare l'acqua nei canali d'irrigazione. Il movimento del mulino ad acqua in questo passo viene usato come analogia per illustrare il ciclo delle rinascite a volte nei reami inferiori, a volte in quelli superiori dell'esistenza ciclica degli esseri.

¹⁴ «Medita impeccabilmente sul falso come falso» significa che bisogna contemplare i fenomeni convenzionali come privi di una natura sostanziale.

¹⁵ «Le cose non sono reali neanche come falsità». Questa frase significa che i fenomeni non esistono realmente nemmeno come convenzioni. Questa affermazione delimita la visione Mādhyamika-svatantrika da quella della Mādhyamika-prasangika. Per gli svatantrika i fenomeni non sono realmente esistenti in termini assoluti, ma riconoscono una sostanzialità ai fenomeni nella sfera del convenzionale. A sostegno di ciò adducono classicamente

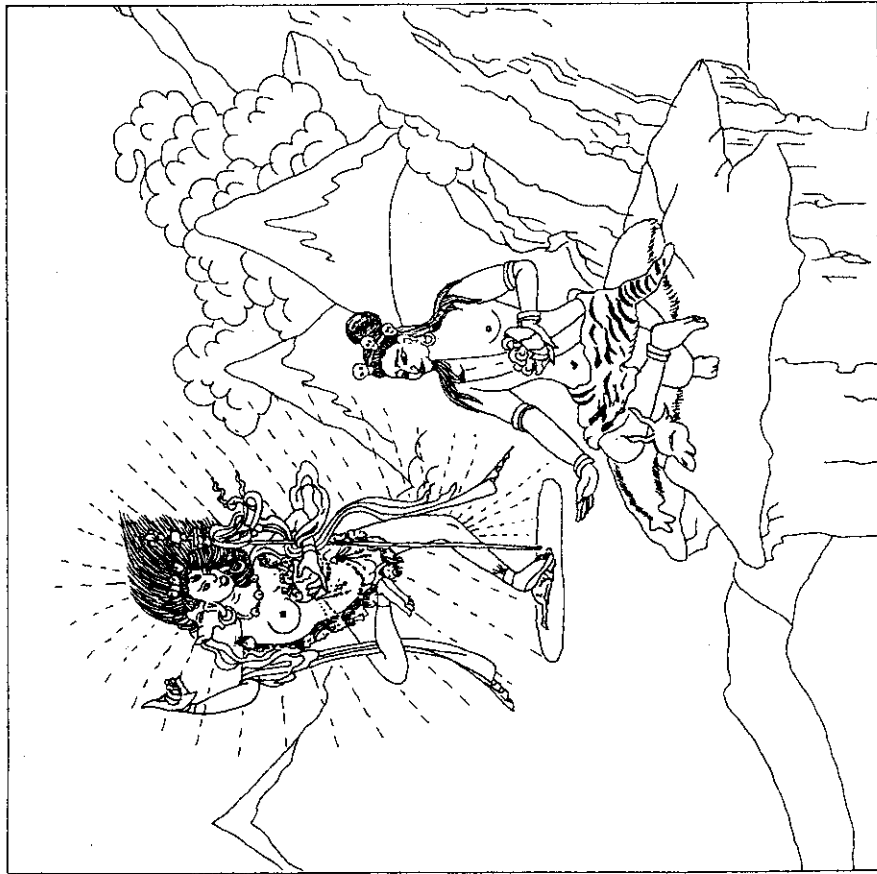
questo esempio: «Sebbene un chicco d'orzo non sia realmente esistente, cioè non ha un'esistenza autonoma dalle sue parti, esso possiede la potenzialità di produrre un germoglio di orzo, non di riso o d'altra pianta, è questa potenzialità che caratterizza il chicco di orzo come avente una natura propria anche se non autonoma». Sempre secondo i svatantrika, quando si analizza un fenomeno nelle sue componenti si può arrivare ad identificarne un nucleo fondamentale. Tuttavia gli svatantrika non dicono cosa intendono per nucleo centrale, ma probabilmente intendono quella potenzialità riconosciuta al chicco d'orzo.

Invece i prasangika asseriscono che i fenomeni sono privi d'esistenza propria sia a livello profondo o ultimo che a livello convenzionale, poiché affermano che se si analizzano i fenomeni per identificarne un nucleo fondamentale, anche sezionando il fenomeno in parti microscopiche non si giunge a nulla che possa essere definito sostanziale o comunque identificabile con l'essenza del fenomeno stesso. Quindi, per tornare all'esempio del chicco d'orzo, anche se questo potrà germogliare solitamente come pianta d'orzo, non è valida-mente sostenibile che il chicco abbia una natura propria.

Gli svatantrika distinguono la «natura propria» dall'«esistenza reale» e pur negando l'esistenza reale o indipendente delle cose, ne riconoscono una natura propria. Secondo i prasangika invece natura propria e esistenza reale sono sinonimi.

¹⁶ «I fenomeni non nascono e non muoiono», questa frase non deve essere intesa letteralmente; il suo significato è che nella sfera della vacuità non nasce nulla né muore nulla, in altre parole i fenomeni non hanno nascita o morte inerenti.

¹⁷ Nel Tantra troviamo quest'idea di usare le concettualizzazioni come mezzo per il sentiero. Esistono due tipi d'interpretazione a ciò: vi sono coloro che sostengono che le concettualizzazioni e le emozioni sono applicabili come mezzi di crescita spirituale qualora si sia sviluppata la compassione verso tutti gli esseri e la visione della vacuità. Altri vedono possibile la trasformazione delle emozioni anche ad un livello relativamente iniziale della pratica del Dharma. Comunque nel passo in questione la trasformazione delle emozioni quale mezzo abile nel sentiero spirituale, si riferisce all'utilizzo delle proprie emozioni negative, cioè senza rifiuto o repressione iniziale, quale mezzo per superarle (vedi introduzione).



Nāropa

Nāropa¹ proveniva da una famiglia di commercianti di vino, ma unendosi con donne di casta inferiore contaminò la sua casta.

Viveva a Saliputra, nell'India orientale e si guadagnava da vivere raccogliendo legna nei boschi.

Un giorno gli giunse voce che a Viṣṇunagara c'era un uomo molto saggio chiamato Tilopa e Nāropa volle incontrarlo. Scambiò la sua legna con una *pelle di antilope nera*, si vestì da *Yoghi* e partì alla ricerca del *Maestro*. Arrivò a Viṣṇunagara e cercò Tilopa, ma costui se ne era già andato via. Nāropa vagabondò in molti territori prima di riuscire a incontrare Tilopa.

Quando lo riconobbe lo riverì e lo *circoambulò* dicendogli: «Oh *Guru* come stai?».

«Non sono il tuo *Guru* e tu non sei il mio discepolo» gli rispose Tilopa arrabbiato e lo percosse finché Nāropa non se ne andò via. Ma in Nāropa² la fede verso il *Maestro* era aumentata.

Mise del cibo che aveva elemosinato in un vaso di terracotta e lo offrì al *Guru*, che di nuovo andò su tutte le furie e lo picchiò. Tuttavia la fede di Nāropa verso Tilopa aumentò ancora di più.

Mangiò gli avanzi del pranzo di Tilopa, fece di nuovo delle *circoambulazioni* intorno a lui; alla sera gli portò ancora del cibo, ed il mattino dopo andò a mendicarlo dell'altro.

In questo modo servì il suo *Maestro* per dodici anni, senza scoraggiarsi, sebbene il *Guru* Tilopa non gli rivolgesse mai la parola se non in tono colterico.

Un giorno Nāropa mendicò del cibo presso una casa dove si stava festeggiando un matrimonio e ricevette in offerta una grande quantità di cibo prelibato ed in particolare una pietanza chiamata *Patasa verde* che era stata cucinata con ottantaquattro ingredienti diversi.

Portò quel cibo al *Guru* che lo mangiò con piacere e gli disse: «Figlio mio, dove hai preso questo cibo? Chi te lo ha dato?».

Nāropa si sentì straordinariamente felice, provò una gioia paragonabile a quella che si sperimenta al *primo livello di realizzazione transmondana dei Bodhisatva*³. Pensò tra sé: «Per ben dodici anni sono rimasto vicino al mio *Maestro* e lui non mi ha nemmeno chiesto "Chi sei?", invece ora mi chiama "Figlio mio"».

Pensando a ciò Nāropa gioiva.

«Figlio, vammì a prendere ancora di questo cibo delizioso» disse ancora Tilopa. Nāropa per quattro volte consecutive andò a mendicare il cibo gustoso. Gli ospiti che stavano festeggiando il matrimonio, glielo offrirono di buon cuore, ma la quinta volta Nāropa si sentì imbarazzato a chiederne ancora, tuttavia sapeva che se fosse ritornato senza cibo, Tilopa l'avrebbe presa molto male. Quindi si fece coraggio e tornò in quella casa e, quando tutti gli invitati erano distratti, rubò una pentola intera pieno di cibo e la portò al *Maestro*.

Tilopa fu così felice di mangiare quel cibo che conferì a Nāropa l'*iniziazione* ed inoltre gli impartì le *istruzioni del Guru*, in sei mesi ottenne le *potenti realizzazioni* secondo le *istruzioni del Guru*, in sei mesi ottenne le *potenti realizzazioni* e divenne famoso dovunque come *Guru Nāropa*⁴.

Meditando secondo le *istruzioni del Guru*, in sei mesi ottenne le *potenti realizzazioni* e divenne famoso dovunque come *Guru Nāropa*⁵.

Pellegrini provenienti da ogni parte dell'India andavano a trovarlo per portargli offerte.

Dal suo cuore emanava una luce che si poteva vedere alla distanza di un

mezzo di cammino dal luogo in cui abitava. Si prodigò per il bene degli esseri ed alla fine, col suo corpo, andò nella terra dei *ḍāka*.

Note

¹ Nella «Vita e l'insegnamento di Nāropa» traduzione di Guenther, Nāropa è figlio di un re del Bengala (1016-1100); all'età di undici anni si recò nel Kashmir per studiare il Dharma dove vi rimase per tre anni. Poi ritornò alla sua casa dove, per desiderio dei suoi genitori, si sposò. Pare che sua moglie poi divenisse la *ḍākini* Niguma. Qualche anno dopo Nāropa ruppe il suo matrimonio per ritornare in Kashmir. Si recò a Nālandā, dove intraprese la vita monastica con grande successo fino a divenire uno degli abati di quel monastero, dove rimase molti anni ad insegnare. Finché non gli apparve una donna vecchia (la *ḍākini* Vajravārāhi) estremamente brutta che lo sollecitò ad abbandonare la sua carica di abate dicendogli che doveva cercare il guru Tilopa. In Abhayadatta non ritroviamo tutta la biografia di Nāropa antecedente al suo incontro con il guru, né tutte le numerose gesta che compì dopo l'incontro con Tilopa.

² Nāropa servì Tilopa per dodici anni sottoponendosi a numerosissime prove, al termine delle quali ricevette la trasmissione di dodici lignaggi delle «istruzioni sussurrate».

³ Vedi Śāntipa nota n. 3.

⁴ Vedi Virūpa nota n. 5.

⁵ Nāropa trasmise buona parte dei suoi insegnamenti al suo discepolo tibetano Marpa il traduttore, capostipite della scuola detta dei Kaghiupa, una delle quattro principali del buddismo tibetano che annovera nel suo lignaggio grandi yoghi quali Milarepa, Campopa, Recinpa e i Karmapa. Le istruzioni essenziali su Vajrayoghini non le trasmise però a Marpa, ma a Phantingpa, un suo discepolo Newari, attraverso il quale giunsero al lignaggio della scuola tibetana dei Sakhyapa. Le sei dottrine di Nāropa sono famose in tutte le scuole del buddismo tibetano, inoltre vi sono anche i sei yoga di Niguma, la consorte di Nāropa, la cui pratica è circoscritta alla sola scuola Kaghiupa. Nāropa viene associato particolarmente al Tantra di Ciakrasaṃvara ed a quello di Vajravārāhi. Egli conferì l'iniziazione di Hevajra a Marpa che lo assunse come sua divinità principale. Inoltre Nāropa ebbe anche la visione di Kālacakra di cui ricevette l'insegnamento dal Siddha Kālacakra. L'ordine del lignaggio di Ciakrasaṃvara risulta essere il seguente: Gañḥāpa, Kūrmāpāda, Jālandhara, Kṛṣṇacāryā, Bhandrapāda, Vjāyapāda, Tiliḥpa, Nāropa.



Shalipa

Shalipa, il cui nome significa "l'uomo dei lupi", era un uomo di bassa casta e viveva nella città di Vighasura. Abitava in una casa vicina ad un cimitero dove di notte si sentivano ululare i lupi. Shalipa viveva nel terrore dei lupi.

Un giorno un monaco¹ passò vicino alla sua casa e mendicò del cibo. Shalipa gli diede da mangiare e da bere, e il monaco come ringraziamento, gli insegnò il *Dharma*; Shalipa si prostrò ai suoi piedi e disse: «Oh venerabile, il *Dharma* che tu mi hai insegnato come compenso, è davvero meraviglioso. Ma se mi insegnerai a non avere più paura, te ne sarei davvero

molto grato».

«Hai paura delle miserie del *Samsāra*?» chiese lo *Yoghi*.

«Di cos'altro potrei aver paura se non del *Samsāra*¹? — rispose Shalipa — Tutti abbiamo paura del *Samsāra*, soprattutto io che vivo vicino ad un cimitero con il terrore dei lupi. Giorno e notte vivo nel terrore; se esiste un metodo per superarlo, ti prego insegnamelo!».

«C'è un *mantra* che ti può guarire dalla paura, ma prima devi ricevere l'*iniziazione*» disse lo *Yoghi*.

Shalipa chiese di essere iniziato ed offrì al *Maestro* oro, argento e altri doni.

Dopo l'*iniziazione* ricevette le seguenti *istruzioni*:

«Vai, fatti una capanna nel cimitero e vivi lì.

Se non hai paura di altri nemici oltre ai lupi, medita senza sosta che tutti i suoni siano identici all'ululato dei lupi² e liberati dalla paura».

Shalipa meditò nel modo in cui gli era stato consigliato dal *Guru*, e quando comprese che tutti i suoni sono inseparabili dalla *vacuità*³, superò la paura dei lupi.

Liberato da quel terrore, ebbe l'estasi della *grande beatitudine*⁴. Per nove anni *meditò e purificò il suo corpo*, la sua parola ed ottenne la potente *realizzazione di Mahāmudrā*.

Se ne andava in giro portando sulle spalle il cadavere di un lupo, per questo divenne famoso ovunque col nome di *Guru Shalipa*. Insegnò ai suoi discepoli l'unione della *vacuità* e delle *apparenze*⁵ e, al termine della sua *attività spirituale*, se ne andò col suo corpo nella terra dei *Dāka*.

Note

¹ Non si conosce il nome del guru di Shalipa.

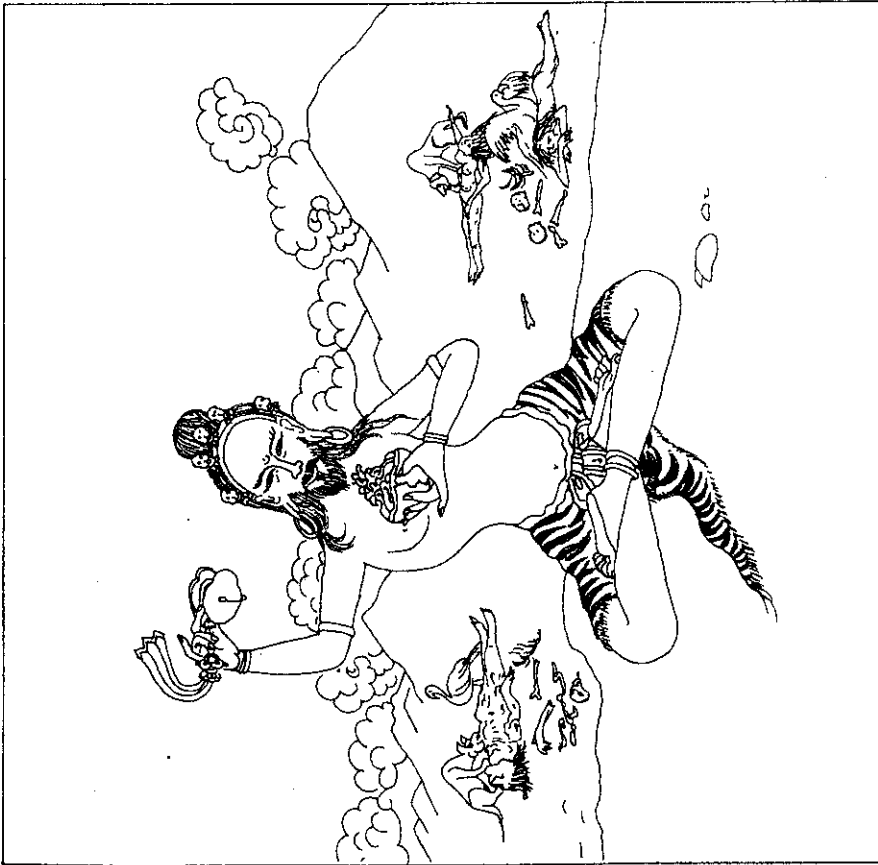
² Certamente il guru di Shalipa lo istruì in modo molto più elaborato di quanto venga riportato in questo testo da Abhayadatta, tuttavia l'udire tutti i suoni come fossero l'ulu-

lato di lupo forse è un metodo usato da Shalipa per sviluppare la consapevolezza e l'attenzione e per superare la paura.

³ Dopo aver superato la paura, Shalipa penetrò la non realtà del suono e, tramite ciò, comprese che il suono, come ogni fenomeno è essenzialmente unito alla sua vacuità.

⁴ Shalipa ottenne l'estasi della grande beatitudine unita alla comprensione della vacuità attraverso tecniche tantriche di cui in questo testo non si fa menzione.

⁵ Vacuità ed apparenza sono i due emisferi del modo d'essere dei fenomeni, ma non comprendendo la vacuità, l'uomo afferra le apparenze come fossero reali. L'unione di vacuità ed apparenza è l'unione delle due verità: il modo d'essere ultimo delle cose ed il loro modo d'essere convenzionale.



Tilopa

Nella regione di Bhigunagara viveva un *Maestro* molto saggio chiamato Tilopa. Perfino il re gli era devoto, lo venerava e quotidianamente gli offriva un sussidio di cinquecento piccole monete d'oro.

Un giorno, mentre insegnava il *Dharma* ad un grande numero di discepoli, la sua mente si turbò e pensò che la sua vita era vana. Spinto da tale pensiero decise di andarsene via. I suoi discepoli cercarono di trattenerlo, ma quando si trovò solo si tolse le sue vesti da monaco, indossò un abito rattoppato e scrisse una lettera di commiato che lasciò nella sua casa. La lettera diceva: «Non cercatemi, non tornerò più».

Se ne andò durante la notte e si stabilì in un cimitero nella città di Kañci. Meditava e viveva di elemosine.

Fu in quel luogo che Nāropa¹ gli offrì la *pietanza deliziosa*². Dopo aver praticato per dieci anni ebbe successo, ottenne la *realizzazioni di Mahāmudrā*³.

Quando si recò nei *mondi celesti* gli dei lo onorarono offrendogli del cibo. Perché aveva ottenuto il *potere dell'azione*, della *parola*, e della *mente* divenne famoso ovunque come Guru Tilopa.

Condusse un numero illimitato di esseri sul *sentiero della trasformazione interiore* prodigandosi senza sosta per il loro bene.

Al termine della sua vita, col suo corpo si recò nella terra dei *Dāka*.

Note

¹ Per l'iniziazione che Tilopa diede a Nāropa vedi «La vita e l'insegnamento di Nārōpa», traduzione di Guenther.

² La patasa verde.

³ Abhayadatta non menziona il nome del guru di Tilopa, ma nel lignaggio di Ciakrāsamvara (vedi nota n. 3 di Nārōpa), troviamo che il guru di Tilopa fu Vijayapāda. Tilopa fu un maestro enigmatico ed imprevedibile che aveva avuto insegnamenti da Vajradhara stesso e la sua mente era Mahāmudrā. Aveva un comportamento non convenzionale al di fuori di ogni regola sociale. È strano che Abhayadatta gli dedichi solo così poche parole.



Catrapa

Catrapa, il cui nome significa "il mendicante col libro", viveva a Sandhonāgara e, sebbene fosse un mendicante, portava sempre con sé un piccolo libro di grammatica. Un giorno incontrò uno *Yoghi di grande esperienza* interiore che gli disse: «Cosa stai facendo?».

«Sto mendicando per vivere» rispose Catrapa.

Lo *Yoghi* allora gli disse: «Hai bisogno di un insegnamento che ti garantisca un futuro migliore?».

«Sì, ma come posso averlo?» rispose il mendicante.

Lo *Yoghi*, allora lo iniziò nel *Maṇḍāla di Hevajra* e gli diede le seguenti

istruzioni¹:

«Confessa ogni tuo errore e giorno e notte medita sulla *beatitudine*. Guarda al tuo corpo per conoscere il tuo passato² e la tua mente per il tuo futuro³.

Dopo aver meditato su ciò per lungo tempo, otterrai gradualmente l'esperienza e in questa stessa vita diventerai *Buddha*».

Catrapa non capì il significato delle parole del *Maestro* e gli chiese di spiegarlo. Il *Guru* allora disse:

«L'errore è la *nescienza*⁴, da essa sorgono tutte le *illusioni*⁵.

Mantieni la visione che il *mondo delle apparenze* è *Mahāmudrā*⁶ e i tuoi errori scompariranno. Medita giorno e notte sulla *beatitudine*⁷».

«Ciò significa — gli spiegò il *Guru* — che se tu *mediterai assiduamente* sulla *compassione*, la *beatitudine* sorgerà spontaneamente. Inoltre se non consideri le azioni passate e quelle future come assolute, ogni azione che sorgerà spontanea dal tuo *potere interiore* sarà perfetta⁸. Quando dico "il tuo futuro" voglio dire che ogni felicità e ogni dolore sono *creazioni*⁹ della *mente*.

Sino a quando concepirai le cose come *reali* proverai dolore, mentre se abbandoni l'*attaccamento al reale*, otterrai la felicità. "Per lungo tempo" significa che dovrai analizzare ed osservare la tua mente con entusiasmo e perseveranza senza alcuna distrazione.

Se mediterai in questo modo andrai *al di là delle illusioni* e in questa vita diventerai *Buddha*».

Catrapa seguì alla lettera le *istruzioni del Guru* meditando nel cimitero di Sandhonāgara. In quegli anni ottenne il potere di *Mahāmudrā*. Divenne famoso ovunque, e terminata la sua opera *spirituale*, con cinquecento dei suoi discepoli andò nel reame dei *Ḍāka*.

Note

¹ I versi d'insegnamento del guru hanno un doppio significato: uno apparente ed uno profondo. Il significato profondo viene illustrato dal guru con la frase che inizia: «L'errore è».

² Si dice che dall'aspetto del proprio corpo si può comprendere grossolanamente quali azioni si sono compiute in vite precedenti ed anche quale esistenza avevamo. L'aspetto fisico delle persone tende ad essere modellato dalle emozioni più frequenti a cui l'essere è soggetto. Nella medicina tibetana vi è una setteplice suddivisione delle caratteristiche somatiche dell'uomo che vengono a sua volta suddivise in tre tipologie umane: «l'uomo bi-liare», «l'uomo flemmatico» e «l'uomo nervoso». A queste tre categorie di persone vengono fatte corrispondere caratteristiche psicofisiche specifiche quali il colorito della pelle, la statura, il carattere ecc. Possiamo dedurre che la nostra costituzione fisica sia influenzata dalle nostre emozioni, che la predisposizione a certe emozioni ci derivi dalle nostre esperienze passate e che la familiarità che noi instauriamo con le emozioni concorre alla formazione psico fisica della nostra esistenza futura.

³ Analizzando lo stato mentale possiamo riconoscere le tendenze predominanti che ci inducono all'azione e le azioni possiedono il potere di modellare il nostro destino futuro, quindi osservando la mente è possibile individuare il nostro futuro.

⁴ «Confessa ogni tuo errore» questo è un consiglio di purificare la mente dalla familiarità alle emozioni nocive ed implicitamente indica che l'errore vero è la nescienza, cioè l'afferrarsi all'idea del sé quale realmente esistente.

⁵ L'illusione è essenzialmente il frutto di concepire il sé e i fenomeni come realmente esistenti. Tutte le emozioni negative sono illusorie nel senso che distorcono la percezione del reale e motivano le azioni che, anziché procurare la felicità desiderata, fruttificano nel dolore.

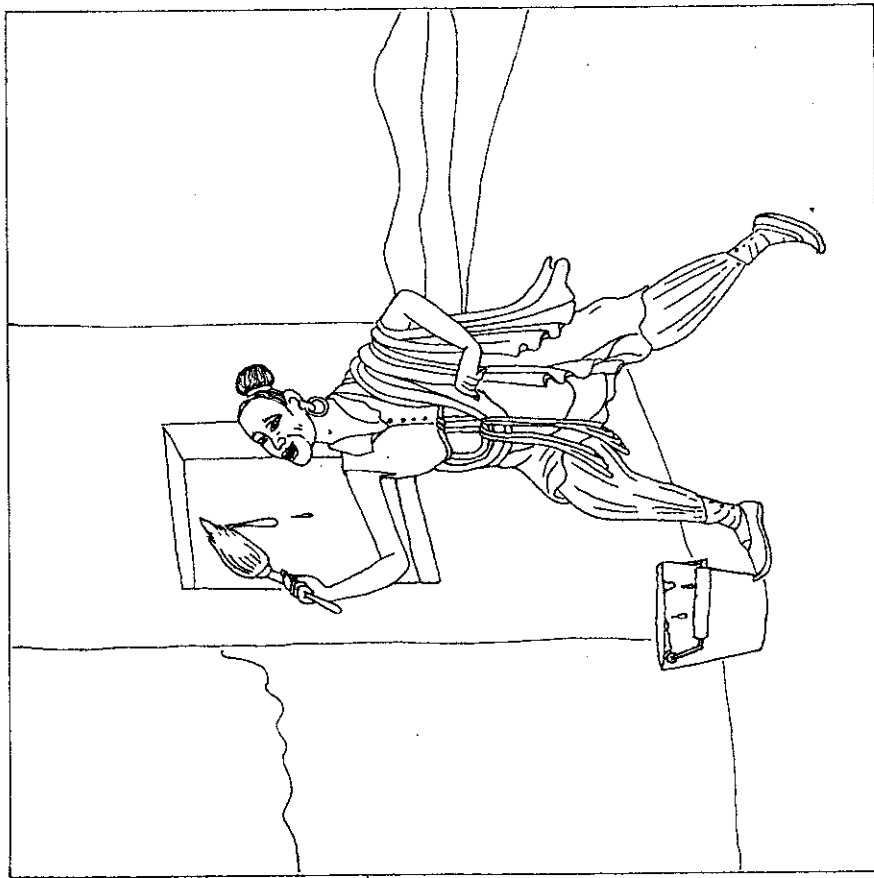
⁶ Vedere che il mondo delle apparenze è Mahāmudrā significa riconoscere i fenomeni come illusori. La meditazione sui fenomeni come illusioni consegue all'assorbimento nella vacuità dove non c'è alcuna apparenza convenzionale, ma soltanto la vacuità-immenso spazio. Uscendo da tale assorbimento meditativo, lo yoghi percepisce le cose come fossero creazioni di un mago. Sebbene il mago riesca a creare delle illusioni, questi non sono esistenti in realtà. Così lo yoghi non crede alle apparenze nel mondo fenomenico, le riconosce come abbagli o miraggi e le sue azioni cessano di essere distorte.

⁷ Per compassione nel Tantra vedi introduzione.

⁸ «Guarda il tuo corpo per sapere il tuo passato». Il più intimo significato di questa frase è che se non si concepiscono le azioni come a sé stanti ed indipendenti, cioè compiute da un sé realmente esistente, si sperimentalmente «l'indistruttibile spazio interiore» dal quale

scaturiscono le azioni libere dalle concettualizzazioni grossolane e dalle inibizioni emozionali, quale gioco del proprio potere interiore.

⁹ Felicità e dolore sono creazioni della mente. Il dolore è il frutto dell'aggrapparsi all'ego e la felicità è il frutto del comprendere la vacuità. Dal lato del convenzionale dolore e felicità sono risultati rispettivamente dalle azioni motivate da una mente negativa o distruttiva e da una mente positiva o autentica.



Bhadrapa

In un luogo chiamato Manidhara viveva un bramino¹ che godeva delle sue ricchezze e della compagnia degli amici. Un giorno mentre stava facendo il bagno, dopo essere stato ad una festa con gli amici, arrivò da lui uno *Yoghi*² di grande esperienza ad elemosinare del cibo. Il bramino gli disse: «Vattene via, sei impuro, contamina la mia casa. Se la mia famiglia e i miei amici ti vedessero qui, parlerebbero molto male di me, dunque vattene!».

Ma lo *Yoghi* gli chiese: «Cosa significa impuro?».

«Non ti lavi mai, vai in giro nudo, usi un teschio come tazza, mangi cibo

contaminato, inoltre sei di casta inferiore, questo vuol dire essere impuri. E ora vattene alla svelta!» disse il bramino.

«L'impurità non è questo — disse lo *Yoghi* — impurità sono le azioni, le parole e la mente negative. Non si può purificare la mente lavando il corpo, ma le macchie della mente possono essere purificate solo seguendo le istruzioni del *Guru*, solo così si può comprendere che in realtà la mente è pura sin dall'inizio³. Inoltre i *ksatriya*⁴ o i bramini non sono superiori, ma coloro che possiedono la *potenzialità Mahâyâna*⁵ lo sono. Certo, non è bene essere sporchi, ma non diventerai mai puro lavandoti solo con l'acqua, solo le istruzioni di un *Guru* perfetto ti permetteranno di avere una purezza inimitabile⁶. Essere liberi dalla concezione che si afferra alla realtà è il nutrimento eccelso, non certo le tre sostanze bianche⁷ o cose simili».

Quando lo *Yoghi* ebbe finito di parlare, nel bramino era nata la fede ed egli chiese le istruzioni al *Maestro*.

«Dammi da mangiare e poi ti insegnerò!» disse lo *Yoghi*.

«È meglio che venga io nel luogo dove vivi, poiché se mi insegni il *Dharma* in questa casa, la mia famiglia e i miei amici si scandalizzerebbero».

«Vivo nel cimitero, puoi venire, ma porta con te del vino e della carne di maiale» disse lo *Yoghi*.

«Non è possibile, per un bramino è proibito persino nominare le parole carne e vino».

Ma lo *Yoghi* fu categorico: «Se vuoi che ti insegni devi portarli!».

«Va bene — disse il bramino — non posso venire da te di giorno, verrò di notte».

Quella sera il bramino si travesti per non essere riconosciuto, andò al mercato a comprare il vino e la carne di maiale, poi si recò al cimitero e li offrì allo *Yoghi*.

Il *Guru* bevve e mangiò, fece bere e mangiare anche il bramino, che poi gli offrì il *mandâla*. Il *Maestro* gli conferì l'iniziazione e gli trasmise il suo potere spirituale, poi ordinò al bramino di spazzargli la casa, per piegare il suo orgoglio di casta e tramite quell'azione simbolica gli mostrò quale doveva essere la giusta comprensione della realtà⁸. Gli fece anche intonacare i muri della casetta dove abitava, mostrandogli così quale doveva essere la giusta azione⁹.

Poi gli disse:

«Stendere l'intonaco simbolizza la meditazione.

L'unione dei tre: l'intonaco, muro e lavoro simbolizza l'esperienza finale¹⁰».

Il bramino comprese il significato dei simboli e realizzò che il mondo della apparenze convenzionali è una creazione delle proprie illusioni¹¹.

Rinunciò ad ogni concezione di appartenenza di casta e diventò uno *Yogi*. Dopo sei anni di meditazione ottenne la realizzazione di *Mahāmudrā* e divenne famoso ovunque come Bhadrapa.

Si prodigò per il beneficio degli esseri e, alla fine, con un seguito di cinquecento discepoli andò nel reame dei *Dāka* con il suo corpo.

Note

¹ Nei lignaggi tantrici Bhadrapa occupa un posto importante ed è discepolo di Kīṣṇacāryā; inoltre fu maestro di Tilopa.

² Forse lo yoghi menzionato da Abhayadatta è Kīṣṇacāryā.

³ Vedi Virūpa nota n. 15.

⁴ Kṣatriya, l'antica casta dei guerrieri dell'India, una tra le più elevate.

⁵ Vedi Virūpa nota n. 15.

⁶ L'insuperabile purezza è sinonimo dello stato di Buddha Vajradhara.

⁷ Le tre sostanze bianche sono il latte, lo zucchero e lo yogurt.

⁸ Probabilmente l'azione del ripulire la casa, in seguito al comportamento del suo guru, fu intesa da Bhadrapa come simbolica dello sviluppo della consapevolezza della vacuità che rimuove l'illusione dell'esistenza reale delle apparenze.

⁹ Tramite l'azione dell'intonacare la casa, il guru gli fa comprendere che la compassione per tutte le creature viventi è la giusta azione, cioè che come l'intonaco ricopre completamente ed uniformemente tutto il ruvido muro, così la compassione investe omogeneamente tutti gli esseri.

¹⁰ In queste frasi è contenuta l'idea dell'unione di metodo e saggezza. L'intonaco è la compassione, l'intonacare è lo sviluppo della compassione tramite la meditazione, il muro rappresenta gli esseri senzienti; l'interdipendenza tra i tre fattori è l'esperienza finale quando intonaco muro e lavoro d'imbiancatura diventano non differenziati tra loro e si fondono nella sfera della vacuità.

¹¹ Il mondo delle apparenze convenzionali è una creazione delle illusioni. L'illusione è la mente convenzionale che apprende i diversi fenomeni, ma è impedita nella percezione della vacuità dei fenomeni stessi. Sebbene le apparenze convenzionali siano simili ad illusioni, non sono illusioni vere e proprie, ad esempio una persona illusoria che uccide un'altra persona illusoria non commette un vero omicidio. Le apparenze convenzionali, sono simili alle illusioni, poiché il loro modo di apparire è contraddittorio rispetto al loro modo d'essere.



Khandipa

Khandipa¹ o Dhukandi, il cui nome significa "colui che trasforma due cose in una", apparteneva alla casta degli spazzini, ma faceva il mendicante nella città di Ghandapura. Si confezionava i vestiti cucendo abilmente insieme i pezzi di stoffa che raccattava nell'immondizia.

Un giorno incontrò uno *Yoghi*² di grande esperienza che gli disse: «Come puoi vivere in una simile miseria? Non ti converrebbe praticare il *Dharma*?».

«E chi me lo insegnerebbe?» rispose il mendicante.

«Te lo insegnerò io» disse lo *Yoghi* e gli conferì l'iniziazione di *Ciakra-*

samvara. Gli diede le istruzioni sullo stadio di generazione di se stesso nella *divinità*³ e quelle sullo stadio del completamento⁴, inoltre gli insegnò come integrare perfettamente tra loro i due stadi⁵.

Il mendicante cercò di meditare, ma non vi riusciva, era troppo distratto dal pensiero di confezionarsi gli abiti.

«Questa mattina non riesco a meditare — disse allo *Yoghi* —. Ho dei pensieri che mi distraggono».

Allora lo *Yoghi*, che aveva capito qual era il problema, gli insegnò il metodo di trasformare i pensieri nel sentiero spirituale⁶:

«Ogni fenomeno esiste nella sfera della *vacuità*⁷, dove non c'è cucito né niente da cucire⁸.

Anche il *mantra* e la *divinità* sono in quella sfera⁹; la comprensione di queste tre cose è la *dimensione della realtà*¹⁰».

Quando il mendicante praticò le istruzioni, fece svanire il pensiero¹¹ di cucire i vestiti, la *divinità* e il *mantra* nella sfera della *realtà*. Ottenne lo stadio di generazione e quello del completamento e li integrò perfettamente tra loro.

In dodici anni ottenne la realizzazione di *Mahāmudrā*.

Si prodigò per il beneficio di molte creature, poi andò nella terra dei *Dāka*.

Note

¹ Nell'SLI di Tāranātha, Khandipa figura come discepolo di Nārōpa.

² Forse lo yoghi in questione è Nārōpa.

³ Vedi *Līlapa* nota n. 8.

⁴ Vedi *Līlapa* nota n. 9.

⁵ In questo passo non viene chiarito cosa s'intenda per integrazione dello stadio di generazione con quello del completamento. In genere nelle istruzioni tantriche viene detto che inizialmente occorre applicarsi allo stadio della generazione, che corrisponde allo svi-

ma lui non si alzò nemmeno per mangiare.

«Se tu non ti sforzi nemmeno per mangiare, cos'altro potrai fare in questo mondo?» disse lo *Yoghi*. «I miei genitori si sono sbarazzati di me perché non facevo nulla» rispose Ajokipa.

«Non potresti praticare il *Dharma* mentre te ne stai disteso?» chiese lo *Yoghi*.

«Penso di sì, ma chi insegnerebbe il *Dharma* a uno come me?» rispose il ragazzo.

«Te lo insegnerò io» disse lo *Yoghi* e conferì al ragazzo l'*iniziazione di Hevajra*. Poi gli diede le *istruzioni* sulle fasi dello *stadio di completamento grossolano*¹ dicendogli:

«Medita sulla *porta superiore*²: la punta del naso, e lì, in una *piccola goccia* della dimensione di un seme di senape, assorbi tutti i *tremila mondi*³».

«Quali esperienze avrò meditando in quel modo?» chiese Ajokipa.

«Medita e le conoscerai tu stesso» rispose il *Guru*.

Ajokipa seguì le *istruzioni*, riuscì a dissolvere i *tremila mondi* nel seme di senape visualizzato sulla punta del naso e poi il seme nella *vacuità*⁴ ed ottenne la *realizzazione Mahāmudrā-vacuità*. Continuò la *meditazione* per nove anni ed ottenne i *poteri di Mahāmudrā*. Operò per il bene degli esseri e poi si recò nella terra dei *Dāka* con il suo corpo.

Note

¹ Non è molto chiaro cosa s'intenda per stadio grossolano del Completamento. Probabilmente esisteva una suddivisione dello stadio del Completamento in grossolano e sottile, tuttavia in questo contesto per stadio grossolano, letteralmente «non profondo», sembra che ci si riferisca allo stadio sottile di Generazione.

² La porta superiore è la terminazione del canale centrale tra le due sopracciglia. La meditazione menzionata in questo passo fa riferimento alla punta del naso (o estremità delle narici), quindi con «porta superiore» s'intende la regione prossima alla terminazione superiore del canale centrale.

³ Col dissolversi dell'universo nella goccia, le menti grossolane che percepiscono le apparenze svaniscono e rimane solo la mente primordiale, il più sottile livello di coscienza dell'individuo.

Dissolvere l'universo in una goccia interna od in una piccola lettera visualizzata al proprio cuore è una tecnica comune allo stadio di generazione e tale assorbimento meditativo è una delle cause che conducono la mente allo stadio del completamento. Fondamentale occorre comprendere l'interdipendenza tra l'universo osservato e la coscienza osservatrice, cioè comprendere che la mente primordiale è la base della manifestazione di Samsāra e Nirvana. I tremila mondi non sono altro che l'universo secondo la classificazione dell'Abhidharma o fenomenologia buddista.

⁴ Il procedimento della meditazione è quello di far assorbire l'universo nella piccola goccia al cuore e poi far dissolvere la goccia nello spazio per trasformare la consapevolezza dello spazio nella comprensione della vacuità.

luppo della mente yogica che scaturisce dalle pratiche meditative proprie dello stadio di generazione. Poi, raggiunto il «picco» del primo stadio, cioè quando le energie si dissolvono nel canale centrale per il potere della meditazione, si procede nel secondo stadio, cioè quello del completamento. La mente propria dello stadio di generazione non viene persa od abbandonata, ma subisce una trasformazione nello stadio del completamento. Forse questo è anche il significato che è racchiuso in questo passo del testo quando si parla di integrazione dei due stadi. Ma l'integrazione può essere vista anche come la pratica alternata dei due stadi o comunque l'unione delle tecniche che realizzano simultaneamente gli scopi e le trasformazioni dei due stadi.

⁶ Vedi introduzione.

⁷ Ogni fenomeno esiste nella sfera della vacuità poiché la natura ultima di ogni fenomeno è la vacuità.

⁸ Quando la mente è totalmente assorbita nella consapevolezza intuitiva della vacuità, le apparenze convenzionali cessano, dunque non c'è cucito né niente da cucire.

⁹ Sebbene oggetti di pratica meditativa, le divinità ed i mantra non hanno un'esistenza sostanziale. La loro pratica porta a grandi risultati e questo potrebbe condurre alla falsa concezione che mantra e divinità abbiano una esistenza più reale degli altri fenomeni. An che ciò che è sacro o prezioso dimora nella sfera dissacrante della vacuità.

¹⁰ Il guru di Khandipa gli insegna che le deità ed i mantra sono privi di natura propria, vedendoli così Khandipa potrà penetrare la dimensione del reale, a questo scopo il suo maestro lo incita a comprendere il lavoro di cucitura dei vestiti.

¹¹ Non è al pensiero del cucire, né alla ripetizione dei mantra e neppure alla visualizzazione delle divinità che si deve rinunciare, ma al vedere queste cose come assolute o esistenti indipendentemente.



Ajokipa

Ajokipa, il cui nome significa "fannullone", era il figlio di un uomo della città di Saliputra. Era molto grasso e tra le quattro posizioni abituali del corpo: distesa, seduta, in piedi e in movimento, Ajokipa preferiva la posizione distesa.

I familiari e i parenti lo criticavano dicendo: «Ajokipa è un buono a nulla», e, scoraggiati al suo atteggiamento, lo portarono in un cimitero e lo abbandonarono. Egli naturalmente si stese subito per terra.

Passò di lì uno *Yoghi*, vide il ragazzo e provò compassione. Lo *Yoghi*, in città, aveva elemosinato da bere e da mangiare e ne diede un po' al giovane,



Kalapa

Kalapa visse a Rajapura ed ebbe come *Guru* uno *Yoghi di grande esperienza* interiore. Nelle vite passate aveva meditato sulla pazienza e, quale risultato¹, era nato con un corpo molto bello e la gente di Rajapura lo ammirava e lo seguiva. Kalapa si stancò di essere oggetto dell'attenzione di tutti ed un giorno se ne andò a vivere in un cimitero.

Uno *Yoghi di grande esperienza* passò di lì e gli chiese: «Che cosa fai in un cimitero?».

«La gente non mi lascia tranquillo, perciò preferisco stare qui» rispose Kalapa.

«Non senti il bisogno di praticare il *Dharma*?» chiese lo *Yoghi*.

«Certo, ma chi può insegnarmelo?» domandò a sua volta Kalapa.

«Te lo insegnerò io» rispose il *Guru* e lo iniziò al *Tantra di Ciakrasamvara*; gli spiegò anche come si procede nello stadio di generazione e in quello di completamento.

Kalapa riuscì ad eliminare la dicotomia tra sé e gli altri con la meditazione sullo stadio di generazione, quello del completamento e sull'integrazione dei due.

Da allora il suo comportamento divenne la spontanea manifestazione del suo potere interiore.

Gli abitanti di Rajapura pensarono che fosse diventato matto, ma egli cantò:

«Quando viene concepito l'io, anche gli altri appaiono²; questi due portano automaticamente al dolore³.

Il saggio, consapevole di ciò⁴, dissolve le divinità visualizzate⁵ nella lettera *A*⁶

come un arcobaleno nel cielo, nascita, vita e morte

non appartengono a Kalapa il matto⁷.

Il mio comportamento nasce spontaneo dal non duale, perciò trovo la beatitudine⁸.

La mia comprensione è chiara, senza impedimento⁹, questa è beatitudine.

La meditazione con l'insieme dei sei incessantemente presenti¹⁰, è beatitudine.

La mia realizzazione senza sforzo è beatitudine¹¹».

Si alzò nel cielo all'altezza di sette volte un albero di banano e fece molti miracoli. Da allora divenne famoso come *Guru* Kalapa. Alla fine della sua attività spirituale se ne andò nel reame dei *Dāka*.

Note

¹ Vedi Catrapa nota n. 2.

² «Quando l'io è concepito gli altri appaiono» questa frase fa riferimento al dualismo illusorio che la mente compie distinguendo nettamente sé dagli altri. Nel buddismo non viene affermata l'identità dell'io con gli altri, né che la mente sia uguale per tutti, né si afferma che la mente individuale sia il microcosmo di una «coscienza universale» che accomuna gli esseri. Per dualismo illusorio s'intende il concepire l'io o il sé come entità autonoma, quindi indipendente e ben distinto dagli altri, così la mente dualistica percepisce anche «gli altri» come entità autoesistenti. La distinzione semplice tra l'io e gli altri può essere fatta in maniera non dualistica quando la mente non si aggrappa a questa distinzione quale fosse sostanzialmente esistente come una spessa muraglia che divide due zone; la presenza questa muraglia è ciò che implica una mente dualistica.

³ «Questi due» non sono l'io e gli altri, ma la concezione della reale esistenza dell'io e degli altri. Il risultante dualismo è la fonte del dolore poiché contiene la potenzialità dei due poli dell'esistenza samsārica cioè l'attaccamento per il «mio» e l'avversione per «l'altro».

⁴ Il saggio non è il bonario e passivo conoscitore delle verità, ma la persona che è al di là della mente dualistica; colui che ha dissolto il senso illusorio dell'esistenza autonoma di sé e degli altri.

⁵ Prima che lo yoghi tantrico sia effettivamente in grado di assumere il corpo illusorio della divinità, deve aver costruito immaginativamente e concettualmente la divinità tramite la meditazione analitica.

⁶ La lettera A, che è la prima dell'alfabeto, sanscrito, viene detta anche la base di tutte le vocali e parte del suono delle consonanti. Dunque è assunta come simbolo della «natura innata» della vacuità. Il saggio che ha compreso che la mente dualistica è dolore, visualizza la divinità, la fa dissolvere nella lettera al suo cuore ed infine fa dissolvere quest'ultima nella vacuità, distruggendo così la concezione della loro reale esistenza.

⁷ Kalapa sperimenta «la natura innata» non percependo più nascita, vita e morte come entità reali, cioè non sperimenta più nascita vita e morte come distinte o differenti dalla vacuità.

⁸ Il comportamento spontaneo dello yoghi che nasce dalla consapevolezza non duale, viene chiamato non concettuale, o «senza artificio». Quando lo yoghi è assorto nella vacuità, senza che alcun fenomeno convenzionale appaia alla sua mente, ottiene lo «stato non duale». Questo stato è detto anche «il comportamento eccellente dello yoghi» o «stato privo di elaborazione» o «stato della non azione». Ad un livello relativo lo «stato non duale» viene il «comportamento senza artificio» dello yoghi, cioè il suo agire fuori da alcun ambito formale, oltre ogni convenzione; lo yoghi assume un comportamento diretto, che non tiene in considerazione nulla di preconcepito, ma manifesta spontaneamente la libertà che ha ottenuto.

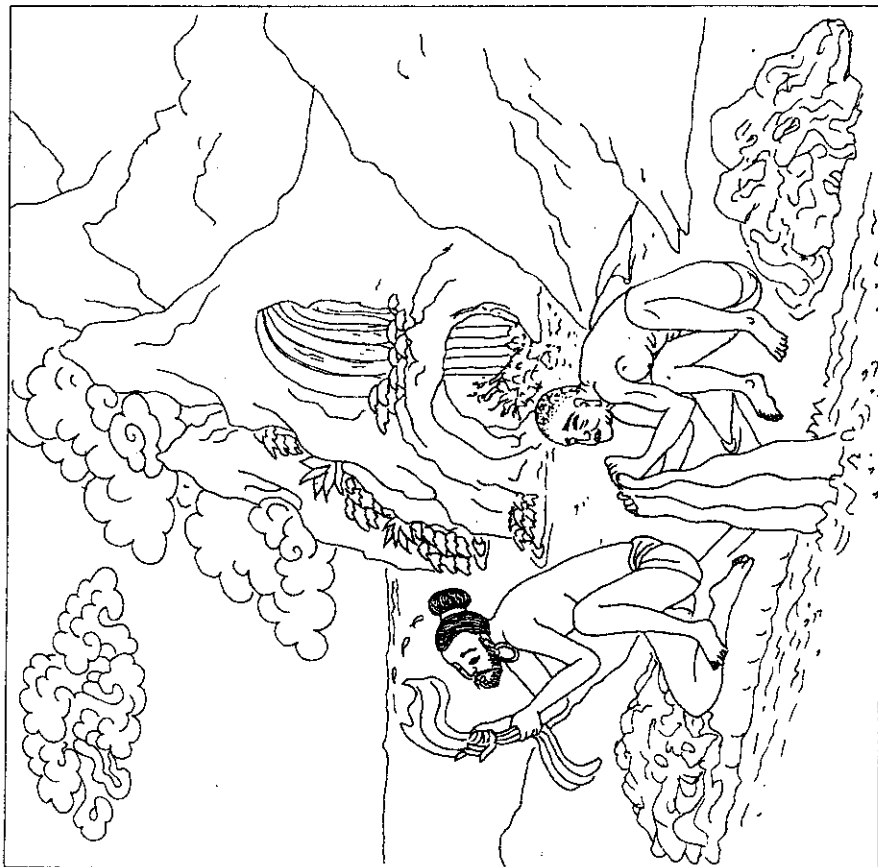
⁹ La comprensione della vacuità, libera dalle apparenze illusorie di una realtà sostanziale, è luminosa e nell'insegnamento tantrico viene chiamata la beatitudine che è consapevole della vacuità.

¹⁰ I «sei non impediti» si riferiscono alle sei coscienze: visiva, olfattiva, gustativa, uditiva, tattile e mentale. Il «non impedimento» è riferito al fatto che nello stato di consapevolezza della vacuità, queste sei coscienze sono ancora attive. Vi sono due tipi di meditazione per accedere alla «mente primordiale»: con uno s'interrompono le coscienze sensoriali temporaneamente, con l'altro l'attività ordinaria delle coscienze non viene fermata, ma si riconosce il livello sottile della mente, oltre il suo livello grossolano coinvolto con le apparenze del convenzionale.

In questo contesto sembrerebbe che si accenni al secondo tipo di meditazione sopra menzionato che viene enfatizzato nelle tradizioni Mahāmudrā e gTzog.cen.

¹¹ «L'ottenimento» è la consapevolezza non duale della vacuità ottenuta senza sforzo, ciò non significa che non bisogna impegnarsi per tale «ottenimento», ma, poiché soggettivamente la consapevolezza quale mente primordiale è sempre presente nell'individuo ed oggettivamente la vacuità è da sempre la natura delle cose, la consapevolezza della vacuità è lo stato originale dell'essere.

Un'altra interpretazione è che tale «ottenimento» avviene senza sforzo poiché non viene compiuto lo sforzo di arrestare il flusso delle sei coscienze per realizzarlo.



Dhombipa

Nella città di Saliputra vivevano padre e figlio della casta dei lavandai e guadagnavano da vivere facendo quel lavoro.

Un giorno uno *Yoghi di grande esperienza* interiore giunse da loro ad elemosinare del cibo e i due lavandai gli offrirono da mangiare e gli lavarono le vesti.

Lo *Yoghi*, prendendo un pezzo di carbone, disse loro: «Siete in grado di rendere lindo questo pezzo di carbone?».

«Il carbone è nero di natura, anche lavandolo, non diventerà mai bianco» rispose il figlio lavandaio.

«Così io non vedo come potrete purificare le macchie dei tre *velenti*¹ interiori se continuate a lavare soltanto l'esteriore. Per mantenere puliti i vestiti, dovette lavarli molte volte, tuttavia esistono istruzioni che rendono sufficiente un solo bucato per sempre².

Queste istruzioni io le possiedo, volete conoscerle?».

«Sì, certo, ne abbiamo proprio bisogno» risposero i lavandai.

Lo *Yoghi* allora iniziò i due uomini al *Tantra di Ciakrasamvara*; diede loro l'insegnamento e trasmise l'energia trasformatrice con *mantra*³, *mudrā*⁴ *samādhi*⁵.

I lavandai meditarono per dodici anni purificando le loro azioni con i *mudrā*, le loro parole con i *mantra* e le impurità della loro mente con il *samādhi*. Questa è l'essenza delle loro istruzioni:

«Con l'acqua dei *mudra* fiammeggianti⁶ si lavano le impurità delle azioni.

Con l'acqua delle vocali e delle consonanti⁷

si lavano le macchie della parola.

Con l'unione dell'eroe con la consorte⁸

si stradicano le impurità della mente».

Rappresentarono i *mudrā*, recitarono i *mantra* e meditando sullo stadio di generazione inseparabile dalla mente, purificarono le loro azioni, parole e mente.

Dopo aver ottenuto il potere di *Mahāmudrā*, la biancheria sporca si puliva spontaneamente senza che nessuno la toccasse. Quando la gente se ne accorse, comprese che i due lavandai avevano raggiunto la perfezione spirituale.

Divennero famosi ovunque come i Dhombipa. Operarono sempre per il bene altrui e, dopo cent'anni, se ne andarono col loro corpo nella terra dei *Dāka*.

Note

¹ I tre veleni sono le tre fondamentali emozioni dell'individuo cioè: attaccamento, odio e confusione.

² Virūpa nota n. 26.

³ Veda Dombhi-Heruka nota n. 6.

⁴ Il samādhi, o concentrazione, qui può avvenire inteso in due modi; l'immaginazione creativa di cui il tantrika fa ampio uso nelle sue pratiche; oppure lo stato di concentrazione sulla unione di beatitudine e vacuità.

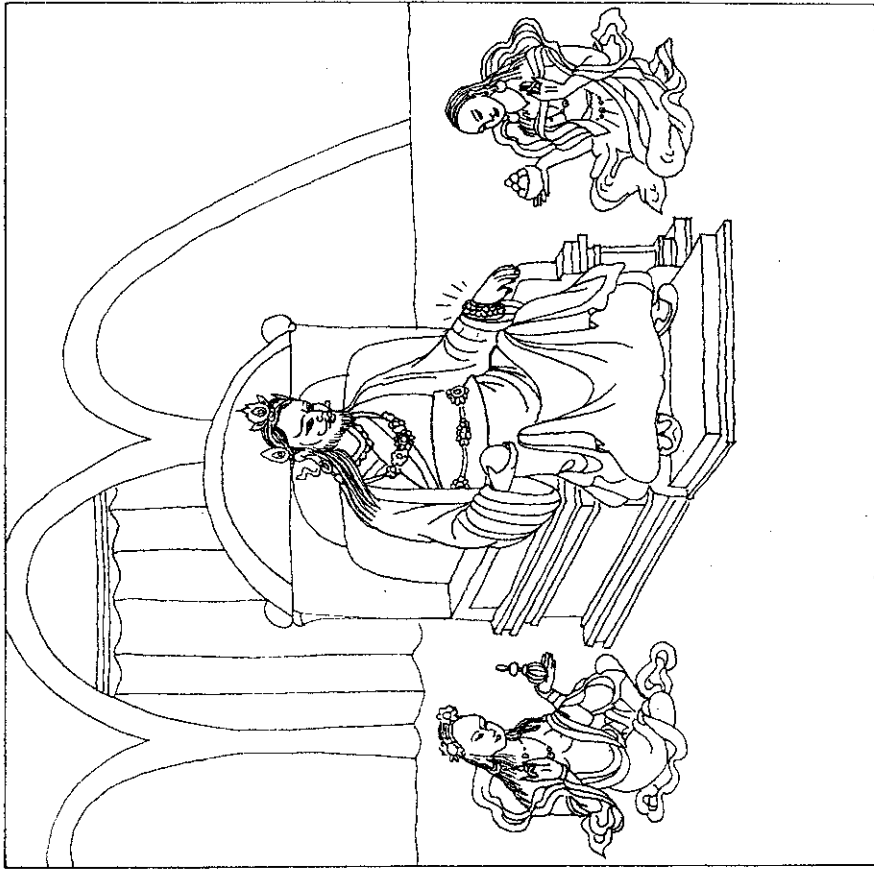
⁵ Questo termine tibetano indica un mudrā specifico che viene usato nel Tantra femminile o «Tantra Madre». L'esecuzione di questo mudrā comporta la rotazione delle mani davanti alla fronte con gli indici ed i pollici intrecciati tra loro, in questo modo si invita la divinità.

Poiché non penso che in questo contesto si voglia fare riferimento ad un particolare mudrā, ho tradotto il termine con «mudra fiammeggianti» per indicare tutti i gesti rituali che servono a purificare l'individuo e lo allontanano dal modo concettuale di intendere la realtà.

⁶ Le vocali e le consonanti nell'alfabeto sanscrito sono chiamate Āi e Kāi. Le lettere dell'alfabeto vengono usate come mantra visualizzandole all'interno del corpo. Le lettere sono parti della forza creativa ed ognuna di esse viene associata a movimenti particolari del fisico e del suono, a determinate emozioni e a processi cognitivi.

⁷ Nel Tantra lo sblocco del ciakra e delle energie psicofisiche è della massima importanza per giungere alla consapevolezza primordiale. Il fluire delle gocce di costituente bianco e rosso è la causa della Grande Beatitudine. I blocchi ciakrali ed energetici vengono sciolti tramite le tecniche meditative insegnate nei numerosi Tantra, quali ad esempio il gTum.mo nelle sei dottrine di Nārōpa, in cui si raccolgono le energie al ciakra ombelicale per accendere un fuoco interiore o calore mistico; o tramite l'unione fisica o visualizzata con la consorte; tale unione produce la Grande Beatitudine coemergente con la consapevolezza della vacuità fenomenica. L'esperienza dell'unione di Beatitudine e vacuità è l'elemento essenziale che trasforma la mente ordinaria in mente illuminata.

⁸ Sebbene queste tre tecniche siano comuni ad ogni Tantra, vengono enfatizzate in modo particolare nel Ciakrasamvaratantra in particolare nello yoga chiamato «delle tre purificazioni».



Kaṅkana

In un luogo chiamato Viṣṇunagara governava un re che era riuscito a dare prosperità al suo paese e che possedeva tutto ciò che si possa desiderare. Un giorno uno *Yoghi realizzato* giunse al suo palazzo e gli chiese l'elemosina; il re gli fece portare dell'ottimo cibo e delle bevande.

Dopo aver mangiato lo *Yoghi* disse al re: «Maestà, il regno non ha alcun valore, il *Samsāra* è come un mulino ad acqua: dalla nascita alla vecchiaia e alla morte, ogni stato dell'esistenza è insoddisfacente. Non c'è mai fine al dolore, anche nelle terre celesti si sperimenta il dolore del cambiamento¹. Persino l'imperatore universale² può cadere dal suo destino fortunato³. Le

cose desiderabili sono ingannevoli, evaporano subito come la rugiada. Oh re, il distacco dalle cose del mondo è la pratica del *Dharma*».

«Se c'è un metodo per praticare il *Dharma* senza dover rinunciare alle cose che amo, allora insegnamelo; se non c'è non posso farci niente, poiché non ho intenzione di vivere mendicando né di portare vestiti rattoppati» disse il re.

«Indossare abiti rammendati e vivere elemosinando è il miglior *stile di vita*» disse lo *Yogi*.

«I vestiti rattoppati mi disgustano e l'idea di dover mangiare degli avanzi di cibo in un teschio mi disgusta ancora di più. Quello *stile di vita* non fa per me».

Allora lo *Yogi* gli disse: «Se sei così orgoglioso anche quando governi, nelle prossime vite avrai un *destino sfortunato*. Io vesto miseramente e mangio avanzi di cibo dentro un teschio, ma ho raggiunto il risultato della *felicità immacolata*⁴, il mio regno è più grande del tuo. Tuttavia c'è un metodo che ha come frutto la *gioia*, in cui non occorrono vesti rattoppate o avanzi di cibo dentro teschi».

«Bene, se è così insegnami il *Dharma* ed io lo metterò in pratica» rispose il re.

Lo *Yogi* istruì il re nel mondo seguente:

«Oh Maestà, liberati dall'orgoglio e dall'attaccamento per il bracciale lucente al tuo polso!

Unisci la *mente imperturbata* alla luce dei gioielli e medita.

La luce del bracciale si irradia ovunque, osservarla, è la *beatitudine*, l'*ultima natura della mente*⁵.

Gli ornamenti emanano riflessi multicolori, ma la loro natura resta *invariata*⁶, così le *apparenze del mondo*

fanno sorgere *memoria e concezioni*⁷,

ma la *natura della mente* è radiante come un gioiello⁸».

Il re si concentrò sul bracciale al suo polso sinistro e, tramite l'*oggetto del desiderio*⁹, ebbe l'*esperienza della natura della mente*.

In sei mesi ottenne le *realizzazioni spirituali*.

Un giorno alcuni cortigiani sbirciarono alla sua porta e rimasero sbalorditi nel vedere che il re era attorniato da numerose *fanciulle divine*¹⁰.

Gli chiesero le *istruzioni* ed egli disse:

«Il re è l'*esperienza della mente*, il regno è la *Grande Beatitudine*.

L'unione dei due è il più alto godimento.

Se desiderate un re, fate anche voi così».

Egli insegnò alla corte ed al popolo di Viṣṇunagara e divenne famoso come Kankana, "l'uomo del bracciale". Ottocento anni dopo, col suo stesso corpo si recò nella terra dei *Dāka*.

Note

¹ La sofferenza che affligge gli esseri è di tre tipi: la «sofferenza della sofferenza» o l'esperienza del dolore fisico e psicologico, «la sofferenza del cambiamento» dovuta all'impossibilità di provare una sensazione piacevole per lungo tempo a causa della natura transitoria delle cose e «la sofferenza che pervade», cioè che in ogni momento dell'esistenza, a causa della natura condizionata dei costituenti psico-fisici dell'individuo, la sofferenza è sempre in agguato anche quando non è manifestata.

Perfino nelle esistenze celesti, la dimensione di vita degli dei mondani in cui vi è grande delizia, viene sperimentato il dolore al momento della morte dell'essere divino, quando l'essere divino si accorge di dover abbandonare la sua condizione piacevole per cadere in stati di esistenza sfortunata.

² Il Ciakravarti è il simbolo mitologico dell'imperatore universale che conquista e governa con rettitudine l'universo. Quando il Ciakravarti ascende al trono una ruota divina cade dal cielo; tale ruota può essere d'oro, d'argento e d'ottone a seconda della vastità del suo impero. Il monarca universale sta a simboleggiare anche la perfetta simbiosi tra potere temporale e potere spirituale.

³ Vedi Khadgapa nota n. 3.

⁴ La felicità immacolata, cioè libera dall'influenza delle emozioni negative, si ottiene quando si realizza intuitivamente la vacuità. In questo caso «felicità immacolata» sembrerebbe sinonimo dello Stato di Buddha.

⁵ La luce dei gioielli simboleggia la natura convenzionale della mente che è chiara, non ostruita e vuota. La chiarezza è l'abilità cognitiva della mente; la sua non ostruzione significa che assume il "riflesso" degli oggetti; la mente è vuota poiché è priva di materialità, colore e forma. Come la luce dei gioielli si irradia ovunque, la mente si espande nello scibile.

Comprendendo le tre caratteristiche della mente, realizzandone cioè la sua natura convenzionale si giunge all'esperienza non concettuale e poi si penetra la natura ultima della mente. Nel Tantra tale comprensione viene accompagnata dalla Grande beatitudine.

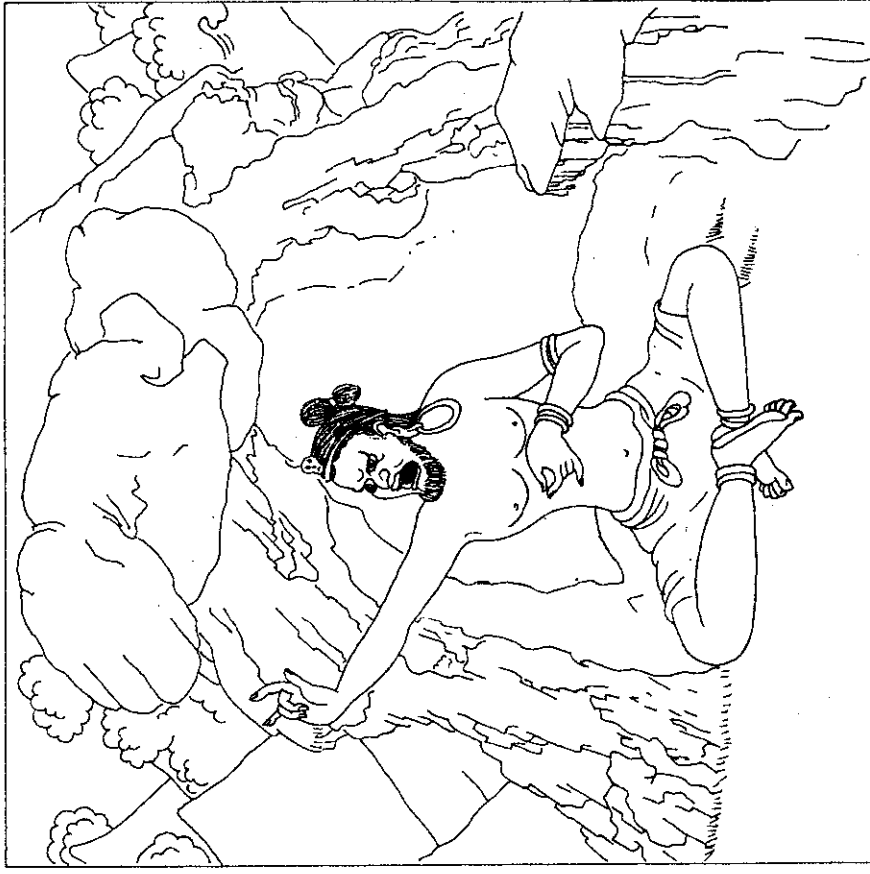
⁶ La natura invariata della mente è la sua vacuità, l'indistruttibile stato della mente è immutabile. Invece la mente convenzionale è percettiva e nasce come cognizione delle svariate forme e colori. L'esempio dei gioielli e delle pietre preziose viene usato come analogia per indicare la duplice natura della mente, cioè rubino o zaffiro sono preziosi (nella loro natura), ma nei loro colori e nella loro brillantezza mostrano differenze.

⁷ La mente si relaziona alla convenzionalità per percepire le forme, in seguito a questo fatto nascono le immagini e le associazioni d'immagini da cui sorgono le concezioni che hanno come base le visioni del passato o si proiettano in aspettative per il futuro.

⁸ Sebbene pensieri ed emozioni turbino la superficie della mente, essa è immutabile in profondità, dove non vi sono speranze o paure, né vi è movimento. La natura ultima della mente viene paragonata ad una pietra preziosa che mantiene inalterata la sua natura sia che brilli di luce o sia oscurata.

⁹ Avere l'esperienza tramite gli oggetti del desiderio significa che senza dover rinunciare ad essi si è consapevoli del coinvolgimento che possono causare alla mente ed in virtù di tale consapevolezza si è in grado di riconoscere la natura convenzionale della mente e quella ultima per assorbirsi in essa, oltre i movimenti superficiali della coscienza in quello stato che viene detto «delle profondità dell'oceano» dove tutto è immobile e le onde si manifestano solo sulla superficie.

¹⁰ Quando uno yoghi ottiene le realizzazioni spirituali, vengono a rendergli omaggio esseri divini, in particolare le Dākīnī e le fanciulle divine attratte dal Dharma.



Kambala

Nella regione di Kankarāma viveva un re che regnava su otto milioni e quattrocentomila villaggi. Quando il re morì, fu assegnato il trono al maggiore dei suoi due figli¹.

Per i *grandi meriti*² del nuovo sovrano, il paese prosperò e gli abitanti vivevano nel lusso e mangiavano in piatti d'oro.

Tuttavia da quando era divenuto re, sua madre era scomparsa ormai da cinque o sei mesi.

«Dov'è finita mia madre?» domandò il giovane sovrano.

«È addolorata per la morte di tuo padre, per questa ragione non si vede

più a corte» gli risposero.

Passò un anno e la madre si recò dal figlio piangendo.

«Perché piangi, oh madre?» chiese il re.

«Sono infelice poiché tu sei seduto su quel trono ingioiellato a governare il paese».

Allora il re disse a sua madre: «Cederò il regno a mio fratello e mi farò monaco, così sarai contenta».

«Sì, questa è una buona cosa da fare» disse lei.

Così il re abdicò a favore di suo fratello minore e si fece monaco. Andò ad abitare in un monastero con trecento monaci.

Poco tempo dopo sua madre tornò da lui e piangeva ancora. Egli la salutò e le chiese: «Madre, perché stai piangendo?».

«Sono ancora triste, sebbene tu sia diventato un monaco, sei ancora come un re tra la folla frenetica».

«Cosa dovrei fare allora?» chiese il figlio.

«Lascia la vita frenetica del monastero e recati in un luogo solitario».

Il figlio seguì il consiglio della madre, lasciò il monastero e prese dimora ai piedi di un albero in un luogo solitario procurandosi da vivere mendicando. Ma sua madre piangente, si recò nuovamente da lui: «Cosa dovrei fare ora, madre?» le chiese il figlio.

«A che serve indossare gli indumenti monastici?» chiese la madre.

Così il figlio gettò via i suoi vestiti da monaco, la ciotola per mendicare e gli altri oggetti ed adottò le sembianze di uno *Yoghi*³.

Il re *Yoghi* si incamminò verso un altro paese e sulla strada incontrò sua madre, che in realtà era una *Dākinī*. Ella lo iniziò al *Tantra di Ciakrasaṃvara* e gli spiegò il *Dharma*.

Lo *Yoghi* praticò la *meditazione* per dodici anni, durante i quali dormì nella cenere, e avendo ottenuto la *realizzazione di Mahāmudrā*⁴ se ne andò in una *terra pura*⁵.

Sua madre giunse anche lì, accompagnata da un seguito di numerose *Dākinī* e gli disse: «Perché voli nel cielo e compi miracoli se poi tralasci di operare per il bene altrui?».

Allora lo *Yoghi* partì alla volta dell'India occidentale e arrivò a Malapura, nell'Uḍḍiyāna⁶, una città di duecentocinquanta mila abitanti. Da lì si recò nella regione solitaria del Banava, in particolare in un luogo chiamato Karbira.

Abitò in una grotta chiamata *la grotta in cima agli alberi di banana*.

Nella zona vivevano molte *streghe*⁷. Quando si accorsero della sua presenza, ne fecero giungere notizia sino alla *regina delle streghe*, Padmadevī.

Padmadevī, insieme al suo seguito di *streghe*, si recò nella grotta al fine di ostacolare la *meditazione* dello *Yoghi*. Egli, vestito di una coperta nera, stava recandosi ad elemosinare in città, quando sulla strada incontrò una

giovane *strega* che gli si avvicinò e gli disse: «Vieni a casa nostra, ti abbiamo preparato da mangiare».

«Non mangio mai all'interno di una casa» rispose il *Maestro* e se andò, ma lasciò la sua coperta in custodia a Padmadevī e alle sue *streghe* che esultarono dicendo: «Se vogliamo che perda il suo potere dobbiamo mangiare la sua coperta».

Così divorarono la coperta e ne bruciarono i pezzi avanzati.

Quando il *Maestro* ritornò disse alle *streghe* di restituirgli la coperta di lana lasciata loro in custodia, ma queste gli diedero una coperta di lana che non era la sua.

«Voglio la mia coperta di lana!» intimò il *Maestro*.

Le *streghe* gli offrirono in cambio dell'oro, ma lui non accettò, si recò dal re e disse: «Tu sei il re di questa regione, proteggimi dai ladri».

«Quali ladri?» chiese il re.

«Le tue *streghe* hanno rubato la mia coperta di lana».

Il re fece chiamare le *streghe* e ordinò loro di restituire la coperta allo *Yoghi*. Esse negarono di averla mai presa né veduta.

Allora il *Maestro* si recò nella *Grotta in cima agli alberi di banana*, fece delle pratiche rituali, offrì il *dolce trascendentale*⁸ alle *Dākinī* e quando le *streghe* prosciugarono l'acqua della grotta, lui ordinò alla *divinità della terra*⁹ di far sgorgare una nuova fonte dal sottosuolo e così avvenne. In quel luogo si formò una sorgente che esiste tuttora.

Poi il *Maestro* radunò, costringendole con il suo potere, tutte le *streghe* dei *quattro continenti* intorno al *monte Meru*¹⁰ e le trasformò in pecore, compresa la regina, che essendo stata colta di sorpresa, supplicò il *Maestro* di farla tornare come prima, ma egli tosò tutte le pecore e le tramutò nuovamente in donne ma con la testa rasata.

Mentre Kambala risiedeva nella sua grotta, gli *dei del reame del desiderio*¹¹, volendolo uccidere, scagliarono un grosso macigno su di lui, ma egli, puntò nell'aria il dito indice e il mignolo nel *mudrā della minaccia*¹² e la roccia rimase sospesa nell'aria e ancora oggi si trova in quella posizione.

Il re disse alle *streghe*: «Che vi succede? Tutte insieme non siete in grado di controllare un uomo? Allora dovete sottomettervi a lui».

Le *streghe* non accettarono di sottomettersi, ma dopo che il *Maestro* le ebbe legate in fila e minacciate dicendo: «Preferite seguire il mio insegnamento e giurare fedeltà adesso, o preferite che vi conegni a *Yama*¹³, il re della morte?». Terrorizzate dai suoi grandi poteri, le *streghe presero rifiuto*¹⁴, *giurarono fedeltà*¹⁵ e vomitarono ogni pezzo della coperta che avevano mangiato. Kambala ne raccolse tutti i pezzi e, dopo averli ricongiunti, si accorse che la coperta ora era leggermente più piccola di prima. La prese e se ne andò.

Dovunque divenne famoso col nome di Kambala o con l'altro suo nome

Lavapa. Per molti anni si adoperò per il beneficio degli esseri, poi, con il suo proprio corpo, se ne andò nella terra dei *Dāka*.

¹ In seguito il principe fu conosciuto come il *siddha* Kambala o Lavapa. Secondo *Tāra-nātha* Kambala nacque nell'*Odivisa* ed il suo guru fu *Vajraghaṅga* che lo iniziò al *Ciakrasamvaratantra*. Egli propagò principalmente l'*Hevajratantra*, insieme al *siddha* *Saroruha-vajra*. Uno dei suoi più famosi discepoli fu *Indrabhūti II*, tuttavia in alcuni lignaggi lo troviamo dopo il re *Indrabhūti*. Il suo principale discepolo fu il *siddha* *Jalandhari* a cui *Kambala* trasmise gli insegnamenti sulla «Chiara luce».

² Sia nella dimensione mondana che in quella spirituale, i meriti, o energia positiva acquistata dalle azioni virtuose, sono sorgenti di successo e costituiscono la forza che spinge l'individuo verso le mete desiderate.

³ Vedi *Virūpa* nota n. 18.

⁴ In questi racconti, il termine «realizzazione di *Mahāmudrā*» presenta alcune sfumature di significato. In alcuni passi può essere tenuto per *Buddhā*, in altri, come nel presente, viene riferito ad uno stadio preliminare di realizzazione della *Mahāmudrā*. In generale la realizzazione della *Mahāmudrā* è la comprensione della vacuità o della mancanza di una esistenza a sé stante.

⁵ Vedi *Lilapa* nota n. 13. *Abhayadatta* non fa menzione dell'episodio secondo il quale *Kambala* dormì ininterrottamente per dodici anni davanti la porta di un palazzo reale, forse quello di *Indrabhūti* stesso.

⁶ *Oḍḍiyāna* o *Uḍḍiyāna* (U. rgyen, tib.). È il paese dove fiorì il tantra ed anche il favoloso paese delle *dākini*. Vi sono diverse interpretazioni sulla sua esatta locazione. Generalmente si pensa che si trovasse nella valle dello *Swat* nell'attuale *Pakistan*, tuttavia non ho mai trovato ragioni esaurienti che dimostrino che tale paese sia realmente esistito nella valle dello *Swat*; nessun rapporto dei pellegrini cinesi che si recavano in India per quella via fa menzione del paese di *Uḍḍiyāna*, né di praticanti tantrici che si trovassero in quella zona. Queste ed altre considerazioni fanno pensare che il paese di *Uḍḍiyāna* poteva in un'altra zona dell'India come il *Bengala*. Vi sono coloro che sostengono che questo mitico paese si trovasse nel sud dell'India nell'attuale regione di *Kañci*.

⁷ Vedi *Virūpa* nota n. 25.

⁸ *Bali* (sansc.) *gtor.ma* (tib.) sono offerte sacrificali costituite per lo più da farina di cereali ed aventi svariate forme a seconda della divinità a cui sono offerte e degli scopi che si vogliono ottenere dalla cerimonia in cui queste offerte vengono fatte.

¹⁰ Il Monte *Meru* è la mitica montagna al centro dell'universo; nell'antica cosmogonia indiana e i quattro continenti sono le cinque regioni ai quattro punti cardinali intorno al monte *Meru*.

¹¹ Le sfere d'esistenza sono tre: la sfera del desiderio, quella della forma e quella della non forma. Nella sfera del desiderio vivono gli uomini, gli esseri dei tre reami inferiori ed alcuni esseri divini, detti appunto: «gli dei della sfera del desiderio».

¹² Il *mudrā* della minaccia è simile al gesto «del far le corna» come si usa in Italia. Tale *mudrā*, nel *Tantra* buddista, viene applicato con lo scopo di impaurire ed allontanare le forze negative.

¹³ *Yama* è il simboio della morte, il signore della morte.

¹⁴ Vedi *Virūpa* nota n. 28.

¹⁵ Le streghe giurarono fedeltà al maestro ed alla dottrina di *Buddha*.



Dengipa

Dengipa era un bramino, ministro del re Indrapāla di Saliputra. Sia lui che il re avevano rinunciato a sperare nell'*esistenza condizionata*¹. Un giorno si recarono nel cimitero dove viveva Lūyipa e bussarono alla porta della sua capanna.

«Chi bussa?» chiese il *Maestro*.

«Siamo il re di Saliputra e il suo ministro».

Lūyipa li fece entrare ed essi gli fecero offerta della propria vita quale compenso per l'*iniziazione* che desideravano ricevere.

Il *Guru* conferì loro l'*iniziazione* nel *Maṅḍāla* di *Ciakrasamvara*².

In seguito partirono tutti e tre insieme per una terra straniera, l'Orissa e vissero di elemosine. In quella regione Lūyipa vendette il re come servo, la sua vicenda viene raccontata nella storia del *Mahāsiddha Dārīka*.

Dopo una settimana di cammino Lūyipa e il ministro arrivarono a Jintapura, su cui governava un re buddista. Si recarono nella casa di una venditrice di vino e Lūyipa le offrì in vendita il ministro come servo.

«Quanto vuoi?».

«Trecento monete d'oro saranno sufficienti».

La donna pagò il prezzo e prese con sé il bramino.

Prima di partire il *Maestro* le disse: «Permettigli di dormire da solo, e quando ti avrà fatto riguadagnare il tuo denaro, lascialo libero di andare dove vuole».

Il bramino svolgeva con molto entusiasmo il suo nuovo lavoro tanto da diventare l'uomo di fiducia della donna.

Un giorno, dopo aver terminato il lavoro alla locanda, ella si dimenticò di preparargli la cena. Calò la notte, e il servo se ne andò a dormire in giardino.

Nel cuore della notte la donna si ricordò che l'uomo non aveva ancora cenato, allora inviò un servo a portargli del cibo.

Quando il servo giunse al giaciglio dell'uomo, vide quindici fanciulle che facevano offerte di vivande al bramino, ed il suo corpo brillava di luce soprannaturale. Il servo tornò dalla padrona e raccontò ciò che aveva visto.

La donna si pentì della sua dimenticanza: «Ho commesso un grande errore, facendoti lavorare per dodici anni come servo, ma ora vorrei porre riparo ai miei torti. Rimani con me ed io ti servirò per dodici anni».

Lei bramino rifiutò l'offerta, ma insegnò il *Dharma* alla donna e agli abitanti di Jintapura e trasmise loro le *istruzioni* per la pratica della *meditazione*. Poi se ne andò nella terra dei *Dāka* con un seguito di settecento discepoli.

Poiché il lavoro del *Maestro* era stato quello di togliere la pula dal riso, divenne famoso col nome di Dengipa, come dicono questi versi:

«Dengipa recitava i *Veda*³, ma pensò di diventare un macinatore di riso. Sbucciava minuziosamente il riso raccogliendo

chicco per chicco con le sue mani.

Spezzava la pula del riso con le *istruzioni del Guru*,

così pestava i grani scuri del riso.

Inizialmente frantumò le *negatività*⁴ con l'autentico pestello della *conoscenza vajra*⁵

che brillava come il sole e la luna⁶

nella *vacuità* del mortaio⁷.

Frantumava praticando il *Dharma*.

Rinunciò all'esistenza condizionata con la *visione non dualistica dei fenomeni*⁸. Agitò il latte cagliato delle sue *concezioni*⁹ con il suono della *sillaba Hūm*¹⁰. Così ottenne il burro della *grande beatitudine*¹¹ e assaporò il gusto della *non dualità*¹².

Dengipa fu venduto alla donna della locanda del vino perché era ancora legato alla condizione sociale di bramino. La venditrice di vino lo prese con sé ed il suo orgoglio di casta fu distrutto.

Note

- ¹ Vedi Virūpa nota n. 37.
- ² Vedi introduzione.
- ³ Antiche scritture indiane.
- ⁴ Vedi Camaripa nota n. 12.
- ⁵ La conoscenza vajra è la consapevolezza non duale di vacuità e beatitudine coemergente.
- ⁶ L'enfasi è sulla chiarezza della consapevolezza non duale.
- ⁷ L'interno vuoto del mortaio indica la vacuità della natura sostanziale di ogni cosa.
- ⁸ Nello stato di consapevolezza di beatitudine e vacuità, la rinuncia e la pratica spirituale non sono influenzate dalle concezioni che le afferrano come reali, ma sono risultato spontaneo della consapevolezza stessa.
La visione dualistica dei fenomeni secondo il pensiero della scuola filosofica buddista dei «Solo mente» (Cittamatra) è principalmente nella distinzione tra osservatore ed osservato, mentre nella scuola Mādhyamika o «via di mezzo» per dualismo s'intende principalmente l'apparire dei fenomeni convenzionali afferrati come inerentemente esistenti.
- ⁹ Con «concezioni» viene fatto riferimento in particolare alla mente dualistica ed in generale alle emozioni negative.

¹⁰ La lettera Hūm rappresenta la mente vajra, ma non è il suono della Hūm che estrae delle emozioni il «burro della beatitudine», bensì la consapevolezza di vacuità e beatitudine nella quale si sciolgono le concezioni. La lettera Hūm simbolizza anche le cinque saggezze.

¹¹ La «Grande Beatitudine» è «La Beatitudine coemergente» che nasce dal luogo segreto e che è la principale delle esperienze a cui si mira nello stadio del completamento del Tantra e che costituisce la base per ogni pratica diretta all'ottenimento dell'unione di «luce Chiara» e «Corpo Illusorio». Vedi introduzione.

¹² Il gusto del non duale si sperimenta quando la beatitudine diviene inscindibile dalla consapevolezza della vacuità.

Bhandepa, desiderando diventare come lui, fece ritorno a *Jambudvīpa*⁶. Si recò dal suo *Maestro* Kṛṣṇacāri e gli chiese istruzioni.

Il *Maestro* lo iniziò al *Tantra di Guhyasamāya*⁷ e gli insegnò le quattro meditazioni illimitate⁸ quale modo di protezione *yogica*⁹.

Meditò in quel modo sviluppando la compassione come visione, la gioia come meditazione, la gentilezza come azione e l'equanimità come risultato ed eliminò così dalla sua mente tutti i veleni e le illusioni. Ottenne i poteri di *Mahāmudrā* e divenne ovunque famoso come *Yoghi Bhandepa*. *Viśvakarman* gli domandò cosa avesse fatto ed egli rispose:

«Una visione senza il reale¹⁰,
una meditazione senza interruzione¹¹,
un comportamento come padre e madre¹²
e risultati come il cielo¹³.

Queste quattro cose vedo indifferenziate¹⁴.
Come potrei concepire un'esistenza reale?¹⁶
Oh, la guida spirituale è una meraviglia,
l'intelligente s'affida sempre a lei».

Per quattrocento anni Bhandepa insegnò il *Dharma* e si prodigò per il bene di tutti gli abitanti di Śrāvastī e di molta altra gente. Poi, insieme a quattrocento seguaci, col suo proprio corpo, andò nella terra dei *Daka*.

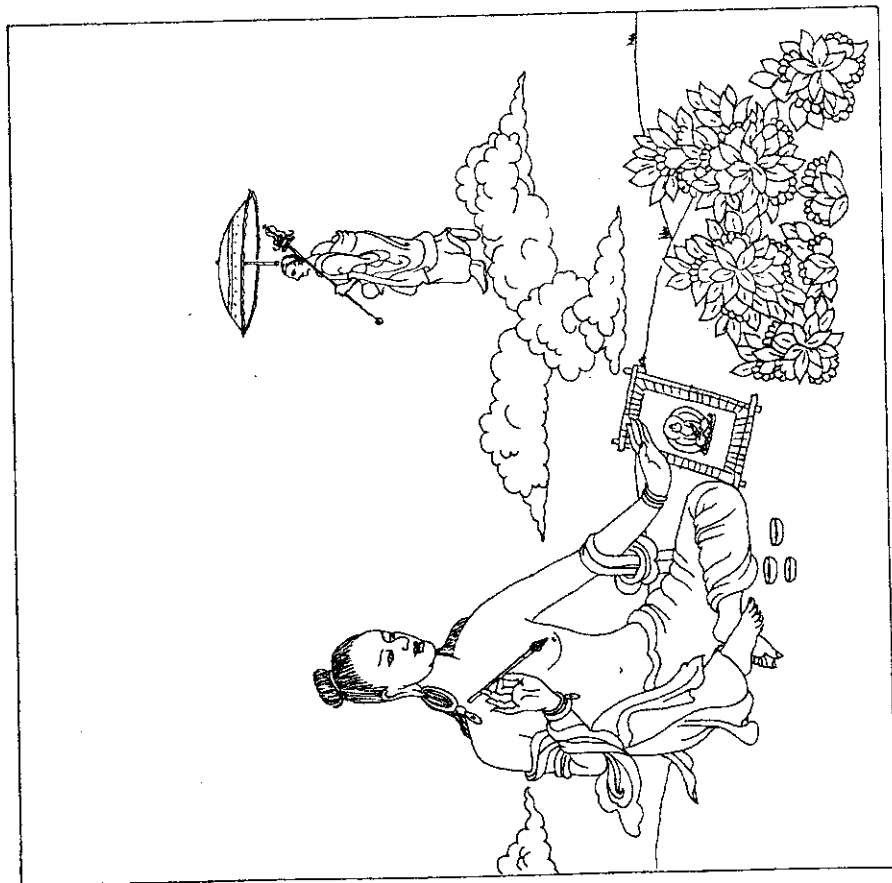
Note

¹ Vedi *Lūyīpa* nota n. 2.

² Śrāvastī, attualmente Sapet Mahet, era l'antica capitale del Kosala il più potente regno indiano durante il II secolo d.C. È un famoso luogo di pellegrinaggio per i buddhisti poiché in quel luogo Buddha trascorse ben 24 stagioni delle piogge nel monastero di Jetavanarama alla periferia della città.

³ Kṛṣṇacāri è Kāṇhapa.

⁴ L'Arhat è il modello dei seguaci dell'Hinayāna. È colui che ha domato tutte le emozioni negative e dimora nella pace del Nirvana.



Bhandepa

Bhandepa significa "colui che controlla il dio della ricchezza"¹. Era di Śrāvastī² e faceva il pittore di icone, il suo *Maestro* fu Kṛṣṇacāri³. Bhandepa dimorava in una *terra celeste* quando vide un santo *Arhat*⁴ che camminava sulle nuvole: era *vestito da monaco*, aveva una *ciotola per mendicare*, un *bastone simbolico* ed un *parasole*.

L'Arhat era radiante e maestoso; Bhandepa rimase sbalordito e rivolgendosi a *Viśvakarman*⁵ domandò: «Oh venerabile, chi è questo uomo meraviglioso che cammina nel cielo in modo così sublime?».

«È un santo *Arhat*, privo di ogni impurità» rispose *Viśvakarman*.

⁵ Vedi Camaripa nota n. 16.

⁶ Jambudvīpa vedi Sakara nota n. 11.

⁷ Ghayasamāja vedi nota n. 4.

⁸ Le quattro meditazioni illimitate sono quelle sull'amore, la compassione, la gioia e l'equanimità. Buddha ha insegnato che esse sono il miglior modo per vincere tutti gli ostacoli umani e non umani che si incontrano sul cammino spirituale.

⁹ Benché nel Tantra esistano molte tecniche di protezione yogica, in questo contesto le quattro meditazioni illimitate vengono usate allo scopo di protezione dello yoghi.

¹⁰ La «visione senza il reale» è la compassione che non si afferra all'esistenza sostanziale degli esseri.

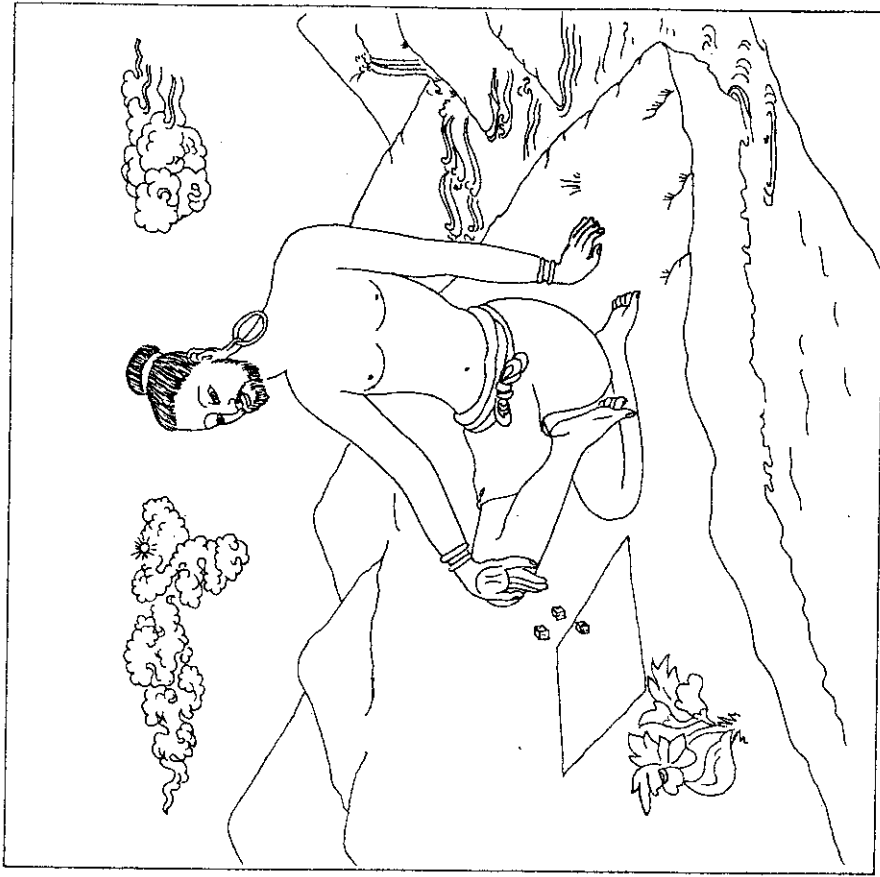
¹¹ È la meditazione sulla gioia.

¹² Questo comportamento è la meditazione sull'amore.

¹³ I «risultati come il cielo» sono la mente equanime, cioè libera dall'attaccamento verso gli amici e dall'avversione verso i nemici, un'altra equanimità è quella della mente libera dal dualismo di soggetto ed oggetto, osservatore ed osservato.

¹⁴ Considerare le quattro meditazioni come indifferenziate non significa che esse sono una sola cosa, ma che non esiste una reale distinzione tra loro poiché sia la meditazione che l'oggetto a cui si fa riferimento in esse sono privi di realtà a sé stante.

¹⁵ Quando si ha la consapevolezza che gli esseri e la meditazione non hanno una reale esistenza, quale altra cosa potrà essere concepita come esistente in modo autonomo?



Tandhepa

Tandhepa, il cui nome significa "giocatore di dadi", viveva a Kausambi¹ ed era di bassa casta. Aveva sperperato tutti i suoi averi nel gioco dei dadi ed era rimasto senza un soldo, tuttavia continuò a giocare e non potendo poi pagare i suoi debiti, venne violentemente picchiato.

Si depresse talmente che si recò in un cimitero e vi si stabilì.

Capitò da quelle parti uno *Yoghi* che gli chiese: «Cosa stai facendo qui?». «Ho perso tutti i miei averi al gioco e sono rovinato, soffro delle percosse e del dolore e di non poter più giocare ai dadi, dunque mi sono rifiutato qui».

Lo *Yoghi* gli domandò: «Il *Dharma* ti servirebbe?». «Non posso rinunciare ai dadi, ma se esistesse un insegnamento in cui non è necessario rinunciare al gioco dei dadi, allora lo praticherei». «Un tale insegnamento esiste» disse lo *Yoghi* e gli conferì l'iniziazione di-cendogli:

«Medita sui tre mondi come vuoti², proprio come si svuota il tuo portamonete quando giochi ai dadi. Medita sulla mente come vuota³, vuota come i tre mondi. Hai perso i tuoi averi giocando ai dadi, puoi liberarti anche dalle concezioni dei tre mondi⁴ con il dado della conoscenza⁵. Vinci le concezioni nel *Dharmakāya*⁶ proprio come stai riducendo te stesso a nulla. Come dormi in questo cimitero solitario, così riposerai nella grande beatitudine⁷».

Thandepa seguì le istruzioni dello *Yoghi*, meditò e fece tramontare le concettualizzazioni dei tre mondi⁸ nella vacuità. Allora comprese che ogni cosa è priva di una natura propria ed anche quella stessa consapevolezza è vuota⁹.

Thandepa ottenne il frutto di *Mahāmudrā* e disse:

«Se non fossi stato disperato, come avrei potuto giungere al sentiero della Liberazione? Se non mi fossi affidato con fede al mio *Guru*, come avrei potuto ottenere il più alto dei poteri?¹⁰».

Dopo aver pronunciato queste parole si alzò nel cielo e con quello stesso corpo se ne andò nella terra pura dei *Dāka*.

Note

¹ Kausāmbi o Kosāmbi era un'antica città situata circa 38 miglia dalla attuale Allahabad. Di Kausāmbi si fa menzione sia nel Mahabharat che nel Rāmāyana, le due famose raccolte epiche indiane, Buddha insegnò in quella città diverse volte, ma il luogo divenne famoso per la disputa che si tenne tra la comunità dei monaci ivi residente su alcune regole del Vinaya (disciplina monastica).

² Il guru probabilmente insegnò a Tandhepa il modo in cui dissolvere le apparenze del mondo nella sfera della mente. Ogni apparenza infatti è il risultato del movimento oscuro della mente. I tre mondi sono le tre sfere di esistenza del desiderio, della forma e della non-forma.

³ Assorbite le apparenze dell'universo nel corpo dello yoghi, ed a sua volta il corpo nella sfera della mente, la mente viene analizzata per comprendere che anch'essa è priva di reale esistenza.

⁴ Compresa la vacuità della mente, scompaiono le concezioni creatrici delle apparenze come reali.

⁵ «Il dado della conoscenza» è la consapevolezza della vacuità.

⁶ In questo passo il *Dharmakāya* non è il risultante della buddhità, ma è l'utilizzo della morte quale sentiero per ottenere il *Dharmakāya*. Al momento della morte si dissolvono le concettualizzazioni per lasciar posto alla luce chiara della mente primordiale. Con l'assorbimento meditativo dell'universo nel proprio corpo e questo nella mente e la mente nella sua vacuità, vengono ricostruiti gli stadi del processo della morte ed in questo modo le concezioni vengono fatte dissolvere nel *Dharmakāya* di base detto «della mortes». Vedi introduzione.

⁷ Si arriva all'esperienza della beatitudine quale risultato della pratica descritta e simultaneamente alla comprensione della vacuità. L'unione di beatitudine e vacuità è detta «il luogo di riposo dello yoghi».

⁸ Le concettualizzazioni sono responsabili delle apparenze impure del mondo; solo quando tali concettualizzazioni vengono dissolte nella sfera della vacuità della mente, ogni cosa appare come vuota.

⁹ La mente che comprende la vacuità è della natura della vacuità come ogni altro fenomeno.

¹⁰ Il più alto dei poteri è lo stato di Buddha.



Kukkuripa

Un bramino di Kapilāsakru¹ che aveva fede nel *Tantra* ed aveva adottato lo stile di vita dello *Yoghi*², stava vagabondando in cerca di elemosina, quando vide una cagnetta che stava morendo di fame ai bordi della strada che conduceva a Lumbinī³. Provò compassione e pensò di portarla con sé. Trovò una grotta dove sistemarsi e vi lasciò la cagna andando ad elemosinare del cibo in città. Quando tornò alla grotta, si sedette a meditare.

Dopo dodici anni ottenne i *poteri mondani*, quali la chiaroveggenza e così via.

In quel tempo Kukkuripa venne invitato nella *terra celeste dei trentatré*

*dei*⁴. Egli si recò in quel luogo di delizie lasciando la cagnetta nella grotta. Senza più l'aiuto del suo padrone l'animale scavò un buco nel terreno e da esso uscirono miracolosamente cibo ed acqua, così riuscì a sopravvivere durante l'assenza del *Maestro*.

Mentre nella *terra celeste* Kukkuripa viveva tra gli *dei* che gli facevano offerte, si ricordò del suo cane e decise di ritornare sulla terra.

Gli *dei* cercarono di persuaderlo a restare dicendogli: «Rimani qui, non vi è ragione perché tu, possessore di grandi poteri, pensi ancora al tuo cane». Così lo supplicarono a lungo ed egli finì per acconsentire. Ma un giorno improvvisamente tornò nella sua grotta e rivide la sua cagnetta. La accarezzò ed essa si trasformò in una *Dākinī* e disse:

«Ben fatto, ben fatto! Figlio di nobile famiglia⁵, nessun ostacolo ti ha fermato così otterrai il potere più alto⁶».

I *poteri comuni*⁷ possono essere ingannevoli, li posseggono anche coloro che hanno *visioni errate*⁸. Avere dei poteri non è così meraviglioso.

La madre⁹ ti darà il sacro potere¹⁰, la *suprema beattitudine immacolata*¹¹».

Con queste parole insegnò i simboli dell'unione dei mezzi *abili con l'intelligenza*¹² per ottenere la *realizzazione più alta*. Il *Maestro* ottenne la *visione autentica ed indistruttibile*¹³, da allora gli abitanti di Lumbinī lo chiamarono Kukkuripa.

Si prodigò per il bene delle creature ed, al termine delle *sue attività*, insieme ad un grande numero di seguaci di Kapilāsakru, se ne andò con il suo stesso corpo nella terra dei *Dāka*.

Note

¹ Kapilāsakru probabilmente è Kapilavastu, la capitale del regno di cui fu sovrano Sudhodana, il padre di Buddha Śākyamuni. Kapilavastu apparteneva allo stato del Kosala, oggi Padaria attualmente in Nepal, e si trova a 10 miglia da Lumbinī, luogo di nascita di Buddha.

² Kukkuripa o Kukkūṭīpa viene chiamato con diversi nomi e pare che vi siano stati due yoghi che portavano tale nome. Il Kukkuripa di questa storia fu discepolo di Carpaṭīpa che fu maestro anche del discepolo di Kukkuripa Minapa.

³ Lumbini è il luogo di nascita di Buddha, faceva parte dello stato del Kosala, oggi è Nepal.

⁴ Vedi Virūpa nota n. 35.

⁵ Vedi Virūpa nota n. 7.

⁶ Vedi Tandhepa nota n. 10.

⁷ Vedi Lūyīpa nota n. 13.

⁸ Sono gli induisti che asseriscono l'esistenza di un sé nella persona.

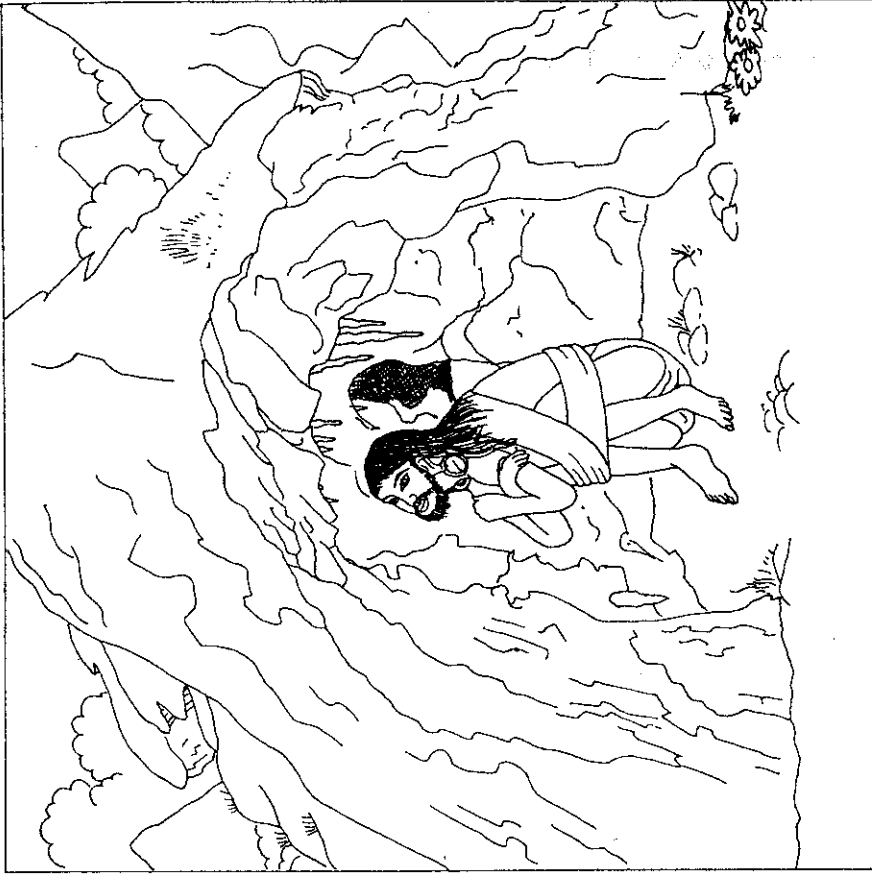
⁹ La madre è la Dakini o donna di conoscenza.

¹⁰ La Buddità.

¹¹ Ciò a cui si riferisce è lo stato di unione finale, la Buddità, ovvero la realizzazione suprema.

¹² Vedi introduzione.

¹³ La visione autentica e indistruttibile è la comprensione della vacuità.



Kucipa

Kucipa, "l'uomo con un tumore al collo", era di bassa casta e si guadagnava da vivere lavorando la terra a Kahari.

Un giorno, per riflesso esteriore del suo *karma*, si ammalò¹ di un tumore al collo. Il tumore cresceva sempre di più e gli procurava molto dolore. Si rifugiò in un luogo solitario dove nessuno avrebbe potuto vederlo.

Mentre se ne stava in solitudine, passò da quelle parti il venerabile Nāgarjuna. Kucipa vedendolo ebbe fede in lui. Lo salutò dicendogli: «Oh venerabile, è una fortuna per me che tu sia venuto in questi luoghi, sono afflitto dal mio *karma negativo* e a malapena riesco a sopportare il dolore del tu-

more che ho sul collo. Ti prego, insegnami un metodo per liberarmi da questo malanno».

Il venerabile *Yoghi* rispose: «Conosco un metodo che ti potrà guarire, ma sarai in grado di praticarlo diligentemente? Se sarai capace, potrai liberarti dal dolore usandolo come un mezzo per realizzare la *grande beatitudine*».

«Oh venerabile, perché non dovrei essere in grado di praticare questo metodo con zelo? Ti assicuro che lo farò» rispose Kucipa.

Allora Nāgārjuna lo iniziò al *Tantra di Ghuyasamāya*² e gli trasmise le *istruzioni sugli stadi di generazione e di completamento* e gli insegnò anche come *utilizzare* il dolore come mezzo per la *crescita spirituale*³:

«Medita che il tumore al collo si ingrandisca sempre più e usalo come oggetto di *meditazione*⁴ nello *stadio di generazione*».

Kucipa meditò nel modo in cui gli era stato consigliato dal *Guru* e il suo tumore si ingrandì ancora di più procurandogli sempre molto dolore.

Il venerabile *Maestro* ritornò ancora da Kucipa e gli chiese: «Come va Kucipa, sei contento?».

«No, per niente, ho molto male al collo» rispose Kucipa.

Allora Nāgārjuna disse: «Visualizza, quale oggetto dello *stadio di completamento*, che tutti i fenomeni esistenti siano contenuti nel tumore⁵».

Quando Kucipa meditò in quel modo il tumore scomparve e lui fu molto felice.

Nāgārjuna tornò ancora a trovarlo e gli chiese di nuovo: «Oh Kucipa, ora sei contento?».

«Sì certo, ora sto molto meglio» rispose Kucipa.

Allora Nāgārjuna gli diede le seguenti *istruzioni*:

«Dolore e piacere nascono da *esistenza e non esistenza*⁶, quando sarai libero dalla *concezione* di questi *due estremi*, come potrà esserci dolore o piacere⁷ giacché le cose sono prive di una *natura reale*?».

Kucipa comprese in modo chiaro quelle *istruzioni* ed ottenne il *potere di Mahāmudrā oltre ogni riferimento*⁸. Per settecento anni si prodigò per il bene degli esseri di Kahari e dovunque divenne famoso come Guru Kucipa.

Al termine della sua *attività spirituale* se ne andò nella terra dei *Dāka* con un seguito di settecento discepoli.

Note

¹ Secondo la medicina buddista, le malattie hanno delle cause remote e delle cause prossime. Le cause prossime sono determinate dalle contingenze, quali ad esempio l'alimentazione, il clima, le emozioni ecc. Tuttavia, le cause delle malattie non sono tutte rintracciabili nella vita presente dell'individuo, ma per identificarle, occorre risalire alle vite precedenti, tali cause vengono dette aventi un'origine karmica. La «causa remota» per eccellenza, all'origine di ogni malattia e causa del Samsāra è l'ignoranza, cioè la concezione che afferra l'esistenza reale del sé e dei fenomeni.

² Vedi Karnaripa nota n. 4.

³ L'utilizzazione del dolore quale mezzo per la crescita spirituale è notoriamente contemplata negli insegnamenti sul training Mahāvāna della mente. Vedi nota n. 4.

⁴ Nello stato di Generazione il tumore viene usato come luogo in cui creare la visualizzazione della divinità e del suo Maṇḍala.

⁵ Suppongo che nello stadio del Completamento, il tumore venga utilizzato per dissolvere le apparenze fenomeniche in una particolare zona del corpo, solitamente la regione cardiaca.

⁶ Nella filosofia Mādhyamika i due estremi da cui occorre liberarsi sono quelli di esistenza e di non esistenza.

Per esistenza s'intende la concezione di una reale esistenza delle cose. Per non esistenza s'intende la concezione che apprende i fenomeni quali non esistenti come mere convenzioni. Credere nella mancanza di una realtà relativa conduce all'estremo nichilista che nega l'azione del karma divenendo così tale visione causa di azioni negative, quindi al conseguente dolore. La visione della reale esistenza dei fenomeni, benché errata, può tuttavia essere assunta quale stimolo per un'etica positiva, quindi può essere anche la base per un'esistenza piacevole sebbene in ogni caso temporanea. Generalmente viene detto che la visione nichilistica conduce a destini sfortunati, mentre quella eternalista può anche condurre a rinascite piacevoli.

⁷ Quando il praticante realizza la «visione di mezzo», cioè libera dai due estremi di nichilismo ed eternalismo, comprende che piacere e dolore, sebbene relativamente esistenti, a causa delle condizioni della mente organizzante, non hanno un'esistenza autonoma.

⁸ L'esistenza reale è l'oggetto di negazione, realizzando la mancanza, si realizza la Mahāmudrā.



Dharmapa

Dharmapa, il cui nome significa "colui che ha acquisito la saggezza con lo studio", era un bramino che viveva in un luogo chiamato Vikramāsura. All'inizio della sua formazione spirituale si applicava molto intensamente allo studio del *Dharma*, ma non riusciva ad apprendere molto perché era poco intelligente, non sapeva applicare la riflessione critica e meditava con scarso successo.

Un giorno incontrò uno *Yoghi*¹ che gli disse: «Oh Dharmapa, hai studiato così tanto che la tua mente dev'essere ricca di *Dharma*».

«Oh *Yoghi*, è vero, ho studiato molto, ma non riesco a mettere in pratica

ciò che ho imparato e così lo dimentico subito. Ti prego, dimmi se ci sono delle *istruzioni* che mi possono aiutare a rendere efficace ciò che ho studiato».

Lo *Yoghi* assicurò Dharmapa che tali *istruzioni* esistevano e gli diede l'*iniziazione che trasferisce il potere spirituale*. Poi gli insegnò a raccogliere in un'unica visione i vari aspetti del *Dharma*.

«Come le particelle di un metallo prezioso vengono fuse insieme dall'orefice, così le diverse cose che tu hai studiato, devono unificarsi nella *sfera della vacuità della mente*²».

Dharmapa comprese il significato delle parole dello *Yoghi*, riuscì a fondere i diversi argomenti della *dottrina* di Buddha con la *natura della mente* ed ottenne la *realizzazione di Mahāmudrā*.

Ovunque divenne famoso come Dharmapa poiché insegnava ai discepoli la *via alla liberazione*. Poi, col suo proprio corpo se ne andò nella *terra pura dei Dāka*.

Note

¹ Questo yoghi è molto probabilmente Kṛṣṇacāryā, il guru di Dharmapa.

² Dharmapa era molto erudito, ma non aveva compreso che l'essenza a cui puntano tutti gli insegnamenti di Buddha è la vacuità dei fenomeni. Quando ebbe capito ciò riuscì a collocare ogni insegnamento nel giusto contesto riuscendo così ad ottenere la realizzazione di Mahāmudrā.

³ Il vuoto, quale natura della mente, può essere compreso in relazione al livello convenzionale oppure a quello ultimo di esistenza della mente stessa. Convenzionalmente la coscienza è vuota poiché è priva sia di forma che di colore; dunque è un fenomeno non tangibile. A livello ultimo la coscienza è vuota poiché priva di un'esistenza sostanziale ed autonoma.



Mahipa

Mahipa, il cui nome significa "spaccone", era un uomo di bassa casta che viveva nella regione del Magadhā.

Era molto orgoglioso della sua enorme forza fisica e pensava di poter dominare ogni uomo ed ogni creatura.

Un giorno uno *Yoghi*¹ gli chiese: «A che cosa stai pensando?».

«A nulla» rispose Mahipa.

Lo *Yoghi* allora gli insegnò il *Dharma* e gli conferì *l'iniziazione che trasferisce il potere spirituale*, poi disse:

«Comprendi che le cose che appaiono vengono dalla tua mente², la natura della mente è vuota³, non nata⁴, non impedita⁵, la meditazione è la consapevolezza di ciò senza distrazioni. Come risultato della pratica la tua mente si aprirà⁶».

A queste parole Mahipa rispose: «Non capisco cosa mi stai dicendo». Allora lo *Yoghi* gli parlò in questo modo:

«Tu sei forte, non c'è nulla che non puoi vincere. Considera le tre: *apparenze, energia e saggezza* nella sfera dello spazio⁷».

Mahipa ricevette istruzioni su come usare la *contraddizione*⁸ quale mezzo per la *crescita interiore*; pensò che quelle *istruzioni* erano facili da applicare così meditò perseverando nella pratica del *Dharma*. Non trovò alcun *osservato*⁹ e così perse la *concezione* di essere l'*osservatore*¹⁰. Comprese la *vacuità* quale estensione del grande spazio ed ottenne le *realizzazioni*.

Per trecento anni diede *istruzioni* molto profonde ad un grande numero di esseri nella regione del Magadhā e poi, con un seguito di duecentocinquanta discepoli, andò nel reame dei *Dāka* senza abbandonare il suo corpo.

Note

¹ Questo yoghi presumibilmente è Kṛṣṇacārya.

² Le due scuole filosofiche del Mahāyāna, la Cittamātra e la Mādhyamika, sebbene con leggera sfumatura di pensiero, asseriscono che l'universo trova la sua origine nella mente dell'essere. In particolare Ciandrakīrti, della Mādhyamika, nel suo testo Mādhyamikavā-tara, afferma che, dal suo stato confuso, la mente funziona come base delle azioni che modellano il mondo in cui l'uomo vive ed agisce.

Nel passo in esame sembrerebbe che il guru sostenga la tesi della scuola Cittamātra in cui i «tre mondi», vedi nota Kambala n. 11, sono visti come solo mente.

Per la scuola dei Cittamātra infatti, le apparenze non sono soltanto originate dalla mente, ma sono sostanzialmente identiche ad essa. I Cittamātra sostengono che tra i diversi tipi di coscienza vi sia quella chiamata: «il fondamento di ogni cosa» (Alayavijñāna); ma tale coscienza viene negata dai Mādhyamika. Tale coscienza conterrebbe tutto il potenziale delle azioni che l'essere ha compiuto, tale potenziale, manifestandosi, dà origine sia all'oggetto esterno che al soggetto percettore. Dunque sia l'oggetto che il soggetto trovano la

loro origine dalla stessa identità di sostanza.

Questa visione spesso ha condotto all'ingenua conclusione, non sostenuta certamente dai Cittamatra, che ogni fenomeno sia mente.

Per i Mādhyamika i fenomeni non sono identici alla mente, sebbene la loro particolarità, in quanto fenomeni specifici, sia strettamente interdipendente dalla struttura organizzante della mente. Le asserzioni della scuola Cittamatra, rifacendosi alla «conferma fondamentale di ogni cosa» sono contraddittorie quando vengono analizzate con rigore logico. L'altro nome con cui viene designata la scuola Cittamatra è scuola Yogacāra o "della condotta yogica", dalla sua denominazione possiamo capire che le sue asserzioni sono strettamente legate alla esperienza mediativale in cui lo Yoghi giunge all'identificazione non dualistica di soggetto ed oggetto riducendo l'abituale distanza che viene posta tra osservatore ed osservato.

Dunque il sistema dei Cittamatra non è antitetico con quello Mādhyamika entrambi mirano a distruggere la tendenza oggettivante della mente.

Alla base del tantrismo troviamo principalmente la visione filosofica dei Mādhyamika, anche se, come nel passaggio in questione, spesso emerge anche quella dei Cittamatra a cui non si può negare il contributo considerevole dato allo sviluppo dell'insegnamento tantrico.

³ Vedi Dharmapa nota n. 3.

⁴ La non origine è la mancanza di una nascita dal punto di vista della natura ultima della mente.

⁵ La mente non è impedita poiché percepisce; giunge al suo oggetto senza trovar ostacolo e ciò è dovuto alla sua "natura convenzionale" di chiarezza. Inoltre la mente è "non impedita" nella sua natura ultima o di vacuità, poiché manca di una natura autonoma.

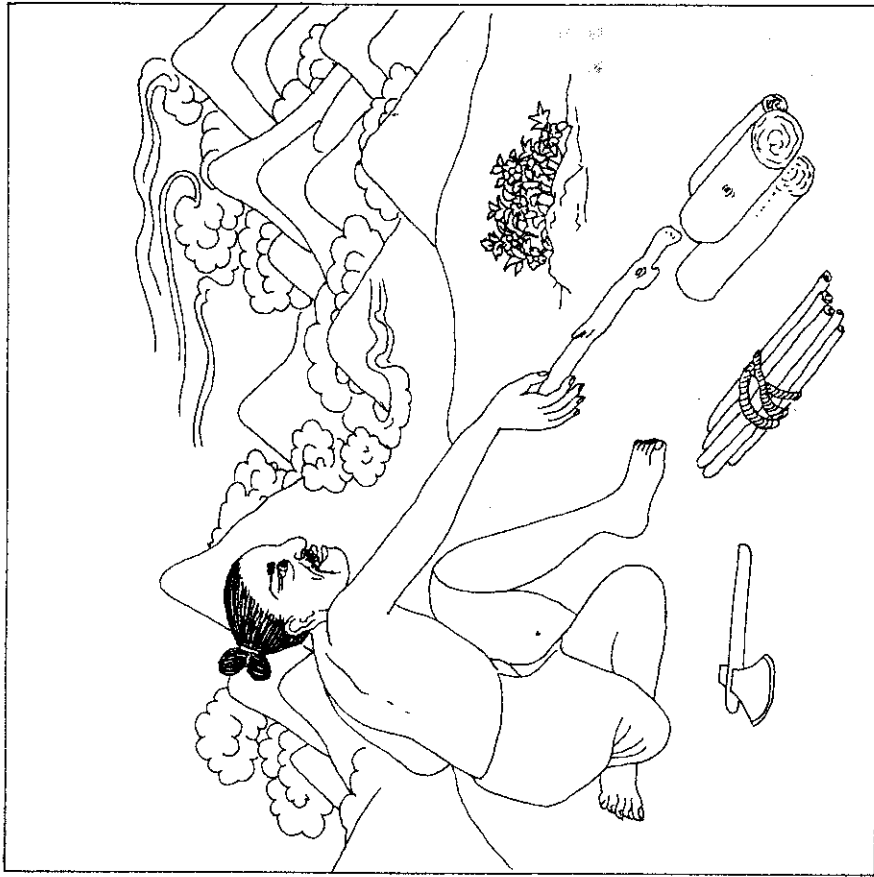
⁶ Per "mente che si apre" non si vuole intendere una semplice sensazione temporanea di "pace dello spaziere", ma lo splendore della mente che scaturisce dallo stato di autenticità dell'essere quale risultato della visione non dualistica dei contenuti della coscienza.

⁷ Considerare le apparenze dei fenomeni, in questo caso la forza fisica, e la saggezza nella sfera dello spazio, significa comprendere la natura ultima di questi tre elementi.

⁸ L'uso delle contraddizioni può prestarsi a molte interpretazioni: in questo caso il Guru insegna a Mahipa a liberarsi del suo stupido orgoglio meditando sulla non sostanzialità dell'orgoglio, ovvero sulla vacuità quale contraddizione all'orgoglio.

⁹ Mahipa, seguendo le istruzioni del suo Guru, assorbi la consapevolezza della mancanza di esistenza autonoma dei fenomeni nella vacuità e le apparenze convenzionali dei fenomeni cessarono.

¹⁰ Quando la coscienza viene riconosciuta vuota di contenuti oggettivi, viene a mancare anche l'osservatore quale entità sostanziale. Questo passo può essere interpretato anche in relazione all'assorbimento mediativo nella vacuità in cui non appare alcun fenomeno convenzionale e, come acqua dentro acqua, osservatore ed osservato non sono più scindibili, né identificabili come diversi dalla vacuità stessa.



Acinta

Nella città di Dhanarūpa viveva un uomo che apparteneva alla casta dei venditori di legna. Si chiamava Acinta¹ che significa "l'incredibile". Giorno e notte aveva una sola preoccupazione: guadagnare denaro e diventare ricco. Ma i suoi erano semplici sogni; ben presto si scoraggiò e andò a immaginare sul da farsi in un luogo solitario.

Lo *Yoghi* Kambala passò nei paraggi, vide il venditore di legna e disse: «Cosa stai facendo da solo in questo luogo sperduto?».

«Sono demoralizzato, oh *Yoghi*, penso soltanto ai soldi, alla fortuna e a nient'altro. Conosci forse un metodo per realizzare i miei desideri?»

«Sì, esiste un metodo, ma saresti in grado di praticarlo?» chiese Kam-bala.

«Senza un metodo non posso fare nulla, ma se l'avessi lo farei fruttare» rispose l'uomo.

Lo *Yoghi* lo iniziò al *Tantra di Ciakrasamvara* e gli diede le *istruzioni sul profondo stato di completamento*:

«Come puoi diventare ricco solo con il desiderio e la speranza?

Abbandona questi sogni,

sono come il *figlio di una donna sterile*².

Medita che la tua mente brilli come molte stelle³ nel cielo del tuo corpo.

Diventerai come il *dio della ricchezza*⁴.

Quando avrai l'*esperienza vera*⁵ otterrai ogni cosa che desideri⁶».

Il venditore di legna meditò secondo le *istruzioni* ricevute, fece *assorbire* i suoi sogni di fortuna e di ricchezza nelle stelle, poi fece scomparire le stelle nella *sfera dello spazio*⁷ ed arrivò allo *stato non concettuale*⁸. Allora il suo *Guru* andò da lui e disse:

«Non aggrappandoti a nulla, sei arrivato allo *stato non concettuale*⁸; nella *sfera della natura simile allo spazio*⁹ quale oggetto apprendi?¹⁰ Dove non c'è forma né colore, a cosa ti aggrappi?¹¹ Su cosa mediti?».

Il venditore di legna comprese anche queste ultime parole del *Guru* ed ottenne il *potere di Mahāmudrā*. Divenne famoso come *Guru Acinta* e si prodigò insegnando agli altri *la natura ultima delle cose*.

Per trecento anni operò per il bene degli esseri, poi se ne andò nella terra pura dei *Dāka* con il suo corpo e con un seguito di innumerevoli discepoli.

Note

¹ Secondo Abhayadatta, Acinta e Mīnapa sono la stessa persona, ma in Tāranātha, nel suo "SLI", Acinta, il maestro di Caurāngi e di Gorakṣa, è Macendrapa, il figlio di Mīnapa.

² Il figlio di una donna sterile non può esistere. Questo esempio viene riportato spesso

nelle scritture filosofiche buddiste insieme al "coniglio con le corna" per indicare qualcosa di inesistente od improduttivo.

³ L'analogia delle stelle sta ad indicare la natura convenzionale, chiara e conoscitiva propria della mente.

⁴ Vedi *Lūyipa* nota n. 2.

⁵ La vera esperienza è la consapevolezza della vacuità.

⁶ La soddisfazione di ogni desiderio è la realizzazione del Sentiero spirituale, la meta finale della Buddità.

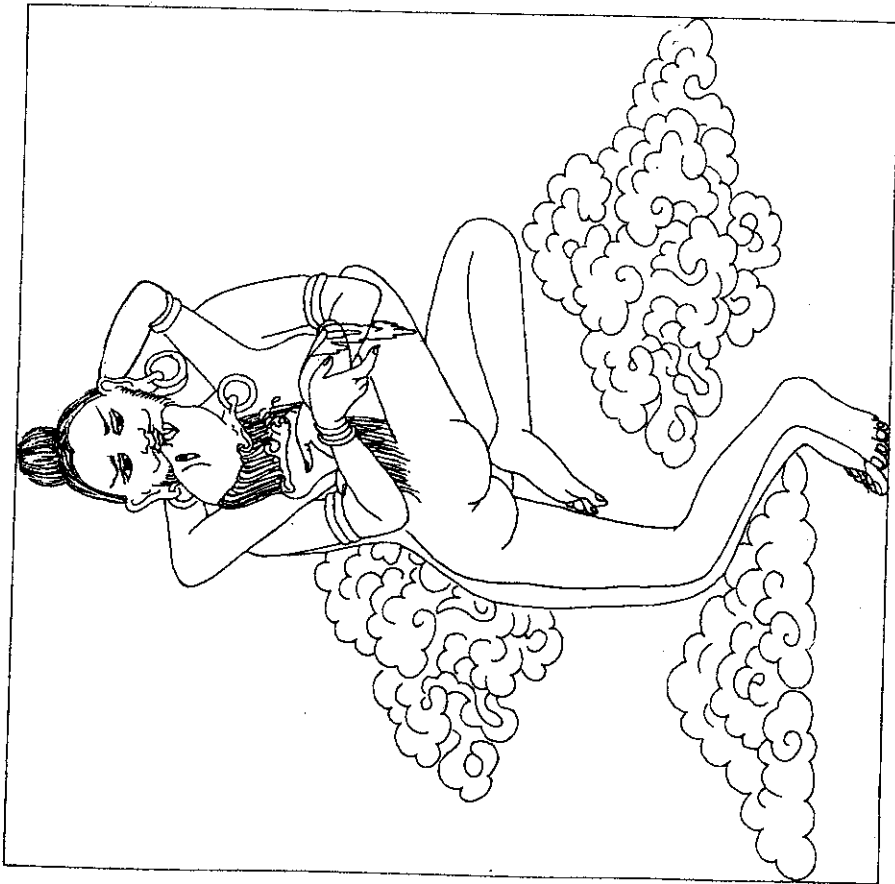
⁷ La sfera dello spazio è la vacuità della mente o la sua natura ultima.

⁸ Lo stato non concettuale, non è una mente priva di pensieri, che non avrebbe alcuna qualità positiva, ma una mente priva della concezione che si afferra alla realtà intrinseca dei fenomeni. Lo stato non concettuale è la comprensione intuitiva della vacuità.

⁹ Lo spazio è sempre usato come esempio per la vacuità, anche se la vacuità non è spazio. Ci sono delle ragioni che giustificano l'analogia tra spazio e vacuità. Lo spazio viene definito come semplice assenza di contatto e di ostruzione; dunque lo spazio come la vacuità viene definito sulla base di una negazione, infatti anche la vacuità è semplice assenza, assenza e di esistenza intrinseca ai fenomeni.

¹⁰ Nell'assorbimento meditativo ed intuitivo sulla vacuità, non viene appreso alcun oggetto oltre la vacuità, dunque non sorge alcuna concezione.

¹¹ Dove non c'è né forma né colore è sempre possibile aggrapparsi ed un fenomeno informale quale il pensiero, ma questa frase non deve essere intesa letteralmente: per mancanza di forma e colore si vuole intendere la sfera non materiale ed intangibile della vacuità in cui è impossibile afferrare qualcosa di esistente in modo autonomo.



Babhahi

Babhahi, il cui nome significa "colui che trasforma l'acqua in latte", apparteneva alla casta dei Kṣatriya¹, ed era un re della regione di Dhanjura. Un giorno, uno *Yoghi di grande esperienza* interiore giunse al suo palazzo per elemosinare cibo e provviste.

Il re gli offrì del cibo e delle bevande eccellenti, ebbe fede nello *Yoghi* e gli chiese di insegnargli il *Dharma*. Allora lo *Yoghi* gli disse:

«La *fede* è la radice di ogni *Dharma*² e il *Guru* è la radice di ogni *realizzazione*³».

Dopo queste parole, gli conferì l'*iniziazione* che trasmette il *potere spirituale* e lo istruì sui *canali*, le *energie* e le *gocce*⁴.

«Nel *mandala della vagina*⁵ di colei che ha il corpo straordinario ed i *mezzi abili*⁶, mescola e trattieni il latte di *Bodhicitta*⁷, nel grande oceano di sangue⁸.

Poi, quando lo avrai fatto pervenire al *luogo congeniale*⁹, si *diffonderà all'interno* provocando una *gioia continua*¹⁰. Quando poi avrai superato *gioia con gioia*¹¹, medita sull'*indivisibilità di vacuità e beatitudine*¹²».

Praticando in accordo alle *istruzioni del Guru*, Babhahi purificò gli *ostacoli alla visione della realtà*¹³ ed in dodici anni ottenne le *realizzazioni spirituali*. Si prodigò per il bene degli esseri e spesso diceva:

«Come la *regina delle anitre selvatiche*¹⁴ separa il latte dall'acqua, così le *istruzioni del prezioso Guru*, estraggono l'*elisir di Bodhicitta*¹⁵».

Con il suo proprio corpo Babhahi andò nella terra dei *Dāka*.

Note

¹ Kṣatriya vedi Bhadrāpa n. 4.

² Ogni azione a qualsiasi livello deve necessariamente essere sostenuta da uno stato di fede o di speranza. Nella visione buddista la fede è considerata uno stato emozionale ed irrazionale che tuttavia può divenire un tipo di comprensione ideale. Senza lo stato di fede verrebbe a mancare l'impulso fondamentale che spinge l'individuo ad intraprendere il sentiero spirituale, dunque la fede è la radice di ogni Dharma e qui Dharma è ogni qualità positiva.

³ Nell'Hināyana il rapporto maestro discepolo è caratterizzato da una fondamentale uguaglianza o amicizia spirituale: il maestro è il Kalyānamitra o l'amico spirituale, l'elemento di base è il rispetto reciproco. Nel Mahāyāna, in cui predomina la figura del Bodhisattva, la relazione con il Guru è fondata sulla considerazione e gratitudine verso la genti-

lezza del maestro e verso la sua completa disponibilità verso il discepolo e sulla fede che nasce dall'osservare le qualità del maestro.

Nel Tantrayāna il maestro è visto come lo stesso Buddha, la manifestazione visibile di ogni qualità perfetta. Il rapporto con il maestro è considerato la radice di ogni ottenimento spirituale e le realizzazioni sono fondate sulla capacità del discepolo di arrendersi al Guru.

⁴ Canali, energie e gocce (tib. rTsa.rLuñ. Tigh.le; sansc. nadi; vayu, prana, bindu). È difficile darne una definizione precisa, ma essi sono il tramite del rapporto corpo-mente. Talvolta sembrano essere simbolici delle qualità di motilità e capacità creative, in altri contesti vengono ritenuti aventi una precisa base fisica situata nel sistema nervoso centrale e periferico, negli impulsi elettrici e chimici del corpo fisico, nella potenzialità del seme e del sangue.

Gli aspetti psicologici (gli stati mentali) e quelli fisici conseguenti, determinati sull'agire a livello dei centri e condotti energetici, in questione, interagendo tra loro, determinano la complessa ed indefinita esperienza del tantrika. Vedi introduzione.

⁵ La vagina è chiamata mañḍala quale Mañḍala ultimo della Bodhicitta in cui si sperimenta la consapevolezza coemergente con la beatitudine. Vedi note seguenti.

⁶ Qui ci si riferisce alla Karmamudrā, la consorte dello yoghi. Per mezzi abili si intende il corpo stesso della consorte quale tramite per sciogliere le ostruzioni sottili che impediscono il fluire delle energie nei canali psicofisici.

Qui viene descritta la pratica del penetrare i punti vitali tramite l'unione con la Karmamudrā. Tale metodo viene utilizzato per liberare i canali psicofisici dalle ostruzioni al fine di far fluire le energie che possono risvegliare le potenzialità creative.

La Karmamudrā è la donna a cui ci si affida per la pratica sessuale, la quale dev'essere esperta nello yoga e possibilmente dovrebbe avere raggiunto, come il suo consorte, lo stato della «mente isolata» dello stadio del comportamento. Vedi introduzione.

⁷ La Bodhicitta, che nel sistema dei Sutra è la mente altruistica che aspira all'Illuminazione, nel Tantra è la creatività maschile o sostanza bianca o seme. Per mescolare e trattenerla s'intende lo sciogliersi della sostanza bianca creativa, situata alla cima del capo, il farla discendere e trattenerla all'interno del canale centrale.

⁸ Per sangue, nel Tantra, s'intende la goccia rossa o creatività femminile. L'unione della creatività maschile con quella femminile si può realizzare a diversi livelli: nell'unione fisica vera e propria dello yoghi con la Karmamudrā ed anche all'interno dello stesso corpo dello yoghi in cui le due sostanze vengono mescolate.

La potenzialità rossa generalmente è situata al livello dell'ombelico ed è detta proveniente dalla madre al momento del concepimento, mentre quella bianca è detta proveniente dal padre. Tramite le pratiche tantriche spesso queste due «gocce» vengono a disporsi in modo inverso quando è avvenuta la mescolanza sopra citata.

⁹ Il luogo congeniale è il canale centrale al cui interno le creatività bianca e rossa vengono fatte di disciogliere.

¹⁰ Dalla cima del campo, la creatività bianca, discendendo nel canale centrale, in corrispondenza dei quattro ciakra, produce progressivamente le quattro gioie.

¹¹ Quando la goccia bianca giunge al «luogo segreto» sorge la «beatitudine coemergente», la più intensa delle quattro gioie.

¹² Al «luogo segreto» la beatitudine è coemergente con la consapevolezza della vacuità. L'indivisibilità di beatitudine e vacuità è la consapevolezza della vacuità nello stato di grande beatitudine.

¹³ Visione della vacuità.

¹⁴ La regina delle anitre selvatiche è un'immagine ricorrente nella poetica buddista. Secondo la tradizione mitologica indiana, l'anitra selvatica e la testuggine marina possiedono la facoltà di separare il latte dall'acqua.

¹⁵ In questo contesto Bodhicitta potrebbe essere riferito a tre cose: alla mente altruistica che aspira all'Illuminazione, alla consapevolezza della vacuità coemergente con la beatitudine generata dal discendere della creatività bianca e dal risalire di quella rossa o allo stato supremo dell'Illuminazione.



Nalina

Nella città di Saliputra viveva un uomo povero chiamato Nalina, "radice di loto", che si procurava da vivere raccogliendo radici di fiori di loto nei laghi.

Un giorno incontrò uno *Yoghi* che spiegava gli svantaggi del *Samsāra*¹ ed i pregi del *Nirvana*². Nalina si rese conto dell'illusorietà del *Samsāra* e disse: «Oh *Guru*, ti prego, insegnami il metodo per ottenere la *Liberazione*³».

Lo *Yoghi* lo iniziò al *Tantra di Guhyasamāja*⁴ e gli insegnò come utilizzare il proprio corpo come *mezzo abile*⁵ con queste parole:

«Alla cima della testa⁶, luogo della grande beatitudine, visualizza la bianca e pura sillaba *HAM*⁷.

All'ombelico immagina la lettera di emanazione⁸

che con la sua luce ardente fa gocciolare *HAM*.

Quando avrai esperienza in quest'ordine⁹:

della gioia,

dell'essenza della gioia,

della gioia suprema e della gioia coemergente,

ti libererai dei mali del *Samsāra*

e otterrai la grande beatitudine della Liberazione¹⁰».

Nalina meditò secondo le istruzioni ricevute e, come il loto che pur nascendo dal fango non viene contaminato¹¹, le quattro gioie della meditazione si manifestarono nei suoi quattro ciakra.

Meditando andò al di là dei difetti e delle concezioni *samsariche*.

In nove anni realizzò il significato finale della sua pratica meditativa e purificò le macchie delle sue illusioni.

Ottenne la realizzazione di *Mahāmudrā* e per quattrocento anni si prodigò per il bene della gente di Saliputra. Poi, insieme a centocinquanta dei suoi discepoli, andò col suo proprio corpo nella terra dei *Dāka*.

Note

¹ Vedi Virūpa nota n. 37.

² Vedi Śavaripa nota n. 14.

³ Liberazione nel buddismo ha un preciso significato. La liberazione è dal condizionamento esercitato dalle emozioni negative sulla mente e quindi sull'individuo.

⁴ Vedi Karṇaripa nota n. 4.

⁵ Nel Tantra vengono descritti numerosi metodi per liberare i canali dalle ostruzioni, ma questi metodi possono essere raccolti in due sistemi generali: il mezzo abile del corpo della consorte o *Karmamudrā* ed il mezzo abile del proprio corpo. Il Guru di Nalina lo istruisce sul metodo del *g.Tum.mo* o consorte interiore che appartiene alla seconda suddivisione dei mezzi abili.

⁶ Il ciakra alla cima della testa è la dimora della goccia di creatività bianca che ha la natura della grande beatitudine. È associata alle funzioni di controllo, ragionamento e razionalità. Questo ciakra è situato tra il cranio e la membrana che ricopre il cervello.

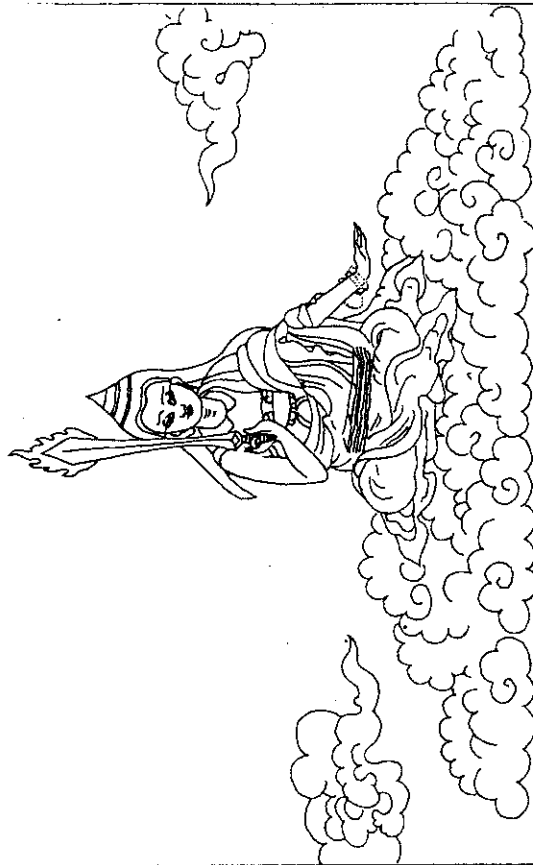
⁷ In questa particolare pratica del gTum.mo, la creatività bianca viene immaginata nell'aspetto della sillaba Ham. La traduzione letterale del termine tibetano gTum.mo è donna feroce, feroce poiché elimina ogni ostacolo alla liberazione, donna poiché possiede la qualità materna di generare ciò a cui si aspira (la liberazione).

⁸ Nel ciakra dell'ombelico risiede la creatività rossa femminile associata all'intuizione ed all'immediatezza. In questa pratica del gTum.mo, la goccia rossa viene immaginata nella forma della "piccola A" tibetana o di un piccolo triangolo appuntito.

⁹ Con la concentrazione unita alla "respirazione a vaso", la creatività rossa si surriscalda e fa sciogliere la goccia bianca alla cima del capo, questa scende nel canale centrale, passando per il ciakra della gola produce la prima gioia, al ciakra del cuore la gioia detta "grande gioia", al ciakra dell'ombelico "la gioia suprema, ed al luogo segreto la "gioia o beatitudine coemergente".

¹⁰ Il gTum.mo, come altre pratiche tantriche, viene praticato allo scopo di svuotare la mente dalle concezioni, tale pratica yogica non ha valore se non è preceduta da una corretta motivazione e considerata come un passo nel processo verso la completa liberazione.

¹¹ L'immagine del fior di loto che, pur essendo nato dal fango putrido dello stagno, è lindo e puro, viene associata alle quattro gioie immacolate che, pur sorgendo dalle emozioni quali attaccamento e desiderio, conducono alla pura liberazione.



Bhusuku

Bhusuku¹ era di famiglia reale e fu ammesso come monaco al monastero di Nālandā in virtù del suo carattere docile. In quel tempo il monastero di Nālandā, con la sua comunità di settecento monaci, era sostenuto dalle donazioni di cibo e bevande dal re Devapāla.

L'*Abate*², che tra le *quattro scuole*³ apparteneva a quella *Mahāsāṅghika*, aveva trecento studenti. Ognuno di essi, applicandosi diligentemente allo studio, era divenuto erudito nelle *cinque scienze*⁴, ma per Bhusuku non è così; il monaco della nobiltà reale era pigro negli studi.

Una volta il re Devapāla parlando di lui disse: «Questo monaco è un

bhusuku, un lazzarone vagabondo».

Da quel giorno al monaco rimase l'appellativo di *bhusuku*. Egli sapeva fare bene solo tre cose: mangiare, dormire e gironzolare nei dintorni del monastero.

Vi era l'uso che i monaci di Nālandā recitassero a turno pubblicamente i *Sūtra*⁵.

Una volta, l'*Abate*, parlando davanti a tutti i monaci disse: «*Bhusuku*, tu non sei in grado di sostenere il tuo turno nella *ripetizione* dei *Sūtra*, perciò vattene altrove!».

Ma *Bhusuku* rispose: «Non è giusto che mi scacciate così, non ho mai trasgredito a nessuna regola del monastero, semplicemente non riesco a studiare con successo i soggetti accademici».

Poiché si fu scusato in questo modo, gli fu permesso di restare al monastero.

Si avvicinò di nuovo il momento del turno di *Bhusuku* alla *ripetizione pubblica* dei *Sūtra*. I monaci gli dissero di prepararsi bene, poiché quella volta non avrebbe potuto mancare. *Bhusuku* doveva proprio esporre la sua conoscenza davanti a tutti i monaci di Nālandā che erano ansiosi di andarlo a sentire per farsi delle risate.

L'*Abate* lo rimproverò dicendogli: «Preparati nella *ripetizione* dei *Sūtra* per diventare uno dei maestri di Nālandā anziché mangiare e dormire e basta».

«Riuscirò a farcela» disse il monaco.

L'*Abate* ribadì: «Se non sarai in grado di *recitarli*, ti manderemo via dal monastero».

Bhusuku tentò di prepararsi ma non ce la faceva, allora l'*Abate* gli insegnò il *mantra* del venerabile *Mañjuśrī*: *A RA PA TZA NA*⁶.

Bhusuku recitava il *mantra* durante la notte, per non addormentarsi si legò una corda al collo.

Quella notte gli apparve il Venerabile *Mañjuśrī* che gli disse: «Come stai *Bhusuku*?».

E lui rispose: «Domani è il mio turno per la *ripetizione pubblica* dei *Sūtra*, per questo sto pregando».

Il *Bodhisattiva*⁷ allora gli chiese: «Non mi riconosci?»

«No, signore, non ti conosco».

«Sono *Mañjuśrī*».

«Oh, *Mañjuśrī*, ti prego, vorrei ottenere il potere della più brillante delle conoscenze» disse *Bhusuku*.

«Preparati nella *recitazione* per domani mattina, e io ti darò la conoscenza» disse *Mañjuśrī* e poi svanì.

L'indomani mattina, il re con i monaci ed un folto pubblico si radunarono nella grande sala centrale per ascoltare *Bhusuku*. La sala fu ornata

con fiori e offerte. Tutti erano seduti aspettando di farsi grandi risate.

Bhusuku dopo aver richiesto il *parasole dei monaci*, si diresse senza alcuna esitazione verso il *trono*.

Non appena si sedette divenne molto radiante; tutti bisbigliarono domandandosi: «Come mai?». *Bhusuku* chiese ai presenti: «Preferite che *reciti* i *Sūtra* nel modo tradizionale, o posso spiegarli in altro modo?».

Gli eruditi si guardavano l'uno l'altro, mentre il re e la gente ridacchiavano. Il re disse: «Tu sei capace di mangiare, bere e gironzolare in un modo che non si era mai visto prima da parte di un monaco, ora potrai spiegarci anche il *Dharma* in un modo che non ha precedenti».

Bhusuku allora espose i dieci capitoli del *Bodhicaryāvatāra*⁸ e poi si elevò nel cielo.

Il re, i cinquecento eruditi di Nālandā e tutti i presenti ebbero fede in *Bhusuku*, gli lanciarono così tanti fiori che arrivavano a coprirlgli le ginocchia.

«Tu non sei un *bhusuku*, ma un vero *Maestro*» esclamarono i presenti.

Da quel momento il re e gli eruditi, presero a chiamarlo *Sāntideva*, che vuol dire: la *divinità pacifica*, poiché aveva piegato l'orgoglio degli eruditi.

L'assemblea degli eruditi gli richiese di scrivere un *commentario*⁹ a ciò che aveva appena esposto ed egli rispose che lo avrebbe fatto in seguito. Gli fu chiesto inoltre di diventare l'*Abate* del monastero, ma lui rifiutò.

Lasciò nel tempio gli oggetti più preziosi del suo monachesimo: le *vesti* e la *ciotola per mendicare* e, fra lo stupore generale della comunità dei monaci, se ne andò.

Si recò a Śrī-Dakṣiṇa, una città di cinquantamila abitanti dove, impugnando una spada di legno¹⁰ col manico d'oro, andò dal re e disse: «Il destino vuole che io diventi uno dei tuoi spadaccini».

Così si fermò a corte per dodici anni e come compenso riceveva cento monete d'oro al giorno.

Benché lavorasse come spadaccino, non dimenticò mai le sue nobili intenzioni.

Un giorno d'autunno gli spadaccini, tra cui *Sāntideva*, fecero offerta ad una statua della *dea Umā*¹¹ e, mentre costoro lavavano ritualmente le loro spade, uno dei presenti si accorse che la spada di *Sāntideva* era fatta di legno e riferì la cosa al re. Il re lo fece convocare e gli disse: «Fammi vedere la tua spada!».

«Se te la mostrassi, ti potrebbe fare del male».

«Non importa, fammela vedere anche se mi farà del male» aggiunse il re.

«Va bene, ma proteggi almeno uno dei tuoi occhi» ribatté *Sāntideva*. Sfoderò la spada che emanava una luce così abbagliante che nessuno fu in grado di guardarla. Coloro che non avevano protetto gli occhi rimasero

accecati e supplicarono Śāntideva di ridar loro la vista.

Il *Maestro* cospargesse di saliva i loro occhi e questi tornarono a vedere. Erano rimasti sbalorditi e lo scongiurarono di restare assicurandogli che lo avrebbero sempre riverito, ma lui non rimase. Se ne andò invece su una montagna rocciosa dove alcuni lo videro uccidere degli animali con i suoi poteri magici e cibarsi della loro carne.

Informarono il re di quello che avevano visto fare da Śāntideva ed il sovrano con la sua corte si recò sulla montagna. Andò da Śāntideva e gli disse: «Un tempo eri il principale asceta di Nālandā ed hai insegnato il *Dharma*. Nel mio palazzo hai mostrato di saper guarire dalla cecità. Come puoi sopportare di far del male ed uccidere delle creature?».

Ma Śāntideva rispose: «Io non ho ucciso nessuno!», aprì la porta della sua capanna ed indicò la montagna, tutti guardarono lassù e videro che gli animali selvaggi erano resuscitati, ed erano perfino aumentati di numero. Ben presto gli animali popolarono l'intera montagna e la valle sottostante. Quando gli animali gradualmente sparirono all'orizzonte, il re e gli altri *fortunati*, rimasti soli, compresero che le cose esistenti sono illusorie come un sogno e che i fenomeni sono sin dal loro inizio privi di *reale esistenza*. Così intrapresero il *sentiero spirituale*.

Śāntideva disse loro:

«Gli animali che ho ucciso originariamente non provenivano da alcun luogo.

Non vivevano in alcun luogo

e alla fine non morirono in alcun luogo¹⁴.

Sin dal loro inizio le cose non sono *reali*,

come può esserci dunque una vittima ed il suo assassino¹⁵?

Guardate, Bhusuku dice queste cose provando

un' *amorevole compassione* per le creature¹⁶».

Mostrando i suoi *poteri* e recitando questi versi piegò l'orgoglio del re e della corte ed insegnò il *Dharma*.

Śāntideva ottenne la *realizzazione di Mahāmudrā* attuando l'unità del corpo, parola e mente¹⁵. In lui sorsero immediatamente le qualità del *Dharma*.

Al termine della sua *attività illuminata*, con il suo proprio corpo se ne andò nella terra dei *Dāka*.

Note

¹ Bhusuku è il grande Bodhisattva e Siddha Śāntideva, l'autore del Bodhicharyāvātāra (Guida allo stile di vita del Bodhisattva), il più noto dei testi buddhisti dell'India che in brevi ed essenziali strofe raccoglie l'essenza di tutta la pratica del Sentiero Mahāyāna.

Śāntideva era figlio di un re della zona di Sāvraṣira, rinunciò alla successione al trono e divenne discepolo di un yoghi della foresta che era un'incarnazione di Mañjuśrī e di sua moglie, un'incarnazione di Tārā. Nella narrazione di Abhayadatta, Śāntideva ottiene le realizzazioni nel monastero di Nālandā; ma secondo altre fonti egli avrebbe ottenuto le realizzazioni prima di intraprendere la vita monastica.

² L'abate di Nālandā sarebbe Jayādeva che fu anche precettore di Virūpa.

³ Le altre tre scuole Hīnayāna erano: i Sarvastivādin, i Sammitiyas e gli Staviravādin.

⁴ Le cinque scienze vedi Śāntipa nota n. 4.

⁵ I Sutra sono la raccolta dei discorsi di Buddha.

⁶ Il mantra completo di Mañjuśrī è: OM A RA PA TZA NA DHI, e viene ripetuto per sviluppare la capacità intellettuale in particolare l'analisi discriminativa e la memoria.

⁷ Mañjuśrī, in questo passo, viene chiamato Bodhisattva anche se generalmente viene ritenuto un Buddha.

⁸ Il Bodhicharyāvātāra è tuttora un testo fondamentale del buddismo Mahāyāna, è stato studiato, praticato e commentato da innumerevoli maestri buddisti. In esso sono raccolti tutti i principi e le istruzioni pratiche basilari del Sentiero Mahāyāna.

⁹ Śāntideva in seguito compose un commentario intitolato: Sikṣāsamuccaya "compendio della pratica".

¹⁰ La spada è il simbolo della divinità di meditazione di Śāntideva e del suo Guru: Mañjuśrī.

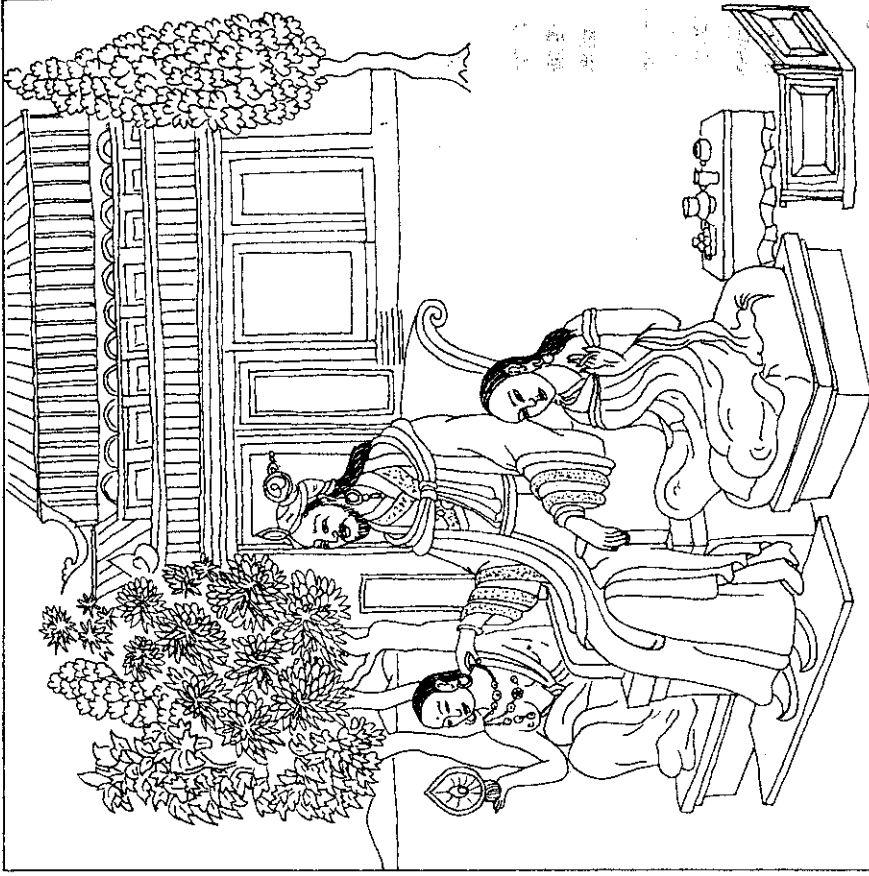
¹¹ Vedi Virūpa nota n. 32.

¹² Sebbene gli esseri nascano, vivano e debbano morire, nella sfera della loro ultima natura, essi non nascono, né vivono, né muoiono, poiché nascita, vita e morte non hanno una realtà propria né esistono separatamente dai fenomeni con cui interagiscono.

¹³ Vittima ed assassino esistono nella sfera del convenzionale e l'assassino sperimenta il karma delle sue azioni, ma dal punto di vista della natura ultima dei fenomeni, né vittima, né assassino hanno un'esistenza propria.

¹⁴ Un'evidente contraddittorietà sembrerebbe intercorrere tra la visione ultima l'aspetto etico del buddismo; le ultime due frasi dei versi di Śāntideva pongono in rilievo questa apparente contraddizione. La visione della vacuità dei fenomeni e quindi degli esseri, sembrerebbe annullare il valore del sentimento compassionevole ed amorevole verso creature che in ultima analisi sono illusorie. D'altra parte è proprio l'origine dipendente dei fenomeni, degli individui, e della loro vacuità che determina la nascita, la morte, la vita ed il dolore degli esseri ed è su questa base che nel Bodhisattva sorge la compassione e l'amore verso gli esseri. Così nella pratica buddista vengono integrati da una parte la visione "negativa" di mancanza d'assoluta realtà, dall'altra quella "positiva" dei porsi in modo autentico nel mondo fondandosi su una profonda compassione non emozionale. Dunque da un lato la compassione consapevole della vacuità, dall'altro la visione della vacuità tinta del colore della compassione.

¹⁵ Azioni, linguaggio e pensieri, non sono entità separate ed indipendenti, ma vi è una essenziale unità tra questi tre aspetti dell'individuo che può essere riconosciuta nella pura consapevolezza della non originazione dell'essere.



Indrabhūti

Nel paese di Uḍḍiyāna¹ esistevano cinquecentomila città, governate da due re. Uno era Indrabhūti², che regnava sulle duecentocinquanta città di Shambhala³; l'altro Jalendra che governava sulle duecentocinquanta città di Lankāpura.

Indrabhūti, aveva una sorella di sette anni, Lakṣmīkāra, che offrì come sposa al figlio più giovane di Jalendra. Quando però il re Indrabhūti comunicò la sua decisione ai ministri, questi non diedero un parere favorevole, ma gli consigliarono di offrire la sorella come sposa al figlio di un altro re, poiché Jalendra non era buddista. Così Indrabhūti lasciò cadere la sua of-

ferta, e disse all'inviato di Jalendra che il matrimonio della sorella con il figlio più giovane del re non era appropriato, poiché buddisti e non buddisti sono culturalmente troppo differenti.

Un anno dopo il figlio di Jalendra si recò a Shambhala ed incontrò Lakṣmīkāra, sembrava che tra i due vi fosse simpatia e, quando il principe ripartì per il suo paese, Indrabhūti gli offrì in dono cavalli, elefanti e servi che portavano oro ed argento. Quando Jalendra chiese a suo figlio come erano andate le cose con Lakṣmīkāra, il principe rispose: «Non l'ho portata con me perché è ancora troppo giovane, ma tutto procede bene».

Indrabhūti aveva molte mogli e tutte erano di fede buddista. Infatti il *Guru* Kambala aveva *iniziato e dato istruzioni* a tutte le nobildonne di corte le quali praticavano sinceramente il *Dharma* per ottenere le *realizzazioni*. Quando la principessa Lakṣmīkāra ebbe raggiunto l'età di sedici anni, il re Jalendra mandò un messaggero per invitarla nel suo paese, ma sebbene ella fosse ancora molto giovane, aveva già abbandonato le *illusioni samsariche*⁴. Come è narrato nella sua storia, la principessa raggiunse la *più alta meta spirituale* e, con uno spazzino, volò nel cielo. Jalendra, contrariato, inviò un altro messaggero ad Indrabhūti facendogli presente il suo disappunto per la scelta di vita della principessa: «Tua figlia ha ottenuto un *alto livello di realizzazione spirituale*, questo è bene, tuttavia non mi ha dato la soddisfazione che desideravo e ciò mi dispiace».

Indrabhūti pensò: «Mia sorella si prodiga per il bene degli altri, mentre il mio regno ha poco valore e mi dà molte preoccupazioni; anch'io devo rinunciare al regno e praticare il *Dharma*». Così anche il re abbandonò il regno lasciando il trono al figlio e praticò la *meditazione* per dodici anni pur rimanendo al palazzo. Dopo lunghi anni di *meditazione* ottenne la *realizzazione di Mahāmudrā*; la corte però non lo sapeva.

Un giorno il figlio ed i cortigiani cercarono il re nelle camere del palazzo ed erano sul punto di aprire la porta della sua camera, quando una voce proveniente dall'alto disse: «Non aprite quella porta, io sono qui». Quando tutti udirono queste parole, guardarono in alto e videro il re Indrabhūti assiso nel cielo. Vedendolo si sentirono felici come se avessero ottenuto il *primo livello dei Bodhisatva*⁵.

Il re rimase seduto nel cielo per ben sette giorni e da lì insegnò a coloro che avevano fede in lui.

Al figlio ed alla corte insegnò un *Dharma* grande, profondo ed inconcepibile, poi con un seguito di settecento discepoli, con il suo corpo se ne andò nella terra dei *Daka*.

Note

¹ Vedi Kambala nota n. 6.

² Non esistono indicazioni storiche riguardo al regno di Oddiyāna né al re Indrabhūti. Sembra che vi fossero stato due siddha che recavano il nome di re Indrabhūti: il primo fu quello che richiese allo stesso Sākyamuni Buddha l'iniziazione e l'insegnamento del Guhyasamājatantra che apparso miracolosamente, nella terra di Oddiyāna. Il lignaggio del Guhyasamājatantra è il seguente: Buddha Sākyamuni, Indrabhūti, Nāgayogini, Viśukalpa, Mahābrāhmana Saraha, Nāgārjuna, Sākyamitra, Āryadeva, Nāgabodhi, Ciandra-kīrti. Il primo Indrabhūti appare anche nel lignaggio delle istruzioni, direttamente da Buddha nell'SLI di Tāranātha, in cui viene detto che ricevette le istruzioni, direttamente da Buddha, sullo stato di unione (Yuganaddha). Detto lignaggio è riportato come segue: Buddha Sākyamuni, Indrabhūti, dākinī Srisukha (ritenuta la dākinī danzante Sahajasiddhi), Mahāpadmavajra, Anāgavajra, Padmavajra, Indrabhūti II, Jālandhara, Kṛṣṇācārya, Kalyānātha, Amitavajra, Kusalahadra ecc.

Il secondo re Indrabhūti di Oddiyāna, visse presumibilmente intorno la seconda metà dell'ottavo secolo, fu discepolo di Kambala e di Saroruba. Alcuni sostengono che Saroruba sia Padmasambhava, uno dei primi Mahāsiddha che determinò l'avvento del buddismo nel Tibet. Nella storia di Saroruba, narrata da Thāranātha del testo sopracitato, viene detto che il siddha fu messo sul rogo dal re Indrabhūti ed anche nella leggenda popolare tibetana sulla vita di Padmasambhava si narra che egli fosse stato posto su un rogo dal re di Mandi e Revalsar, (Himachal Pradesh), dove anche oggi vi sarebbe un laghetto sorto nel luogo della pira ardente sulla quale fu gettato Padmasambhava.

Tuttavia Padmasambhava non viene enumerato tra gli ottantaquattro siddha da Abhayadatta e l'eventuale rapporto che intercorse tra il re Indrabhūti e Padmasambhava non può essere ulteriormente chiarito.

Il discepolo principale di Indrabhūti II fu Jālandhara il quale fu maestro di Kṛṣṇācāri, quest'ultimo di Bhadrāpa che fu a sua volta maestro di Tilopa che trasmise l'insegnamento a Nāropa. Nel riportare questo lignaggio spesso Indrabhūti viene chiamato con il nome di Kukkuṭīpa o Kukkurāja.

³ Uddiyāna comprenderebbe anche la mitica terra di Shambhala, a cui è legato il Kālacakra-tantra.

⁴ Le illusioni samsariche sono le speranze di realizzarsi in questa vita nella dimensione orizzontale del possedere.



Mekopa

Nel Bengala, un uomo che apparteneva alla casta dei venditori di cibo, prendeva cura di uno *Yoghi* che un giorno gli chiese: «Perché mi riverisci?».

«Perché ho bisogno di provviste per le mie vite future¹», rispose il venditore.

«Bene, ma sei in grado di procurarti tali provviste?».

L'uomo rispose affermativamente, allora lo *Yoghi* gli conferì l'iniziazione che trasferisce il *potere spirituale*² e gli diede le istruzioni che gli fecero riconoscere la *natura della mente*³:

«Alla mente ordinaria, sebbene sia come un gioiello³, *Samsāra* e *Nirvana* appaiono come diversi⁴.

Questo dipende dall'aver la *comprensione*⁵ o dal non averla; perciò osserva nello stato della *natura immutabile della mente*⁶.

Se non esiste una *natura assoluta*,

come può nascere la *concezione dualistica*?⁷

Nessun fenomeno ha una *natura reale*,

ma se non comprendi ciò, rimarrai legato ai *desideri illusori*⁸».

Il venditore di cibo comprese da quelle parole che le *apparenze* del mondo sono *creazioni della mente* e che nel suo *stato naturale* la mente non va né viene⁹. Lasciando la mente nel significato della sua immutabilità, in sei mesi eliminò le *concezioni illusorie*¹⁰ e realizzò la *natura primordiale della mente*¹¹.

Si aggirava con aria furtiva, come una bestia selvaggia nei cimiteri. A volte vagabondava di paese in paese come un pazzo e si guardava intorno con occhi spalancati, e faceva paura.

La gente diceva: «Il *Guru* ha lo sguardo di una *divinità irata*¹²».

Divenne famoso come Mekopa. Guidò molti discepoli nel profondo¹³ *Dharma* ed al termine della sua *attività spirituale*, narrò le sue grandi esperienze. Poi con il suo proprio corpo se ne andò nella terra dei *Dāka*.

Note

¹ L'energia positiva (karma positivo), generata con la pratica del *Dharma* è la provvista per le vite future in cui le condizioni d'esistenza verranno determinate dal karma dell'individuo.

² In questo passo, per potere spirituale s'intende principalmente l'ispirazione che il maestro trasmette al discepolo nell'intraprendere la via spirituale. Il maestro agisce come condizione per far nascere la fede e l'entusiasmo nel discepolo.

³ Anche nella sua natura relativa, di luminosità e cognitività, la mente è fondamentalmente pura, incontaminata dalle emozioni disturbatrici che solo temporaneamente la tingono. Per questa sua purezza la mente viene paragonata al gioiello prezioso.

⁴ La mente è il creatore del Samsāra e del Nirvana: la confusione genera il Samsāra, la consapevolezza, l'opposto della confusione, conduce al Nirvana. Samsāra e Nirvana sono apparenze rispettivamente impure e pure del mondo fenomenico e la base del loro apparire è la mente primordiale. Comprendendo questo si arriva alla consapevolezza che i fenomeni non sono stabili in sé, ma dimorano nella vacuità. In ultima analisi Nirvana e Samsāra, fenomeni puri ed impuri, sono indifferenziabili, sostanzialmente identici, ma a colui che si sforza ad abbandonare il Samsāra per raggiungere il Nirvana condizionato dalla concezione di reale esistenza, i due fenomeni appaiono notevolmente distinti tra loro.

⁵ Il vedere Samsāra e Nirvana come fenomeni sostanzialmente distinti è frutto della confusione inconsapevole che puro ed impuro sono creazioni della mente. Comprendendo la vacuità dei fenomeni, Samsāra e Nirvana non appaiono più come sostanzialmente diversi, poiché il loro differenziarsi si dissolve nella sfera della loro realtà profondo o ultima.

⁶ Per abbandonare la visione del Samsāra realmente distinto dal Nirvana occorre osservare la natura immutabile di vacuità della mente, la base dalla quale sorgono i fenomeni puri ed impuri.

⁷ La visione dualistica dei fenomeni cade con la consapevolezza della mancanza di una natura assoluta nell'io e nelle cose. La visione dualistica è soprattutto la distanza che viene posta tra osservatore ed osservato e la concezione che afferra una sostanziale esistenza di sé e degli altri.

⁸ L'afferrarsi alle cose come fossero reali sospinge l'uomo alla schiavitù del desiderio, che è illusione dal momento che sorge sulla base della concezione che la cosa desiderata abbia una natura in sé.

⁹ La mente cambia di attimo in attimo, oscurata dalle emozioni che continuano a variare secondo le circostanze; ma nel suo stato naturale, nella sua purezza primordiale o vacuità, la mente non è coinvolta dalle emozioni, non vi è movimento, non vi è provenienza né meta da raggiungere, vi è solo immobilità senza impedimento con un riflesso chiaro e cognitivo.

¹⁰ Le concezioni vengono chiamate illusorie poiché conducono ad un modo di agire, parlare e pensare privi d'autenticità.

¹¹ Vedi Virūpa nota n. 11.

¹² Vedi Virūpa nota n. 19.

¹³ Il termine "profondo" generalmente viene riferito alla visione della vacuità, alla natura ultima o profonda dei fenomeni. Gli attributi di "vasto" o "esteso" vengono associati al metodo, quali compassione ecc.



Koṭali

Koṭali era conosciuto anche con il nome di Togcepa. Dapprima vivevi nella regione di Rāmeśvara, poi parti per un'altra zona che si trovava a quattro giorni di distanza, dove per vivere coltivava piccoli appezzamenti di terra tra i monti.

Śāntipa, che era stato inviato a Singhali dal re, passò per caso in quei campi di montagna sulla via per il Madhyadesa, vide Koṭali e gli domandò: «Che cosa stai a fare qui?».

Koṭali lo salutò rispettosamente e gli disse che stava zappando i campi celli montani: «Alcuni re malvagi hanno depredato la regione a valle e gli

abitanti sono dispersi sui monti. Io stesso ho perso la mia terra a Ramesvara e quindi sono venuto in queste zone di montagna».

Sāntipa allora gli domandò: «Se ti dessi delle *istruzioni tantriche* che ti permettano di coltivare più facilmente i campi di montagna, le metteresti in pratica?».

«Sì, certamente» rispose Kotali.

Allora Sāntipa disse:

«Azioni come quelle che stai compiendo affaticano il corpo e sono nocive.

Sei sono le tue azioni negative, anche se per te

arare i campi è *generosità*,

non far del male è *moralità*,

l'entusiasmo nel lavoro è lo sforzo,

non distrarsi nel lavoro è la *concentrazione*,

saperlo fare è *l'intelligenza*.

Queste sei sostituisce con le *sei autentiche*.

La *generosità* è venerare il *Guru*²,

la *moralità* è osservare la propria mente³,

la *pazienza* è accettare la *natura della mente*⁴,

meditare su di essa è *l'entusiasmo*⁵,

la *concentrazione* è non distrarsi da essa⁶, e

comprendere quella *natura* è la *saggezza*.

Medita sempre così».

Dopo aver ascoltato queste parole Togcepa disse: «Ti prego spiegami il significato di ciò che hai appena detto». E il *Maestro* rispose:

«Venera il *Guru*!

Ogni gioia e ogni dolore nascono dalla propria mente.

Medita sulla *natura primordiale della mente*⁷.

La *natura primordiale della mente* è immutabile come la montagna.

Usa la *chiara consapevolezza*⁸ incessantemente presente come se stessi zappando.

I due sforzi⁹: meditare e zappare sono come

la mano destra e la mano sinistra,

zappa senza separarli».

Quando Togcepa comprese il significato di questi versi disse:

«Gioia e dolore nascono dalla mente.

Con questi *insegnamenti* zapperò la montagna della mente,

quando non si zappa altro che la montagna esterna,

non si realizza la *grande beatitudine*

della *natura primordiale della mente*».

Togcepa meditò secondo le *istruzioni* ricevute e in dodici anni ottenne le *realizzazioni*. Si prodigò grandemente per il bene degli esseri e, con il suo corpo, andò nella terra dei *Dāka*.

Note

¹ Kotali viene riportato con molti nomi quali Togcepa, Kaudalika, Kuddali, Kuddalipa, Gudhari, Gudari, Ghadhari e scrisse diversi trattati tantrici.

² Il rapporto creativo con la Guida Spirituale si manifesta tramite il pensiero ed un comportamento aperto senza il trattenere nulla per sé e che è l'essenza della generosità.

³ La condotta etica è l'osservanza di regole di comportamento, ma ogni comportamento fisico e verbale è un'espressione della mente. Il solo controllo della mente è sufficiente ad evitare le azioni sbagliate; in questo senso l'osservazione della mente viene detta moralità.

⁴ La pazienza viene intesa come "imperturbabilità dell'animo" quando: 1) si può divenire oggetto di danno a sé e agli altri, 2) non si reagisce ad un torto subito, 3) si sopportano gravi difficoltà al fine della crescita interiore. Riesce difficile includere in una di queste tre categorie la "pazienza dell'accettare la natura della mente". Tuttavia Sāntideva nel *Bodhi-charyāvatāra* sostiene che alcuni yoghi, quando si trovano di fronte alla visione della vacuità, cadono in preda al terrore temendo di avere perso se stessi ed il mondo delle cose relative. Dunque Sāntipa, quando in questo passo, esorta Kotali a resistere pazientemente allo sconcerto che la visione della vacuità può provocargli al suo apparire, si riferisce alla pazienza che gli permetterebbe di raggiungere l'equilibrio tra la visione della vacuità e dell'esistenza interdipendente dei fenomeni.

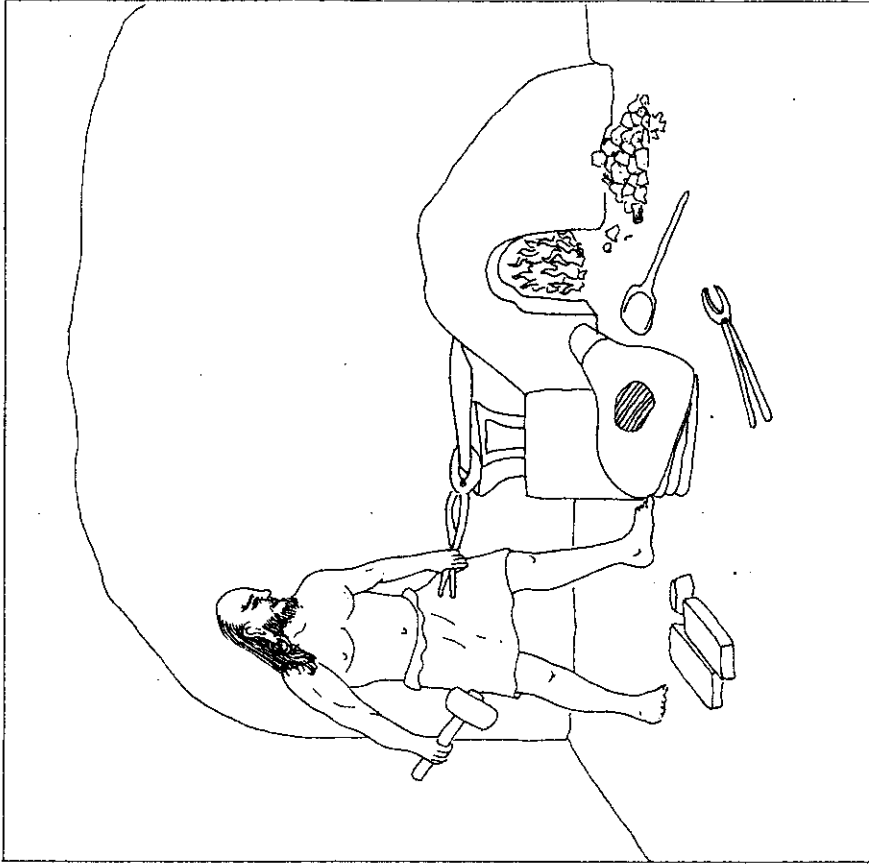
⁵ L'entusiasmo per le cose del mondo è una forma di pigrizia dettata dall'attaccamento; secondo il Dharma il vero entusiasmo è il gioire di ciò che è autentico. In questo contesto l'entusiasmo viene diretto verso la natura ultima della mente.

⁶ Vedi Kankana nota n. 5-6-7-8.

⁷ Vedi Virūpa nota n. 11.

⁸ Per "chiara consapevolezza" s'intende la consapevolezza della realtà ultima della mente.

⁹ Vi è uno sforzo entusiastico innato ed un entusiasmo derivante dall'esercitazione. In questo contesto i due sforzi entusiastici si riferiscono alla meditazione ed al lavoro dello zappare. Śāntipa insegna a Koṭali a praticare il Dharma senza distinguere ciò che è vita religiosa di ciò che è vita profana, ma vedere le due realtà come inseparabili.



Kamparipa

Kamparipa, della casta dei fabbri, lavorava duramente a Saliputra. Un giorno uno *Yoghi* passò dalla sua bottega e gli chiese: «Cosa stai facendo?».

«Sto semplicemente eseguendo il lavoro della mia casta» rispose l'uomo. «Ti piace il lavoro?» domandò ancora lo *Yoghi*.

«Non è leggero, sono tormentato dalle scintille e dal calore, ma pur troppo per sopravvivere sono costretto a sopportare» disse il fabbro.

Lo *Yoghi* gli chiese qualcosa da mangiare e da bere. Il fabbro e sua moglie glielo offrirono dicendo: «È davvero sorprendente che tu accetti il cibo dalle mani di gente come noi, di casta così bassa. Siamo molto lusingati».

Lo *Yoghi* domandò loro: «Non praticate il *Dharma*?».

«Siamo di così bassa casta, che nessuno ci insegnerebbe il *Dharma*» risposero.

«Se avete fede nel *Dharma* e pensate di poterlo praticare, ve lo insegnerò io» disse lo *Yoghi*.

Il fabbro e sua moglie erano felici, onorarono come meglio poterono il *Guru*, gli fecero offerte e poi gli chiesero l'insegnamento.

Lo *Yoghi* conferì loro l'iniziazione che trasferisce il potere spirituale e diede le istruzioni sul come visualizzare i tre canali.

Pronunciò queste parole:

«Visualizza il mantice, il carbone, il fuoco, l'atto di martellare il ferro e tutti gli strumenti del tuo lavoro all'interno del tuo corpo.

I mantici sono i canali *Lalanā* e *Rasanā*.

Il canale centrale, l'*Avadhūti*, è la fornace¹.

La tua mente è il fabbro.

Attizza il fuoco della consapevolezza e

brucia il carbone delle concettualizzazioni²,

poi martella il ferro dei tre veleni³.

Come frutto otterrai

la Grande Beatitudine non duale⁴ del *Dharmakāya*».

Meditando interiormente, associando la pratica del *Dharma* alle sue azioni abituali, il fabbro meditò per sei anni ed ottenne il potere di *Mahāmudrā*.

Senza sforzo forgiò ogni genere di metallo nella sua officina.

Quando gli abitanti di *Saliputra* capirono che il fabbro aveva realizzato tutte le qualità del *Dharma*, rimasero sbalorditi.

Dovunque divenne famoso come *Guru Kamparipa*. Si prodigò per il bene degli esseri e, dopo aver narrato le sue esperienze, se ne andò nel reame dei *Dāka*.

Note

¹ (sansc. *Rasanā*, *Avadhūti*, *Lalanā*; tib. *Roma*, *Uma*, *Kyañ.ma*) sono il canale di destra, quello centrale e quello di sinistra che il tantrika visualizza durante le sue pratiche meditative. Il canale di destra viene associato alla polarità oggettiva ed all'attaccamento, quello di sinistra alla polarità soggettiva ed all'aggressività, il canale centrale viene associato alla confusione ed all'ignoranza di base. Il canale di destra viene anche posto in relazione al sangue ed è visto di colore rosso, nella medicina tibetana viene associato all'azione dell'umore bile, quello di sinistra viene visto di colore bianco ed è relazionata allo scorrere del seme, nella medicina all'umore dell'aria o dell'energia, il canale centrale, il colore blu, nella medicina viene associato all'umore flemma.

² Questo è il metodo con cui lo yoghi raccoglie le energie del suo corpo all'interno dei due canali laterali per poi coinvolgere nel canale centrale. In seguito a questa operazione il tantrika sperimenterà la "beatitudine coemergente alla consapevolezza della vacuità" che distrugge le emozioni negative.

³ Aggressività, attaccamento, confusione.

⁴ Non duale è la consapevolezza della vacuità in unione con la beatitudine nell'espressione finale del *Dharmakāya*.



Jālandhari

Jālandhari¹, l'uomo della rete, era un bramino che viveva nella città di Thod tha. Ben presto perse le *illusioni sulle cose del mondo* ed andò ad abitare in un cimitero.

Seduto ai piedi di un albero ebbe l'esperienza della *beatitudine e della consapevolezza*.

Una *Dākinī*² apparve nello spazio e gli disse: «Oh nobile figlio, sappi che la tua mente ha la *natura della realtà*».

Jālandhari provò una grande gioia, pregò ininterrottamente la *Dākinī* ed ella gli si mostrò nella sua vera forma. Gli conferì l'*iniziazione di Hevajra* e

gli diede le *istruzioni sullo stadio di completamento*.

«Assorbi le cose animate ed inanimate dei tre mondi nel tuo corpo, parola e mente³, poi assorbi la *concezione* di questi nei *tre canali*⁴. Unisci il *canale di destra* e quello di *sinistra nell'Avadhūti*. Quando i vari *conceiti* e le *memorie* sono fuoriusciti dall'*apertura di Brahma* alla cima del capo⁵, medita nel *canale centrale* sull'*inseparabilità di vacuità ed apparenze*».

La *Dākinī* gli disse ancora:

«Raccogli tutte le *cose esterne ed interne* nel *canale centrale*, senza che nulla rimanga escluso.

Assorbibile nei *tre*: corpo, parola e mente.

Unisci il *canale destro e sinistro* nell'*Avadhūti*, e questo nell'*apertura di Brahma*.

Allora avrai l'esperienza della *vacuità* e della più grande *gioia della natura del puro yoga*⁶.

Comprendi nella *meditazione* la totale unione di *Beatitudine e Vacuità*⁷».

Jālandhari, dopo aver ricevuto le *istruzioni sullo stadio del completamento*, meditò per sette anni ed ottenne la *realizzazione di Mahāmudrā*. Rivolse le sue esperienze e operò per il beneficio di innumerevoli esseri. Infine, con un seguito di trecento discepoli, andò nel reame dei *Dāka*.

Note

¹ Jālandhari prende il nome di Jālandhara, una zona dell'India vicino all'attuale Kangra.

² Abhayadatta non menziona il guru di Jālandhari, ma nell'SLI di Tāranātha viene detto che fu discepolo di Indrabhūti II ed inoltre viene attestato che Jālandhari fu il maestro di Kṛṣṇacāryā.

³ Vedi introduzione.

³ Queste istruzioni presentano molte similitudini con lo yoga incocepibile straordinario incluso negli yoga del Tantra di Vajrayoghini.

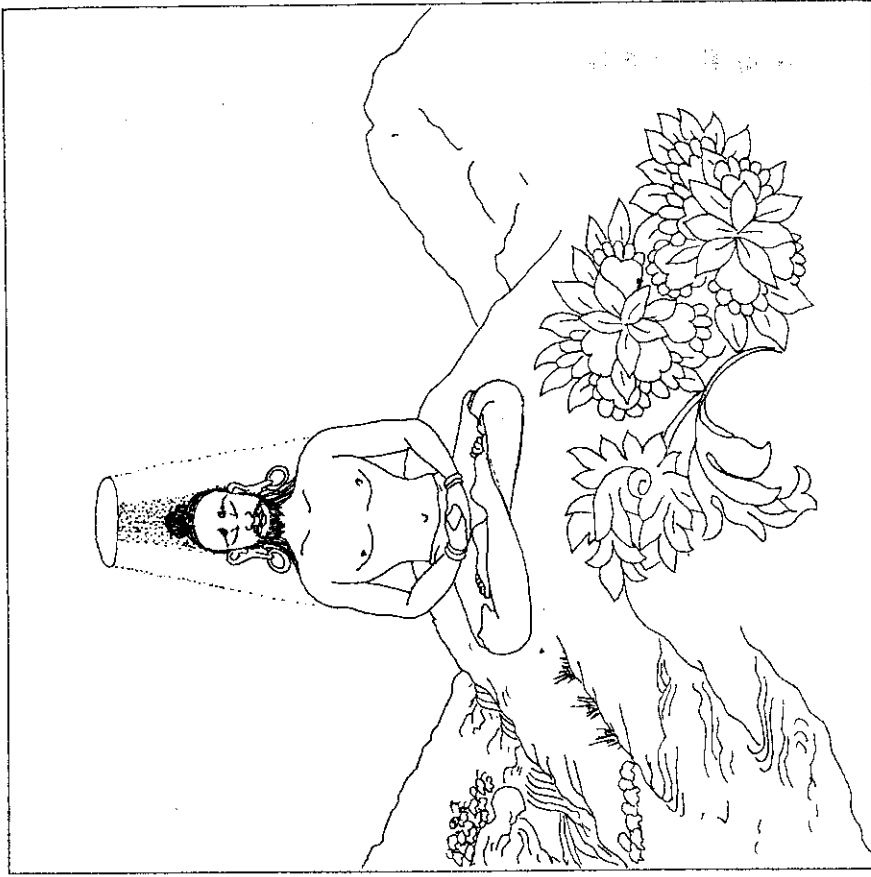
In questo passo, assorbire le cose animate ed inanimate dei tre mondi nel proprio corpo, parola e mente, significa immaginare che l'intero universo venga ad assorbirsi all'interno del proprio corpo visualizzato nell'aspetto della divinità tantrica che dimora nel suo palazzo-maṇḍāla e nella sua terra pura.

⁴ Assorbilo l'universo all'interno del proprio corpo, il corpo stesso, cominciando dalle due estremità (superiore ed inferiore), si dissolve all'interno dei tre canali psicofisici.

⁵ I due canali laterali si dissolvono nel canale centrale e quest'ultimo si dissolve a sua volta dal basso verso l'alto fino a scomparire all'altezza dell'apertura di Brahma. Così la mente si ritrova nello spazio vuoto senza la possibilità di aggrapparsi a concetti o a memorie ed entra nella sfera della vacuità in cui apparenze fenomeni e loro vacuità sono inseparabili.

⁶ In questo passo, per yoga s'intende la consapevolezza del praticante tantrico e la purezza di ogni fenomeno, cioè la sua natura ultima. Dunque puro yoga è la consapevolezza della non esistenza reale intrinseca alle cose.

⁷ Vedi introduzione.



Rāhula

Rāhula¹, colui che ha afferrato *Rāhu*², era un uomo di bassa casta che viveva a Kāmarūpa³. Invecchiando divenne incapace di controllare le sue funzioni fisiologiche e tutti i suoi familiari presero a deriderlo ed a maltrattarlo, così egli divenne molto infelice.

Un giorno, sull'orlo della disperazione, col pensiero della morte e della vita futura, si stabilì in un cimitero. Passò di lì uno *Yoghi* e gli chiese: «Cosa stai facendo in questo cimitero?». Ed il vecchio rispose:

«La luna della mia bocca è afflitta

dal *Rahu* della vecchiaia.

Mio figlio ed i miei parenti mi maltrattano, perciò rimango qui, felice di morire».

Lo *Yoghi* disse: «Il tuo *Karma* sta maturando⁴, i *tre fiumi*⁵ sono scorsi, quale nutrimento per l'*al di là*, ti conviene praticare il *Dharma*».

Allora il vecchio gli disse: «Oh *Yoghi*, anche se sono un povero vecchio, ti prego, spiegami il *Dharma!*».

E lo *Yoghi* parlò così:

«La *mente naturale* non ha età⁶,
la *ricchezza della fede* non si esaurisce mai.
Se sarai in grado di praticare il *Dharma* con devozione,
mi prenderò cura di te».

Lo *Yoghi* iniziò l'uomo al *Tantra* trasferendogli il *potere spirituale* e gli diede le *istruzioni sulle gocce*⁷ in questi termini:

«Medita sul *disco di luna* che nasce dalla *lettera A*
alla *cima del tuo capo*⁸.

Medita che tutte le *concettualizzazioni* legate alle
apparenze samsariche si dissolvano (nella luna)⁹.
Poi, col *Rāhu* dell'*esperienza non duale*

distruggi le concezioni di osservatore e osservato¹⁰.

Al luogo della *Grande Beatitudine*, alla cima del capo,
nella sfera della *goccia profonda*,
l'unione ininterrotta di *vacuità e beatitudine*
vincerà il *Rāhu* dei tuoi costituenti psicofisici¹¹.
In te nasceranno le qualità di tutti i *Buddha*,
meraviglie a non finire».

Il vecchio ricevette queste *istruzioni* e, mentre stava meditando nel modo in cui gli era stato insegnato, il *Rāhu* della *non dualità* divorò la *luna delle concezioni dualistiche* senza lasciar residui. Il *nettare* della *non dualità* entrò dall'*apertura di Brahma* dalla sommità del suo capo spargendosi in tutto il suo corpo¹².

Praticò per un periodo di sedici anni ed ottenne la *realizzazione di Mahāmudrā*. Poi narrò le sue esperienze insegnando agli abitanti di Kāmarūpa. Al termine della sua attività, col suo proprio corpo, se ne andò nella terra dei *Dāka*.

Note

¹ Vi sono due o tre *siddhā* che portano il nome di Rāhula, uno di questi viene menzionato insieme a Nāgābodhi nel lignaggio del Tantra di Guhyasamāja.

² Rāhu è il mitico agente astrologico che causa gli eclissi. Viene usato spesso nella letteratura buddista come esempio dell'ego o della negatività, ma in questo contesto è esemplificativo della non dualità fenomenica.

³ Il Kāmarūpa è una zona dell'India orientale che s'affaccia sull'oceano.

⁴ Con "il karma che matura" si vuole intendere che l'uomo è prossimo alla morte.

⁵ I tre fiumi sono: l'infanzia, la maturità e la vecchiaia.

⁶ Dal punto di vista della realtà ultima, la mente non ha età.

⁷ Goccia o potenzialità creativa psicofisica.

⁸ La lettera A da cui viene fatto scaturire il disco lunare, viene usata molto spesso nelle meditazioni tantriche e simbolizza la non origine della mente. In questo contesto viene associata alla creatività maschile della grande beatitudine.

⁹ Questo implica il dissolversi dell'intero universo nel disco di luna.

¹⁰ Osservato ed osservatore cessano d'apparire dualisticamente, quando vacuità e consapevolezza divengono inscindibili nell'esperienza del praticante.

¹¹ I costituenti psicofisici della persona sono: il corpo, la coscienza, la sensazione, la discriminazione, e i fattori composti. I costituenti psicofisici sono contaminati dalle emozioni negative, ma l'esperienza della beatitudine unita alla consapevolezza della vacuità rimuove le contaminazioni dei cinque costituenti e li trasforma nel corpo e nella mente di Buddha.

¹² Qui ci si riferisce allo sciogliersi dalla "sostanza bianca" alla cima del capo che, discendendo all'interno del canale centrale, provoca la beatitudine.



Dharmapa

Dharmapa¹, il cui nome significa "uomo di *Dharma*", era un erudito che viveva nella regione di Bodhinagara. La sua attività principale era l'insegnamento del *Dharma*, benché non ne avesse alcuna esperienza pratica.

Quando fu molto vecchio e stava perdendo la vista pensò: «È proprio ora che io incontri un vero *Maestro*».

Durante la notte una *Dākinī* gli apparve in sogno e lo incoraggiò con queste parole: «Io sono la tua *guida spirituale*». Poi, durante la veglia, gli apparve nel suo vero aspetto e gli conferì l'*iniziazione* dandogli le seguenti istruzioni:

«Medita che tutti i fenomeni siano un recipiente e tutte le *conceitualizzazioni* burro, medita che la *consapevolezza* sia lo stoppino, poi medita sul fuoco dell'*intelligenza primordiale*². Versa il burro delle *conceitualizzazioni* nel recipiente di ogni cosa esistente e lascia che il fuoco bruci lo stoppino della tua mente³».

Per cinque anni l'erudito s'applicò a queste *istruzioni* per trasformare le *concezioni* in *intelligenza primordiale*⁴.

Come recitando una *mantra* contro l'effetto del veleno, trasformò le *conceitualizzazioni* in *intelligenza primordiale* ed il suo corpo si trasformò sorprendentemente in quello di un bambino di otto anni⁵.

Allora disse:

«Come può l'insieme delle cause e delle condizioni produrre dei risultati vuoti?⁶
L'intelligente si sforzerà finché avrà compreso tutto ciò».

Si prodigò per il bene delle creature, narrò le sue esperienze e poi se ne andò nella terra dei *Dāka*.

Note

¹ Tāranātha nel SLI riporta che Dharmapa fu uno dei discepoli di Kṛṣṇacāryā.

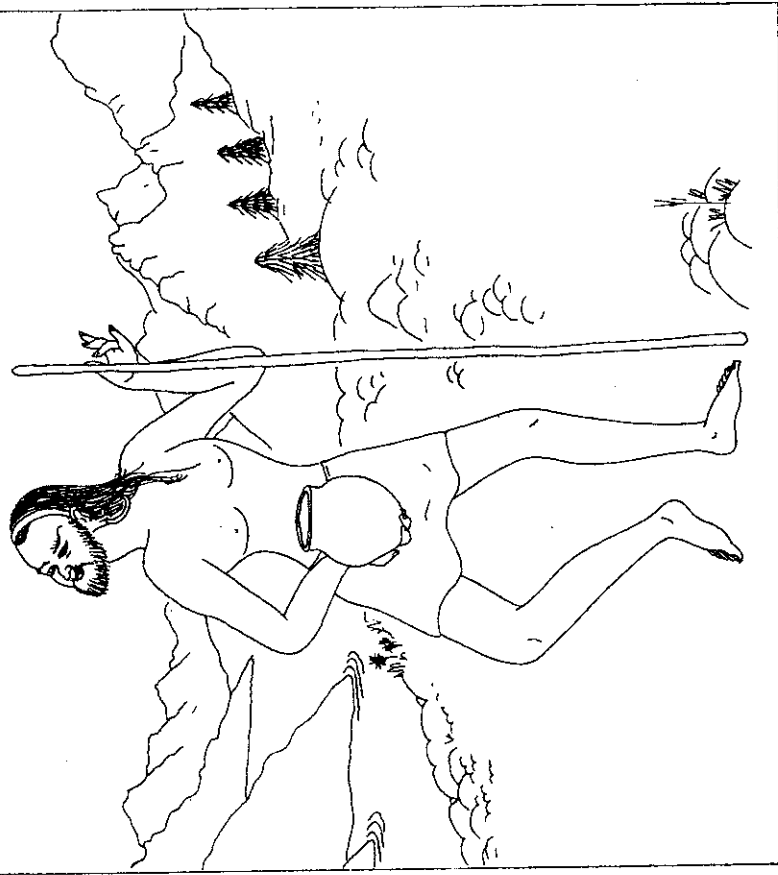
² L'intelligenza primordiale è la consapevolezza della realtà ultima dei fenomeni.

³ Le concezioni che impediscono la visione della natura ultima della mente devono essere usate come combustibile della mente.

⁴ Per trasformare le concezioni nell'intelligenza primordiale, non si intende reprimere le concezioni, ma usarle come oggetto per riconoscere la loro mancanza di reale esistenza e trasformarle così in consapevolezza della vacuità.

⁵ Vedi *Taripā* nota n. 8.

⁶ Secondo la filosofia *Mādhyaṃika*, il prodotto di un'insieme di cause è necessariamente vuoto d'esistenza autonoma, come ogni fenomeno. Questa affermazione può apparire contraddittoria rispetto all'affermazione che cause specifiche abbiano effetti specifici relativamente alle cause; tuttavia cause ed effetti dipendono dai fattori che li compongono e da una mente che li classifica come fenomeni specifici. Il punto di domanda in questo passo sta ad indicare il paradosso da risolvere, ovvero, sebbene i fenomeni siano vuoti o privi di una sostanziale identità, la legge di produzione causale rimane effettiva nella sua azione e reazione. La soluzione di tale enigma è nella comprensione dei due livelli di realtà: quella relativa, è inscindibile dalla realtà ultima, la sua vacuità e le due realtà sostanzialmente sono identiche anche se concettualmente o nominalmente sono distinguibili.



Dhokaripa

Dhokaripa, l'«uomo del vaso», era di bassa casta e viveva a Saliputra. Era chiamato così perché andava in giro sempre con un vaso.

Un giorno si era seduto ai piedi di un albero, assai demoralizzato perché non aveva rimediato niente da mangiare. Passò di lì uno *Yoghi*.

«Oggi non ho niente da offrirti» disse l'uomo allo *Yoghi*.

«Bene — gli rispose lo *Yoghi* — allora potresti praticare il *Dharma*».

«Mi piacerebbe, ma non ho mai incontrato una guida spirituale» disse Dhokaripa.

«Se lo incontrassi, saresti in grado di praticare il sentiero spirituale?»

chiese lo *Yoghi*.

«Certamente» rispose Dhokaripa.

Allora lo *Yoghi* lo iniziò al *Tantra* di *Heruka* (Ciakrasamvara) e gli diede le istruzioni sugli stadi di generazione e di completamento.

«Oh, Dokaripa, porti sempre un vaso con te, ora versa la sostanza della tua mente¹ nel recipiente del *Dharmadathu*² e medita sull'inseparabilità dei due»³.

Dhokaripa meditò comprendendo il significato dell'insegnamento ricevuto e, in tre anni, ottenne le realizzazioni spirituali.

Ogni volta che lo vedevano girovagare con il suo vaso, gli chiedevano: «Oh *Guru*, perché porti sempre con te quel vaso?» Ed egli rispondeva così:

«Porto con me il recipiente della grande vacuità e raccolgo i frutti della grande beatitudine. Dhokaripa possiede tutto ciò che desidera, I fortunati non lo sanno?»

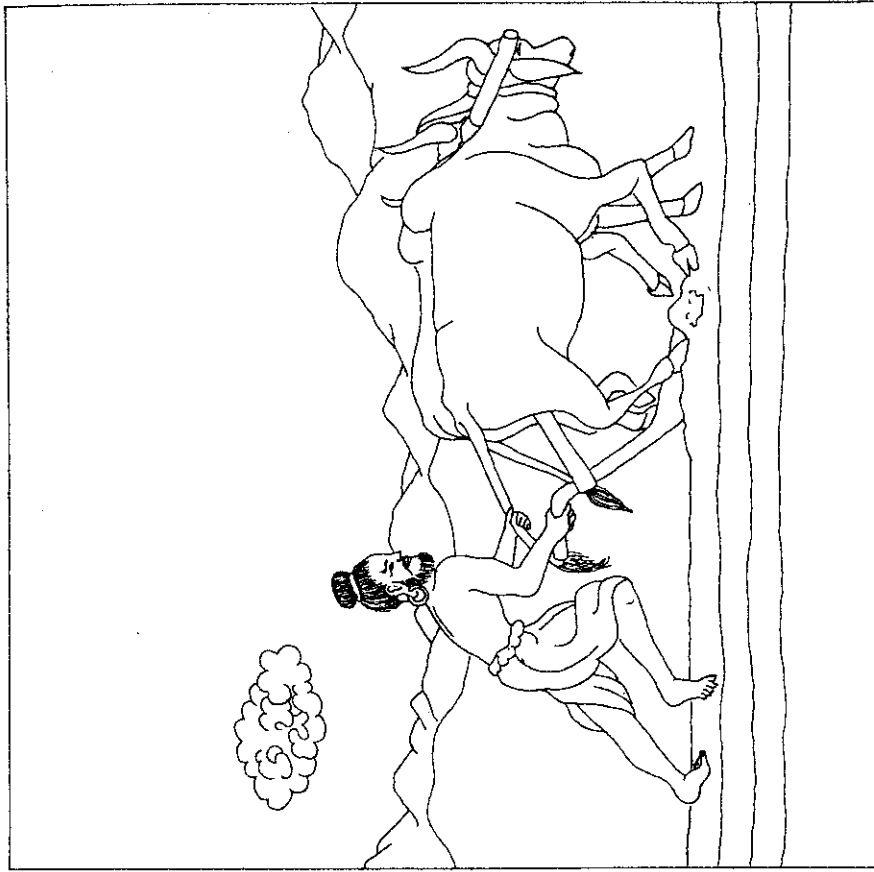
Dhokaripa si prodigò per il bene di molte creature e divenne famoso ovunque come "il *Guru* che porta con sé il vaso". Con il suo proprio corpo si recò nella terra dei *ḍāka*.

Note

¹ Con "sostanza della mente" s'intende la mente stessa. Versare la mente nel recipiente del *Dharmadathu*, significa comprendere che è priva di una natura propria.

² Il *Dharmadathu*, o sfera della realtà, è un altro termine per indicare la vacuità.

³ L'inseparabilità dei due significa che la vacuità o *Dharmadathu* la mente sono essenzialmente identiche.



Medhina

Medhina, ovvero il contadino, era di bassa casta e viveva a Saliputra. Un giorno, mentre lavorava i campi, improvvisamente si fermò. Passò di lì uno *Yoghi* e gli chiese: «Cosa fai lì immobile?».

«Ho finito di lavorare» rispose il contadino.

«Con il *Dharma* potresti superare ogni fatica del tuo lavoro ed ogni dolore» disse lo *Yoghi*.

«Chi mi insegnerebbe il *Dharma*?» chiese allora il contadino.

«Se sarai in grado di praticarlo, te lo insegnerò io» rispose lo *Yoghi*. Il contadino sostenne d'essere in grado e lo *Yoghi* lo istruì sugli stadi di

generazione e di completamento, introducendolo alla meditazione.

Ma il pensiero di dover lavorare la terra distraeva continuamente Medhina e presto dimenticò come si medita. Allora si recò dal suo *Guru* e questi lo istruì in accordo alla sua mente.

«Comprendi che i tuoi pensieri sono come l'aratro e che gioia e dolore sono i buoi che lo trascinano. Medita che il tuo corpo sia il grande campo. Raccogli le messi di *vacuità* e *beatitudine*, giorno e notte, senza interruzione.

Fai delle tue *concezioni* l'aratro, delle *sensazioni* di piacere e dolore i buoi e semina il seme del *costituente*¹ nel campo del tuo corpo, il risultato delle *azioni contaminate*². Impegnati assiduamente nel lavoro di quel campo, così avrai il raccolto della *grande beatitudine*».

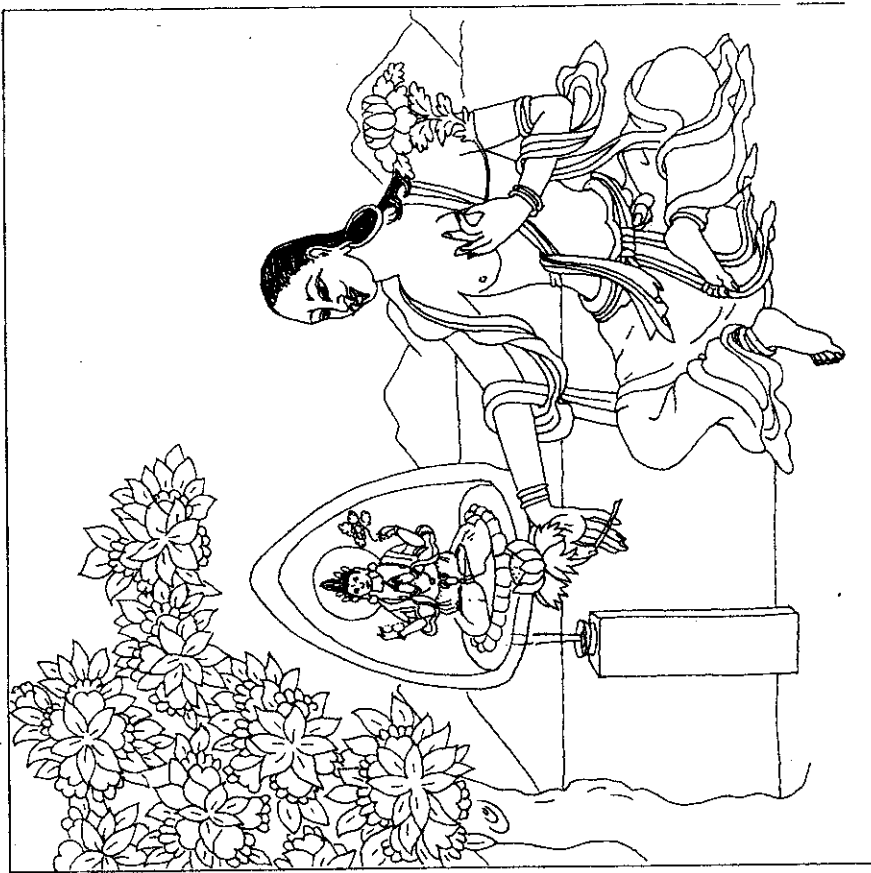
Il contadino meditò secondo le *istruzioni* del suo *Maestro* per dodici anni e così riuscì ad eliminare le *concezioni samsariche* ottenendo la *realizzazione*. Poi s'arrampicò su di un grande albero, alto sette volte un banano ed ascese da lì nello spazio.

Seduto nel cielo, narrò le sue esperienze. Medhina si prodigò per il bene di innumerevoli esseri nella città di Saliputra, poi se ne andò con il suo proprio corpo nella terra dei *Dāka*.

Note

¹ Il costituente in questo contesto si riferisce alla *vacuità*.

² Il corpo di un individuo è il frutto del suo karma del passato, per questo è detto *contaminato*. Tuttavia nel Tantra il corpo viene considerato uno strumento prezioso, essenziale per ottenere le realizzazioni, dunque non deve essere sottoposto ad uno stupido ascetismo che potrebbe compromettere la sua massima efficienza.



Pankaja

Pankaja era figlio di un bramino. Fu chiamato così poiché era *nato da un fiore di loto*¹ nel tranquillo giardino dei suoi genitori.

Ottenne le *realizzazioni* con la *pratica meditativa di Avalokitesvara*² Poco tempo dopo la sua nascita fu posta una statua di *Avalokitesvara* nel giardino, presso un laghetto pieno di fiori di loto.

Gli abitanti della sua regione veneravano *Mahādeva*³ e così Pankaja fece offerte per dodici anni a quella statua, pensando di farle a *Mahādeva*.

Secondo l'usanza locale, egli offriva tre volte al giorno dei fiori alla statua.

Un giorno, mentre Pañkaja stava facendo le sue offerte, arrivò nel giardino il *Maestro* Nāgārjuna che volle anche lui offrire un fiore alla statua. La statua allungò le braccia, prese il fiore nelle sue mani e se lo pose sul capo.

Pañkaja si ingelosì. «In dodici anni questa statua non ha mai preso nelle sue mani le mie offerte, adesso invece risponde in quel modo a costui che gli ha offerto un solo fiore».

Mentre Pañkaja stava pensando così, la statua parlò⁴: «Poiché i tuoi pensieri non erano puri, non sono mai stato contento delle tue offerte». Udendo queste parole, Pañkaja si pentì d'aver pensato male e si prostrò rispettosamente davanti al *Maestro* Nāgārjuna chiedendogli umilmente di diventare suo discepolo. Nāgārjuna gli conferì l'*iniziazione* e gli insegnò come unire *visione* ed *azione*.

«La beatitudine della compassione⁵ e la *primordiale mancanza dell'esistenza reale*⁶, sono una sola cosa.

La *visione perfetta* è quella di comprenderle come *non differenziate*⁷. Per divenire un *Ārya*⁸ occorre questo».

Pañkaja comprese queste parole, meditò per sette giorni ed ottenne le *potenti realizzazioni*. Conferì *benedizioni* con il suo *sguardo compassionevole* ed istruì molti esseri sui *mezzi abili*⁹. Infine, terminata la sua *attività spirituale*, col suo proprio corpo, andò nella terra dei *Dāka*.

Note

¹ Attribuendo a Pañkaja una nascita miracolosa dal fior di loto, come viene attribuita anche a Padmasambhava, si vuole sottolineare la purezza che il Siddha manifestò fin dalla nascita. Tra i tibetani è tuttora molto diffusa la venerazione dei tulku, o lama reincarnati, riconosciuti fin da bambini quali reincarnazioni di maestri scomparsi.

² Vedi Śavaripa nota n. 2.

³ Vedi Virūpa nota n. 23.

⁴ Spesso nelle biografie dei maestri buddisti ritroviamo statue che parlano e si muovono, tali episodi sono soprattutto narrati nei testi tibetani.

⁵ Con visione dobbiamo principalmente intendere la consapevolezza della vacuità imbevuta di compassione.

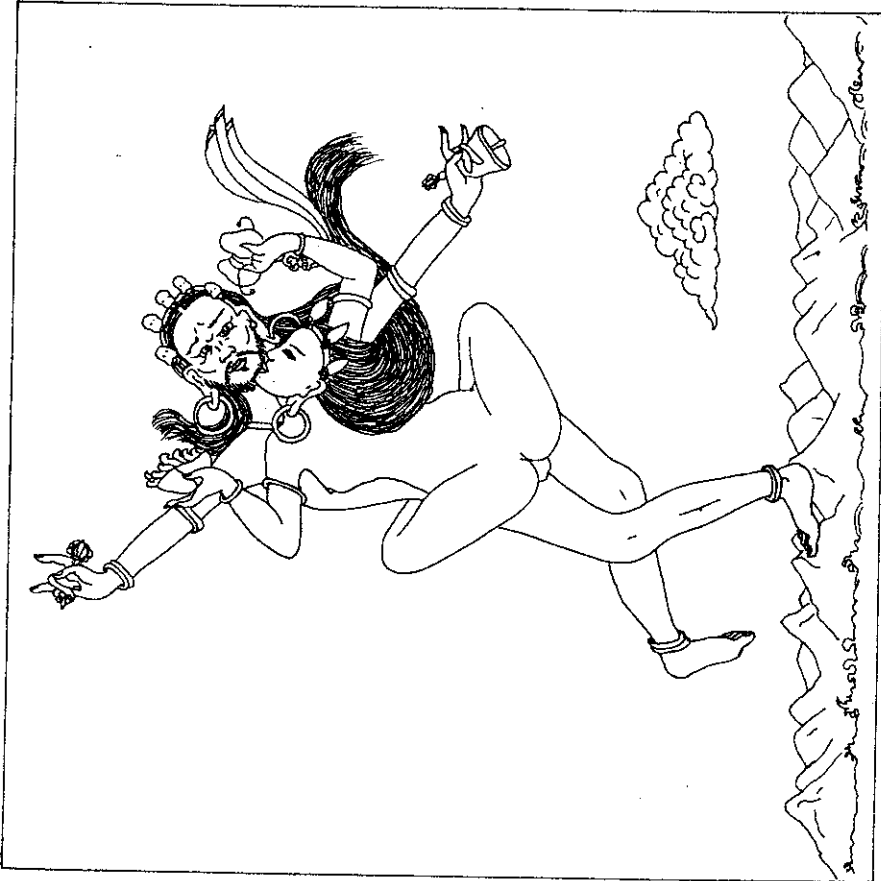
La compassione possiede una componente di sofferenza dovuta al coinvolgimento con il dolore degli esseri, ma la comprensione della vacuità elimina l'aspetto emozionale della compassione agendo come fattore equilibrante. Nel contesto del Tantra la compassione è da intendersi come la beatitudine che sorge dalla pratica meditativa.

⁶ La mancanza dell'esistenza intrinseca dei fenomeni è primordiale poiché non è creata dal mediatore, ma è il modo d'essere delle cose fin dal loro apparire.

⁷ Nel Tantra con non differenziazione tra azione e visione si indica l'unione di beatitudine e vacuità.

⁸ L'appellativo di *Ārya*, nobile, viene attribuito a colui che ha compreso intuitivamente la verità. Secondo il sistema filosofico Mādhyamika Prasāngika, l'*Ārya* è colui che ha compreso la vacuità della natura propria dei fenomeni.

⁹ Vedi introduzione Goraksa nota n. 3.



Ghandhapa

Ghandhapa¹ fu ordinato monaco nel monastero di Sri Nālandā e mantenne sempre puri i suoi voti. Quando divenne erudito nelle *cinque scienze*, la sua fama giunse ovunque. Il *Maestro* operò in ogni regione dell'India per la *realizzazione spirituale* degli esseri.

In quel tempo, il regno di re Devapāla viveva nella prosperità e, grazie ai meriti del sovrano, le ricchezze di quel reame erano immense.

Devapāla governava su un milione e ottocentomila città di cui novecentomila nella regione di Kamari² e quattrocentomila nel Bengala. Inoltre, anche se non erano poste sotto il suo diretto controllo, gli avevano giurato

fedeltà tre milioni e centomila città.

Un giorno Ghandhāpa si recò a Saliputra, la capitale del regno, in cui vi era il palazzo di Devapāla, e prese dimora ai piedi di un albero facendo la vita del mendicante.

Il re Devapāla era molto religioso e venerava molti *Guru* e molte *divinità*. Una notte, parlando con sua moglie, disse: «Tutte le cose composte sono passeggero; tutte le cose mondane sono pervase di dolore e i *fenomeni samsarici* non hanno essenza. Tuttavia in questa e nelle prossime vite dovrò governare un regno. Poiché siamo marito e moglie, dobbiamo sforzarci di creare l'*energia positiva interiore* come provvista per le vite future, dobbiamo venerare gli uomini santi del paese».

La regina ribatté: «Tu hai conosciuto e venerato moltissimi *Guru*, ma ora, alla periferia della nostra città, vive un *Guru* superiore di gran lunga ad ogni altro, egli è uno dei grandi detentori della *disciplina monastica*³, una persona degna della nostra venerazione. Vive ai piedi di un albero di ciò che gli viene offerto in elemosina ed indossa le *tre vesti monastiche*. Procura ragni cibo e bevande, in particolare la *pietanza di ottantaquattro ingredienti*⁴ e i *cinque tipi di succo* quali il succo d'uva, inoltre offrìgli la luce dei gioielli, anziché quella delle lampade a burro, ed ogni cosa più bella e più preziosa che possiedi».

«Certamente — rispose il re — queste sono cose giuste, le farò».

Il mattino seguente inviò alcuni uomini del suo seguito ad invitare il *Maestro*, ma tornarono a palazzo senza di lui. Allora il re, con la sua corte, si recò personalmente dal *Guru*, si prostrò dinnanzi a lui.

«Cosa siete venuti a fare?» domandò Ghandhāpa.

«Sono spinto dalla fede e ti chiedo di accettare la mia venerazione» rispose il re.

«Non verrò con te, poiché re e regni non sono cosa buona».

«Anche se non vuoi restare per sempre a corte, vieni ad abitare nel mio palazzo almeno per un anno!» disse il re.

Ma il *Maestro* rifiutò l'invito. Il re lo supplicò molte volte: «Vieni almeno per sei mesi, per tre mesi, per un mese, per due settimane».

Ma poiché il *Guru* continuava a rifiutare, il re alla fine lo implorò: «Vieni al mio palazzo, almeno per un giorno solo».

Ma il *Maestro* negò ancora: «Non verrò, poiché tu sei una persona malvagia e, qualsiasi delle *quattro azioni*⁵ tu compia, è sempre negativa».

Ma nonostante Ghandhāpa si mostrasse così mal disposto verso di lui, il re continuò a supplicarlo insistentemente per quaranta giorni, ma non ottenne alcun risultato; il *Maestro* non ne voleva sapere di recarsi a palazzo.

Il re ed il suo seguito si stizzirono e dai loro cuori si sprigionò il fuoco dell'odio. Il sovrano fece redigere un proclama che diceva: «Farò dono di metà del mio regno e di una tonnellata d'oro a chiunque sia in grado di far

perdere a questo monaco il voto di castità».

Nella città viveva una donna, una delle più astute tra le prostitute, che si recò dal re e disse che sarebbe stata in grado di fare ciò che egli desiderava.

«Bene — disse il re — fallo ed impiega tutta la tua energia ed intelligenza».

La prostituta aveva una figlia vergine di dodici anni, estremamente attraente, dai seni sodi e prorompenti e con un corpo dolce e sinuoso, inoltre aveva una voce melodiosa ed un portamento nobile ed aggraziato.

Se il sole l'avesse vista, non avrebbe resistito alla tentazione di possederla.

La prostituta pensò: «Se andrà dal monaco, riuscirà certamente a fargli perdere la castità che lo distoglie dalle cose del mondo».

Istrui la figlia sul modo in cui avrebbe dovuto riverire il monaco, di come doveva circoambularlo e come doveva congedarsi da lui.

La ragazza, per dieci giorni, si comportò come le era stato insegnato dalla madre e poi disse al *Guru*: «Ti servirò durante i tre mesi dell'estate⁵».

Ghandhāpa rifiutò quest'offerta, ma dopo un mese di insistenza da parte della fanciulla, acconsentì ai suoi favori.

La ragazza era felice e festeggiò per celebrare l'avvenimento.

«Una ragazza seducente, quando desidera ottanta cose, ne ottiene cento — cantava la ragazza —; con l'astuzia posso anche scuotere e far crollare i quattro continenti⁷, perché non dovrei farcela con questo monaco? Riuscirò a sedurlo, per quanto pura possa essere la sua mente».

Durante la festa portò del cibo anche al *Maestro* e questi disse alla fanciulla: «Che vengano degli uomini a portarmi il cibo, non voglio che venga da me una donna!».

«Sarà come tu desideri» rispose la ragazza.

Durante i primi due mesi, furono soltanto uomini a portare i piatti di riso e l'acqua zuccherata a Ghandhāpa. Poi, la furba prostituta abbellì la figlia con splendidi ornamenti, ed, insieme a cinquecento servitrici, la mandò dal *Maestro* con piatti ricolmi di ogni genere di cibo fragrante e prelibato e di bevande gustose.

La ragazza, congedate le donne del suo seguito, entrò nella capanna del *Guru*, memore degli insegnamenti sulle maniere seduttive ricevuti dalla madre.

Il monaco, poiché non arrivavano gli uomini che abitualmente gli portavano il cibo, si ritirò nella sua capanna dal luogo dove meditava e lì vi incontrò la ragazza, che era più splendida che mai nei suoi ornamenti preziosi.

«Dove sono gli uomini che di solito mi portano il cibo?» le chiese il *Guru*.

«Oggi non avevano tempo di venire, mentre io ne ho molto» rispose la

ragazza e non accennò ad andarsene dalla casa di Ghandhāpa.

Verso sera il *Maestro* le disse: «Ora vattene!», ma nel cielo s'erano addensate nuvole dai cinque colori⁸ e cominciava a piovere.

Allora la ragazza disse che se ne sarebbe andata quando avesse smesso di piovere, così si fermò ancora accanto a lui ed il sole tramontò.

«Non c'è nessuno che può accompagnarmi — disse la fanciulla — se incontro qualche malintenzionato, vedendo i miei ornamenti, potrebbe uccidermi».

La ragazza disse anche che aveva paura di tornare nel buio ed insistette per pernottare presso di lui, così alla fine Ghandhāpa acconsentì che costei rimanesse a dormire nella sua capanna⁹.

La capanna era molto piccola ed i due erano stesi così vicini che finirono con l'unirsi nell'amplesso.

Durante l'unione sessuale ebbero l'esperienza delle quattro gioie¹⁰ ed avanzarono sul sentiero spirituale¹¹.

Il giorno seguente la ragazza non ritornò da sua madre, ma si recò a mendicare del cibo per entrambi.

Il *Guru* e la ragazza vissero insieme per un anno ed ebbero un figlio.

Nel frattempo il re continuava ad informarsi dalla prostituta su come procedeva l'opera di seduzione, ma la donna non era in grado di dargli una risposta soddisfacente, poiché stava ancora aspettando il ritorno della figlia.

Passarono tre anni e la prostituta si recò dal re, radiosa gli disse: «Oh grande re, il tuo ordine è stato eseguito, spero che tu sia soddisfatto».

Allora il re disse: «Molto bene, entro tre giorni portami qui l'ex monaco e tua figlia» e si preparò, insieme alla gente di Saliputra, ad esaminare Ghandhāpa.

Il *Guru* chiese alla sua consorte: «Dobbiamo andarcene via o continuiamo a rimanere qui?».

«Se restiamo, tutti ci copriranno di insulti e ci accuseranno d'aver commesso delle azioni peccaminose» rispose la ragazza.

Allora, con il loro bambino e con una bottiglia di vino si apprestarono ad andarsene via. Ma sulla strada li stava aspettando il re, che vedendoli, scese dal suo elefante ed indicando Ghandhāpa gridò: «Cosa tieni tra le tue vesti monastiche? Chi è la donna che viaggia con te?».

«Nelle mie vesti ho solo mio figlio ed una bottiglia di vino, e la donna che m'accompagna è mia moglie» rispose Ghandhāpa.

«Un tempo mi dicesti che non volevi recarti nella casa di un peccatore, benché io ti invitassi sinceramente. Ora hai moglie e figlio e bevi vino, sei diventato un peccatore anche tu» con queste parole il re accusò il *Maestro*.

«Devapāla non mi calunniare! — rispose Ghandhāpa — poiché non ho compiuto nulla di sbagliato».

Ma il re continuava sarcasticamente a ribadire le sue accuse. Allora il

Guru gettò il bambino e la bottiglia di vino a terra. La *dea della terra* rimase terrorizzata e la terra si spaccò facendo fuoriuscire un getto d'acqua. Nell'acqua il bambino si trasformò in un *vajra*¹² e la bottiglia in una *campana*¹³. Il Guru prese l'aspetto di *Ciakrasaṃvara*¹⁴ e la sua *consorte* quello di *Vajravārāhi*¹⁵ ed apparvero alti nel cielo, sopra le teste del re e del suo seguito. Erano nell'*unione mistica* tenendo tra le mani il *vajra* e la *campana*.

Il re ed i presenti si prostrarono e considerarono il Guru come il precettore degli esseri, ma l'*Acarya*¹⁶ non faceva cessare il suo *samādhi di collera vajra*¹⁷.

Il re e tutti i presenti si trovarono sommersi dall'acqua che sgorgava copiosa dalla fenditura del suolo, erano già prossimi ad affogare, quando apparve il venerabile *Avalokiteśvara* che con il suo piede coprì la spaccatura del terreno e l'acqua cessò di uscire.

Il re Devapāla ed il suo seguito, salvati da *Avalokiteśvara*, si scusarono, con Ghaṇḍhāpa e gli chiesero di restare come loro *guida spirituale*.

Il *Maestro* pronunciò la *sillaba Hum*¹⁸ e tutta l'acqua svanì; nella roccia si formò una piccola statua di *Avalokiteśvara* sotto il cui piede sgorgava un rivolo d'acqua. Allora il *Maestro* acconsentì a dare le *istruzioni* al re ed al suo seguito:

«Come veleno e medicine, pur identici nella loro natura, hanno effetti diversi¹⁹, così la *rinuncia* e la pratica del *Dharma* sono di natura identica e non differenziata²⁰, comprendendole, il saggio non soffre. Coloro che invece sono come dei bambini inesperti²¹ e non comprendono ciò, continuano a vagabondare nella sofferenza dell'*esistenza ciclica*».

Il re e tutti gli altri smisero di calunniare il *Maestro* ed ebbero fede in lui. Ghaṇḍhāpa portò sul *sentiero spirituale* un numero incalcolabile di esseri. Divenne famoso ovunque come *Guru Ghaṇḍhāpa* che significa "l'uomo della campana". La sua donna fu, per sei vite precedenti, un ostacolo alla pratica della *moralità* del *Maestro*, ed aveva cercato di ostacolarlo anche in quella vita, ma, distruggendo le *concezioni dualistiche* nella sfera della realtà²² e col potere della sua *maturità spirituale*, Ghaṇḍhāpa era riuscito a trasformare gli ostacoli nel sentiero spirituale.

Sia suo figlio, *Vajrapāni*²³, che la sua *consorte*, avevano purificato in vite precedenti la loro *inautenticità d'essere* tramite la *devozione al Guru*²⁴. Infine, il *Maestro* Ghaṇḍhāpa e la sua *consorte* se ne andarono coi loro propri corpi nella terra dei *Dāka*.

Note

¹ Il nome di Ghaṇḍhāpa è legato principalmente al Tantra Madre di Ciakrasaṃvara, infatti vengono attribuiti a lui numerosi scritti a proposito di tale Tantra. Si racconta che fu uno dei monaci più eruditi del suo tempo e che fu abate del monastero di Nālandā. A Nālandā incontrò il siddha Dhokaripa, il discepolo di Lūyipa, che divenne suo maestro. Mentre meditava ebbe l'indicazione profetica di recarsi nelle terre dell'Oḍḍiyāna dove avrebbe ottenuto i siddhi. Ghaṇḍhāpa si recò nell'Oḍḍiyāna ed incontrò la Dakinī Cinto o Vilasavajra, che divenne il suo Guru principale e da lei ottenne le istruzioni, praticando le quali ottenne le più alte realizzazioni. La yoghinī Cinto ebbe le istruzioni da Dombhīpa e Vināpa, e gli insegnamenti sulla grande beatitudine (Mahāsuka) da Lakṣmīnkāra, la sorella di Indrabhūti.

Ghaṇḍhāpa fu maestro di Siddha Kambala e nel lignaggio di Ciakrasaṃvara è riportato prima di Kurmapāda, che dunque risulterebbe essere stato suo discepolo. In un altro lignaggio, sempre nel Tantra di Ciakrasaṃvara, Ghaṇḍhāpa appare essere discepolo diretto di Vajrayoghinī.

² Kamari, probabilmente è l'odierna regione dell'Assam.

³ Vinayadhara (sanc.; dul.ba 'dzin.pa tib.) Maestro di disciplina monastica. Il termine indica anche un monaco che mantiene in modo impeccabile i suoi voti.

⁴ È un piatto indiano preparato con ottantaquattro diversi legumi.

⁵ Le quattro azioni sono: stare in piedi, camminare, star seduto, stare sdraiato.

⁶ Durante i tre mesi dell'estate, che in India è la stagione delle piogge, i monaci buddhisti si ritiravano nei monasteri od in altri luoghi appartati, per dedicarsi intensamente allo studio ed alla meditazione.

⁷ Vedi Kambala nota n. 10.

⁸ Vedi Udheli nota n. 3.

⁹ Abhayadatta in questo passo mostra un Ghaṇḍhāpa sprovveduto ed ingenuo, ma, poiché egli era già iniziato al Tantra, non avrebbe certamente lasciato al caso l'unione con la ragazza.

¹⁰ Vedi Babhani nota n. 10, 5, 6.

¹¹ Questa frase mostra come Ghaṇḍhāpa fosse già un avanzato praticante tantrico, abile nello sfruttare un ordinario rapporto sessuale quale mezzo di crescita spirituale.

¹² Il Vajra è lo scettro simbolico a cinque punte utilizzato ampiamente nei rituali tantrici. Simbolizza il metodo.

- ¹³ La campana, anch'essa usata nei rituali tantrici insieme al Vajra, simbolizza.
- ¹⁴ Gandhāpa si trasforma nella divinità Cakrasaṃvara, con molte braccia e dal volto rosso.
- ¹⁵ Insieme a Gandhāpa, trasformato in divinità, vi è la consorte trasformata in Vajra-varāhi, che unita con Cakrasaṃvara viene rappresentata nei dipinti tantrici.
- ¹⁶ Ācārya significa dotto ed è un titolo buddista che viene conferito anche ai maestri tantrici.
- ¹⁷ La collera vajra non è determinata da un interesse egoistico, come le emozioni ordinarie, ma è un'emozione intenzionale. Nel Tantra le emozioni vengono usate quali mezzi abili d'autenticità, non sono reazioni condizionate dalle circostanze.
- ¹⁸ Vedi Dengipa nota n. 10.
- ¹⁹ Medicina e veleno, sebbene siano sostanzialmente identici nella loro natura ultima, nella sfera del convenzionale producono effetti opposti. Così nella realtà convenzionale, alcune cose sono causa di dolore, e debbono essere abbandonate nella pratica spirituale, altre sono causa di gioia e debbono essere intraprese.
- ²⁰ Lo yoghi che ha realizzato l'intuizione della vacuità dei fenomeni, non afferrando come reale ciò che è vuoto d'esistenza in sé, non pone distinzioni tra ciò che dev'essere abbandonato e ciò che dev'essere intrapreso.
Anche rinuncia a pratica spirituale devono essere compresi come vuoti d'esistenza intrinseca, altrimenti non potranno condurre alla liberazione dal dolore.
- ²¹ Bambino che viene usato come sinonimo dell'essere samsarico che si afferra ad una reale esistenza fenomenica. Come bambini sono gli essere confusi che non riescono a trovare una via d'uscita dai loro problemi visti come oggettivamente esistenti.
- ²² Dharmadathu vedi Dhokaripa nota n. 2.
- ²³ Vajrapāni è il Buddha che simbolizza l'energia, ma in questo contesto è soltanto il nome del figlio di Gandhāpa.
- ²⁴ Il Guru è probabilmente Gandhāpa stesso, che aveva avuto, sin dalle vite precedenti, una relazione spirituale con la donna ed il figlio.



Yoghīpa

Yoghīpa era della casta dei Caṇḍāla¹ e viveva ad Odantapuri². Il suo Maestro spirituale fu Savarīpa.

Yoghīpa inizialmente aveva molto entusiasmo per la pratica del *Dharma*, ma non riusciva a sviluppare la saggezza.

Un giorno incontrò il Guru Savarīpa che lo iniziò al *Tantra di Hevajra* e lo istruì sugli stati di generazione e di completamento.

Yoghīpa meditava su questi insegnamenti, ma non riusciva a comprenderli. Allora andò dal Maestro e gli disse: «Non riesco a meditare nel modo giusto».

Così gli chiese dei consigli sul come agire ed usare la parola in modo positivo dato che mentalmente non ne era capace.

Il Guru gli insegnò la recitazione *vajra* del mantra di Heruka³ e gli disse che doveva praticarla mentre si recava in pellegrinaggio nei ventiquattro luoghi sacri⁴.

Yoghipa seguì i consigli del Maestro ed in dodici anni eliminò ogni impurità della mente ed ottenne la potente realizzazione di Mahāmudrā.

Narrò le sue esperienze e, per un periodo di cinque anni, agì per il bene degli esseri realizzando i loro desideri. Poi, col suo proprio corpo, andò nella terra dei Dāka.

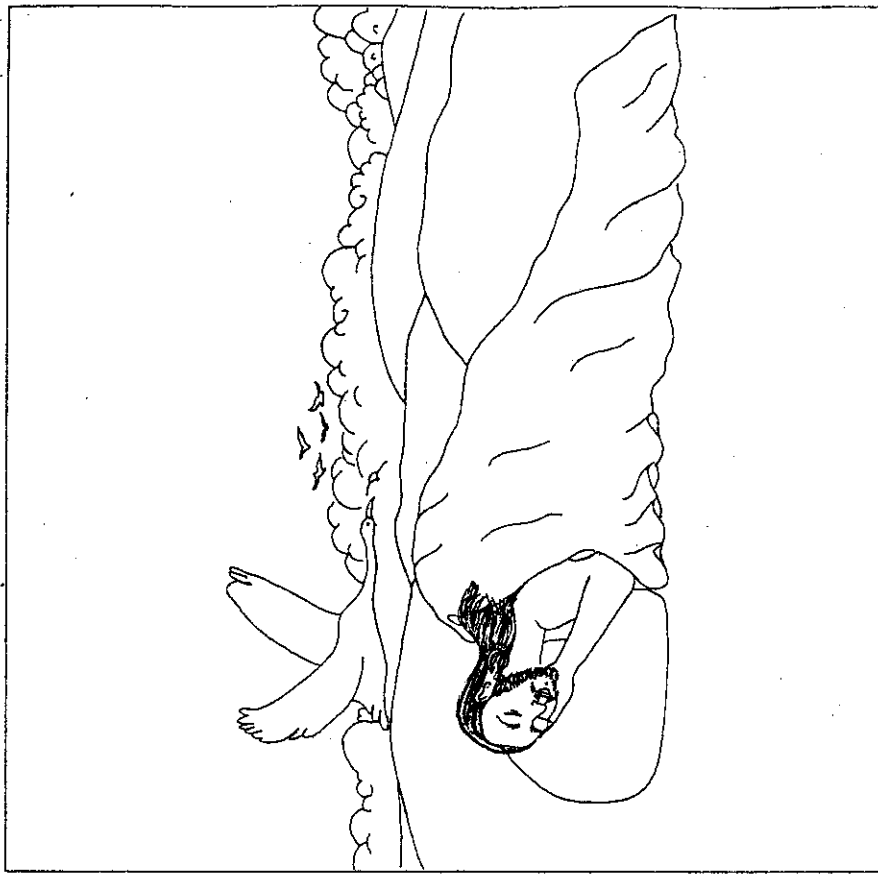
Note

¹ È la più bassa delle caste indiane in cui sono inclusi i macellai e le prostitute. Gli appartenenti a questa casta erano relegati fuori dalle mura della città e non era permesso loro di oltrepassarle.

² Vedi Virūpa nota n. 3.

³ Heruka è un nome generalmente usato per la divinità Ciakrasamvara ed il suo mantra è ritenuto molto potente.

⁴ I ventiquattro luoghi sacri che sono in relazione a Ciakrasamvara e Vajrayoghini, si trovano in India, in Tibet e nella regione himalayana. Esotericamente rappresentano i ventiquattro luoghi tantrici del corpo delle due divinità in questione e del praticante.



Cialuki

Cialuki¹ era di bassa casta e viveva a Mangalapura. Il suo maestro spirituale fu Maitripā. Cialuki era un gran dormiglione, aveva sempre sonno e non aveva entusiasmo per nulla. In seguito, perse ogni speranza nel Samsāra, ne riconobbe i difetti, e si stabilì ai piedi di un albero a meditare.

Un giorno passò di lì uno Yoghi² e gli chiese: «Cosa fai qui?» e Cialuki rispose: «Cerco di praticare il Dharmā per liberarmi dall'esistenza ciclica, ma non ho ancora incontrato un Maestro che me lo possa insegnare. Inoltre sono un gran dormiglione e non trovo l'energia per cominciare a praticare seriamente il sentiero spirituale. Forse tu sei in grado di insegnarmi il

Dharma, ma prima dovresti insegnarmi un metodo per diminuire il mio bisogno di dormire, altrimenti ogni altra *istruzione* mi sarà inutile».

«Se io ti conferisco l'*iniziazione*, ed avrai eliminato la tua sonnolenza, sarai poi in grado di liberarti dall'*esistenza ciclica*?» gli chiese Maitripā.

Cialuki disse d'esser pronto, così lo *Yoghi* lo iniziò al *Tantra* di *Ciakrasanvara*. Gli diede le *istruzioni* sull'*energia vitale*, sui *canali psicofisici* in relazione allo *stadio del completamento non profondo*³.

«Assorbi tutte le *apparenze* del mondo nel tuo corpo, parola e mente⁴.

Inserisci *Lalanā*, il *canale di sinistra* e

Rasanā, quello di *destra*, nel *canale centrale Avadhūti*.

Medita sull'*Avadhūti* come fosse un lago⁵

pensando che la tua *coscienza* sia un'anatra selvatica.

Immagina che l'anitra selvatica voli sull'oceano,

la tua sonnolenza diminuirà

e l'*energia vitale* entrerà nell'*Avadhūti*⁶.

L'*esperienza non concettuale*⁷ sorgerà spontaneamente⁸».

Cialuki meditò per nove anni seguendo le *istruzioni del Guru*, rimosse le *emozioni negative* ed ottenne la potente *realizzazione di Mahāmudrā*.

Fece svanire nel suo corpo, parola e mente ogni immagine del mondo e la *concezione dualistica* che distingue tra *osservatore ed osservato* nei *tre canali*. Infine fece assorbire i *due canali laterali* in quello *centrale* e l'*anitra selvatica della mente* volò nell'*oceano dell'essenza*⁹.

Dopo aver raccontato le sue esperienze, col suo proprio corpo, andò nella terra dei *Dāka*.

Note

¹ Negli "annali blu" di Co.lo-Tsa.ba si parla di uno yoghi di nome Celuka, che potrebbe essere Cialuki. Tuttavia Celuka non viene annoverato tra i discepoli di Maitripā. Celuka viene riportato nel lignaggio del Kāliaciakrantra quale discepolo di uno dei re Kuliika detentori di quell'insegnamento.

² Questo yoghi è Maitripā, discepolo di Śavaripa. Maitripā, che era un grande dotto

non buddista, si convertì al buddismo dopo il suo incontro con Nāropa, divenne suo discepolo e si fece monaco a Nālandā. In seguito si trasferì al monastero di Vikramaśīla dove ebbe la visione di Vajrayoghini e praticò intensamente il Tantra. Fu scoperto dai monaci a bere vino in compagnia di una donna e fu espulso dal monastero. Tra coloro che espulsero Maitripā vi fu anche Atiśa, il quale, in seguito, pentitosi di non essersi reso conto della grandezza del siddha, per purificare la sua mente da quell'azione, si recò in Tibet a diffondere il Dharma e fece costruire statue votive indistruttibili.

³ Per stadio grossolano del completamento potrebbe intendersi le prime due delle cinque fasi in cui tale stadio del Tantra è suddiviso e cioè quello chiamato della «libertà dal corpo» e quello della «libertà dalla parola» che precedono la fase di «libertà dalla mente» in cui lo yoghi ha l'esperienza della luce chiara simbolica.

Dunque lo stadio del completamento grossolano dovrebbe essere quello in cui lo yoghi si adopera per ottenere la visione della luce chiara, mentre nelle fasi successive lo yoghi dovrebbe adoperare l'ottenimento della luce chiara per raggiungere la Buddità.

Negli "Annali blu" Co.lo-Tsa.ba parla dello "stadio del completamento con segno e di quello senza segno, dunque lo stadio di completamento grossolano potrebbe essere quello «con segno».

⁴ Vedi Jālandhari nota n. 3-4-5.

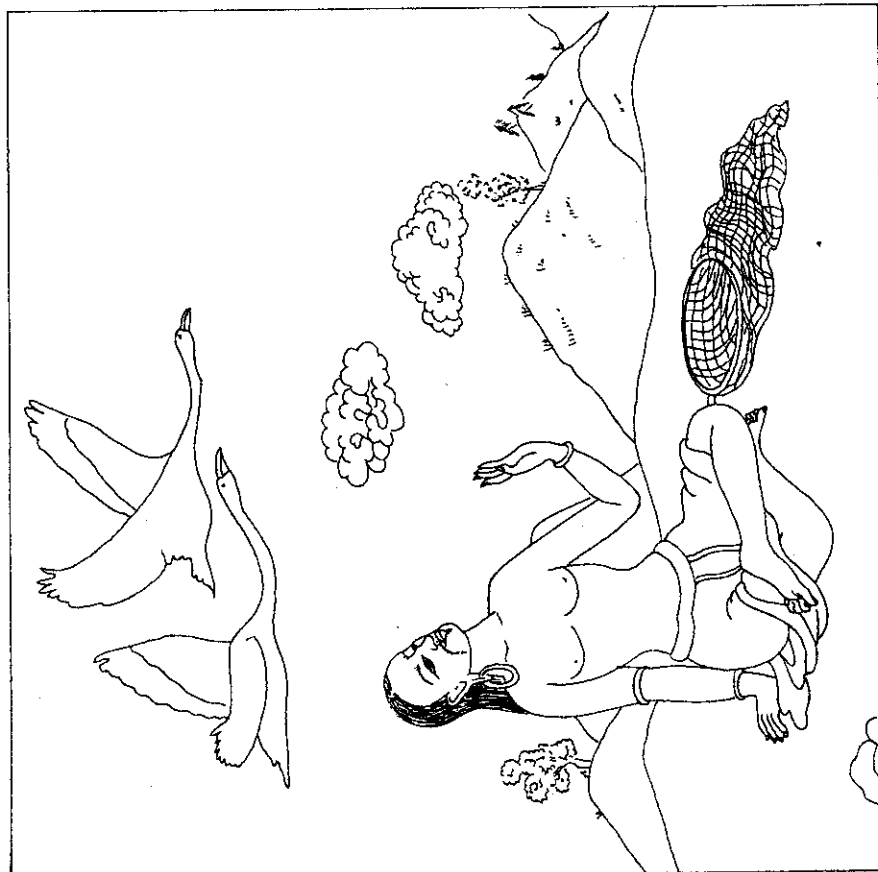
⁵ L'immagine del lago è simbolica della spazialità pacifica priva di ostacoli; l'anitra simbolizza la mente non concettuale che si estende all'interno del canale centrale.

⁶ Le tecniche di concentrazione sui ciakra, da cui si diramano i canali psichici, permettono di raccogliere le energie del corpo nel canale centrale (Avadhūti).

⁷ Lo stato non concettuale è l'esperienza della luce chiara.

⁸ «Sorgere spontaneamente» non significa che non vi è la necessità di uno sforzo meditativo, ma che, seguendo un corretto metodo di meditazione, sorge spontaneamente lo «stato non concettuale» della mente.

⁹ L'immagine di volare sopra l'oceano di nettare d'essenza è allegorica dell'unione della consapevolezza della vacuità e della beatitudine coemergente sperimentata quando l'essenza bianca fluisce nel canale centrale.



Gorura

Gorura, "l'uomo degli uccelli", apparteneva alla casta dei cacciatori e catturava le sue prede con le reti.

Un giorno incontrò uno *Yoghi* che gli disse: «Uomo, cosa stai facendo?»
 «A causa delle cattive abitudini che ho stabilito nelle vite precedenti, sono rinato nella casta dei cacciatori, ed ora vivo con la caccia ed uccido gli uccelli, ma non sono contento» rispose Gorura.

Allora lo *Yoghi* gli disse: «Il *karma* di una vita si accumula sul *karma* di un'altra, e così sei destinato a soffrire sia in questa, che nelle prossime vite. Invece il sacro *Dharma* è sempre fonte di gioia, perché dunque non lo pra-

tichi?».

«Quale *Guru* avrebbe la compassione di istruire un uomo di così bassa casta come me?» chiese il cacciatore.

Lo *Yoghi* vide che Gorura era pronto per riceverla e gli conferì l'*iniziazione* che gli trasmise il *potere spirituale* e lo istruì secondo le sue predisposizioni.

«Immagina che ogni suono che odi sia il canto degli uccelli.

Unisci il canto degli uccelli e la tua mente in uno¹,

poi libera la mente dal suono².

Ascolta il canto del cuculo,

i molti suoni sono uno³.

Medita sulla *natura pervasiva della vacuità*

che permea suoni e coscienza che li afferra».

Gorura meditò secondo i consigli del *Maestro* e sperimentò suono e *vacuità* come indivisibili⁴.

Per nove anni *purificò* la sua mente ed ottenne la potente *realizzazione di Mahāmudrā*. Visse in questo modo per cento anni narrando le sue esperienze e prodigandosi per il bene di un numero illimitato di esseri. Poi con un seguito di trecento discepoli, se ne andò col suo proprio corpo nella terra dei *Dāka*.

Note

¹ L'escortazione ad unire il canto degli uccelli con la coscienza spinge lo *yoghi* a sviluppare la consapevolezza nuda del suono oltre la distinzione tra osservato ed osservatore.

² La mente si libera dal concetto del suono come autoesistente quando penetra la natura vuota dello stesso; ne comprende quindi la sua realtà ultima.

³ Nella sfera del convenzionale i suoni sono differenziati, ma nella sfera della realtà ultima essi sono indifferenziati poiché sono della natura della vacuità che è la mancanza di una natura propria dei fenomeni.

⁴ Apparenza del suono e vacuità del suono sono entità inseparabili e costituiscono duplice e compenetrante modo d'essere dei fenomeni. L'apparenza del suono è la *ragione* d'essere della vacuità del suono e viceversa.



Lucika

Lucika, "l'uomo che si alza appena si siede", era un bramino e viveva nel Bengala orientale. Quando comprese l'immanenza della morte, la sua mente abbandonò le speranze del *Samsāra* e si ritirò in un luogo solitario, motivato a praticare il *Dharma*, ma non sapeva come fare poiché non aveva mai incontrato una *guida spirituale* ed era molto triste.

Un giorno passò di lì uno *Yoghi* e Lucika, vedendolo, fu molto felice e lo riverì.

«Perché mi riverisci?» domandò lo *Yoghi*.

«Ho perso ogni speranza nel mondo e vorrei praticare il *Dharma*, tutta-

via non ho ancora incontrato un *Maestro* che mi possa istruire» rispose Lucika.

Lo *Yoghi* allora gli conferì l'*iniziazione di Ciakrasamvara* e gli *insegnamenti sugli stadi di generazione e di completamento*.

Lucika meditò con entusiasmo per dodici anni. Integrò lo *stadio di generazione* con quello di *completamento* ed ottenne le *realizzazioni spirituali*. Divenne famoso dovunque come Guru Lucika. Spesso diceva:

«Non vedo distinzioni tra *Samsāra* e *Nirvana*¹, tuttavia la *vacuità* è *grande beatitudine*²;

Quando ti aggrappi a cose inferiori³, è difficile arrivare all'*altra sponda*⁴».

Col suo proprio corpo andò nella terra dei *Dāka*, e, mentre se ne andava, seduto nel cielo, narrò le sue esperienze e poi scomparve.

Note

¹ Vedi Mekopa nota n. 4, 5, 6.

² *Samsāra* e *Nirvana*, compresi nella loro natura ultima sono identici, tuttavia quando si è soggetti al *Samsāra* si sperimenta il dolore, mentre nel *Nirvana* vi è pace e grande beatitudine.

³ Per cose inferiori è da intendere l'erronea visione di una realtà propria ai fenomeni, creata dalla confusione e causa dell'esistenza condizionata.

⁴ Oltre il fiume della sofferenza del *Samsāra* è il *Nirvana*. In tibetano gli esseri ordinari che conoscono unicamente la sponda al di qua del dolore sono chiamati: *tzur bloñ*, o coloro che non vedono l'altra sponda, cioè il *Nirvana*.



Niguna

Niguna significa "l'uomo senza qualità". Era figlio di un fuoricasta e viveva nella regione del Pūrvadeśa. Fin da bambino era molto pigro e non aveva interesse per le cose del mondo, era indifferente verso ciò che gli altri consideravano buono o cattivo. Se vedeva un frutto pensava: «È buono», ma se non riusciva a coglierlo pensava: «È cattivo». In quello stato mentale viveva in un luogo solitario.

Un giorno uno *Yoghi* lo vide e gli disse: «Vieni con me, andiamo in città a mendicare».

Ma Niguna rispose: «E se non ci daranno niente?». E non si alzò nem-

meno dal posto in cui era seduto.

Lo *Yoghi* provò compassione e gli offrì da mangiare.

«Non hai nessuna buona qualità» gli disse lo *Yoghi*.

«Vengo soprannominato Niguna, vorrà dire che proprio è così» rispose l'uomo.

Mentre mangiavano lo *Yoghi* lo interrogò: «Non ti fa paura la morte?».

«Certo, ma non posso far nulla per evitarla» rispose Niguna.

«Io conosco un metodo per questo, se tu sarai in grado di praticarlo, te lo insegnerò» disse lo *Yoghi*.

«Lo praticherò mentre dormo» ribatté Niguna.

Lo *Yoghi* iniziò Niguna e gli insegnò come unire le *apparenze* e la *vacuità*:

«*Osservatore* ed *osservato* non hanno alcuna realtà¹, senza comprendere ciò gli esseri soffrono².

Oh, poveri!

Anche il loro dolore non ha realtà³.

Realizzando l'inseparabilità di *apparenze* e *vacuità*⁴, nasce la *luce chiara*⁵ nella tua mente,

allora potrai vagare come un pazzo⁶ di città in città».

Lo *Yoghi* disse queste parole e poi lasciò Niguna a meditare.

Questi praticò il *Dharma* e visse come un mendicante finché ottenne la *realizzazione dell'unione⁷ della luce chiara e acquistò i poteri*.

Vagabondando dappertutto chiedeva: «Chi sono gli uomini?» ed ogni volta che incontrava qualcuno diceva: «Oh poveri, ho compassione per uomini come questi», poi piangeva. Ai discepoli insegnava il *sentiero che non fa distinzioni tra apparenze e vacuità*. Come una barca nell'oceano⁸, si liberò da ogni segno d'*illusione*. Ottenne il potere di *Mahāmudrā* e, col suo proprio corpo, se ne andò nella terra dei *Dāka*.

Note

¹ L'osservatore, o coscienza soggetto, sembra avere una sua indipendenza rispetto all'oggetto appreso, e l'oggetto sembra avere una sua esistenza "a priori", una realtà separata

rispetto alla coscienza che lo percepisce. Soggetto ed oggetto sembrano esistere senza relazione tra loro, ma non è così poiché osservatore ed osservato sono legati da un rapporto di reciproca dipendenza.

La coscienza soggetto nasce in relazione al suo oggetto appreso, e l'oggetto viene definito come tale dalla coscienza che lo apprende. L'interdipendenza tra osservatore ed osservato nega una realtà propria od individuale delle due entità in questione.

² L'individuo inconsapevole della natura interdipendente tra osservato ed osservatore, quindi della loro vacuità, vive la realtà quale fosse solida, assoluta ed a sé stante. Si attacca all'oggetto a cui attribuisce qualità e pregi che in realtà l'oggetto non possiede. Il rapporto d'indipendenza, supposto dall'individuo, diviene così fonte di dolore e frustrazione ogni qual volta si presenta la separazione tra l'individuo e l'oggetto dell'attaccamento. In realtà l'osservatore è tale in quanto sperimenta sensazioni, concezioni e percezioni in relazione all'oggetto appreso. Tali esperienze inducono l'individuo a reagire secondo schemi e condizionamenti, spesso dettati da comportamenti o memorie che derivano da una familiarità con le azioni del passato, senza tener conto dell'attualità del reale in cui cause "soggettive" ed "oggettive" hanno suscitato in lui quelle sensazioni. Si viene così a creare una dicotomia tra la situazione ritenuta «oggettiva» ed il modo in cui il «soggetto» l'affronta, determinando l'aggressività e la combattività con cui l'essere si appresta ad allontanare da sé le condizioni spiacevoli per ottenere ciò che desidera. Questo è il processo dell'«esistenza condizionata» o Samsara.

³ La confusione, o inconsapevolezza dell'interdipendenza tra osservatore ed osservato, è la base dell'esistenza sofferente. Il dolore viene sperimentato relativamente alla disposizioni mentali dell'individuo, in realtà il dolore non ha una solidità assoluta sperimentata da un individuo a sé stante ed indipendentemente esistente.

⁴ Ciò che appare è della natura della vacuità, e la vacuità è la natura ultima di ciò che appare. Questi due aspetti sono inseparabili.

⁵ La chiara luce è la comprensione dell'unione di apparenze e loro vacuità.

⁶ Agire come un pazzo significa agire fuori da schemi di comportamento convenzionale.

⁷ L'unione più comunemente menzionata nella terminologia tantrica è quella della luce chiara con il corpo illusorio. Questi termini tecnici hanno complessi significati a seconda del contesto a cui vengono riferiti o alle diverse tradizioni d'insegnamento. In questo contesto il termine unione probabilmente sta a significare l'unione tra la vacuità e le apparenze e la consapevolezza della chiara luce.

⁸ L'allegoria della barca che prende il largo lasciando alle sue spalle la terra è associabile a quella dello yoghi che, in seguito alla comprensione dell'unione tra vacuità ed apparenze, libera la coscienza da ogni contenuto oggettivizzante e da ogni illusione.



Jayānanda

Jayānanda¹ era un bramino, ministro del re del Bengala e professava la religione dei bramini, ma in segreto prese a praticare il *Tantra* buddista. Col tempo ebbe l'esperienza della *benedizione interiore*, ma nessuno se ne accorse finché non venne scoperto a fare delle *offerite rituali*². La cosa non fu accolta favorevolmente dagli altri ministri che lo riferirono al re.

Il re fece incatenare il ministro, il quale, ritenendosi ingiustamente imprigionato, lo supplicò dicendo: «Non ho mai permesso che nemmeno un pugno delle ricchezze di Sua Maestà fosse spreco». Ma il re non volle ascoltarlo.

Quando giunse l'ora in cui il ministro abitualmente faceva l'*offerta rituale*, giunsero dal cielo molti uccelli che, non trovando le offerte, si radunarono sul tetto del palazzo reale.

La gente era accorsa incuriosita e si chiedeva cosa stesse succedendo, mentre le guardie del re cercavano invano di scacciare gli uccelli. Il numero degli uccelli aumentava sempre più. Un uomo, che possedeva la facoltà di comprendere il linguaggio degli uccelli, li sentì dire: «Il bramino era come una madre per noi, ma purtroppo ora è stato condannato dal re».

L'uomo riferì al re ciò che aveva udito dai volatili ed il re disse: «D'accordo, lo perdonerò, ma a patto che se ne vada a stare in qualche luogo isolato lontano da qui. Ora riferisci questo agli uccelli e di loro di andarsene».

Il messaggio del re venne comunicato agli uccelli e questi se ne andarono.

Nel re nacque la fede verso il bramino suo ministro e ogni giorno gli faceva pervenire venti misure di riso da usare per l'*offerta rituale*. Da allora il ministro divenne noto come Guru Jayānanda. Soleva spesso dire queste parole:

«Ho realizzato perfettamente
l'*intelligenza primordiale spontanea*³
grazie alla gentilezza del mio Guru.
Così sono diventato ministro della *grande beatitudine*
e non abito più nel vortice del *Sanṣāra*.
Il re dello *stato naturale autoilluminato*⁴
ha vinto il suo nemico:

la *concezione di osservatore ed osservato*⁵
e non si aggrappa ai piaceri del mondo.
Oh esseri non realizzati, Jaya (vittoria)!».

Jayānanda si prodigò per il bene delle creature e dopo settecento anni volò nella terra dei *Dāka*.

Note

¹ Tārānātha, nella sua «Storia del buddismo in India», menziona due Jaya: il primo è Jayakara, discepolo di Nāropa, l'altro è Jayāsri, discepolo di Dobhi-Heruka. Il Jayānanda in questione potrebbe essere uno di questi due.

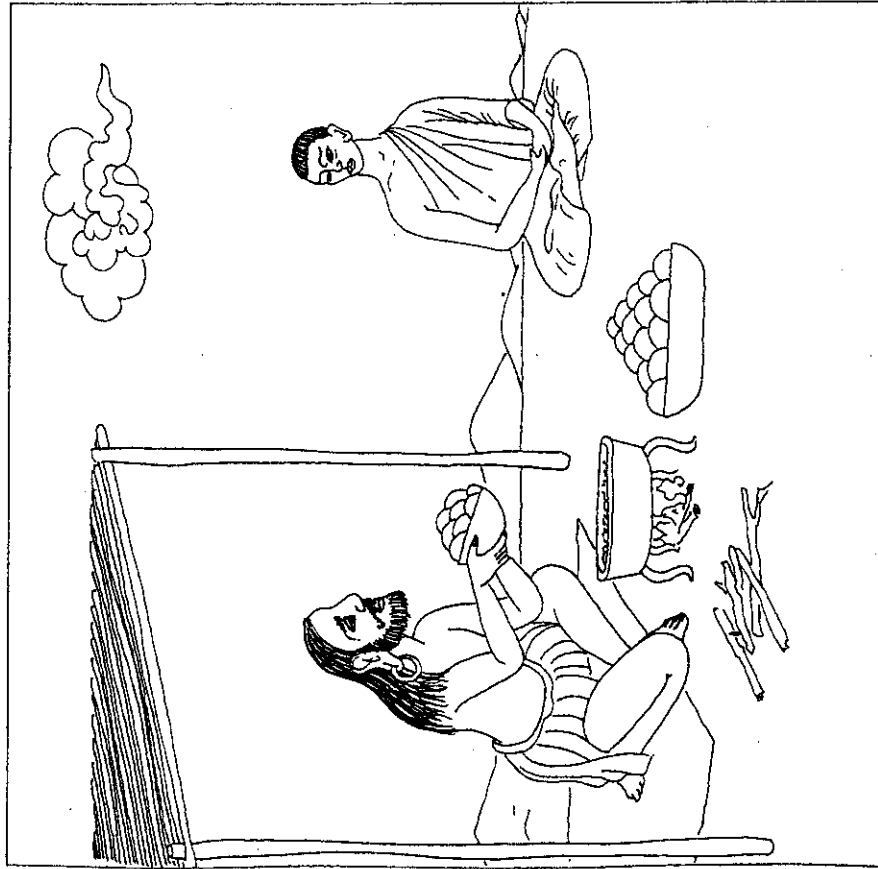
² Vedi Kambala nota n. 8.

³ L'intelligenza primordiale spontanea è la consapevolezza della natura ultima della mente. È spontanea poiché tale natura è inoriginata ed incessantemente presente.

Il sorgere dell'intelligenza spontanea dipende soprattutto dal rapporto tra il Guru ed il discepolo, laddove il maestro riesce a mostrare al discepolo quali siano le illusioni di quest'ultimo.

⁴ Il re dello stato naturale è la consapevolezza dello stato della mente, che è autoilluminato poiché da sempre è libero dalle contaminazioni delle concezioni. È chiamato anche il Nirvana naturale.

⁵ Vedi Nigūṇa nota n. 1-2.



Pacari

Pacari viveva nella regione di Campaka ed apparteneva alla casta dei venditori di dolci. Era così povero, che non poteva neanche permettersi i più economici vestiti di cotone. Un ricco capofamiglia gli forniva la pasta con cui egli faceva i dolci, li cuoceva nel burro fuso e poi li vendeva. Col ricavato doveva pagare il suo fornitore e vivere lui stesso.

Un giorno non riuscì a vendere neanche un dolce, allora se ne mangiò la metà.

Avalokiteśvara gli si manifestò nell'aspetto di un monaco. Pacari, quando lo vide, ebbe fede in lui, lo riverì ed offrì al monaco l'altra metà dei

sui dolci. Il monaco allora gli chiese: «Chi ti ha fornito la pasta per fare questi dolci?».

Pacari gli raccontò come stavano le cose ed il monaco soggiunse: «Ah, allora dobbiamo saldare entrambi il conto con quel capofamiglia. Voglio darti la mia parte».

Il venditore di dolci offrì al monaco *Avalokiteśvara* un *maṅḍāla* di fiori¹ ed altre cose e l'*emanazione di Avalokiteśvara* conferì a Pacari l'*energia trasformatrice* per generare lo stato di interesse ultimo² e il *pensiero altruistico* che aspira all'*Illuminazione*³. Gli spiegò anche la pratica spirituale del *Mantra delle sei sillabe*⁴.

Spinto da grande devozione, Pacari offrì tutto ciò che possedeva al monaco, praticò la *meditazione* ed ottenne i *poteri spirituali*.

Quando giunse il suo fornitore a reclamare i soldi, Pacari disse: «Non posseggo più nulla».

L'uomo percosse il venditore di dolci che disse: «Non sono stato solo io a mangiare i dolci, ma li ha mangiati anche il mio *Guru*».

Con grande sorpresa di entrambi, una voce che proveniva dal muro accanto ripeté le parole di Pacari. Il fornitore spaventato disse: «Tieni la mia pasta per dolci, ma vattene via di qui!» e lo lasciò libero.

Pacari andò ad abitare in un tempio in cui c'era la statua della sua *divinità di meditazione*. Dopo qualche tempo ripagò il capofamiglia con cento monete d'oro, questo per *purificare* la sua azione non molto onesta che aveva compiuto ai suoi danni.

Pacari comprese anche che il suo *Guru* era la *manifestazione di Avālokiteśvara* e partì alla ricerca del *monte Potala*⁵.

In una strada nella foresta, gli si conficcò una spina nel piede provocandogli un dolore acuto. Ripeté ad alta voce il *Mantra di Avalokiteśvara* e la *divinità* gli apparve nel suo vero aspetto e disse: «Io sono il tuo *Guru*. Ora non devi più preoccuparti se soffri o stai bene, ma torna indietro e prenditi cura dei discepoli».

Pacari si rallegrò molto, volò nel cielo e ridiscese nella regione di Campaka.

Tutti quelli che lo vedevano rimanevano sbalorditi. I suoi *insegnamenti* erano sull'*Unione di apparenze e vacuità*⁶. Al termine della sua vita se ne andò col suo proprio corpo nella terra dei *Dāka*.

Note

- ¹ Per Maṇḍāla di fiori, in questo passo, s'intende semplicemente dei fiori disposti in circolo.
- ² Vedi Virūpa nota n. 28.
- ³ Vedi Virūpa nota n. 29.
- ⁴ Il mantra delle sei sillabe è quello di Avalokiteśvara: OM MANI PADME HUM. Le sei sillabe hanno un profondo significato simbolico che a volte viene associato alla liberazione dai sei stati d'esistenza samsarica, altre volte alle sei perfezioni o Pāramitā.
- ⁵ Il Potala è la mitica montagna dove risiede Avalokiteśvara, il signore della compassione universale. A Lhasa in Tibet, il palazzo del Dalai Lama è stato chiamato come il monte dimora di Avalokiteśvara (tib. Cenresi).
- ⁶ Vedi Niguna nota n. 1.



Campaka

Nella regione chiamata Campaka, dal nome di un particolare fiore che vi cresce, viveva un re¹ al quale non mancava nulla: possedeva ogni piacere e ricchezza che si possa desiderare da un regno. Era così orgoglioso dei suoi beni, che non si preoccupava minimamente del suo futuro. Nel suo giardino aveva fatto sistemare un'elegante serra di fiori Campaka, che hanno il colore dell'oro ed un profumo soave, e lì trascorreva piacevolmente il suo tempo.

Un giorno arrivò uno *Yoghi* a mendicare nel suo giardino. Il re gli lavò i piedi, gli fece portare dei confortevoli cuscini e gli offrì da mangiare e da

bere; poi lo *Yoghi* gli insegnò il *Dharma*.

Il re rese omaggio al *Guru* in presenza della sua corte e gli disse: «Probabilmente hai viaggiato molto ed avrai visto molti paesi, ma hai mai veduto dei fiori così belli ed un re così fortunato come me?».

Lo *Yoghi* rispose: «La fragranza dei fiori Campaka è eccellente, ma l'odore del tuo corpo non lo è altrettanto. Il regno di Sua Maestà forse è superiore ad altri regni, ma quando il re morirà dovrà abbandonare il suo regno».

Il re realizzò il significato di quelle parole e rinunciò all'orgoglio che aveva per la sua persona e dignità, e chiese le *istruzioni* al *Maestro*.

Lo *Yoghi* dapprima gli insegnò la relazione che c'è tra le proprie azioni e le proprie esperienze di vita, poi gli conferì l'*iniziazione* e gli *insegnamenti* sugli *stadi di generazione* e di *completamento del Tantra*.

Ma i pensieri del re erano ancora distratti dalla bellezza dei fiori e presto perse l'entusiasmo nella *meditazione*.

Allora lo *Yoghi* gli insegnò come utilizzare le *concezioni* quale mezzo di *crescita spirituale*.

«I fenomeni sono solo *apparenze*², dunque sono *vuoti*³.

Considera le *istruzioni del Guru* come un fiore piantato nel suolo della tua mente e medita sul miele dei *tre netuari immacolati*⁴ come aventi un'unica natura⁵.

Otterrai così il frutto della *grande beatitudine*. Queste sono le parole di *Vajradhara*⁶. Medita con convinzione sul loro significato».

Il re meditó per dodici anni e comprese che le *istruzioni*, l'*esperienza*⁷ e *lo stato naturale della sua mente* erano *indivisibili* ed ottenne la *realizzazione spirituale*.

Da allora divenne famoso come *Guru Campaka*.

Insegnò il *Dharma* alla sua regina ed a innumerevoli discepoli e, al termine della sua *attività illuminata*, se ne andò col suo proprio corpo nella terra dei *Dāka*.

Note

¹ Campaka potrebbe essere quel re convertito dal siddha Caparipa, anche se le circostanze in cui viene descritto l'incontro tra i due, non coincidono completamente nei due episodi.

² A parte il loro apparire, i fenomeni non hanno altra realtà o sostanza nascosta che costituisce il loro nucleo essenziale. I fenomeni sono apparenze, ma non nel senso che non esistono, o che sono mere illusioni o allucinazioni, ma che appaiono alla mente che li percepisce, ed il loro apparire è ciò che costituisce il fenomeno.

³ Il fenomeno è costituito dalla sua apparenza ed in essa non vi è l'ombra di un'esistenza sostanziale, dunque i fenomeni, mancando di una natura propria, sono vuoti d'esistenza in sé.

⁴ I "tre netuari" sono le istruzioni del Guru riferite allo stato naturale della mente, lo stato stesso ed all'esperienza di questo stato.

⁵ "I tre sono di un'unica natura" nel senso che si fondono insieme nella medesima esperienza.

⁶ Vajradhara, è la manifestazione tantrica di Sākyamuni Buddha.

⁷ Con l'esperienza, non s'intendono le esperienze ordinarie della vita, ma la consapevolezza dello stato naturale della mente.



Bhikṣana

Bhikṣana, "l'uomo con due denti", apparteneva alla casta più bassa e viveva a Saliputra. Era molto povero e non aveva mai fortuna. Girovagava mendicando di paese in paese.

Un giorno non riuscì a raccogliere niente e si demoralizzò, così andò a rifugiarsi in un luogo solitario.

Una *Dākinī* gli si manifestò e gli chiese cosa stesse facendo in quel luogo. L'uomo le raccontò la sua sorte e le chiese: «Se conosci un metodo per realizzare ciò che desidero, ti prego, insegnamelo».

«Va bene — disse la *Dākinī* — ma cosa mi dai in cambio?»

Bhikṣana batté un dente contro l'altro fino a romperli, e poi li offrì alla *Dākinī*.

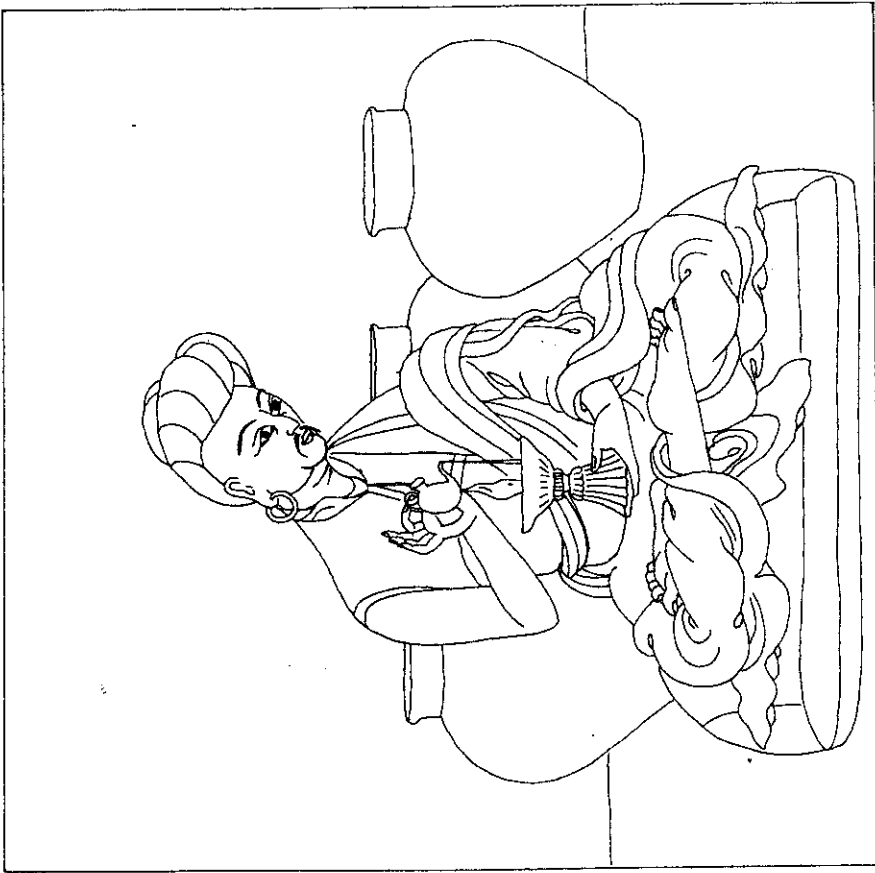
Constato che l'uomo aveva una mente così determinata, la *Dākinī* gli conferì l'*iniziazione* e lo istruì sull'*unione di intelligenza e mezzi abili*¹.

Bhikṣana meditò per sette anni secondo gli *insegnamenti* ricevuti ed ebbe la *visione della realtà*² e molte *qualità immacolate* nacquero in lui. Vagabondando di paese in paese, narrava le sue esperienze per il beneficio dei discepoli, poi, dopo molti anni, se ne andò col suo proprio corpo nella terra dei *Dāka*.

Note

¹ Vedi introduzione Gorakṣa nota n. 3.

² La visione della realtà è la consapevolezza della vacuità.



Telopa

Telopa vendeva olio nella città di Satapuri. Poiché commerciava a prezzi molto competitivi, ben presto divenne molto ricco e la fortuna non gli venne mai meno. Le sue ricchezze aumentarono così tanto che divenne paragonabile a *Kubera*, il dio della ricchezza. Viveva nel lusso e mangiava un cibo fatto con ottantaquattro ingredienti, le dodici pietanze speciali ed i cinque succhi di frutta prelibati, prerogative regali.

Un giorno l'erudito Bahana arrivò alla sua casa e gli parlò delle sofferenze dell'*esistenza ciclica* e del valore della *liberazione*. Il mercante ebbe fede, riverì lo *Yoghi* e gli chiese di insegnargli il *Dharma*.

Un giorno Bahana, vedendo Telopa che preparava l'olio gli disse: «La tua ricchezza è il frutto della buona sorte, ma non ti condurrà alla *liberazione*».

E il mercante rispose: «Oh *Guru*, insegnami la *via della liberazione*!». Così il *Guru* gli conferì l'*iniziazione* e gli diede le *istruzioni sull'autoilluminazione delle distinzioni*¹:

«Estrai l'olio delle *concettualizzazioni* dal mucchio di semi di sesamo che è il tuo corpo².

Versalo nel recipiente della *natura della mente*³.

Col fuoco della *consapevolezza primordiale*⁴,

accendi lo stoppino dell'inseparabilità

di *apparenze e vacuità*⁵.

Così ti libererai dall'oscurità dell'*ignoranza*⁶,

e nella suprema gioia della *liberazione*,

avrà l'esperienza della *beatitudine immacolata*».

Il mercante meditò con entusiasmo e dopo sei anni, integrando lo *stadio di generazione* con quello del *completamento*, ottenne le *realizzazioni spirituali*. Dal suo corpo si emanò una luce che illuminò i dintorni.

Quando la gente vide questo miracolo andò a riferirlo al re che disse: «Come può accadere una cosa simile?» ed andò lui stesso a constatare.

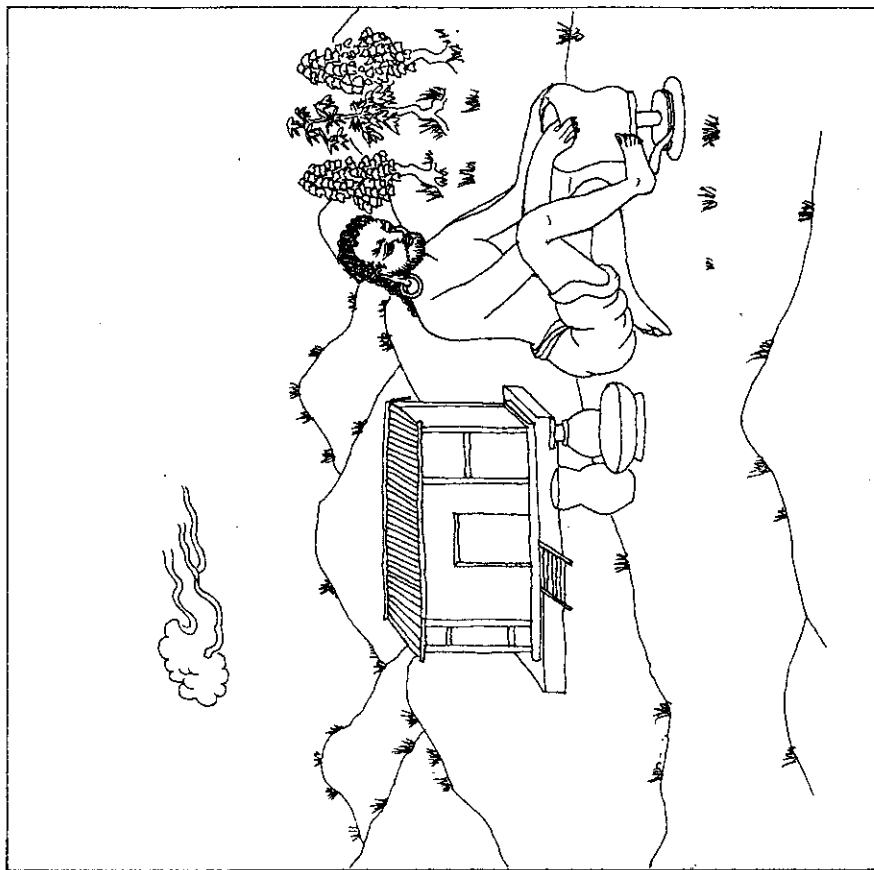
Il re e i suoi sudditi chiesero l'insegnamento del *Dharma* a Telopa e lo stesso re di Satapuri, praticando la *meditazione*, raggiunse lo stato della *beatitudine immacolata*. Coloro che non riuscirono ad ottenere una meta così elevata, svilupparono tuttavia una grande *fede*.

Telopa dava *insegnamenti* secondo il diverso carattere e le predisposizioni inconse di ogni individuo.

Dopo molti anni, insieme ad un folto numero di discepoli, volò nella terra dei *Dāka*.

Note

- ¹ Per distinzioni vedi *Lūyipa* nota n. 11. L'autoilluminazione deriva dalla pratica del non soffocare le emozioni e le distinzioni, ma del lasciarle sorgere per poi farle dissolvere comprendendo che la loro natura ultima è la vacuità. Vedi introduzione.
- ² Questa immagine simbolizza il praticante che diviene consapevole delle sue emozioni e concezioni, e le usa come oggetto della sua meditazione. Le concettualizzazioni in quest'esempio vengono paragonate all'olio estratto dalla scorza dei semi di sesamo del proprio corpo poiché si manifestano tramite la presenza fisica dell'individuo.
- ³ Figurativamente il *tantrika* versa le concettualizzazioni nel recipiente della mente, ovvero comprende che la natura ultima delle concettualizzazioni è identica a quella della mente.
- ⁴ Il fuoco della consapevolezza primordiale della vacuità, è il suo potere ad incenerire ogni concettualizzazione.
- ⁵ Le concettualizzazioni, come le apparenze convenzionali, sono prive di una natura propria. La consapevolezza della vacuità applicata alle concettualizzazioni è la comprensione di ciò.
- ⁶ Svelata l'inseparabilità di apparenze e vacuità, l'ignoranza che si afferra ai fenomeni come fossero reali, è rimossa; ne risulta l'esperienza della beatitudine ininterrotta che è la libertà dalle concezioni.



Kumārīpa

Kumārīpa, che significa "vasaio", viveva nel paese di Jomansrī e faceva appunto il vasaio. Un certo giorno fu preso da una crisi esistenziale.

Uno *Yoghi* capitò a casa sua per chiedergli delle elemosine. Il vasaio gli offrì del cibo e gli disse: «Oh *Guru*, lavoro molto, ma ricavo poco da questa attività e sono stufo poiché i miei affanni non hanno mai fine».

Allora lo *Yoghi* rispose: «Oh, mio benefattore, non capisci? Gli esseri condizionati sono contenti quando soffrono, solo alcuni non sono così. Anche se tu riuscissi a vivere senza lavorare, il dolore non finirebbe. Hai tutte le ragioni per essere depresso».

Il vasaio ebbe fede e chiese al *Guru* di insegnargli un metodo per liberarlo dalla sofferenza. Lo *Yoghi* gli conferì l'*iniziazione* e le *istruzioni* sugli *stadi di generazione e di completamento*:

«Separa il fango delle emozioni e delle concezioni dalla sostanza dell'*ignoranza*¹ che, sulla ruota d'attaccamento e bramosia del mondo, ha costruito i vasi dei *sei rami degli esseri*². Poi bruciale nel fuoco della *consapevolezza primordiale*³».

Col metodo per riconoscere le *concettualizzazioni*, in sei mesi, il vasaio vinse le *illusioni* del *Samsāra* ed ottenne le *potenti realizzazioni*.

Mentre meditava, la ruota del vasaio girava da sola ed i vasi prendevano la forma che egli desiderava. I suoi paesani compresero che aveva realizzato le qualità delle *famiglie dei Buddha* e divenne famoso come *Guru Kumārīpa*.

Raccontò le sue esperienze, poi, col suo proprio corpo, volò nella terra dei *Dāka*.

Note

¹ Lo yoghi deve riconoscere che alla base di ogni emozione c'è l'ignoranza che afferra il sé come se fosse realmente esistente. Questo è il senso della frase in questione.

² L'ignoranza è la causa dell'attaccamento e della bramosia e crea le basi per la rinascita nelle sei condizioni di esistenza (animale, essere dell'inferno, spirito famelico, dio, semidio e uomo).

³ Avendo riconosciuto che le emozioni sorgono dall'ignoranza, comprendendo la vacuità che contraddice ogni concezione di reale esistenza dei fenomeni, le concettualizzazioni si dissolvono nella sfera della vacuità.



Caparipa

In una città del Magadha viveva un ricchissimo allevatore, proprietario di migliaia di bufali d'acqua, cavalli e pecore. Quando il vecchio padre morì, il figlio fece celebrare una delle più grandi feste funebri che si fossero mai viste prima. Invitò tutti gli abitanti del paese ed offrì loro da mangiare e bere per diversi giorni. Durante uno dei giorni della festa, la gente andò ritualmente a bagnarsi nelle acque del Gange.

La moglie dell'allevatore era rimasta a casa col suo figlioletto di tre anni¹ ed il *Guru* Caparipa² bussò alla porta per domandare del cibo. La donna accolse onestamente e con devozione lo *Yoghi* e Caparipa le disse: «Se tuo

marito, o qualcun altro, si dovesse arrabbiare con te perché mi hai riverito, puoi venire da me; io abito nella foresta, accanto ad un fuoco. Se invece nessuno avrà niente da ridire, allora è meglio che tu resti a casa».

Quando il *Guru* ritornò nella sua foresta, e la donna fu nuovamente sola, sorse in lei una grande calma. Ma durò poco, poiché, quando la festa terminò ed i suoi familiari tornarono a casa, la suocera s'accorse che era rimasto pochissimo cibo e si arrabbiò con la nuora. Offesa, la donna si mise il figlio in spalla e fuggì dallo *Yoghi* nella foresta.

Il *Guru* le disse: «Molto bene» e le spruzzò addosso dell'*acqua di potere*, consacrata dai *mantra*, che pietrificò la donna e suo figlio, così non ebbero più bisogno di mangiare né di altro.

Quando anche il marito tornò a casa, non vedendo più la moglie, chiese notizie di lei e del figlio, ma nessuno sapeva niente, allora si preoccupò. La cercò ovunque, ma poiché non riusciva a trovarla si recò dallo *Yoghi* della foresta per chiedergli come doveva fare per ritrovarli.

Lo *Yoghi* asperse anche lui con dell'*acqua di potere* e lo rese di pietra, come aveva già fatto con sua moglie e suo figlio, e riservò loro un posto speciale³.

Uno dopo l'altro arrivarono lì anche tutti i trecento parenti che ansimavano come bufali. Ognuno di loro subì la stessa sorte: fu trasformato in statua.

Il bimbo della donna era divenuto miracoloso⁴: i suoi testicoli emanavano il *potere dei Dāka*, dal suo *pene-vajra*⁵ proveniva l'*elisir* che trasformava i metalli in oro, dal suo ano l'*elisir dell'immortalità*, i suoi occhi donavano il *potere di camminare nello spazio* e così via⁶.

La famiglia di pietra divenne famosa ovunque e persino il re Campaka si recò in quel luogo⁶ offrendo bufali ed altri animali; ebbe fede e fece costruire un tempio per il padre, la madre ed il figliolo⁷ ed un altro tempio per i trecento parenti che fu chiamato: "il tempio dai molti nomi".

Si dice che se qualcuno con delle *concezioni negative* entra in quei templi, viene percorso dalle statue e può subire anche una sorte molto dolorosa.

Questi templi sono tuttora meta di pellegrinaggio e luogo di pratica spirituale di molti *Yoghi*, e, praticando intensamente il *Dharma* in quei posti, si possono ottenere velocemente i *poteri mondani*.

Queste statue rimarranno in attesa del vittorioso *Maitreya*, verranno rivegiate da lui e si prodigheranno per il bene delle creature.

Note

¹ Inizialmente il testo di Abhayadatta parla di una figlia, poi di un figlio; deve trattarsi di una svista del testo tibetano, ma sicuramente il bambino in questione è un figlio maschio come si può anche dedurre dal seguito dell'episodio.

² Tāranātha nel S.L.I. parla dello yoghi Carpatipa, che fu Guru di Vyalipa, il siddha alchimista da cui Nāgārjuna ricevette le istruzioni. Il discepolo principale di Carpatipa fu Kukkuṭipa, poi Mīnapa e suo figlio Macendrapa.

³ La versione di Tāranātha presenta una variante rispetto a questa. Egli sostiene che i due genitori, il figlio ed i parenti, dopo aver ricevuto l'asperione dell'acqua da parte del Guru, ottennero le realizzazioni tantriche, anziché venire pietrificati come invece è narrato in questo testo.

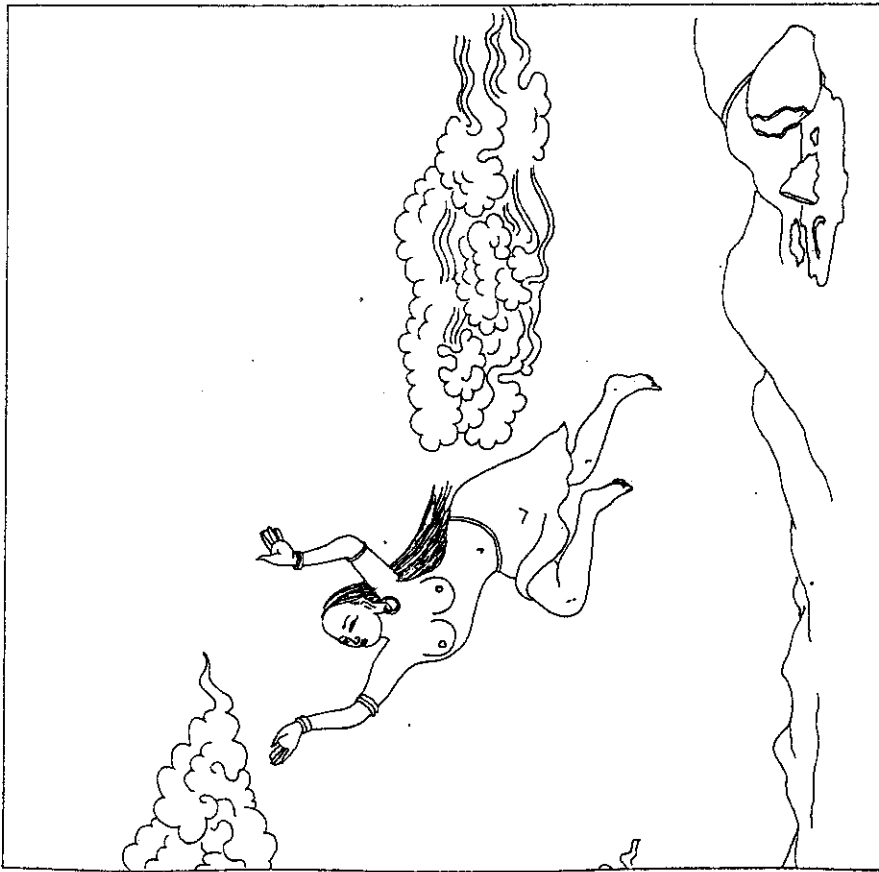
⁴ Vedi Lūyipa nota n. 13.

⁵ Nella terminologia tantrica spesso il Vajra viene associato al pene.

⁶ Anche in questo passo la versione di Tāranātha presenta alcune diversità; e cioè gli occhi del bambino davano il potere del liquido che miracolizza gli occhi; le orecchie il potere delle pillole miracolose; la bocca il potere della spada; il naso il potere di camminare a gran velocità senza toccare il suolo; il pene l'*elisir* che trasforma i metalli in oro e l'ano l'*elisir* di lunga vita.

⁷ La città di Campaka secondo Tāranātha si chiamerebbe Camparna e si sarebbe trovata nell'India orientale.

⁸ Secondo la narrazione di Tāranātha, il posto d'onore nel tempio fu riservato alla donna ed al bambino e non al marito della donna ed al figlio come viene affermato in questo passo.



Maṇibhadrā

Maṇibhadrā viene chiamata anche *Yoghini Bahuri*. Era figlia di un uomo ricco di Agartse. All'età di tredici anni fu data in sposa ad un uomo della sua stessa casta.

Un giorno, mentre lei era in visita dai suoi genitori, giunse il *Guru Kuk-kuripa* per chiedere del cibo.

«Sei molto bello, perché vivi in questo modo, mendicando e vestendoti con stracci? Dovresti sposarti con una donna pura della tua casta» gli disse Maṇibhadrā.

Ma egli rispose: «Ho paura del *Samsāra*, perciò pratico il *Dharma* per

realizzare la grande gioia della liberazione; se non mi applicherò in questa vita dove possiedo questo eccellente corpo, quando mi si presenterà di nuovo l'occasione? Se questa mia preziosa esistenza, che è come un gioiello, fosse seppellita nell'impurità della famiglia, cadrebbero le mie speranze di realizzazione e ne otterrei solo dolore. Queste cose le ho capite, per cui non formerò nessuna famiglia».

Udite queste parole, la ragazza ebbe fede nello *Yoghi*, gli offrì del cibo e gli disse: «Insegnami la via per la liberazione».

«Io abito al cimitero — disse lo *Yoghi* — se vuoi che t'insegni devi venire là».

Per la donna non era semplice recarsi al cimitero di notte, ma a mezzanotte vi andò. Così lo *Yoghi* capi che era pronta per ricevere il *Dharma* e le conferì l'iniziazione di *Ciakrasanvara*, inoltre la istruì sugli stadi di generazione e di completamento del *Tantra* e sull'unione dei due.

Maṇibhadrā praticò la meditazione per sette giorni in quel cimitero, ma quando tornò a casa i suoi genitori la insultarono e la picchiarono ferocemente. Allora lei disse ai genitori: «Nelle tre sfere dell'universo non c'è nessuno che non sia stato mio padre e mia madre?».

Anche colui che appartiene ad una casta elevata e possiede discendenza nobile, non potrà sfuggire al *Samsāra* ed alla probabilità di ricadere nei destini sfortunati. Io possiedo un *Guru* che mi sostiene ed ho cominciato ad intraprendere il sentiero della liberazione. Se volete, picchiatemi pure, trasformo le vostre percosse in un mezzo per la crescita spirituale».

I genitori si calmarono, pensarono che la figlia fosse soggetta ad un capriccio passeggero e non le dissero più nulla, ma lei continuava a meditare sulle istruzioni del *Guru* ed abbandonò ogni attività.

Per un anno rimase a meditare in un luogo solitario, ma poi il marito andò a cercarla per riportarla a casa.

La ragazza riprese a svolgere le attività ordinarie, come i lavori di casa, inoltre conversava ed aveva parole gentili per tutti, si mantenne pura nel corpo e nella parola. Ebbe un figlio maschio e due femmine.

Ma accadde un fatto che improvvisamente cambiò radicalmente la sua vita.

Un giorno aveva deciso di portare suo figlio ad un'iniziazione quando per strada incontrò il suo *Guru*. Erano passati dodici anni dall'ultima volta che si erano visti.

Qualche tempo dopo, mentre stava tornando dal pozzo a cui si era recata per prendere dell'acqua, inciampò nella radice di un albero e cadde, cosicché l'anfora che portava sulla spalla e si ruppe.

Maṇibhadrā si rialzò da terra e poi rimase immobile a guardare i cocci dell'anfora.

Verso mezzogiorno, il marito, non vedendola tornare a casa, andò a cer-

carla. La trovò accanto all'anfora rotta. Le parlò, ma lei sembrava non udire ed aveva lo sguardo fisso.

A coloro che le erano giunti intorno e le parlavano, improvvisamente disse: «Cosa state dicendo? Siete tutti matti?». Ed al tramonto pronunciò queste parole:

«L'anfora del corpo degli esseri,
che non hanno un principio, si rompe¹.
Perché dovrei tornare a casa?
Oggi si è rotta la mia anfora,
non farò più ritorno nella casa dell'esistenza ciclica,
andrò invece nella grande beatitudine.
Oh Guru meraviglioso,
desiderando la grande beatitudine,
mi sono affidata a te».

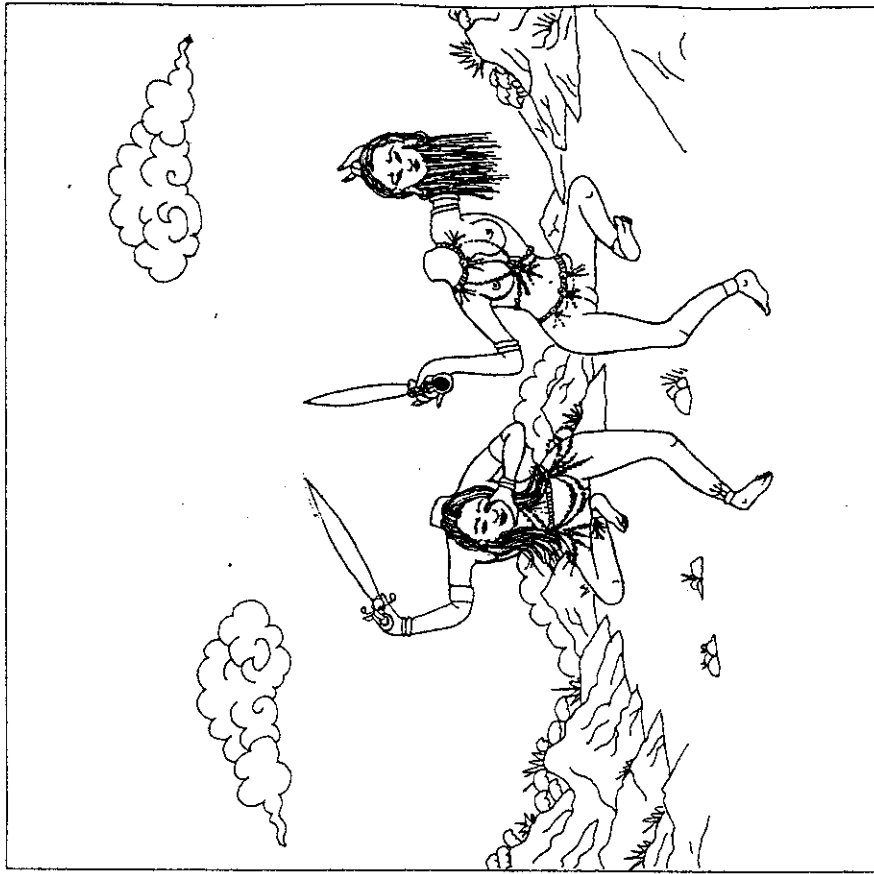
Dopo aver proferito queste parole, si alzò nel cielo e per ventuno giorni diede istruzioni di *Dharma* da lassù agli abitanti di Agartse, poi se ne andò nella terra delle *Dākini*.

Note

¹ Reame del desiderio, della forma e della non forma.

² Secondo la visione buddista, poichè l'esistenza degli esseri non ha un'origine, da un tempo senza inizio tutti gli infiniti esseri, nelle loro innumerevoli incarnazioni, hanno assunto infinite volte anche i ruoli di padre e di madre di tutti gli esseri, dunque non c'è alcun essere che nel passato non sia stato nostro padre o nostra madre.

³ La transitorietà e la morte hanno sempre caratterizzato il destino degli esseri in tutte le innumerevoli esistenze da un tempo senza inizio.



Mekhalā e Kanakhalā

A Devikota¹ vivevano due sorelle che erano promesse in sposa ai figli di un mercante, ma nel paese si parlava male delle ragazze, anche se non vi era alcun motivo valido per farlo.

La più giovane delle sorelle disse all'altra: «La gente parla male di noi senza ragione, è meglio che ce ne andiamo altrove». Ma la sorella maggiore le rispose: «Anche se fuggissimo, non cambierebbe nulla, poichè la causa delle dicerie alle nostre spalle è il nostro *karma* del passato».

In quel tempo, arrivò a Devikota il *Guru Kāṅhapa*² con un seguito di settecento *Yoghi* e *Yoghinī*. Il *Maestro* compì molti miracoli, come quello dei

parasol sospesi nel cielo e del *tamburello* che suonava da solo.

Le due sorelle videro il *Guru* e dissero tra loro: «Per rimediare al fatto che si continua a parlar male di noi, dovrammo chiedere consiglio al *Maestro* e poi metterlo in pratica». Così si recarono da Kaṅhāpa, gli raccontarono le loro vicende e gli chiesero consiglio.

Il *Guru* conferì loro l'iniziazione e diede loro l'insegnamento di *Vajravārāhi* relativo a visione, meditazione ed azione³, ai risultati⁴ ed allo stato di unione⁵.

Le due sorelle praticarono le istruzioni del *Maestro* per dodici anni ed ottennero i poteri spirituali. Poi andarono a fare visita al loro *Guru* portando-gli delle offerte.

Egli disse: «Non mi sembra di conoscervi, chi siete?». Le sorelle allora gli ricordarono il loro incontro di dodici anni prima. «Bene — disse il *Guru* — allora dovete ricompensarmi degli insegnamenti che vi ho impartito».

«Oh *Maestro*, — risposero le sorelle — ti daremo tutto ciò che ci chiedete».

«Datemi le vostre teste!» disse il *Guru*.

«Ti daremo ciò che ci hai chiesto!». Dalla bocca di ciascuna donna uscì una spada tagliente di *consapevolezza primordiale*. Con quelle spade si tagliarono la testa e la offrirono al *Maestro* e le teste parlarono così:

«Tramite la gentilezza del *Guru*, abbiamo raggiunto l'unione di generazione e completamente e distrutto le elaborazioni di *Samsāra* e *Nirvāna*⁶.

Con l'unione di visione ed azione

abbiamo reciso le creazioni di pratica e rinuncia⁷.

Con l'unione di consapevolezza e vacuità,

abbiamo fatto svanire la concezione di sé e degli altri⁸.

Oh *Guru*, con questo gesto ti offriamo la libertà dalle concezioni⁹».

Dopo aver pronunciato queste parole, presero a danzare, con la testa in mano.

Il *Guru* Kaṅhāpa esclamò: «Oh meraviglia, queste sono due grandi *Yoghinī*».

Poi disse alle ragazze: «Avete raggiunto le qualità supreme, ma non dovete rimanere nel vostro stato di pace, poiché sarebbe una scelta inferiore¹⁰. Rimanete invece in questo mondo e prodigatevi per il bene delle creature».

Quando il *Maestro* ebbe parlato così, la testa delle *Yoghinī* si ricongiunse al corpo senza che si vedesse alcuna cicatrice.

I presenti rimasero sbalorditi da questo prodigio, e le due sorelle che seguivano le orme di Kaṅhāpa, divennero famose.

Ottennero la realizzazione di *Mahāmudrā*; per molti anni si prodigarono per il bene degli esseri e, dopo aver narrato le loro esperienze interiori, se ne

andarono nella terra dei *Ḍāka*.

Note

¹ Vedi Virūpa nota n. 24.

² Kaṅhāpa è il guru Kṛṣṇacāryā.

³ Nel testo di Gampopa: «La preziosa ghirianda del supremo sentiero» i tre sentieri di visione, meditazione ed azione vengono classificati in modo molto sintetico a seconda delle capacità dell'uomo inferiore, medio e superiore. La visione viene distinta in questi tre modi: fede nella legge del karma (persona dalle capacità inferiori), consapevolezza della apparenze dei fenomeni e loro vacuità (individuo dalle capacità mediocri), consapevolezza che la visione ed il suo oggetto sono un'unità inseparabile (persona dalle capacità superiori).
La meditazione: la concentrazione univoca (capacità inferiori), la concentrazione sull'unione di apparenze e vacuità (livello medio), l'assorbimento nella sfera non duale di indivisibilità di oggetto di meditazione, meditazione stessa e mediatore (capacità superiori). L'azione: proteggersi dal compiere azioni negative (capacità inferiori), l'azione del vedere i fenomeni come apparenze di un sogno o di un'illusione (persona dalle capacità mediocri), la non-azione quale assorbimento nel reale-vacuità (capacità superiori).

⁴ I risultati che si ottengono ai vari stadi della pratica tantrica.

⁵ La Buddità o Stato di Buddha (Yuganaddha).

⁶ Vedi Mekopa nota n. 4-5-6.

⁷ Vedi Gaṇḍhāpa nota n. 19-20.

⁸ Vedi Kalapa nota n. 2-3-4.

⁹ Per il tantra, il miglior modo per ripagare la gentilezza del proprio Guru, è quello di offrirgli i risultati della propria pratica spirituale: le proprie realizzazioni. La mente altruistica che aspira all'Illuminazione e la comprensione intuitiva della vacuità dei fenomeni è l'offerta più alta al proprio maestro.

¹⁰ La scelta della propria liberazione individuale vedi Savari nota n. 14.



Kalakala

Kalakala, ovvero il chiacchierone, apparteneva alla casta più bassa e viveva a Bhiirā. A causa della sua eccessiva parlantina, residuo attitudinale delle sue vite passate, veniva evitato da tutti. Lui si demoralizzò moltissimo e se ne andò a vivere in un cimitero.

Uno *Yoghi* lo vide e gli domandò: «Cosa fai in questo cimitero?». Kalakala gli raccontò tutto, senza nascondere nulla ed alla fine lo *Yoghi* gli disse: «Non è meglio che pratici un metodo per liberarti dal dolore, anziché deprimermi?».

«A chi potrei rivolgermi — chiese Kalakala — per aver queste *istruzio-*

ni?»

Lo *Yoghi*, con un giro di parole gli fece capire che lui stesso poteva dargli gli *insegnamenti* di cui aveva bisogno. Il chiacchierone allora lo riverì e gli fece offerte e lo *Yoghi* lo iniziò al *Tantra* di *Guhyasamāja* e gli diede le seguenti *istruzioni* che liberano dalle *apparenze*¹:

«Medita che nella loro *ultima natura* di suono, le tue parole e quelle degli altri sono di un'unica natura e indistinguibili. Poi medita che le tue parole, nella *sfera del cielo*², siano come un tuono che annuncia una pioggia di fiori».

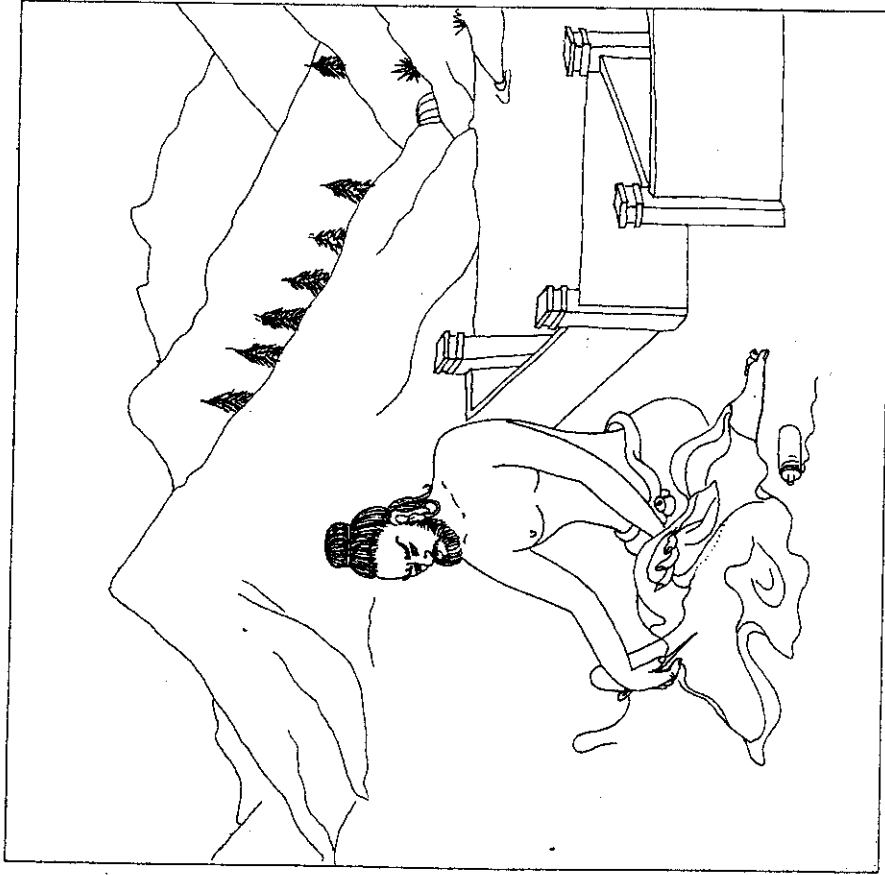
Meditando con entusiasmo, Kalakala fece svanire le parole degli altri, come quelle di collera, nel suono stesso e le sue parole in una pioggia di fiori. Poi dissolse l'idea dei fiori nella *sfera celeste* ed ogni cosa gli apparve come *Mahāmudrā*³. Liberandosi dal *condizionamento* delle *apparenze*, ottenne le *realizzazioni* e ben presto divenne famoso ovunque come *Guru Kalakala*. Si prodigò per il beneficio di un gran numero di discepoli, poi, dopo aver narrato le sue esperienze, con un seguito di trecento discepoli, se ne andò nel reame dei *Āka*.

Note

¹ Vedi Telopa nota n. 1. Vedi introduzione.

² La sfera del cielo, non è il semplice spazio vuoto o privo di materialità, ma è simbolica della vacuità o mancanza di natura propria delle cose.

³ Le cose appaiono al tantrika, ma egli le apprende come apparenze di Mahāmudrā, ovvero come prive di natura ultima.



Kantali

Kantali, "il sarto", viveva nella città di Manidhara. Non era né ricco né felice, poiché per vivere doveva cucire o mendicare.

Un giorno, mentre stava lavorando, si punse con un ago. Il dito gli sanguinava copiosamente e gli faceva un tal male che riusciva a stento a sopportarlo, perciò smise di lavorare e se ne tornò a casa.

Gli si manifestò la *Dākinī* Vetali nell'aspetto di una giovane ragazza e gli chiese: «Cosa ti è successo?».

L'uomo le raccontò ciò che gli era capitato, allora lei disse: «Il tuo dolore è l'effetto delle tue *azioni negative* del passato ed in futuro dovrai soffrire

anche per le *azioni negative* che hai compiuto in questa vita».

Allora Kantali disse: «Vorrei conoscere un metodo per vincere il dolore!».

«Ma tu, saresti in grado di praticarlo?» chiese la *Dākinī*.

«Se nessuno me lo insegna, come potrei essere in grado di praticarlo?» rispose l'uomo.

La *Dākinī* allora lo iniziò al *Tantra di Hevajra*¹, gli insegnò le *quattro meditazioni senza limiti*², il *Guruyoga*³ e lo *stadio di generazione*⁴ del *Tantra*.

Kantali cominciò a meditare, ma la sua mente era distratta continuamente dal pensiero del suo lavoro. Allora la *Dākinī* tornò da lui e gli diede ulteriori *spiegazioni* su come utilizzare le *concezioni* quale mezzo di *crescita spirituale*⁵.

«Medita di cucire insieme *vacuità* ed *apparenze* con l'ago ed il filo della *consapevolezza* e dell'*attenzione*.

Cuci il vestito della *compassione* e vesti gli esseri del mondo⁶».

Kantali meditò seguendo le *istruzioni* e comprese che ogni cosa che esiste è priva di natura reale. Sviluppò una grande compassione per gli esseri che non capiscono la verità.

Ottenne lo *stato di unione*⁷ ed il *potere di Mahāmudrā*. Dovunque divenne famoso come *Guru* Kantali e lavorò intensamente per il bene di tutte le creature e, alla fine, dopo aver narrato le sue esperienze, se ne andò nella terra dei *Dāka*.

Note

¹ Vedi *Līlāpa* nota n. 6.

² Vedi *Bhandepa* nota n. 5.

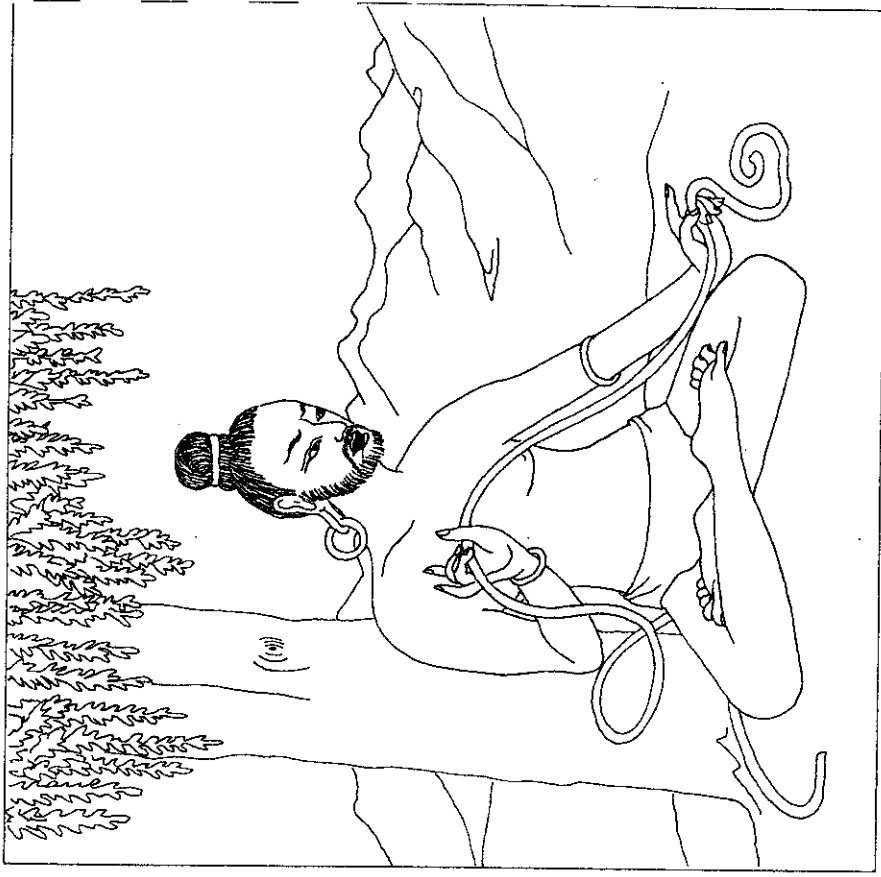
³ Il *Guru yoga* è la pratica devozionale alla guida spirituale tramite pensieri ed azioni; inoltre, come rafforzativo di tale pratica, viene visualizzato il proprio *Guru*, ripetuto il suo mantra, fatte suppliche ed offerte al maestro secondo specifiche tecniche meditative.

⁴ Vedi Lilapa nota n. 8.

⁵ Vedi introduzione.

⁶ «Vesti gli esseri del mondo di compassione» significa provare compassione verso ogni essere, senza esclusione né parzialità, una compassione così vasta che abbraccia l'intero universo.

⁷ Lo stato di Buddha, unione di mente e corpo, Dharmakāya e Rupakāya.



Dhahuli

Nella zona di Dakara viveva un uomo di bassa casta che, per vivere, confezionava delle corde di paglia. Un giorno, mentre stava arrotolando e tirando lo spago, gli si formò una grossa piaga sulle mani che divenne molto dolorosa.

«Perché ti lamenti?» gli chiese uno *Yoghi*.

L'uomo gli parlò di ciò che lo affliggeva e lo *Yoghi* disse: «Se stenti a sopportare quel piccolo dolore, come faresti se trovassi rinascita in un *destino sfortunato?*».

«Oh *Guru*, come potrei evitare un tale destino?» chiese Dahuli.

Lo *Yoghi* lo iniziò al *Tantra*, conferendogli il *potere spirituale*, e gli insegnò il metodo per usare le *concezioni* come *sentiero*:

«Sin dall'inizio non c'è alcuna *natura intrinseca* nell'*erba kuśa* delle *apparenze ordinarie*¹, ma solo *apparenze immaginarie*².

Medita su ciò senza interruzione e con entusiasmo».

Dahuli meditò per dodici anni con entusiasmo e fede seguendo le *istruzioni* del *Maestro*. Comprese che i *fenomeni immaginari* sono senza fondamento e che i *fenomeni causati*, o *dipendenti*, sono della stessa ed unica natura della *sfera della vacuità*.

Ottenne le *realizzazioni* e dovunque divenne famoso come *Yoghi Dahuli*.

Per settecento anni si prodigò per il beneficio di molte creature, poi, con un seguito di cinquecento discepoli, andò nella terra dei *Dāka*.

Note

¹ L'erba *Kuśa*, composta da moltissimi steli sottili, è simbolica delle molteplici forme del convenzionale.

² *Kun.bstag* o *fenomeni immaginari* è un termine filosofico tipico della scuola *Cittamatra* significativo delle cose designate esclusivamente dalla mente concettuale. I *Cittamatra* distinguono i fenomeni secondo tre categorie: i fenomeni immaginari, i fenomeni condizionati e i fenomeni perfettamente stabiliti. In quest'ultima categoria dei fenomeni sono inclusi la *vacuità* sostanzialmente diversa tra osservatore ed osservato e ogni fenomeno ultimo. I fenomeni condizionati sono i "fenomeni efficaci" di cui parla la scuola *Sautrantrika*.

In questo contesto, per fenomeni immaginari s'intende l'idea che le cose siano stabilite tramite il potere organizzante della mente e non abbiano realtà propria.



Udheli

Udheli, il cui nome significa "l'uomo che vola", era un nobile che viveva a *Devikota*¹. Quale risultato della sua generosità in vite passate era rinato molto ricco².

Una volta, mentre era piacevolmente intento a divertirsi nel suo palazzo, si addensarono nel cielo nuvole di *cinque colori*³. Udheli si sdraiò a guardarle poiché sembrava assumessero forma di creature viventi.

Una nuvola pareva un'anitra che volava in cielo. Udheli pensò: «Oh, se potessi volare come quell'anitra!».

Mentre fantasticava sul volo degli uccelli, giunse alla sua casa il *Guru*

Kāparipa⁴ per chiedere elemosina. Il nobile uomo gli offrì da bere e da mangiare, poi s'inclinò davanti a lui e gli chiese: «Conosci un metodo per volare nel cielo da insegnare a coloro che fanno offerte agli *Yoghi*?».

«Sì, lo conosco» rispose lo *Yoghi* e gli conferì l'iniziazione nel *Ātupitha-nahayoghinitantra*⁵. Gli diede anche le seguenti istruzioni: «Nei ventiquattro luoghi sacri⁶ vi sono ventiquattro medicine. Vai in ognuno di questi posti e recita per diecimila volte il mantra di ogni *Dākinī*⁷. Dopo aver fatto ciò, prendi le medicine».

«Che altro dovrò fare?» chiese Udheli.

«Prima di tutto versa le sostanze medicinali in un recipiente di rame, poi in uno d'argento ed infine in uno d'oro; allora sarai capace di volare nel cielo» rispose lo *Yoghi*.

Dopo dodici anni il nobile uomo riuscì a completare la preparazione delle sostanze medicinali ed ottenne il *potere di volare*.

Ovunque divenne famoso come Udheli. Narrò le sue esperienze, poi se ne andò nella terra dei *Dāka* con il suo proprio corpo.

Note

¹ Vedi Virūpa nota n. 24.

² Secondo il buddismo, le condizioni sociali degli individui sono il frutto delle loro azioni precedenti. La ricchezza è prodotta dalla generosità e la povertà dall'avarizia. Questo non giustifica un'accettazione acritica di una condizione sociale ingiusta né viene sostenuto che il ricco conseguentemente è generoso ed il povero avaro. Ricchezza e povertà possono entrambi avere qualità positive e negative secondo l'attitudine con cui l'individuo vive quelle condizioni.

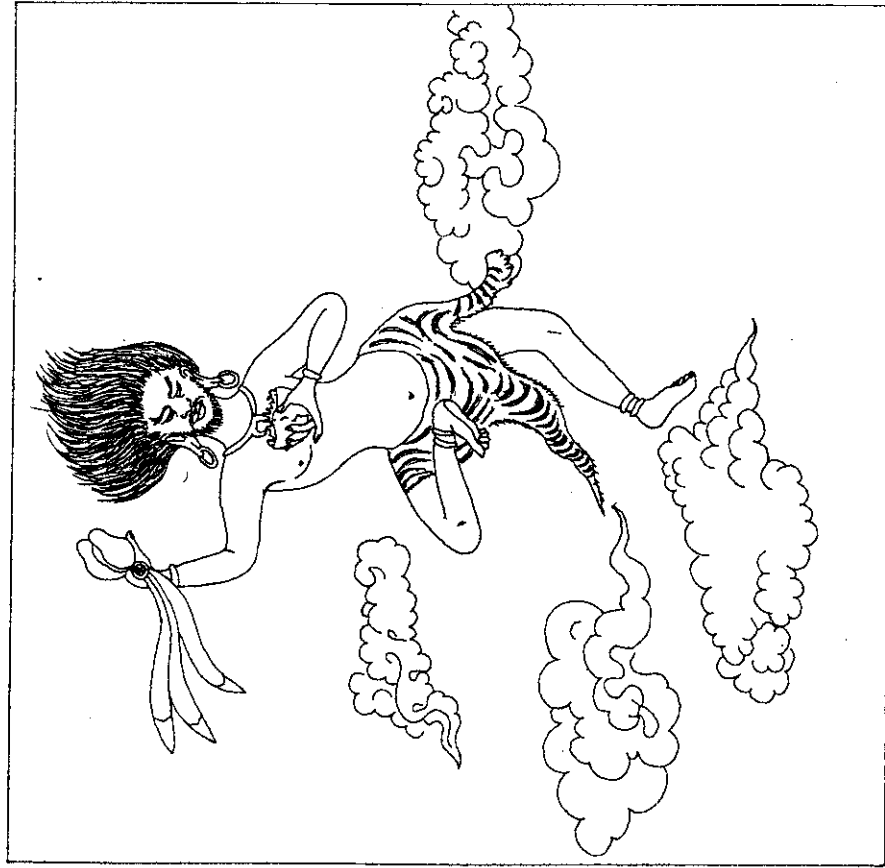
³ I colori giallo, rosso, blu e verde, associati alle energie di corpo e mente, agli elementi costitutivi del corpo, ai cinque aggregati psicofisici ed ai cinque *Dhyānibuddha*, hanno profondo valore simbolico. In genere sono considerati colori di buon augurio.

⁴ Kāparipa è Āryadeva, il famoso discepolo di Nāgārjuna.

⁵ Appartiene al Tantra Madre associato a quello di Ākṛasamvara.

⁶ Vedi *Yoghipa* nota n. 4.

⁷ Queste *dākinī* probabilmente appartengono al seguito di Ākṛasamvara e sono associate ai ventiquattro luoghi sacri.



Kapalapa

Kapalapa, il cui nome significa "l'uomo con la coppa cranica", era di bassa casta e viveva nella regione di Rājapuri. Aveva cinque figli e sua moglie, a causa del suo *destino karmico*, morì¹ precocemente.

Kapalapa portò il corpo della moglie in un cimitero e, mentre sedeva adolorato accanto alla salma, gli venne annunciato che anche i suoi cinque figli erano deceduti.

Portò al cimitero anche i corpi dei suoi figli e rimase lì, disperato, accanto ai cadaveri di tutti i suoi familiari.

Passò di lì lo *Yoghi* Kṛṣṇacāri che gli chiese: «Cosa stai facendo in questo

luogo?».

«Ho perso mia moglie ed i miei cinque figli, oh *Yoghi*, sono distrutto dal dolore ed incapace di dimenticare i miei cari».

Kṛṣṇacāri gli disse: «Non sei l'unico, tutti ci troviamo nella tua stessa condizione, soffrire è inutile, invece piuttosto, non temi la nascita e la morte nell'*esistenza condizionata*?».

«Certo, ho paura sia della vita che della morte, se tu mi potessi insegnare un metodo per sconfiggerle, ti prego, fallo!»

Lo *Yoghi* lo iniziò al *Maṇḍāla di Hevajra*² e lo istruì sugli *stadi di generazione e di completamento*. Poi lo fece meditare.

L'uomo ricavò sei generi d'ornamento³ dalle ossa dei figli, poi tagliò la testa dal corpo della moglie e ne fece una coppa. L'esterno della *coppa cranica* stava a simboleggiare lo *stadio di generazione del Tantra* e l'interno vuoto del cranio, lo *stadio del completamento*.

Praticò assiduamente la *meditazione* e, in nove anni, ottenne l'*Unione completa dei due stadi* e le *potenti realizzazioni*. Ai suoi discepoli diceva:

«Sono lo *Yoghi* della *coppa cranica*, comprendo che la natura di tutte le cose è come questa coppa, tratta da un cranio⁴. Così, ora è il mio *potere interiore*⁵ che guida le mie azioni».

Kapalapa danzò nel cielo accrescendo così la fede della gente.

Ovunque divenne famoso come *Guru* Kapalapa. Narrò le sue esperienze e si prodigò per il bene delle creature per cinquecento anni, poi, con un seguito di seicento discepoli, se ne andò nella terra dei *Dāka*.

Note

¹ Vedi Savari nota n. 8.

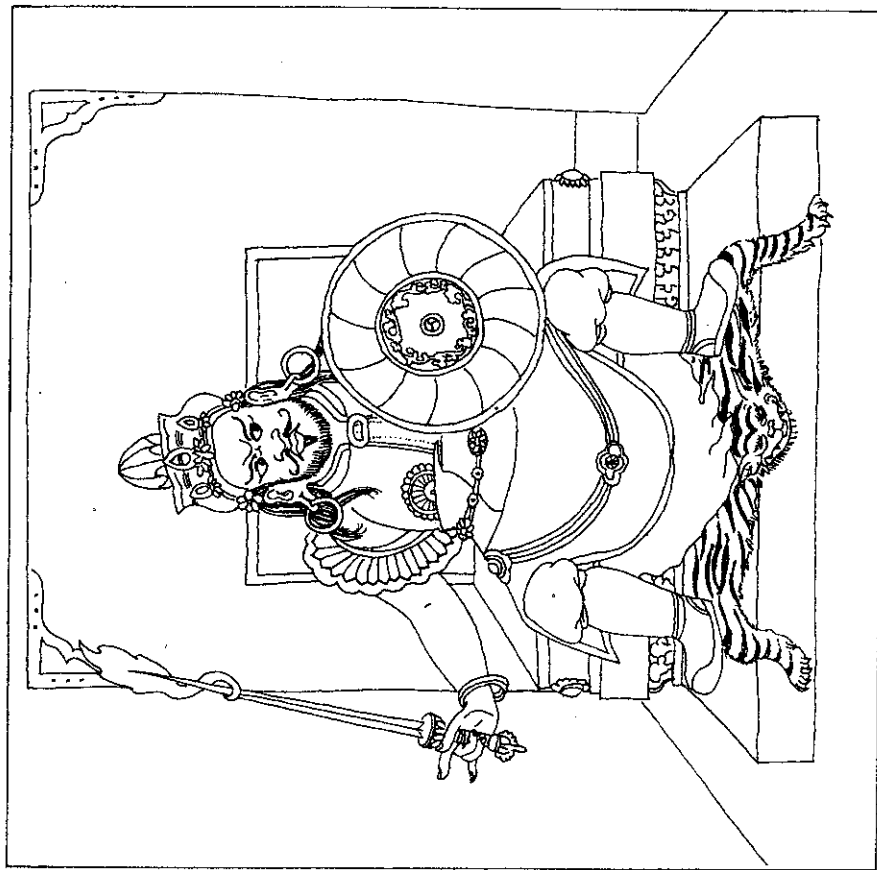
² Vedi Lilapa nota n. 6.

³ I sei ornamenti di ossa detti anche *mudrā* o simboli, sono: la collana, simbolica della generosità, i bracciali e le cavigliere, simbolici della moralità, gli orecchini che simboliz-

zano la pazienza, il diadema del capo simbolico dell'entusiasmo, il pendaglio sul petto, che simbolizza la concentrazione, l'ornamento alla vita che simbolizza la saggezza. Vi sono alcune variazioni sull'interpretazione simbolica di tali ornamenti, a seconda delle diverse tradizioni. Questi ornamenti sono soprattutto usati dai praticanti del Tantra di Ciakra-sarvvara, ma non vengono adottati da tutti gli yoghi, molti dei quali appaiono come semplici mendicanti.

⁴ L'interno rosso della Kapala, o coppa cranica, è simbolico della Grande beatitudine, mentre l'esterno bianco simbolizza la vacuità dei fenomeni. La Kapala rappresenta la natura di tutti i fenomeni poiché da una parte è vuota e la sua natura è la vacuità, dall'altra induce lo yoghi a sviluppare la consapevolezza che i fenomeni sono il gioco della realizzazione della vacuità e della beatitudine coemergente.

⁵ Vedi Kalapa nota n. 8.



Kirava

Nella città di Grahara viveva un re le cui ricchezze erano paragonabili a quelle di *Kubera*¹. Era padrone di un regno molto vasto, ma non era soddisfatto, voleva estendere il suo territorio ed accrescere il suo potere.

Parti alla conquista di nuovi paesi e nuove terre alla guida del suo esercito. Di fronte all'incalzare dell'esercito invasore, la gente fuggiva, ma molte donne non riuscirono a sottrarsi alla cattura dei soldati.

Quando il re conquistatore udì piangere le donne, chiese al suo ministro cosa stesse accadendo. Il ministro gli espose i fatti senza omettere nulla ed il re si dispiacque provando un senso di rimorso e di compassione: «Lasciate

libere quelle donne — ordinò —, permettete loro di riunirsi ai loro mariti ed alle loro famiglie».

Il ministro eseguì gli ordini del re, fece liberare le donne ed agli abitanti dei paesi conquistati fu permesso di tornare alle loro case.

Ritornato nella sua città, il sovrano fece suonare la grande *campana della generosità*, fece molte offerte ai poveri ed agli affamati e pensò che era necessario praticare il *Dharma*. Mentre stava riflettendo così, giunse al suo palazzo uno *Yoghi* a mendicare. Il re gli offrì in abbondanza cibo e bevande.

Quando lo *Yoghi* ebbe pranzato, insegnò le *quattro meditazioni illimitate*². Il re gli chiese ulteriori *insegnamenti di Buddha* ed il *Guru* gli diede l'*iniziazione di Ciakrasamvara* e lo fece meditare sugli *stadi di generazione e di completamento*.

Il *cammino spirituale* del re però era ostacolato dalle continue preoccupazioni che il suo regno e le terre occupate dal suo esercito gli davano. Il *Guru* allora gli diede le *istruzioni* su come liberarsi spontaneamente dalle *concezioni*³, con le seguenti parole:

«Medita che gli esseri dei *tre reami* siano come un esercito eroico.

Fai sì che l'intera *sfera dello spazio*⁴ e gli *innumerevoli eroi* creati dalla tua mente diventino inseparabili.

Così vincerai il nemico e diventerai un grande re.

Con la gioia della vittoria, medita sul *picco dell'esistenza*».

Il re praticò per dodici anni e realizzò la *visione*⁵ e, quando ottenne le *potenti realizzazioni*, il palazzo sprigionò una luce radiante.

Quando vide che anche la regina ed il suo seguito avevano ottenuto i poteri, fece preparare una grande festa e disse:

«Con le *quattro meditazioni illimitate* si può agire con attaccamento⁶ e con l'*eroe della più grande furia* si può distruggere ogni nemico⁷».

Il re divenne famoso come *Guru Kirava*, per settecento anni operò per il bene degli esseri e, dopo aver narrato le sue esperienze, se ne andò nella terra dei *Dāka* con un seguito di seicento discepoli.

Note

¹ Suonare una grande campana simbolizza il dedicare i meriti della generosità all'ottenimento della Meta finale: la liberazione. Il suono che si espande induce al pensiero di estendere la dedica dei propri meriti alla liberazione di tutti gli esseri.

² Vedi *Bhandhepa* nota n. 8.

³ Vedi introduzione.

⁴ L'istruzione è quella di assorbire le concezioni nella sfera dello spazio o vacuità della natura propria dei fenomeni, fintanto che vacuità e consapevolezza della vacuità divengano inseparabili.

⁵ La visione della vacuità.

⁶ L'attaccamento è negativo quando è dipendente dall'attitudine egoistica, ma quando l'attaccamento viene diretto da un'attitudine altruistica, diviene un'emozione utile allo sviluppo spirituale. Così il *Bodhisattva* non si sforza di rimuovere le emozioni, ma le trasforma usandole per il bene altrui. Nel *Tantra*, l'attaccamento viene usato secondo metodi estremamente sottili che agiscono sulle energie interiori dell'individuo e le trasformano in beatitudine.

⁷ Anche la collera può divenire un mezzo di crescita interiore quando è slegata da motivazioni personali. Furia e collera divengono espressioni della consapevolezza della vacuità che vanifica ogni realtà oggettiva.



Sakara

Nel paese di Kañci viveva un re chiamato Indrabhūti¹ che governava quattrocentomila città. Era un re molto potente, ma non aveva figli, perciò pregava le *divinità mondane* e *transmondane*² che gliene nascesse uno.

Un giorno, con sua grande gioia, sua moglie rimase incinta e fece un sogno in cui vide il suo futuro bambino che portava per sei mesi sulle sue spalle il sole e la luna, inoltre sognò che suo figlio avrebbe bevuto tutta l'acqua dell'oceano, avrebbe mangiato il *monte Meru* e posato i suoi piedi sui *tre reami dell'universo*³.

La regina raccontò il suo sogno al re e questi disse: «Non riesco a ca-

pirne il significato, domanderemo l'interpretazione ai saggi di corte ed ai bramini eruditi».

«Questo sogno è denso di simboli significativi del fatto che il figlio che nascerà è un *Bodhisattiva*, un re della *sfera del Dharma*, una sorgente di benessere e di gioia per tutti» dissero i saggi e gli indovini di corte.

Nove mesi dopo, in un giorno di luna crescente, il bimbo nacque nella corolla di un fiore di loto in un grande *lago di meriti* e di *azioni pure*⁴. Cadde una pioggia miracolosa e la gente, sbalordita, si domandava chi avesse compiuto tali miracoli: verso mezzogiorno capirono che tutto ciò era stato causato dal figlio neonato del re. Lo chiamarono "il bambino nato dal loto"⁵.

Grazie ai poteri del bambino, gli abitanti della zona ottennero tutto ciò che desideravano. Dopo quel figlio la regina ne ebbe altri due e quando re e regina morirono, il regno fu affidato al figlio maggiore, ma questi non lo accettò. Lasciò il regno ai suoi fratelli e si fece monaco.

Mentre stava recandosi a Śrīdhana, gli apparve il venerabile *Avalokiteśvara*⁶, nell'aspetto di un monaco per non farsi riconoscere dal principe, e gli domandò: «Desideri incontrare il *Sambhogakāya*?».

«Come posso realizzare questo desiderio?» chiese il principe.

«Se mi accoglierai come tuo *Maestro* e avrai rispetto per me, ti insegnerò come fare» rispose *Avalokiteśvara*.

Il principe riverì il monaco e gli chiese gli *insegnamenti*.

Avalokiteśvara, grazie ai suoi poteri magici, creò il *Mañḍala di Hevajra* e gli si rivelò nella sua vera forma. Diede *l'iniziazione* e *l'insegnamento* al principe.

Il principe continuò la sua strada verso Śrīdhana e, giuntovi, prese a praticare il *Dharma* intensamente.

Poco tempo dopo, un giovane che aspirava a diventare uno *Yoghi* andò da lui e gli chiese: «Cosa stai facendo?».

Il principe gli rispose che il suo proposito era quello di praticare il *Dharma*, allora l'uomo aggiunse: «Mentre tu pratici la *meditazione* io ti servirò, ma mi devi promettere che, quando avrai ottenuto le *realizzazioni*, istruirai anche me sul metodo per ottenerle?».

Il principe acconsentì e prese dimora in una grotta, dove rimase a meditare per dodici anni.

Durante quel periodo vi fu una carestia e molti esseri morirono.

Timoroso che la mente del suo *Guru* potesse essere turbata, il servitore si nutriva con gli avanzi del pasto del *Maestro*, ma non gli parlò mai della terribile carestia che falciava il paese.

Venne il giorno in cui il discepolo non riuscì a rimediare alcun cibo per il *Maestro*, allora si recò al palazzo del sovrano dal quale ebbe in offerta un piatto di riso. Tornato alla grotta del suo *Guru*, il discepolo cadde a terra

sfinito per la denutrizione e rovesciò il piatto di riso.

«Hai forse bevuto del vino?» chiese il *Maestro*.

«Non ho bevuto vino — rispose il discepolo — ma sono caduto sfinito dalla fame».

«Perché non hai mangiato?» chiese ancora il *Guru*.

«Vi è stata una terribile carestia — fu costretto a dire il discepolo — per dodici anni molte persone sono morte ed altri stanno soffrendo molto, ma io non ti ho mai detto nulla temendo di disturbare la tua *meditazione*».

«È forse una pratica segreta il tacere queste cose? — replicò il *Maestro* Saroruha — Io conosco un metodo per far cessare la carestia».

Saroruha raccolse una grande quantità di cibo e con essa fece un' *offerta rituale*⁸ sulla riva del fiume, poi evocò gli *otto grandi Nāga*⁹ tramite la sua *concentrazione*, i *mudrā* ed i *mantra*¹⁰.

Col potere della sua mente convocò i *Nāga* davanti a lui. «Siamo qui — dissero i *Nāga* — che dobbiamo fare?»

«Non piove da lungo tempo qui a *Jambudvīpa*¹¹ — disse il *Guru* — la gente muore per colpa vostra. Perciò agite subito! In un primo giorno fate piovere cibo, nel secondo fate piovere cereali e nel terzo giorno fate piovere gioielli. Dopo aver compiuto queste cose, fate piovere acqua».

I *Nāga* eseguirono gli ordini del *Guru* e così la gente venne liberata dalla miseria e fu molto riconoscente allo *Yoghi*. «Tutto ciò è avvenuto grazie al potere di Saroruha» si gridava per le strade.

Saroruha iniziò il suo servitore che si chiamava Rāma e lo istruì affinché ottenesse i *poteri spirituali comuni* e quelli *straordinari*¹² e gli disse: «Ora hai ricevuto le *istruzioni* sugli *stadi di generazione e di completamento di Hevajra*, non svanire nel cielo, ma rimani e opera per il bene delle creature. Recati a Sri Pārvata¹³ e pratica il *Dharma*». Il *Guru* poi se ne andò nella terra dei *Dāka*.

Rāma, usando il suo potere, attrasse a sé la figlia di un re e con lei, nei paraggi di Sri Pārvata, fece costruire dei templi.

Alla fine della loro attività spirituale, se ne andarono insieme nella terra dei *Dāka*.

Note

¹ Dovrebbe trattarsi del secondo Indrabhūti, vedi Indrabhūti nota n. 2.

Si dice che questo Indrabhūti fu padre adottivo di Padmasambhava, il principale artefice della prima diffusione del buddismo in Tibet.

Secondo alcuni, il regno di Oḍḍiyāna, su cui regnava Indrabhūti, era situato nell'attuale valle dello Swat in Pakistan, ma Abhayadatta afferma in questo testo che Indrabhūti governava la regione di Kañci nell'India meridionale.

² Se una divinità possiede la comprensione intuitiva della vacuità viene detta *trasmondana*, cioè che ha superato la condizione *samsārica* dell'esistenza, se non possiede tale visione viene chiamata divinità *mondana*, cioè soggetta alla legge *samsārica*.

³ Vedi Manibhadra nota n. 1.

⁴ La leggenda della nascita miracolosa da un loto che sboccia da un lago di meriti, è simbolica di karma puro fin dalla nascita ereditato dalle vite precedenti.

⁵ È molto probabile che questo giovane nato dai loto sia Padmasambhava. Il «*Guru Rinpoce*» dei tibetani, colui che propagò il Dharma nella «Terra delle nevi». Esistono però delle interpretazioni che negherebbero che questo fanciullo sia stato Padmasambhava, infatti, nell'SLI di Tāranātha, viene detto che la Dakinī Sahajāsiddhi, discepolo del primo re Indrabhūti, fu maestra di Mahāpadmavajra, identificato da Snelgrove come Padmasambhava, e che Mahāpadmavajra fosse maestro di Anaṅgavajra e questi il Guru del «Nato dai loto», a sua volta maestro di Indrabhūti secondo.

Per Abayadhata invece il «Nato dai loto» fu il figlio di Indrabhūti. Sembra strano che il figlio fu anche il maestro del padre e da ciò è possibile ipotizzare che vi fu un terzo Indrabhūti.

Inoltre secondo Tāranātha, Mahāpadmavajra nacque a Maru, presumibilmente situata nell'odierna regione del Gujarat, ben distante dalla valle dello Swat, attuale Pakistan, in cui viene ritenuto nascesse Padmasambhava. Ma vi sono altri particolari che avvalorerebbero la tesi che Mahāpadmavajra e Padmasambhava siano la stessa persona e cioè: Mahāpadmavajra ebbe la visione di Vajrasattva nello stato dell'Oḍḍiyāna ed alcuni insegnamenti Tzog Cen, caratteristici della tradizione di Padmasambhava, vengono fatti risalire allo stesso Vajrasattva; inoltre vi è l'episodio del rogo di Saroruha «il Nato dai loto» simile a quello riportato anche nella biografia di Padmasambhava.

Tuttavia Saroruha è famoso per l'insegnamento e la pratica relativi alla divinità Heruka, mentre non viene affermata la stessa cosa per Padmasambhava.

⁶ Vedi Savari nota n. 2.

⁷ Vedi introduzione.

⁸ Vedi Kambala nota n. 8.

⁹ Vedi Kaṇhāpa nota n. 6.

¹⁰ Vedi Dhombipa nota n. 3-4-5.

¹¹ Jambudvīpa è uno dei quattro continenti che circondano il mitico Monte Meru. Jambudvīpa si troverebbe a sud di tale monte e spesso viene indicato come il continente indiano.

¹² Vedi Lūyipa nota n. 13.

¹³ Vedi Nāgārjuna nota n. 9.



Sarvabhakṣa

Sarvabhakṣa, il cui nome significa "l'uomo che mangia di tutto", era di bassa casta e viveva nella città di Abhara quale suddito del re Sindhacandra. Quest'uomo aveva una pancia enorme e mangiava qualsiasi cosa gli capitasse davanti.

Un giorno in cui, nonostante avesse cercato dappertutto, non era riuscito a procurarsi alcun cibo, si sedette angosciato. Saraha¹ passò di lì e gli chiese: «Che stai facendo?» e Sarvabhakṣa rispose: «Il mio stomaco arde per la fame ed oggi non ho trovato nulla per saziarlo, perciò sono disperato».

«Se non riesci a sopportare la fame per un così breve periodo, cosa farai se rinascerei come *spirito famelico*?» gli chiese il *Maestro*.

L'uomo non sapeva cosa fosse uno *spirito famelico*, allora lo *Yoghi* indicò col dito e disse: «Guarda là, tu potresti rinascere proprio come quella creatura».

Colto da un lampo di *consapevolezza*, Sarvabhakṣa supplicò il *Guru* che gli insegnasse la *via della liberazione*.

Dapprima lo *Yoghi* gli conferì l'*iniziazione* e poi gli insegnò il *Bodhicāryāvaiyā* di Śāntideva³ con le seguenti parole:

«Immagina che la tua pancia sia vuota come il cielo, lascia che il fuoco la bruci, come quando sei affamato.

Fai in modo che tutto l'universo visibile si possa mangiare e bere e divorarlo, come quando mangi⁴».

Sarvabhakṣa meditò con una devozione così forte, che il sole e la luna si nascosero impauriti nella valle ai piedi del *Monte Meru*.

Tutti gridavano: «Poveri noi, la luce sta scomparendo!».

Svegliato dalle *Dākinī*, il grande *Brahma*⁵ scese sulla terra e disse a Sarvabhakṣa: «Ti sei già cibato di tutto ciò che esiste, ora, per favore, medita senza più mangiare!».

Sarvabhakṣa fece così ed il sole e la luna riapparvero nel cielo e la gente si riprese dallo sgomento.

Sarvabhakṣa comprese l'unione di *apparenze* e *vacuità* ed ottenne le *potenti realizzazioni*. Infine narrò le sue esperienze e, per seicento anni, fu *fonte di benedizione* per innumerevoli esseri.

Al termine della sua *attività spirituale*, se ne andò nella terra dei *Dāka* con un seguito di mille discepoli.

Note

¹ Saraha è il più antico dei Siddha indiani conosciuti.

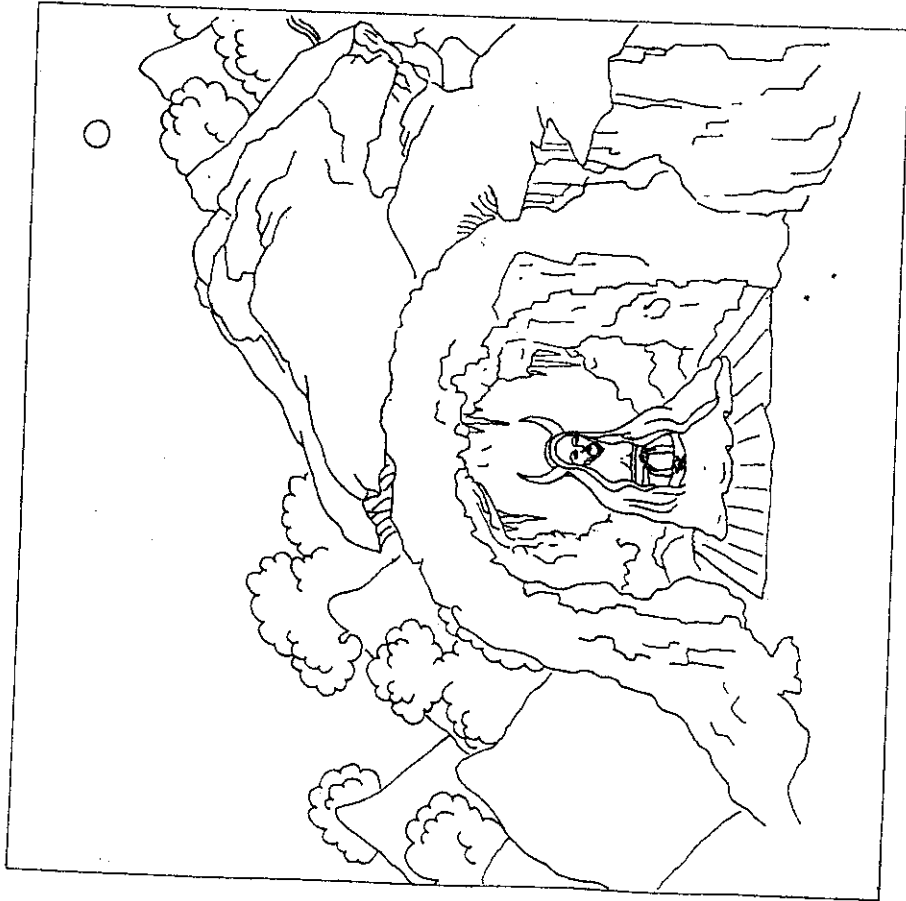
² Gli spiriti famelici, o Preta (sanc.), rappresentano un tipo di esistenza dolorosa, provocata dal karma negativo dovuto alle azioni di avarizia e di avidità. I preti sono esseri sottoposti pesantemente ai morsi della fame e della sete.

³ L'esistenza di Saraha viene collocata storicamente circa a trecento anni dalla scomparsa di Buddha.

E quindi totalmente improbabile che Saraha insegnasse il *Bodhicāryāvaiyā* di Śāntideva, vissuto nell'ottavo secolo, al suo discepolo Sarvabhakṣa, a meno che il maestro di Sarvabhakṣa non sia stato il Saraha in questione, ma un altro Saraha.

⁴ La pancia vuota è simbolica della vacuità ed il fuoco della fame la consapevolezza della vacuità. Divorare il mondo visibile significa comprendere che ogni fenomeno ha la natura della vacuità dissolvendo così le apparenze nella realtà ultima.

⁵ Il dio indiano, secondo la visione buddista, viene considerato un dio saṃsārico o mondano.



Nāgabodhi

Quando Nāgārjuna meditava nell'eremitaggio di Suvarna, giunse colà, dall'India occidentale, un bramino ladro. Il ladro osservò il *Guru* dalla finestra della finestra e lo vide che stava mangiando del cibo delizioso su un piatto d'oro. Allora pensò di rubare quel piatto. Il *Guru* s'accorse della presenza e delle intenzioni dell'uomo e lanciò il piatto fuori della sua casa.

«Perché lo avrà fatto?» si chiese il ladro. Ebbe un momento di esitazione, entrò nella casa di Nāgārjuna e gli domandò: «Volevo rubare il tuo piatto d'oro, ma tu me lo hai donato, perché?»

«Mi chiamo Nāgārjuna, ed ogni cosa che possiedo serve al bene degli al-

tri. Ti ho regalato il piatto, poiché quando morirò, nessuna ricchezza mi potrà essere utile. Se vuoi rimani qui, potrai mangiare e bere a volontà e non avrai bisogno di rubare».

L'uomo ebbe fede in Nāgārjuna e questi lo iniziò al *Tantra* di *Guhya-samāja*¹ e gli diede le *istruzioni* per fare svanire la *concezione che afferra la realtà*²:

«Abbandona tutte le attività³, immagina che i fenomeni immaginari⁴ siano due grosse corna fatte di smeraldo verde, sulla cima del tuo capo⁵. Medita così sulla radianza della *luce chiara*⁶».

Nāgārjuna ammucciò una gran quantità di gioielli in un angolo della sua casa e poi se ne andò lasciando solo il suo discepolo, il ladro, a meditare.

Nāgabodhi rimase nella casa del *Maestro* per dodici anni, meditando sulle sue *istruzioni*. Due grosse corna crescevano sulla testa, e ogni volta che si muoveva, urtavano contro qualcosa.

Quando Nāgārjuna tornò chiese a Nāgabodhi: «Allora, sei contento?»

«No, non lo sono proprio» rispose l'uomo.

Nāgārjuna rise di cuore e gli dette nuove istruzioni:

«Come un meditatore che immagina i fenomeni quali due grosse corna sul suo capo e poi s'accorge che queste lo rendono infelice⁷, così aggrapparsi alla *realtà delle cose* è doloroso per tutti gli esseri.

Ogni fenomeno non esiste come perfetto⁸, ma nasce proprio come le nuvole nel cielo. In che modo e a chi, nascita e morte recano beneficio o danno?»

Così a chi nuoce e a chi giova la natura della mente?⁹

Ogni cosa, sin dall'inizio, è priva di realtà.

Osservato ed osservatore sono entrambi privi di *natura propria*¹¹».

Quando il *Guru* ebbe pronunciato queste parole, Nāgabodhi comprese che la *vacuità* è la natura d'essere dei fenomeni. Si sedette in *meditazione* e vi rimase per sei mesi. Comprese l'inseparabilità di *Samsāra* e *Nirvana* ed ottenne le *potenti realizzazioni*. Ovunque divenne famoso come *Guru* Nāgabodhi e fu prescelto come successore di Nāgārjuna. Per il bene delle creature realizzò anche gli *otto grandi poteri* quali: l'abilità di *spostarsi sottoterra*, il *potere della spada*, il *potere di distruggere* e quello di *aiutare*, il *potere della pillola miracolosa*, quello della *medicina per gli occhi*, il *tesoro*

del piede veloce e l'elisir dell'immortalità. Questi otto poteri gli fecero realizzare ciò che desiderava.

Nāgārjuna poi lo lasciò. Si dice che Nāgabhodi viva ancora in quei luoghi e che vi resterà per ventimila anni.

Note

¹ Vedi Karnaripa nota n. 4.

² La confusione che concepisce le cose come inerentemente esistenti ed assolute.

³ La meditazione è essenzialmente un atteggiamento interiore, non implica l'abbandono delle attività, tuttavia spesso viene enfatizzata l'efficacia, ai fini delle realizzazioni spirituali, di periodi di ritiro dalle attività ordinarie per dedicarsi alla meditazione intensiva.

⁴ Vedi Dhauli nota n. 2.

⁵ Le istruzioni di Nāgārjuna, sono quelle di visualizzare i gioielli, verso i quali il brahmino provava un forte attaccamento, sulla cima del capo come fossero corna e di contemplarne la lucentezza.

⁶ In questo contesto, la «luce chiara» non è riferita alla «mente primordiale», ma è semplicemente usato come sinonimo della lucentezza dello smeraldo.

⁷ Colui che si aggrappa agli oggetti quali fossero realmente esistenti, è destinato a soffrire; così Nāgabhodi soffre poiché gli sono cresciute le corna in seguito al suo attaccamento ai gioielli fondato sul concepirli come autonomamente esistenti.

⁸ Generalmente, nella terminologia buddista, per «perfetto» s'intende la visione della vacuità o la vacuità stessa, ma in questo passo del testo, il termine «perfetto» viene associato all'esistenza intrinseca ai fenomeni, che non esiste. I fenomeni non esistono perfettamente, il che significa che i fenomeni aventi natura propria non esistono.

⁹ Nella sfera del convenzionale nascita, vita e morte sono causa di dolore, ma nella sfera ultima, la loro natura è la vacuità in cui non c'è danno né giovamento.

¹⁰ La natura convenzionale della mente che percepisce è soggetta al dolore ed al piacere, al progresso ed al regresso, ma la natura ultima è indifferenziata e priva d'effetto e di mutamento.

¹¹ Vedi Niguna nota n. 1-2.



Dārīka

A Saliputra c'era un re chiamato Indrapāla. Un giorno, mentre era uscito per andare a caccia, verso mezzogiorno, si trovò in un mercato affollato e vide che la gente riveriva lo *Yoghi Lūyipa*. Il re si rivolse allo *Yoghi* e disse: «Tu sei un uomo di buona famiglia, non dovresti mangiare le interiora putride dei pesci. Se vuoi, ti posso offrire da mangiare qualsiasi prelibatezza e ti posso dare ciò che desideri, anche il mio regno».

E il *Guru* gli rispose: «Se possiedi un metodo che libera dalla vecchiaia e dalla morte, desidero quello, ma se non lo possiedi, non mi serve nient'altro, né il tuo regno né tua figlia».

«Perché no?» chiese il re.

«Governare un regno non reca alcun beneficio, anzi, è un grande ostacolo alla pratica del *Dharma*. Io a tutte queste cose ho già rinunciato» rispose lo *Yoghi Lūyipa*.

Trascorso un po' di tempo, anche il re Indrapāla si rese conto di quanto fosse inutile regnare, allora disse al suo ministro: «Porto una corona in testa, ma a che mi serve? È molto meglio praticare il *Dharma*. Possiedo cibo e vestiti che mi possono bastare per il resto della mia vita, ora lascerò il regno a mio figlio».

Il bramino ministro comprese le intenzioni del suo re e pensò che erano buone, dunque fu d'accordo che il regno passasse al principe ereditario. Re e ministro abbandonarono il palazzo e si recarono al cimitero dove viveva *Lūyipa*.

Lūyipa li accolse, e conferì loro l'*iniziazione di Ciakrasamvara*. Come compenso all'*iniziazione*, il re ed il bramino offrirono al *Maestro* il loro corpo e la loro vita.

Poco tempo dopo tutti e tre si recarono in Orissa vivendo di elemosina. Poi si spostarono nella regione di Bhirapura, nella città di Jintapura e si recarono alla dimora di una donna che sovrintendeva alle settecento danzatrici¹ del tempio.

Il palazzo aveva trecento stanze e *Lūyipa* bussò a tutte le porte chiedendo: «Non vorresti comprare un servo, o signora?».

«Potrei comprarlo» rispose la signora delle prostitute sacre quando vide che si trattava di un bell'uomo e lo pagò cinquecento monete d'oro.

Prima di andarsene il *Maestro* le disse: «Fa' in modo che nessuno dorma con lui la notte e non tenerlo in catene, è un uomo degno del prezzo che hai pagato». Poi *Lūyipa* ed il bramino² se ne andarono.

Il re lavorò per dodici anni nella casa della prostituta, lavava i piedi alle ragazze e le massaggiava, ma non dimenticò mai l'*insegnamento* del suo *Guru*. Lavorava sodo e s'applicava anche in quelle attività che nessuno voleva fare, per questo era molto stimato anche da tutti i servi della casa.

Un giorno un re, chiamato Janapa, giunse al palazzo delle prostitute intenzionato a spendere cinquecento monete d'oro nei divertimenti e piaceri sensuali. Questo re, conosciuto altrimenti come re Kañji, fu servito dall'ex re Indrapāla e gli diede una mancia di sette monete d'oro.

Kañji trascorse molto piacevolmente quella giornata, ma mangiò troppo e fece indigestione così la notte non riuscì a prender sonno e si mise a passeggiare nel giardino. Ad un tratto fu richiamato da un profumo soave proveniente da un luogo luminoso in quel giardino ed andò a vedere cosa fosse. Vide l'uomo che lo aveva servito seduto su un trono, venerato da quindici fanciulle divine.

Kañji, fortemente impressionato da quella visione, rientrò negli apparta-

menti e riferì la cosa alla padrona. Entrambi scesero in giardino e constatarono che non si trattava di un'allucinazione.

La padrona era rincresciuta di aver trattato quell'uomo santo come un servo, si prostrò dinnanzi a lui dicendo: «Sono un essere miserabile, non avevo capito che possiedi grandi qualità, perciò ti ho sempre trattato come uno dei miei servi. Ora ti prego, perdonami, resta qui con noi, ti serviremo e ti renderemo omaggio per dodici anni». Il *Maestro* servo acconsentì e la donna ed il re Kañji gli chiesero di divenire suoi discepoli.

Egli allora si alzò in alto nel cielo, poi ridiscese sulla città dicendo:

«Un re del mondo siede sul trono dell'elefante ed è ombreggiato da un parasole, ma il mio regno è superiore a quello.

Cavalco il *Mahâyāna*, il mio parasole è quello della liberazione. Dārika è felice di se stesso, seduto sul trono dei *tre mondi*³.

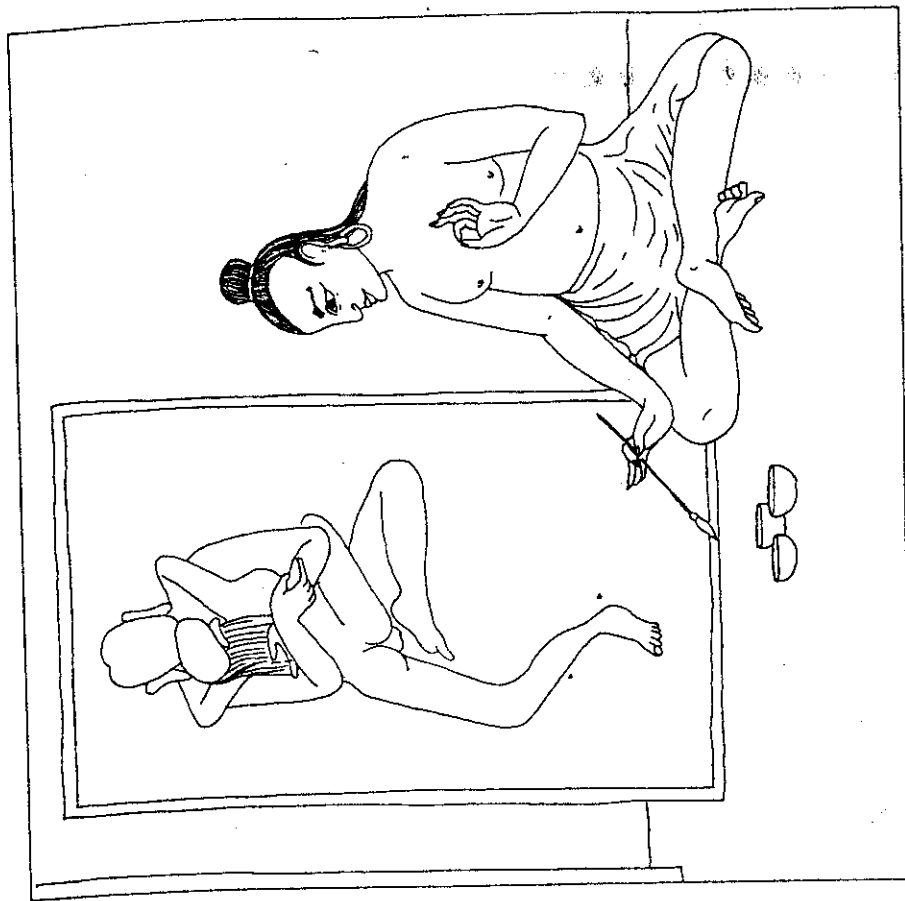
Poiché il *Maestro* era stato il servo di una prostituta divenne famoso col nome di Dārika. Al termine della sua *attività illuminata*, con un seguito di settecento discepoli, si recò nella terra dei *Dāka*.

Note

¹ Le ragazze, oltre che danzatrici del tempio, probabilmente erano anche prostitute sacre.

² Anche il bramino fu venduto dal guru Lūyipa ad una donna e divenne noto come il Siddha Derigipa (vedi episodio della sua vita).

³ Vedi Manibhadra nota n. 1.



Putali

In una regione del Bengala, un giorno uno *Yoghi* giunse alla casa di un uomo di bassa casta il cui nome era Putali, e gli chiese del cibo.

L'uomo offrì da mangiare e da bere allo *Yoghi*, ebbe fede in lui e prese a considerarlo come suo *Maestro*.

Il Guru lo iniziò al *Tantra di Hevajra*¹, gli diede l'*insegnamento* e gli donò anche un dipinto di *Hevajra* dicendogli: «Pratica il *Dharma*, portando sempre con te questo dipinto, vagabonda di paese in paese vivendo da mendicante».

Putali si attenne alle *istruzioni del Maestro* ed in dodici anni ottenne le

potenti realizzazioni, ma non la realizzazione suprema.

Un giorno, mentre Putali stava dipingendo nei pressi del palazzo reale, lo vide il re. Il sovrano lo insultò dicendogli: «La tua non è pittura sacra, solo i pittori di icone conoscono il modo corretto di dipingere le *divinità*».

Lo *Yoghi* ribatté: «Le mie *divinità* sono quelle autentiche e quelle superiori, infatti, se venissero dipinte su una stessa tela², prenderebbero il posto delle tue».

Il re voleva dare una lezione a quello *Yoghi* e fece chiamare subito il pittore di corte. Il *Guru* non si scompose e disse al re: «Se questo pittore dipingesse le sue *divinità* al centro della tela, sopra le mie, non vi resterebbero a lungo».

«Perché mai? — chiese il re — cosa succederebbe?»

«Le mie *divinità*, in ogni caso, diverrebbero le *divinità* principali» rispose Putali.

«Dimostrami che ciò che dici è vero!» intimò il re.

«Fa dipingere le tue *divinità* in alto, su quel muro, ed io dipingerò sotto le *divinità* buddiste; vedrai, in breve tempo, le *divinità* buddiste saliranno sopra e le vostre *divinità* scenderanno sotto» disse lo *Yoghi*.

Il re disse: «Se ciò dovesse accadere veramente, abbraccerò la tua religione e mi farò buddista».

Il pittore di corte dipinse le sue *divinità* in alto, sopra un muro e Putali sotto, come aveva detto. Dopo qualche giorno era successo esattamente ciò che lo *Yoghi* aveva predetto e cioè le *divinità* del regno erano scese sotto quelle buddiste.

Il re divenne discepolo dello *Yoghi* e fu istruito nel *Dharma*.

Lo *Yoghi* divenne famoso ovunque come *Guru* Putali ed operò per cinquecento anni per il bene delle creature. Al termine della sua *attività illuminata*, con un gruppo di seicento discepoli se ne andò nella terra dei *Dāka*.

Note

¹ Vedi: *Līlapa* nota n. 6.

² I dipinti sacri in tibetano sono chiamati «tanka» e vengono tradizionalmente eseguiti su tela che viene cucita ed incorniciata in preziose stoffe di broccato.



Panaha

Panaha, il cui nome significa «fabbricante di scarpe», era di bassa casta e viveva nella regione di Sandhonagara facendo il calzolaio.

Un giorno incontrò uno *Yoghi* dai grandi poteri magici che stava mendicando, ebbe fede in lui e lo seguì in un cimitero isolato.

«Perché sei venuto con me?» chiese lo *Yoghi*.

«Per chiederti di insegnarmi il *Dharma*» rispose l'uomo.

Il *Guru* gli parlò delle miserie dell'*esistenza condizionata* e quali enormi vantaggi provengono dalla *liberazione*.

L'artigiano abbandonò le *illusioni sulle cose del mondo* e chiese al *Mae-*

stro: «Oh *Guru*, ti prego, insegnami ad intraprendere la via della liberazione!».

Lo *Yoghi* gli conferì l'*iniziazione* che trasferisce il *potere spirituale*. Gli diede anche i seguenti consigli per trasformare la *concezione* della realtà¹ nel *sentiero per la liberazione*:

«Calza la scarpa ricca d'ornamenti², affrettati nel cammino ed udrai un suono. Concentrati su quel suono³, poi medita che suono e *vacuità* siano inseparabili»⁴.

Panaha comprese il significato di queste parole e meditò seguendo i consigli che aveva ricevuto. Dopo nove anni eliminò gli *ostacoli dal sentiero della visione*⁵ ed ottenne le *potenti realizzazioni*.

Ovunque divenne famoso come *Guru Panaha*. Raccontò le sue esperienze e, dopo essersi prodigato ottocento anni per il bene delle creature, si recò nella terra dei *Dāka* con un seguito di ottocento discepoli.

Note

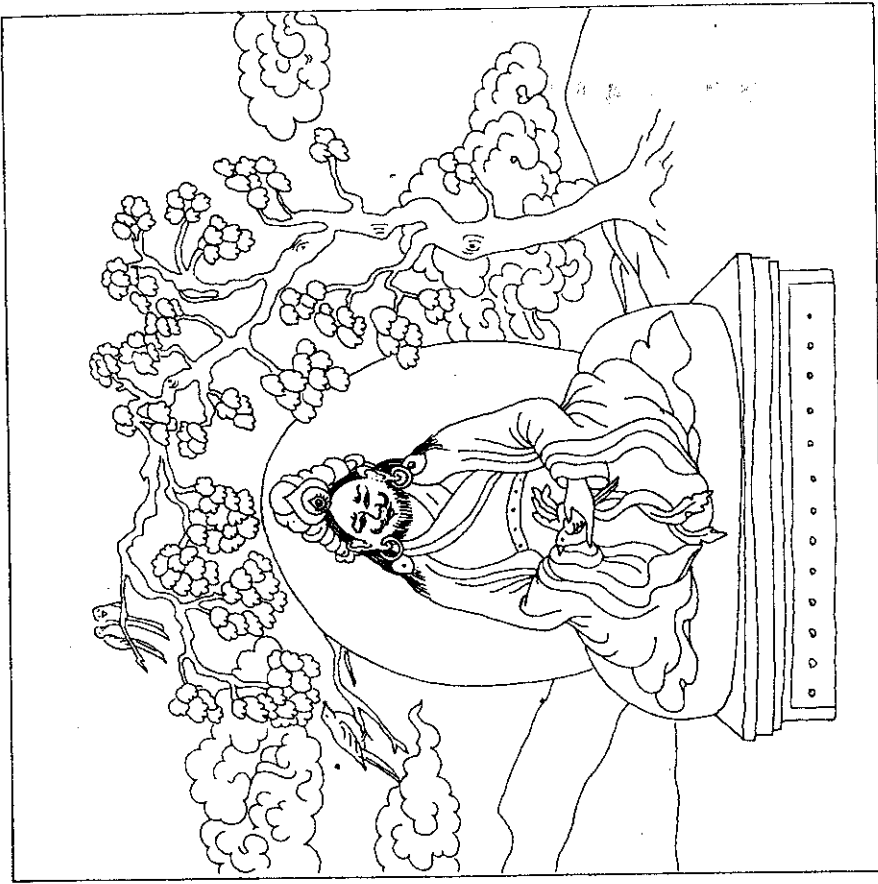
¹ Per concezione della realtà s'intende l'afferrarsi agli oggetti quali fossero autonomi ed indipendenti.

² Gli ornamenti consistono in campanellini che tintinnano al muoversi della persona.

³ Concentrarsi sul suono significa utilizzarlo quale oggetto di meditazione per realizzare la mancanza di natura propria o vacuità.

⁴ Vedi *Gorura* nota n. 3-4.

⁵ Il sentiero della visione nel *Mahāyāna*, è l'ottenimento della visione intuitiva della vacuità, oltre ad altre realizzazioni.



Kokalipa

Il re della città di Campara¹ trascorreva la maggior parte del tempo nel suo meraviglioso giardino dove fiorivano ogni genere di alberi da frutta. Stava seduto sul suo trono in mezzo alla corte dei principi e della nobiltà che lo riveriva; era servito da numerose fanciulle che gli facevano aria con dei ventagli, cantavano e danzavano per lui offrendogli fiori rinfrescanti.

Il re sedeva all'ombra degli alberi Asmra che crescevano presso un lim-pido fiumicello, sulle cui sponde abbondavano meravigliosi fiori variopinti dal profumo soave, ed era orgoglioso che nel suo giardino non mancasse nulla.

Un giorno un monaco giunse nel "giardino dei piaceri", ma vi erano trecento entrate ed egli non osava varcarne nessuna; allora il re lo fece chiamare ed il monaco si ritrovò al cospetto del sovrano e della sua corte.

Il re, dopo avergli offerto cibo e provviste d'ogni genere, gli domandò: «Con il *Dharma* puoi essere così felice come in questo giardino delle delizie?».

«Tu sei felice solo nell'opinione dei bambini, ma per i saggi, ciò che tu chiami gioia è veleno — rispose il monaco — poiché il regno è un intruglio velenoso».

«Come puoi affermare che queste meraviglie siano veleno?» replicò il re. Il monaco allora gli parlò dei *tre veleni della mente*²: «Il tuo regno è un miscuglio di veleni, è destinato ad una fine spiacevole. Ogni regno è insoddisfacente per natura; godere di ciò è come mangiare e bere cibo condito con veleno».

Il re, che aveva risvegliato la *potenzialità di diventare Buddha*³, divenne discepolo del monaco e gli chiese le istruzioni di *Dharma*.

Il monaco gli offrì l'iniziazione di *Ciakrasamvara* e gli indicò la *via spirituale*.

Il sovrano abdicò in favore del figlio e rinunciò al modo di vita che egli era abituale, ma era ancora attratto dal canto del cuculo che volava tra gli alberi Asmra. Allora chiese al suo *Guru* dei consigli per liberarsi dalle *concezioni* quando sorgevano.

Il monaco lo istruì con le seguenti parole:

«Come nel cielo vuoto⁴ si addensano nuvole tonanti e poi scende la pioggia, la cui essenza fa crescere le piante ed il raccolto, così, nella *vacuità* del tuo orecchio risuona il suono del cuculo e dalle nuvole delle *concezioni*⁵ cade la pioggia velenosa delle *emozioni negative* che fa crescere le foglie dell'aggressività e dell'attaccamento. Questo accade agli inesperti come bambini.

Nel *vuoto naturale* della mente⁶, tuona l'indivisibilità di suono e *vacuità*, addensandosi nubi di *beatitudine immacolata*⁷ che provocano una pioggia d'*esistenza autoilluminata naturale*⁸ che fa maturare il frutto delle *cinque consapevolezza primordiali*⁹. Oh, questa è la meraviglia del saggio!».

Il re meditò seguendo queste *istruzioni* ed in sei mesi ottenne le *potenti realizzazioni* e divenne famoso come *Guru Kokalipa*. Operò per il bene

delle creature e, al termine della sua attività illuminata, col suo proprio corpo, si recò nella terra dei *Daka*.

Note

¹ Forse si tratta del medesimo luogo menzionato nella storia di Caparipa, nell'India orientale.

² Vedi Kamparipa nota n. 3.

³ Vedi Virūpa nota n. 5.

⁴ Il vuoto indica la natura ultima o vacuità dei fenomeni.

⁵ Sebbene la natura dei suoni e di tutti i fenomeni sia vuota, gli inesperti, come bambini, si aggrappano ai suoni ed alle cose come fossero reali e sviluppano attaccamento o repulsione per ciò che a loro appare piacevole o spiacevole.

⁶ Coloro che invece sono consapevoli della vacuità delle cose e della propria mente, comprendono il suono e la vacuità come inseparabili.

⁷ La comprensione di suono e vacuità come inseparabili, produce la beatitudine che è la mancanza della dicotomia tra osservato ed osservatore.

⁸ L'esistenza naturale la loro vacuità delle cose non è costruito dalle concezioni. È autoilluminante poiché la visione consapevole diviene spontaneamente chiara e trasparente.

⁹ Le cinque consapevolezza sono: l'intelligenza che riflette i fenomeni come uno specchio, l'intelligenza che determina i fenomeni, l'intelligenza che realizza le attività, l'intelligenza che vede i fenomeni in modo equanime o indifferenziato, l'intelligenza del *Dharma-dathu*.

Tali intelligenze vengono chiamate anche primordiali poiché, pur manifestandosi esclusivamente nello Stato di Buddha, sono potenzialmente presenti in ogni essere.



Ananāga

Ananaga era un uomo di bassa casta e viveva nel paese di Gahura. Era molto bello a causa della pazienza che aveva praticato nelle vite precedenti¹ e, poiché era molto ammirato, divenne molto orgoglioso.

Un giorno un monaco di grande esperienza gli chiese del cibo.

«Vieni pure ogni giorno a casa mia e ti servirò sempre da mangiare» disse Ananaga. Lo fece accomodare su dei morbidi cuscini e gli lavò i piedi, poi gli offrì cibo e bevande in abbondanza.

«Com'è dura la vita del mendicante, perché lo fai?» chiese Ananaga al monaco.

«Il *Samsāra* è angoscioso, per questo pratico il metodo che porta alla *liberazione*» rispose il monaco.

«Oh venerabile, che differenza c'è tra ciò a cui mi affido io e le cose a cui ti affidi tu?».

«La differenza è grande, le vere qualità non sorgono dall'orgoglio, da cui tu dipendi, ma dalla fede che è il mio sostegno e dalla quale nascono innumerevoli *qualità positive*» rispose il *Guru*.

«Quali qualità nascono dalla fede?» chiese ancora Ananaga.

«Coloro che si basano sulla fede per praticare il *Dharma* non trovano ostacoli né tra gli uomini né tra altri esseri ed il *risultato finale* della loro pratica è il corpo di *Buddha*».

Così il monaco gli insegnò che col *Dharma* si realizzano le qualità *mondane e transmondane*.

Ananaga allora pregò il monaco di insegnargli il metodo per ottenere tutte quelle qualità e questi disse: «Se sei in grado di rinunciare alle azioni ordinarie, come quella di vestirti e cucinare, te lo insegnerò».

«Certo, lo posso fare» rispose Ananaga.

«E sarai capace di meditare?» gli chiese ancora il *Guru*.

«Lo sarò» rispose Ananaga.

Così Ananaga venne iniziato al *Tantra* di *Ciakrasamvara* e ricevette le seguenti *istruzioni sull'autoilluminazione delle sei coscienze*²:

«Tutte le diverse *apparenze* hanno la natura della mente, nulla esiste in modo diverso³.

Lascia che gli oggetti della coscienza

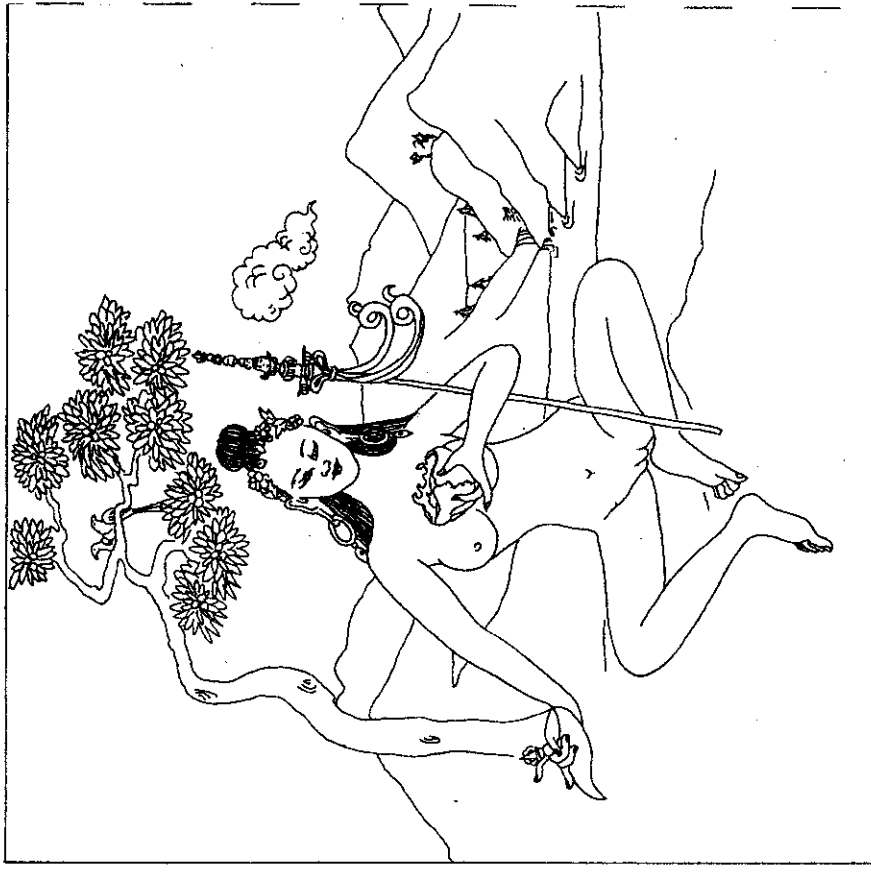
siano nel loro luogo⁴.

Lascia la mente nella *sfera del non attaccamento* e del *non impedimento*⁵».

Ananaga meditò per sei mesi ed ottenne le *realizzazioni*, venne conosciuto ovunque come *Guru* Ananaga. Si prodigò sempre per il bene altrui ed infine, col suo proprio corpo, si recò nella terra dei *Dāka*.

Note

- ¹ Si dice che il risultato della pazienza sia la bellezza.
- ² L'autoilluminazione delle coscienze si riferisce al risvegliare la consapevolezza naturale senza arrestare il processo di apprendimento dei fenomeni e senza reprimere il contatto con quelle esperienze che solitamente sono causa di emozioni negative.
- ³ Vedi Mahipa nota n. 2.
- ⁴ L'istruzione è quella di non evitare il contatto con gli oggetti della coscienza.
- ⁵ La mente viene lasciata nel suo stato naturale. Attaccamento o repulsione possono nascere, ma non condizionano lo scorrere delle energie, non viene impedito dal sorgere delle emozioni.



Lakṣmīnkarā

Lakṣmīnkarā era sorella del re Indrabhūti¹, il sovrano delle duemilacinquecento città di Shambala nell'Odḍiyāna. Sin dall'infanzia Lakṣmīnkarā possedeva molte qualità spirituali dovute al risveglio in lei della *potenzialità alla Buddhità*. Inoltre aveva ricevuto gli insegnamenti di *Dharma* dai grandi *Mahasiddha*, tra cui Lavapa², ed era esperta in numerosi *Tantra*.

Quando i messaggeri di re Jāleन्द्रa, al cui figlio era promessa sposa da fratello Indrabhūti, la accompagnarono a Lanḳā per celebrare il matrimonio, lei portò con sé l'infinita ed immacolata ricchezza del *Dharma*.

Ma quando vide che la popolazione di Lanḳāpura non era buddista,

Lakṣmīkarā si addolorò moltissimo.

Gli astrologhi ritennero che non era il momento favorevole perché la principessa entrasse nel palazzo di Jālandra, re di Lanḡā, per cui Lakṣmīkarā rimase ad abitare in una casa in città.

Il principe, suo promesso, e la sua scorta, che stavano tornando da una battuta di caccia, andarono da lei a porgerle il benvenuto con molta selvagina.

«Chi ha ucciso questi animali?» chiese la principessa inorridita.

«Stiamo ritornando dalla caccia — le disse un servitore — ed il tuo futuro marito, il principe, addentrandosi nel bosco, è riuscito ad uccidere tutti questi animali!».

La principessa, disgustata per la barbarie della caccia che veniva compiuta col solo scopo di riempirsi lo stomaco, pensò: «Mio fratello è un re protettore della *dottrina*, come ha potuto permettere che io sposi costui che non ha nessuna aspirazione spirituale?» e mentre pensava così svenne.

Quando si riprese, regalò ogni sua ricchezza agli abitanti di Lanḡapura ed i suoi ornamenti personali li donò alle dame del suo seguito.

Poi si rinchiuso nei suoi alloggi e lasciò detto che non voleva ricevere nessuno per dieci giorni.

Si rasò i capelli e si denudò, cospargendosi il corpo di cenere. Sembrava impazzita, ma il suo cuore era determinato: voleva raggiungere senza esitazione la *suprema meta spirituale*. Il re e la corte s'erano molto preoccupati, mandarono medici e medicine alla principessa, ma lei scacciava violentemente tutti coloro che si avvicinavano, facendo volare per le stanze piatti e stoviglie d'ottone.

Il re Jālandra fece sapere al re Indrabhūti che poteva venire a riprendersi la sorella.

Il cuore della principessa era rivolto lontano dall'*esistenza condizionata* e cercava il modo per uscire dalla situazione in cui si trovava.

Fuggì da Lanḡapura e si rifugiò in un cimitero a praticare il *Dharma*, sembrava un'asceta pazza, ma era determinata a raggiungere la *meta finale*. Dopo sette anni di *meditazione*, ottenne le *potenti realizzazioni*.

Uno spazzino del re divenne suo discepolo e lei gli trasmise l'*insegnamento del Tantra*. L'uomo comprese la *vacuità* ed agì affinché anche gli altri potessero ottenere tale comprensione.

Qualche tempo dopo, il re Jālandra, col suo seguito, giunse nei pressi della dimora della *Yoghini*; tornava da una battuta di caccia ed aveva perso la strada. Era esausto e cercava un luogo in cui riposarsi; dunque, per caso, si fermò presso la grotta dove abitava Lakṣmīkarā. Vedendo la donna il re pensò: «Chi è quella pazza?», ma poi s'accorse che dall'interno della grotta proveniva una luce soprannaturale e da ogni angolo giungevano fanciulle divine che facevano offerte alla *Yoghini* e le cantavano versi di lode.

Quando il re riuscì a far ritorno al suo palazzo, in lui era sorta una fede sincera per la donna. Non passò molto tempo, che il re Jālandra tornò alla grotta per rendere omaggio a Lakṣmīkarā.

«Perché riverisci una donna pazza come me?» gli domandò Lakṣmīkarā.

Il re rispose che desiderava ricevere insegnamenti di *Dharma* da lei e la *Yoghini* gli disse:

«Tutti gli esseri nel *Samsāra*³ subiscono il dolore di cui tale esistenza è permeata.

Non c'è alcuna vera gioia per essi.

Colui che nasce dovrà morire.

Anche gli *dei* che hanno l'esistenza più sublime, sono legati a quel *destino*.

I *ire destini sfortunati*⁴ sono tormento;

alcuni si divorano a vicenda⁵,

altri sono sempre affamati⁶,

altri ancora sono torturati dal fuoco o dal gelo⁷.

Oh re, cerca la beatitudine nella *liberazione*!».

Dopo questo la *Yoghini* disse al re: «Non potrai essere mio discepolo, ma recati da uno dei tuoi spazzini, egli è mio discepolo, potrà essere tuo *Maestro*, ha appena ottenuto le *potenti realizzazioni*; egli potrà essere l'*amico spirituale* che ti conviene».

«A corte vi sono molti spazzini, come farò a riconoscerlo?» chiese il re. «Non è difficile trovarlo, poiché egli offre sempre del cibo ai poveri. Recati da lui la notte» rispose la principessa.

Quando il re trovò lo spazzino, lo esaminò attentamente, ne riconobbe le qualità di *Guru*, lo fece sedere sul trono, lo venerò e gli chiese l'*insegnamento*. Lo spazzino conferì al re l'*iniziazione* che trasferisce il *potere spirituale*.

Lo spazzino e la principessa fecero mostra dei loro poteri miracolosi tra gli abitanti di Lanḡapura ed insegnarono ai discepoli lo *stadio di generazione e di completamento del Tantra di Vajravāhi*.

Al termine della loro *attività illuminata* si recarono insieme, con i loro propri corpi, nella terra dei *Ḍāka*.

Note

- ¹ L'Indrabhūti dell'episodio di Sakara era re a Kañci, qui invece lo ritroviamo come re di Shambala nell'Oḍḍiyana, forse un terzo re Indrabhūti?
- ² Lavapa è il siddha Kambala.
- ³ Vedi Virūpa nota n. 37.
- ⁴ Le tre esistenze inferiori o destini sfortunati sono: animale, spirito famelico ed essere infernale.
- ⁵ Il mondo animale.
- ⁶ Il mondo degli spiriti famelici o preta (sanscr.) vedi Sarvabhakṣa nota n. 2.
- ⁷ Gli inferni.
- ⁸ Vedi Virūpa nota n. 5.



Samudra

Nella regione di Sarvatira viveva un uomo di bassa casta che sopravviveva raccogliendo ciò che trovava lungo la riva del mare. Un giorno non riuscì a rimediare nulla, perse le speranze nella vita e si rifugiò in un cimitero.

Lo Yoghi Acinta¹ giunse per caso in quel cimitero e chiese all'uomo: «Cosa stai facendo?». L'uomo gli parlò della sua sfortunata ed infelice vita — «Forse tu penserai che le tue sofferenze siano enormi — disse lo Yoghi — ma ogni creatura di questo mondo soffre d'innumerevoli tormenti e tu stesso in futuro troverai sofferenze ancora maggiori di quelle che hai pro-

vato finora. Verrà un tempo in cui non vi sarà neanche un attimo di gioia per te».

«Oh *Guru*, insegnami qualsiasi metodo che mi possa liberare dalla sofferenza» pregò l'uomo rivolgendosi allo *Yoghi*.

Lo *Yoghi* Acinta gli conferì l'iniziazione e le istruzioni sulle quattro meditazioni illimitate e sulle quattro gioie interiori con queste parole:

«*Amorevole gentilezza, compassione, gioia ed equanimità,*

sono le quattro meditazioni senza limiti

Avendo realizzato l'*equanimità* verso le otto preoccupazioni mondane², il fiume della *beatitudine*³ scenderà nel canale centrale

sino ai quattro *ciakra*, sorgeranno così le quattro gioie⁴,

dove *beatitudine* e *vacuità* sono indivisibili⁵.

Se mediterai correttamente,

troverai solo la *beatitudine immacolata*

e non proverai nemmeno un attimo di dolore».

L'uomo comprese le parole dello *Yoghi*, meditò per tre anni ed ottenne le potenti realizzazioni. Divenne famoso come *Guru* Samudra, si prodigò per il bene delle creature e, dopo aver narrato le sue esperienze, con il seguito di ottocento discepoli, si recò nella terra dei *Dāka*.

Note

¹ Secondo Abhayadatta, Acinta è Minapa, ma secondo Tāranātha Acinta o Macendra è il figlio di Minapa.

² Vedi Camaripa nota n. 3.

³ Vedi Babhahi nota n. 7.

⁴ Vedi Babhai note n. 9, 10, 11.

⁵ Vedi Babhahi nota n. 12.



Vyali

Nella regione di Apatrara, viveva un ricco bramino chiamato Vyali¹.

Vyali praticava l'alchimia poiché voleva produrre l'*elisir di lunga vita*.

Usò una gran quantità di mercurio² e di molte altre sostanze, le polverizzò, le mescolò insieme secondo criteri di studio e di ricerca, ma non riusciva a produrre la quintessenza, base dell'*elisir*.

Fece moltissimi tentativi, ma non vi furono risultati, né segni che potessero dare qualche speranza alle sue ricerche.

In preda alla rabbia gettò il libro delle formule alchemiche nel Gange e abbandonò i suoi esperimenti.

Per dodici anni s'era applicato molto intensamente alla ricerca dell'*elisir*, per questo scopo aveva speso tutte le sue ricchezze ed era diventato povero e, non avendo più niente dalla vita, non gli restò che mendicare.

Un giorno si recò a chiedere elemosina nella città dove s'ergera il grande tempio³ fatto edificare dal re Rāma ed incontrò una prostituta che aveva trovato un libro di formule nelle acque del Gange dove s'era recata per lavarsi.

«Sai forse di che tratta questo libro?» chiese la prostituta al bramino. Egli riconobbe il suo vecchio manuale d'alchimia e raccontò la sua storia alla prostituta: «Se avessi un po' d'oro, forse questa volta riuscirei a produrre l'*elisir*» aggiunse il bramino.

La prostituta allora gli fornì il denaro affinché potesse riprendere la sua ricerca, ma ancora una volta, tutti gli sforzi risultarono vani. Il bramino era sfinito, ma non desisteva, comperò nuovamente molto mercurio e, per un anno, lavorò ancora intorno alle sue provette.

L'uomo ignorava un componente fondamentale per la mistura dell'*elisir*: il *Kyurura*⁴ rosso, nel suo libro tale fiore non era riportato nella lista degli ingredienti, per questo la trasformazione alchemica voluta non affiorava mai.

Un giorno, mentre la prostituta stava lavandosi nel fiume, le s'impigliò tra le dita un fiore, creatosi spontaneamente, e, mentre lei cercava di liberarsene, un petalo cadde nella mistura del bramino. Istantaneamente si manifestarono i segni della trasformazione alchemica.

Il bramino domandò alla donna cosa avesse fatto cadere nel suo intruglio, egli era sempre stato molto attento che nulla contaminasse la mistura.

«Tutti i segni che indicano la riuscita dell'esperimento si sono manifestati, cosa potrà aver contribuito alla trasformazione alchemica?» Comunque ora la fortuna era dalla loro parte.

La prostituta mise una goccia d'*elisir* nel cibo del bramino e glielo servì. Anche il bramino nei giorni precedenti aveva versato alcune gocce dell'*elisir* proprio nel cibo, ma non aveva notato alcun effetto particolare, solo ora, che glielo aveva servito la prostituta, s'accorse che qualcosa gli stava succedendo. Il bramino, la prostituta ed un cavallo, che avevano bevuto l'*elisir*, ottennero il *potere dell'immortalità*⁵.

Il bramino era molto egoista, quindi decise di recarsi in qualche luogo in cui non avrebbe dovuto dividere l'*elisir* con nessuno. Si recò nel *mondo degli dei* i quali non sospettavano che egli possedesse l'*elisir*. Più tardi si spostò in una regione chiamata Kilambe, dove prese dimora. In quel luogo vi era una montagna alta circa un miglio e larga sette volte la distanza da cui può essere udito un grido. Questo monte era circondato da uno stagno e sulla cima vi cresceva un albero. Il bramino andò ad abitare ai piedi di quell'albero. Lassù era difficile che qualcuno lo scoprisse per chiedergli l'e-

lisir, ma Nāgārjuna, che in quel tempo aveva ottenuto il *potere di volare nel cielo*, riuscì ad arrivare alla dimora del bramino calzando delle scarpe *miracolose*.

Nāgārjuna riverì il bramino e gli chiese le istruzioni alchemiche. «Come sei arrivato sino a me?» chiese Vyali.

Nāgārjuna gli mostrò le scarpe dal *potere magico* e gli spiegò come le aveva ottenute. Vyali gli insegnò la ricetta per produrre l'*elisir di lunga vita* ed in cambio gli chiese le scarpe *miracolose*.

Nāgārjuna gli diede soltanto una scarpa e con l'altra tornò a *Jambudvīpa*. Si recò a Sripārvata dove produsse l'*elisir* per il bene degli esseri.

Riguardo all'*elisir* Nāgārjuna una volta disse: «L'attaccamento per l'oro⁶ e le ricchezze è male, a meno che l'uomo non abbia le giuste qualità. Se non si possiedono queste qualità occorrerà cercare il consiglio di un *Maestro*. Allora si potrà diventare un grande essere».

Note

¹ Vyali trasmise le istruzioni alchemiche anche a Carpatipa oltre che a Nāgārjuna. D. Carpatipa ricevette a sua volta istruzioni di Dharmā.

² Vedi Līlapa nota n. 4.

³ Vedi Sāntipa.

⁴ Il Kyurura rosso è una pianta del tipo Mirabolano, molto usata nella medicina tibetana che ne conosce tre diversi tipi.

⁵ L'*elisir* dell'immortalità è una sostanza che permette di vivere molto a lungo.

⁶ Nāgārjuna si riferisce all'*elisir* che trasforma i metalli in oro: la pietra filosofale.

Conclusione

In questo testo sono narrati gli episodi della vita degli *ottantaquattro Mahāsiddha*, a cominciare da Lūyipa. Sono storie vere, raccontate nei «Centomila canti» di Abhayaśrī, un uomo di grandi realizzazioni, nato in Magadha da *nobile lignaggio*.

Il grande Abhayadattaśrī di Campara in India, narrò le storie dei Siddha al monaco sMon-grub Shes-rab che le tradusse correttamente in tibetano:

In virtù dei *meriti* che derivano dall'aver raccolto e narrato queste storie, possano coloro che sono afflitti dai *tre veleni* della mente incontrare il proprio *Guru* e sperimentare direttamente la *natura della medicina* (Dharma) che guarisce da questi *veleni*.

Bibliografia

- A Record of Buddhistic Kingdoms*; Being an account by the Chinese Monk Fa-Hien of his travel in India and Ceylon (A.D. 334-414) in search of the Buddhist Book of Discipline. James Legge, 1965, Paragon Book Reprint Corp. 140 East 59th Street, New York 22, N.Y.
- A Waterdrop From The Glorious Sea*, A concise account of the advent of Buddhism in general and the teachings of the Sakyapa Tradition in particular. Compiled by Sherab Gyaltzen Amipa; Printed in Switzeland by Tibet Institute, 8486 Rikon ZH.
- History of Buddhism in India*, by Tāranātha Translated from the Tibetan by Lama Chimpa, Alaka Chattopadhyaya. Edited by Debiprasad Chattopadhyaya, Indian Institute of Advanced Study-Simla, 1970.
- The Seven Instruction Lineages by Jo Nang Tāranātha*, Translated & Edited by David Templeman, Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala, India, 1983.
- A Lamp for the Path and Commentary*, Atisa, Translated & Annotated by Richard Sherburne, George Allen & Unwin, London, 1983.
- The Hevajra Tantra, a critical study*, D. L. Snellgrove, Oxford University, Press, 1959.
- The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet*, Eva M. Dargyay, Motilal Banarsiddass, Delhi, 1977.
- The Buddhist Tantras*, Light on Indo-Tibetan Esotericism, by Alex Wayman Samuel Weiser, New York, 1973.
- Clear Light of Bliss*, Mahāmudrā in Vajrayana Buddhism Geshe Kelsang Gyatso, Wisdom publications, London.
- An Introduction to Tantric Buddhism*, Shashi Bushan Dasgupta, ed. Shambhala, 1974.
- La Vita e l'Insegnamento di Nāropa*, Guenther, Ubaldini, 1975.
- Women of Wisdom*, Tzultim Allione, RKP, England, 1984.
- The Kalachakra Tantra*, Rite of Initiation, Tenzin Gyatso, the Dalai Lama, translated, edited and introduced by Jeffery Hopkins, Wisdom Publications, London.

- Livelli di Coscienza: sogno, morte, rinascita*, Ghesce Rabten Rinpoce, Edizioni Ghe-Pel-Ling.
- Lo Yoga del Tibet*, Tzong Khapa, Ubaldini ed.
- Morte, Stato intermedio, rinascita*, Lati-Hopkins, Ubaldini ed.
- I fondamenti della medicina tibetana*, Yesce Donden, Edizioni Ghe-Pel-Ling.
- La vita e l'insegnamento di Ghesce Rabten*, Edizioni Ghe-Pel-Ling, 1984.
- Introduction to the Buddhist Tantric Systems*, F. D. Lessing & A. Wayman, Motilal Banarsiddass.

Indice

| | pag. |
|--|------|
| <i>Prefazione di Ghesce Rabten</i> | 9 |
| <i>Prefazione di Elio Guarisco</i> | 11 |
| Introduzione | 13 |
| I Mahāsiddha | 13 |
| Origine del Tantra | 15 |
| Trasformazione ed autoliberazione | 20 |
| Il Tantra | 23 |
| L'Iniziazione | 27 |
| Il Maṇḍala | 29 |
| La visualizzazione di se stessi come divinità | 31 |
| La fase di completamento del Supremo Yoga | 35 |
| Prajñā e Upāya | 41 |
| Energia femminile «Dākinī» | 42 |
| Le vite degli ottantaquattro Mahāsiddha | 49 |
| Lūyipa | 53 |
| Līlapa | 59 |
| Virūpa | 64 |
| Ḍombherūka | 76 |
| Savaripa | 81 |
| Saraha | 87 |
| Kankaripa | 91 |
| Minapa | 95 |
| Gorakṣa | 99 |
| Caurāngi | 104 |
| Vinapa | 107 |
| Sāntipa | 110 |

| | |
|------------------|-----|
| Tantipa | 117 |
| Camaripa | 121 |
| Khaḍgapa | 126 |
| Nāgarjuna | 129 |
| Kāṇhapa | 135 |
| Karṇaripa | 141 |
| Thaganapa | 145 |
| Nārōpa | 150 |
| Shalipa | 153 |
| Tilōpa | 156 |
| Catrapa | 158 |
| Bhadrapa | 162 |
| Khandipa | 166 |
| Ajokipa | 169 |
| Kalapa | 172 |
| Dhombipa | 176 |
| Kānkana | 179 |
| Kambala | 183 |
| Ḍengipa | 188 |
| Bhandhepa | 192 |
| Tandhepa | 195 |
| Kukkuripa | 198 |
| Kucipa | 201 |
| Dharmapa | 204 |
| Mahipa | 206 |
| Acinta | 209 |
| Babhahi | 212 |
| Nalina | 216 |
| Bhusuku | 219 |
| Indrabhūti | 225 |
| Mekopa | 228 |
| Kotāli | 231 |
| Kaṃparipa | 235 |
| Jālandhari | 238 |
| Rāhula | 241 |
| Dharmapa | 244 |
| Dhokaripa | 247 |
| Medhina | 249 |
| Pankaja | 251 |
| Ghaṇḍhapa | 254 |
| Yoghīpa | 261 |
| Cialuki | 263 |

| | |
|---------------------------|-----|
| Gorura | 266 |
| Lucika | 268 |
| Nigūṇa | 270 |
| Jayānanda | 273 |
| Pacari | 276 |
| Campaka | 279 |
| Bhikṣana | 282 |
| Tēlopa | 284 |
| Kumaripa | 287 |
| Caparipa | 289 |
| Maṃbhadrā | 292 |
| Mekhalā e Kanakhalā | 295 |
| Kalakala | 298 |
| Kantali | 300 |
| Dhahuli | 303 |
| Udheli | 305 |
| Kapalapa | 308 |
| Kirava | 311 |
| Sakara | 314 |
| Sarvabhakṣa | 319 |
| Nāgabodhi | 322 |
| Dārīka | 326 |
| Putali | 329 |
| Panaha | 331 |
| Kokalipa | 333 |
| Anāṅga | 336 |
| Lakṣminkarā | 339 |
| Samudra | 343 |
| Vyali | 345 |

Conclusioni

345

Bibliografia

351

Indice

353

Delle EDIZIONI GHE PEL LING:

I FONDAMENTI DELLA MEDICINA TIBETANA - Yesce Donden.

IL TRAINING MENTALE IN SETTE PUNTI - Ghesce Rabten.

UN LAMPO DI VACUITÀ, il Sutra del Cuore della Saggiezza - Ghesce Rabten.

RESPONSABILITÀ UNIVERSALE E BUON CUORE - Dalai Lama.

IMMAGINI DELL'INDIVIDUAZIONE, Trasformazione psicologica e ricerca spirituale - C. Risè.

IL BUDDISMO TIBETANO INCONTRA L'OCCIDENTE, J.G. Jung e il Buddismo - A. Mazzarella.

UN LAMA TIBETANO ALLA RICERCA DELLA VERITÀ - Ghesce Rabten.

Di prossima pubblicazione:

LA MEDICINA TIBETANA, Un approccio medico-spirituale alla salute - Yesce Donden, Elio Guarisco (riedizione de «I fondamenti della medicina Tibetana»

INTERVISTA A DORA KALFF - C. Risè.

GHE PEL LING SADHANA, Pratiche Tantriche del Buddismo Tibetano. Tradotte dal Tibetano da Elio Guarisco.

MEDITAZIONE SULLA VACUITÀ - Ghesce Rabten.

Ghe-Pel-Ling

Associazione per lo studio e la pratica del Dharma Buddista in Occidente
Via Vittorini, 26 - 20143 Milano - Tel. 02/837.51.08
Sotto la guida spirituale
del venerabile Ghesce Rabten Rimpoce

