

Fabrizio Torricelli

TILOPA
ATTI E PAROLE

PREMESSA

Ciò che è giunto fino a noi sono i testi. Da quelli occorre partire. Oltre, fuori, al di là: la parola. Parola che, un tempo, fu voce: voce articolantesi in orecchi sensibili. Voce che si è fatta scrittura: scrittura arcaica, che viene da lontano. Decifrabile, ma non risuscitabile a voce. Una voce che stenta a risuonare. Versi scritti: solo quantità, ormai, che l'occhio misura ma l'orecchio non coglie. L'anima non vive come allora.

Oltre, fuori: ciò di cui la parola è raccoglimento. Dimora. Il compito è cogliere quanto abita raccolto, riposto, nella parola. A quella dimora bussare, chiedere accoglienza.

Possediamo i testi: testi antichi di sette, nove e dieci secoli. Testi tramandati in lingue diverse. Testi tradotti da centinaia d'anni. Qual è più prossimo alla voce, al quel cantare antico? E quale al nostro orecchio? Non necessariamente le due vicinanze coincidono.

Quanto segue vuole essere traccia del pluriennale «dialogo pensoso» di chi scrive con le voci di quel remoto

passato. Chi voglia affidarsi a questa traccia per avventurarsi lontano, verso un «altrove» geografico e storico, non dimentichi che v'è un momento — occorre che vi sia — in cui l'occhio analitico del filologo e lo sguardo vivace dell'asceta si coniugano in quello, attento, del cercatore della verità. Risuscitare un'esperienza dal suo segno scritto: questa è la sfida che il curatore propone al paziente lettore.

Sono qui raccolti e resi accessibili ai non specialisti alcuni risultati di studi già noti ad un pubblico più ristretto di orientalisti. Per non appesantire eccessivamente la lettura, salvo rare eccezioni, anche i termini specifici del buddhismo verranno quasi sempre resi in italiano. Nondimeno, un loro elenco completo, con il corrispondente sanscrito e tibetano, può essere consultato nell'indice analitico.

Che questo libro sull'iniziato tantrico Tilopa veda la luce per i tipi di una casa editrice che reca lo stesso nome non è semplicemente un caso. Non lo è per lo meno per chi scrive, né per l'Editore.

CAPITOLO PRIMO

IL CONTESTO TRADIZIONALE

Da «io» a «mio», la fuga dei giorni corre sul filo della tensione che questi due poli determinano. E' sofferenza la misura, nel tempo, di tale tensione. Al culmine di un processo di graduale disidentificazione e, quindi, di abbandono, si dà la liberazione. Essa consiste nell'illuminazione o, più letteralmente, nel «risveglio» al mistero della sofferenza e del suo ingenerarsi in presenza della sete: attuazione, quest'ultima, di un riferimento al dispiegamento fenomenico che, da soggettivo, si faccia egoistico, da io a mio.

Di quella sete, avrebbero detto i buddhisti, è matrice la nescienza. Il suo definitivo trascendimento e la conseguente estinzione della sofferenza di cui è intessuto il divenire, o *samsāra*, è ciò che il *buddha*, lo «svegliato» Śākyamuni, ha chiamato *nirvāṇa*.

Scintilla primordiale di tale processo è il pensiero dell'illuminazione. Voto e esperienza ad un tempo, esso si decide quando *prajñā*¹, il discernimento scaturito dall'esame degli enti², viene fecondato da *upāya*, il mezzo dell'ascesi, dell'azione libera da egotismo: la via del *bodhisattva*, cioè di «colui la cui essenza è il risveglio».

Più tardi, nel buddhismo del Vajrayāna o Veicolo Adamantino, si alluse al pensiero dell'illuminazione come all'embrione di luce generato per magica sintesi di discernimento e mezzo, caratterizzati da Giuseppe Tucci come i «due coefficienti indissolubili della salvezza»³:

la gnosi della fondamentale insostanzialità delle cose e la compassione, l'elemento contemplativo e l'elemento attivo. [...] Il pensiero dell'illuminazione identificato con la somma

¹ Termine chiave del pensiero buddhista, con «discernimento» (*prajñā*), osserva H. Guenther (1952, p. 61 n. 1), si indica un evento mentale (*caitta*) orientato verso un oggetto (*niyata viṣaya*). Esso è definito come «analisi degli enti» (*dharmāṇām pravīcaya*): con ciò enfatizzandone il suo carattere selettivo e valutativo. E' dunque una funzione che, solo quando è sviluppata al suo massimo grado (*pāramitā*), diviene una funzione trascendente (*prajñāpāramitā*). Risulta pertanto poco giustificata la consueta traduzione di questo termine con «saggezza».

² Il sanscrito *dharma*, in questo scritto reso in certi casi con «ente» e in altri con «dottrina», è un termine comune a tutto il patrimonio culturale indiano. Esso allude, nella sua polisemicità, a nozioni cosmologiche: la norma che «in-forma» gli enti; etiche: la norma a cui l'ente si «con-forma»; soteriologiche: la norma attraverso cui l'individuo, nel suo cammino verso la liberazione, si «trans-forma» sino al punto di uscire dalla selva del divenire; a nozioni, infine, ontologiche: l'ente stesso, ciò che è pensabile.

³ Tucci 1936, p. 20.

beatitudine sprizza dal contatto e dalla fusione dei suoi due coefficienti come il seme dell'unione sessuale. Ecco quindi che molte deità tantriche, simboli, come più volte ho detto, di esperienze religiose, vengono raffigurate nell'atto dell'amplesso.

Femminino e mascolino, dunque. Da un lato l'ovulo, fluido mestruale, o loto, per l'accensione del volere nel pensare che ci apre al riconoscimento della vacuità, della non basalità degli enti, esprime *prajñā*: «*Mater eius Luna*», avrebbero detto, ad Occidente, gli alchimisti. Dall'altro il seme maschile, albore, o folgore, per l'ignificazione del volere nel sentire che ci apre alla compassione, esprime l'essenza di *upāya*: «*Pater eius Sol*».

Dobbiamo ai maestri, agli asceti e agli adepti tantrici dell'India i primi accenni di quella classificazione della sapienza spirituale del Vajrayāna, che poi sarebbe stata definitivamente stabilita nel XIII secolo dal tibetano Bu-ston. Nelle scuole buddhiste del Tibet, ad eccezione di quella degli Antichi, si è infatti da allora soliti distinguere quattro ordini di *tantra*. Conosciuti come *kriyā*, *caryā*, *yoga* e *anuttarayoga-tantra*, essi furono formulati secondo altrettante tipologie umane: differenti per livello intellettuale, grado e aspetto della loro emotività e istintività, ogni ordine di *tantra* prospettava la realizzazione più radicalmente, e perciò più rapidamente, del precedente.

Una volta definita già nei *sūtra* del Mahāyāna o

Grande Veicolo, l'identità fra *saṃsāra* e *nirvāṇa*, fra apparenza e vacuità⁴, i *tantra* della «liturgia» del *kriyā-tantra* assumono che, nella temporalità del contingente, una forza spirituale possa incarnare in fattezze divine la gnosi intemporale che rende possibile l'esperienza di quella identità originaria: oggettivazione *in forma divinitatis* di una virtù di sintesi che possa assurgere, in forza di evocazione rituale, al ruolo di «signore» elargitore di benefiche intuizioni e poteri sovrannaturali al suo «servo». La liturgia dei *kriyā-tantra*, certamente i più antichi, si basava essenzialmente sulla recitazione di formule mnemoniche. Nate per ricordare in modo sintetico gli insegnamenti dei *sūtra*, esse col tempo avevano aggiunto alla funzione mnemonica quella «teurgica» di strumenti per l'evocazione di determinate divinità. Tali entità venivano visualizzate dall'officiante tramite la contemplazione di un particolare diagramma mistico, o *maṇḍala*, generalmente tracciato sul terreno con polveri colorate, oppure dipinto su stoffa, scolpito nel legno, modellato in cartapesta o intensamente immaginato.

⁴ Con «apparenza» i buddhisti intendevano il complesso processo dell'acquisizione di un dato dell'esperienza. In tale processo sono compartecipi il dato puro, il soggetto percipiente cui compete quel dato, il suo sistema sensoriale, le modalità e la situazione in cui il processo si attua. Nel momento in cui si manifesta una percezione, si innesca il meccanismo degli atti mentali che tendono a tradurre il dato immediato in apparenza. Ma quando assumiamo tale dato per quello che è, si realizza la «vacuità»: la percezione essendo pura, non lascia tracce e, soprattutto, non ingenera coinvolgimento emotivo. Anche se i due aspetti, «apparenza» e «vacuità», considerati dal punto di vista della apparenza differiscono tra loro, alla luce della vacuità, intesa come esperienza pura del dato immediato, sono una cosa sola. Si veda Guenther 1956, p. 43.

Egli poi, proiettandosi all'interno di quel diagramma mistico, si identificava nei vari aspetti della divinità: nella forma, nei sigilli gestuali, negli attributi simbolici, nel suono e nella grafia sacra delle *voces mysticae* dello specifico incantesimo evocatore, o *mantra*, e così via. A queste pratiche erano propedeutiche speciali consacrazioni, note come consacrazione della ghirlanda, dell'acqua e del diadema. Durante la celebrazione di tali riti iniziatici, che i tibetani chiamano di «conferimento dei poteri», in virtù di una sottile purificazione, il discepolo ritenuto degno era «autorizzato» dal maestro spirituale: mediante accenni simbolici alle pratiche a cui voleva accedere, gli veniva conferito il potere di procedere nel sentiero spirituale, marcato ritualmente dall'entrata nel diagramma mistico. L'efficacia di tutto il complesso liturgico era garantita in modo particolare dall'osservanza delle abluzioni, del cambio degli abiti tre volte al giorno, di determinate diete, dei momenti astrologicamente propizi e dalla purezza esteriore del rito.

Nei *caryā-tantra*, o *tantra* della «condotta», assumono pari importanza le condizioni di purezza rituale sopra descritte e le pratiche interiori di evocazione meditativa. Il sentimento della fondamentale intimità fra l'umano e il divino, scaturente da un punto di vista più radicale di quello dei *tantra* della liturgia, faceva sì che l'asceta, grazie all'evocazione meditativa e alla giaculazione degli incantesimi evocatori, giungesse a sperimentarsi «amico» o «fratello» della divinità

evocata. In vista di questo più alto livello d'esperienza, alle tre consacrazioni sopra menzionate se ne aggiungono altre tre: della folgore, della campana e del nome.

Nella vasta letteratura degli *yoga-tantra*, o *tantra* dell'«integrazione», dal punto di vista rituale la serie delle consacrazioni si arricchisce ora di quella del maestro adamantino. Sempre di più le formule mnemoniche, gli incantesimi evocatori, la purezza rituale, come tutte le altre osservanze, sono considerate meri ausili sulla via della realizzazione. Enfasi particolare viene data alle pratiche di integrazione con la divinità nelle due fasi di visualizzazione del suo essere convenzionale, o di impegno, e quindi nella sua attuale discesa, cioè nell'unione del suo essere di gnosi con la persona del miste: quando egli si riconosce «identico» all'entità spirituale evocata. Sempre più è essenziale il lavoro interiore di autoesperienza. In tal senso, la contemplazione dell'identità sopra accennata conduceva l'asceta alla fusione di soggettività e di oggettività tramite la pratica di quattro sigilli posti rispettivamente sul corpo, la voce, la mente e l'azione della divinità.

Questi tre ordini di *tantra* sono comunque ancora legati, secondo gradi diversi, alla concezione di apparenza e vacuità come condizioni alternanti: non così gli *anuttarayoga-tantra*, i *tantra* della «suprema integrazione», sviluppatasi nell'India nord-orientale e in Nepal fra gli asceti buddhisti che operavano in fecondo contatto con gli *yogin śivaiti*. L'opera è tesa

anzitutto alla rimozione di tutte le maculazioni che si sono stratificate attraverso le tre porte o sfere d'esperienza psicofisica: corpo, parola e mente⁵; quindi, alla eliminazione della maculazione come tale. Nell'opera, come abbiamo visto, entra in giuoco la simbologia erotica, della quale ha scritto Giuseppe Tucci⁶:

La simbolica erotica si impadronisce dell'esperienza tantrica. Sicché la presenza della paredra diventa un elemento essenziale del rito. L'equivalenza seme = pensiero dell'illuminazione, luce imprigionata nel corpo, domina il processo liturgico. Però non si tratta di un'innovazione tibetana, ma di una tradizione indiana risalente a tempi antichissimi, anche se non si può escludere che il suo successivo perfezionamento sia dovuto all'influsso di correnti gnostico-magiche diffuse nei territori ai confini del Tibet e dell'India.

L'aspetto più esteriore, quindi meno essenziale del percorso tantrico è marcato dalla prima delle quattro consacrazioni previste nei *tantra* supremi. Nota come consacrazione del vaso, o del maestro, essa ingloba e riassume quelle già note e praticate nei *tantra* inferiori. Strumentale alla cancellazione

⁵ Si ricordi che la sapienza buddhista, quando ci parla di «corpo, parola e mente», allude a un processo dinamico percepito da tre punti di vista, non a tre «cose». Si veda Guenther 1963/2, pp. 127 n. 28, 130.

⁶ Tucci 1970, p. 114.

delle maculazioni connesse con la porta del corpo, la consacrazione del vaso attua il processo trasfigurante caratteristico della fase di generazione o sviluppo. Nel corso di tale consacrazione il miste adora infatti il proprio maestro spirituale e la sua sposa rituale come se fossero divinità. Il trasferimento rituale di tutti i fenomeni su un piano superiore, divino, pone il miste in condizione di recettività rispetto all'esperienza del corpo d'apparizione, o *nirmāṇakāya*.

Si attua invece l'aspetto più essenziale, consistente nel dissolvimento progressivo di ogni dicotomia residua, nel corso delle successive tre consacrazioni superiori, a partire dalla consacrazione del segreto, che è mirata alla purificazione delle maculazioni connesse con la porta della parola. Momento centrale di questa consacrazione è quello in cui il miste beneficia dell'amplesso del proprio maestro spirituale con la sposa rituale: una goccia di quanto scaturisce da quell'unione è infatti assimilata simbolicamente all'ambrosia della coscienza sublimata, una con l'essenza del pensiero volto al risveglio. Sul piano meditativo, essa conferisce il potere di operare in vista dell'esperienza del corpo illusorio: quando il corpo sottile, trasformandosi in virtù dell'armonizzazione dei suoi soffi o correnti vitali con il pensiero, rivela la sua radianza esemplare. Con la consacrazione del segreto si avvia quella parte della fase di adempimento o di integrazione che si evolve nella possibilità dell'esperienza del

corpo di cofruizione perfetta, o *sambhogakāya*.

La terza consacrazione, quella della conoscenza della [sposa rituale sotto il nome di] *prajñā*, conferisce la forza spirituale necessaria per l'eliminazione delle maculazioni connesse con la porta della mente. Ora è il miste stesso a unirsi con la sposa rituale. Grazie alla non emissione del seme e alla sua reintegrazione all'interno del corpo, egli fa esperienza di una grande beatitudine che pervade tutto il corpo vitale. Sul piano meditativo, sono poste le basi per l'esperienza della luce radiante. Nel contesto rituale della fase di adempimento, questa consacrazione apre alla possibilità dell'esperienza del corpo d'assoluta trascendenza, o *dharmakāya*.

Infine, la quarta consacrazione mette in grado di operare alla risoluzione della stessa *vis* di contaminazione, generatrice delle sopra dette maculazioni. Con essa si giunge all'apice della fase di adempimento quando, con la *coincidentia oppositorum* — del corpo illusorio e della luce radiante, della grande beatitudine e della vacuità — si giunge in vista della sintesi di *nirmāṇakāya*, *sambhogakāya* e *dharmakāya*.

All'interno della letteratura *anuttarayoga-tantra* sarebbero state, nei secoli operate ulteriori distinzioni, la più comune delle quali avrebbe diviso quei *tantra* in «padre», «madre» e «non duali». Tale distinzione scaturiva dall'enfasi che i vari *anuttarayoga-tantra*, nell'alludere all'identità di mezzo (*upāya*), e di discernimento (*prajñā*), ponevano sugli elementi di questa diade. I *tantra*

padre, come il ciclo di *Guhyasamāja*, avevano il loro sole in *upāya*, nella prassi che conduce alla beatitudine. I *tantra* madre, come i cicli di *Cakrasaṃvara* o di *Hevajra*, l'avevano in *prajñā*: nella teoria che si fa esperienza della non basalità degli enti. I *tantra* non-duali, come il *Kālacakratāntra*, si focalizzavano invece proprio sulla suddetta identità.

La via tantrica, come ebbe a osservare Giuseppe Tucci⁷, non è dialettica, ma si basa su intuizioni soggettive: illuminazioni interiori che eludono qualunque sistematizzazione. La sua letteratura non è costituita da nessuna organica esposizione dottrinale, quanto piuttosto da un gigantesco *corpus* di commenti — e di commenti a commenti — di quei testi, i *tantra* appunto, nei quali sono trasmesse conoscenze occulte e rituali segreti; oppure, come nel caso del movimento dei *siddha*, da liriche iniziatiche o *dohā*, oppure da canti adamantini in cui il mistico canta delle sue estasi e delle sue conquiste interiori.

Composte nei secoli precedenti alla conquista musulmana del Bengala (inizio del XIII secolo), i punti salienti di quelle liriche iniziatiche venivano espressi secondo un particolare registro, la lingua crepuscolare o linguaggio intenzionale: un termine la cui esatta interpretazione è stata oggetto di vivace dibattito fra gli orientalisti. Un problema che si pone immediatamente a chiunque si accosti ai testi tantrici in generale, e alle *dohā* in particolare, è

⁷ Tucci 1949, p. 226.

quello di trovare una corretta chiave di lettura di tale uso iniziatico della metafora. Qualunque soluzione risulta comunque inaccettabile se crediamo possibile la decodificazione razionale di un linguaggio siffatto. Sarebbe infatti ingenuo ritenere sufficiente, per la sua comprensione, la mera sostituzione del segno di un codice mistico con un altro più consueto o, come per numerose espressioni tecniche del tantrismo, più pudico. La metafora usata dai *siddha* non assolve solamente al compito di celare al profano il vero senso dell'insegnamento. Essa svolge anche una funzione di segno positivo: celando, infatti, vuole dire più di quanto, nominando, direbbe. Compito del discepolo non è dunque semplicemente quello di «tradurre» per poi operare, quanto piuttosto di riuscire, in forza di tensione meditativa e di coraggio morale, a far convivere in sé tutti i piani semantici che la parola evoca. Una volta realizzata tale coscienza polisemica, egli si apre a una dimensione in cui i vari codici confluiscono in un metacodice al livello del quale può darsi la vera esperienza. Difficile dunque, forse inutile, tentare di districare oltre un certo grado i nodi, le ambiguità e le interferenze semantiche che tale linguaggio intenzionale suggerisce.

Come è stato giustamente osservato⁸, quello dei *siddha* rappresenta un movimento di reazione agli aspetti formali, esclusivamente esteriori del

⁸ Shahidullah 1928, p. 18. Si veda anche Bagchi 1936, pp. 212-14.

tantrismo. Essi, in realtà, non avversano il rito. Piuttosto ne riconoscono il limite, se esso non viene integrato con la linfa della personale tensione interiore: limite che permane se non si attua il superamento dei propri orizzonti individuali. I *siddha* esprimono in tal modo l'antitesi dialettica al formalismo esistente — ritualismo, magismo o intellettualismo — in vista di una sintesi novella. La loro esperienza e la letteratura che ne ha lasciato testimonianza esprimono quindi una sorta di tendenza riformatrice all'interno del tantrismo: l'ulteriore passo, in ambito *anuttarayogatantra*, di quel processo di interiorizzazione e di essenzializzazione cui è stato sopra accennato.

CAPITOLO SECONDO

LA FIGURA DI TILOPA NELLA LETTERATURA TIBETANA

Tutti indiani, per lo più dell'India settentrionale, specialmente del Bengala, quei grandi adepti, o *mahāsiddha*, del buddhismo tantrico, sono tradizionalmente ricordati in numero di ottantaquattro. Vissuti negli ultimi secoli del primo millennio dopo Cristo, qualcuno appena lambendo il secondo, essi hanno accolto la parola essenziale dei *buddha*: una parola che, come abbiamo visto, ci chiama all'esperienza della non basalità di tutti i pensati e, ad un tempo, alla compassione come volontà risoltrice di destino.

Non sempre colti, non necessariamente religiosi, spesso dediti ad attività manuali, frequentatori notturni di cimiteri e luoghi di cremazione, dotati di poteri sorprendenti — le *siddhi*, o «perfezioni» —, singolari nella loro umanissima capacità di incarnare le più variegata modalità caratteriali, hanno un

tratto comune: il coraggio di realizzare l'esperienza dell'essere in modo irripetibilmente individuale. Le loro azioni, le loro risposte, generavano scandalo; l'esposizione, prevalentemente in forma poetica, delle loro intuizioni spingeva l'ascoltatore ai limiti dello smarrimento. Come i veri santi delle religioni monoteistiche correvano incontro alla vita, ebbri di spirito e saturi di moralità non convenzionale. La grammatica del loro comportamento era modulata secondo una regola sola: la non prevedibilità.

Di uno di questi eroi spirituali, comunemente noto col nome Tilopa, è questione in questo scritto.

Variamente travasandosi dagli idiomi dell'India settentrionale in quello tibetano, del nome del *siddha* bengalese Tillopāda, o Tilopa, sono attestate le forme Tillopa, Tillipa, Tellipa, Tilopa, Telopa, Tailopa, Tailikapāda: tutte riconducibili alla parola sanscrita *tila*, «sesamo» in riferimento al suo lavoro di pestatore di sesamo. Tale etimo trova conferma anche in alcuni degli epiteti con cui i tibetani hanno indicato questo *siddha*: quello dell'olio, il mercante d'olio di sesamo, il pestatore di sesamo. Dobbiamo ai tibetani e alla loro ricca tradizione agiografica ciò che conosciamo della sua vita.

Il fatto che le biografie dei grandi maestri buddhisti siano note in tibetano come *rnam-thar*, ovvero come resoconti della loro «completa liberazione», dovrebbe indurre l'agiologo al massimo della cautela. Questi *rnam-thar* infatti,

scrive G. Tucci⁹,

non possono considerarsi come opere di assoluto valore storico; non altrimenti che le vite dei santi del nostro medioevo, essi sono un ramo della letteratura religiosa ed edificante. Le grandi personalità, di cui narrano le glorie ed i fasti, non sono, salvo scarsissime eccezioni, eroi o guerrieri o uomini politici, ma soltanto monaci ed asceti: essi parlano di conquiste spirituali, descrivono visioni, ci rivelano esaltamenti mistici. In una atmosfera così satura di magia e di fede così intensa come sempre fu il Tibet, è evidente che il miracoloso, il leggendario ed il sovrannaturale si sovrappongano al fondo storico e prendano il sopravvento. E' insomma un'altra realtà quella cui i Tibetani si interessano, che pur non appartenendo alla storia, non è per essi meno vera e viva che questa non sia per noi...

I problemi connessi con l'utilizzazione in sede storiografica di un materiale del genere sono evidenti. In particolare, là dove l'evento interiore sfuma nell'informazione, storica o geografica che sia, quelle fonti procedono in modo talvolta incoerente, talaltra persino dissonante. Tuttavia, come ammette lo stesso Tucci¹⁰,

⁹ Tucci 1933, p. 54.

¹⁰ *Ibid.*

ciò non toglie [...] che anche lo storico possa trovare in queste biografie elementi preziosi che altrove sarebbe vano cercare.

L'esame del materiale agiografico relativo a Tilopa si è limitato ad alcuni dei testi più vetusti e autorevoli. Il più antico di essi, risalente all'XI secolo, è indicato nel suo colofone come opera del primo adepto tibetano del lignaggio che procede da Tilopa: lo stesso Mar-pa il Traduttore (1012-1097)¹¹ avrebbe infatti composto questa breve biografia dedicandola al figlio Dar-ma mDo-sde. E esso, nella sua sinteticità, appare come una sorta di promemoria: da integrare con i fatti che il padre-maestro aveva certo narrato numerose volte all'inquieto e sfortunato figlio¹².

Delle tre opere appartenenti al XIII secolo, i *rnam-thar* di O-rgyan-pa¹³ (1230-1309) e di rDo-rje

¹¹ Mar-pa Chos-kyi blo-gros, *Ti-lo-pa'i lo-rgyus*.

¹² Dar-ma mdo-sde, primogenito di Mar-pa e della sua moglie prediletta, nacque dopo il ritorno del padre dal primo dei suoi tre soggiorni in India. Il carattere del giovane, forse troppo affine a quello del genitore, fu causa di confronti talvolta vivaci fra i due, di cui è rimasta traccia nelle biografie di Mar-pa. Tuttavia fu anzitutto proprio a Dar-ma mdo-sde che Mar-pa trasmise l'istruzione completa di alcune tecniche ascetiche: in particolare, quelle relative all'entrata in un altro corpo. Di ritorno da una festa, in compagnia di Mi-la ras-pa (1040-1123) e di altri, il giovane cadde da cavallo e venne riportato a casa agonizzante. Assistito da Mar-pa, egli trasferì il proprio principio cosciente nel corpo senza vita di una colomba. Questa ebbe un fremito e se ne volò via, lasciando il cadavere di Dar-ma mdo-sde fra le braccia dei suoi. Si vedano Bacot 1937, cap. IV; Nālanda Translation Committee 1982, cap. IV.

¹³ O-rgyan-pa Rin-chen-dpal, *Te-lo-pa'i rnam-thar*.

mdzes-'od¹⁴ sono ugualmente sintetici e, quindi, altrettanto criptici: anche essi infatti sembrano alludere, piuttosto che narrare.

Al contrario, la «Storia della completa liberazione del grande signore Tilopa» di rGyal-thang-pa¹⁵, se da un punto di vista letterario è forse la biografia più bella tra quelle esaminate, certamente la possiamo considerare tra quelle più generose di informazioni. Il testo inizia con un inno di lode in cui sono sintetizzate le circostanze e le vicende che costituiscono la materia tradizionale di tutti i *nam-thar* di Tilopa.

Esemplino quelle strofe tale materia.

¹⁴ rDo-rje mdzes-'od, *rJe Te-lo-pa'i nam-thar*.

¹⁵ rGyal-thang-pa bDe-chen rdo-rje, *rJe-btsun chen-po Tilli-pa'i nam-par thar-pa*.

CAPITOLO TERZO

INNO A TILOPA

di

rGyal-thang-pa¹⁶

A Prajñābhada¹⁷, al maestro radioso
riverente mi inchino!

1

Buddha Tilopa, signore del mondo,
ai *buddha* dei tre tempi¹⁸
uguale nel corpo parola e mente,
maestro, sia a te gloria!

¹⁶ Trad. ingl. in F. Torricelli, «A Thirteenth Century Tibetan Hymn to the Siddha Tilopa».

¹⁷ Prajñābhada è uno dei nomi iniziatici di Tilopa. Altri nomi ne sono, come testimonia rDo-rje mdzes-'od (fol. 43b): Mahāsukhavajra, Nirvikalpavajra, Sukhacakra e Kālapa.

¹⁸ Passato, presente e futuro.

2

Emanazione dei *buddha*, Tilopa,
di Cakrasaṃvara¹⁹ sei sostanziato,
padrone d'ogni forma di sapienza²⁰,
incarnato sublime, sia a te gloria!

3

Incarnazione sublime, Tilopa,
tutti gli esseri al mondo
con amore grande, letificante
proteggi. Sia a te gloria!

4

In questo universo, nel Jambudvīpa²¹,
in India, in un luogo chiamato Jago²²,

¹⁹ Manifestazione terrificata del *buddha* Akṣobhya, e figura centrale del ciclo tantrico omonimo, il teonimo Cakrasaṃvara, Cakraśambara oppure Śambara, rimanda all'esperienza della beatitudine (*śam*) suprema (*vara*) che si attua nel momento in cui i gangli energetici (*cakra*) del corpo sottile si reintegrano in una sintesi (*saṃvara*) dinamica. Si vedano Tucci 1936, pp. 17-9 e Guenther 1963/1, p. 4.

²⁰ Nel testo tibetano sono in verità elencate le varie forme di sapienza tradizionale possedute da Tilopa: il dominio mnemonico delle scritture, la conoscenza delle tecniche di ragionamento inferenziale, la padronanza delle istruzioni occulte e l'individuazione delle fonti certe di conoscenza.

²¹ Secondo una dinamica collaudata e coerente con le vite dei *buddha* e dei *bodhisattva*, anche i *rnam-thar* considerano la situazione cosmologico-geografica della discesa dell'eroe spirituale, la sua alchemica «salificazione» dall'alto dei cieli fin nel grembo materno. La quarta strofa dell'inno di rGyal-thang-pa, corrispondente al quarto capitolo del suo *rnam-thar*, menziona infatti «questo universo», il Sahalokadhātu: quello abitato dall'umanità. Indica quindi l'India col suo nome tradizionale, Jambudvīpa: considerato come il centrale di sette continenti, nel suo centro si ergerebbe l'aureo monte Meru e, su questo, un enorme albero di jambu.

regione bagnata dal Brahmaputra²³,
in quel luogo nascesti. Sia a te gloria!

Tilopa nasce da genitori di casta *brāhmaṇa* e, per le manifestazioni di luminosità che hanno accompagnato quella nascita, gli viene conferito il nome Luceradiante. La data, così come è fornita in agiografie più recenti²⁴, è l'anno topo-maschio-terra: il 928 d.C.²⁵. Egli viene mostrato ad astrologi ed esperti di mantica. Il responso ne evidenzia la particolare elevatezza spirituale e, con forti analogie con quanto si narra nelle vite del *buddha Śākyamuni*, i genitori decidono di isolarlo dal mondo esterno.

²² Dza-go in rGyal-thang-pa (una volta, fol. 4a.4, Dzā-ko), 'Jha-go in O-rgyan-pa, Dza-ko in Mar-pa e rDo-rje mdzes-'od, il toponimo è oscuro. Stando a quanto afferma il poligrafo tibetano Tāranātha (1575-1634; *bKa'-babs bdun-ldan*, p. 45), Tilopa sarebbe nato a Caṭiḡhābo, o Caṭiḡharo, nel Bengala: luogo che A. Chattopadhyaya (Chimpa e Chattopadhyaya 1970, p. 255) identificherebbe con l'attuale Chittagong. Si veda Niyogi 1980, pp. 68-9.

²³ Si tratterebbe, come è confermato da quasi tutte le fonti, della contrada di Sahor. Questo piccolo principato del Bengala donde proviene Tilopa — e anche Atiśa (982-1054) — è ancora di incerta individuazione. Si veda in proposito Chattopadhyaya 1967, pp. 61-3.

²⁴ Si vedano in particolare le fonti basate sugli insegnamenti di gTsang-smyon He-ru-ka, il «Pazzo Heruka di gTsang» (1452-1507), e compilate da due suoi diretti discepoli, lHa-btsun Rin-chen rnam-rgyal (*Sangs-rgyas thams-cad-kyi rnam-'phrul rje-btsun Ti-lo-pa'i rnam-mgur*, fol. 3b) e dBang-phyug rgyal-mtshan (*rje-btsun Ti-lo'i rnam-par thar-pa*, fol. 6a).

²⁵ Se basiamo il nostro calcolo sul sistema di datazione proposto da T.V. Wylie (1982).

Una *ḍākinī*²⁶ quando avevi un anno,
«che badi a bufali e vacche!» ordinò;
poi tutto ti disse: patria e parenti.
O nobile incarnato, sia a te gloria!

La *ḍākinī* appare una prima volta alla madre di Tilopa, mentre ella è sola con lui. Per distoglierla dal vano tentativo di preservare il bambino da ogni pericolo, e in particolare dalla morte, profetizza che il figlio dovrà uscire nel mondo: solo allora, le dice, una *ḍākinī* gli darà l'istruzione.

Nel corso di una seconda apparizione, la stessa *ḍākinī* rivela al giovane Tilopa, intento a pascolare una mandria di bufali, quale sia la sua patria spirituale — Uḍḍiyāna²⁷ —, chi siano suo padre e sua madre celesti — Cakrasaṃvara e Vajrayoginī²⁸ —, e che ella è sua sorella Sukhadā. La *ḍākinī* prosegue quindi ordinandogli di pascolare i bufali dell'«esperienza» in un bosco di «alberi dell'illuminazione».

²⁶ Generalmente d'aspetto terrifico e dotate di poteri straordinari, le *ḍākinī* sono «coloro che si muovono nello spazio», o «spaziolibranti». Entità venerate nel pantheon tantrico come messaggere protettrici degli asceti e custodi della sapienza occulta, esse esprimono, secondo vari gradi, la magica potenza della spazialità.

²⁷ Con Uḍḍiyāna, terra celebrata come patria delle *ḍākinī*, si deve riconoscere la regione dell'India nord occidentale fra il Kashmir e la valle dello Swat, nell'attuale Pakistan. Si veda Tucci 1940.

²⁸ La *ḍākinī* Vajrayoginī, altrove chiamata Bhagavati Yoginī, Vajravārāhī o Jñānaḍākinī, è il complementare femminile di Cakrasaṃvara (si veda de Mallmann 1986, pp. 187-9). Per una descrizione del *maṇḍala* di Cakrasaṃvara e Vajravārāhī in amplesso si veda Tucci 1936, pp. 22-41.

6

Quindi, dopo quella rivelazione,
inondato di forza consacrante²⁹,
Uḍḍiyāṇa celeste, luogo sublime:
là giungesti magicamente. Gloria!

Tilopa, grazie ai poteri conferitigli dalla *ḍākinī* e a tre oggetti fornitigli dal padre — una scala di cristallo, un ponte di pietre preziose ed una chiave fatta con uno stelo di bardana — giunge dunque «magicamente» in Uḍḍiyāṇa. Pervenuto colà, supera tre ostacoli e sgomina tre schiere di *ḍākinī* che gli impediscono l'accesso al palazzo in cui è regina la *ḍākinī* del corpo di assoluta trascendenza. Ella, come vedremo in Mar-pa (fol. 6a), confida all'assemblea delle altre *ḍākinī*, che Tilopa è forma umana di Cakrasaṃvara.

7

Bhagavatī Yoginī, la regina,
mostrando tre sigilli, ti istruì.
Padrone di tutti gli insegnamenti,
levasti un inno alla folgore. Gloria!

Tilopa, sottoposto alla prova del riconoscimento di

²⁹ La traduzione del verso tiene conto sinteticamente della particolare colorazione che il termine sanscrito *adhiṣṭhāna* (*adhiṣṭha*, «stare sopra», «stare presso») assume in tibetano (*byin-brlabs*), dove si allude alla benedizione nel corso della quale il discepolo viene investito dall'onda (*brlabs*) di grazia spirituale (*byin*) del maestro presso cui si sta e dal quale si riceve la consacrazione (*abhiṣeka*).

tre segni, mostra di comprenderli e, nonostante le resistenze simulate dalle *ḍākinī*, di meritare l'istruzione occulta. Il primo di tali segni simboleggia il corpo nella sua incorruttibile essenza androginica, il secondo allude alla parola primordiale, il terzo alla mente come essere del pensare indialeatico. Superate le prove, Tilopa viene finalmente iniziato dalle *ḍākinī*³⁰.

Tornando nel mondo degli uomini, *ḍākinī* invisibili lo accompagnano diffondendo nell'aria un canto che sintetizza in nove punti la dottrina³¹. Una volta udita tale istruzione ed essersela impressa nel cuore, Tilopa leva un canto adamantino³².

8

Sulla Montagna delle Pire Ardent,
sedendo in quel luogo di cremazione,

³⁰ Tutto l'*epos* del viaggio in Uḍḍiyāna di Tilopa, culminante nella penetrazione nel palazzo delle *ḍākinī* e nella sua reintegrazione nella realtà numinosa di Cakrasaṃvara, del consorte cioè della «regina» delle *ḍākinī*, può essere letto come una metafora epica del rito di entrata iniziatica nel *maṇḍala* di Cakrasaṃvara e Vajravārāhi.

³¹ Le nove «dottrine delle *ḍākinī* incorporee», la traduzione dei versi fondamentali delle quali si può leggere nel capitolo seguente, saranno poi trasmesse da Tilopa a Nāropa (956-1040). Questi, a sua volta, le passerà al discepolo tibetano Mar-pa, vincolandolo però a custodirle nel segreto e a comunicarle con grande cautela. Delle nove istruzioni, Mar-pa trasmetterà a Mi-la ras-pa solo le prime quattro, profetando che, in futuro, lui o un suo discepolo, scenderebbe in India per apprendere le altre cinque. Sarà il suo discepolo Ras-chung rDo-rje-grags (1084-1161) ad assolvere questo compito.

³² Si veda al capitolo seguente.

fosti visitato da Vajradhara³³:
identico a lui ti rese³⁴. Sia gloria!

9

Per la gioia degli esseri senzienti,
dai *guru* Ḍeṅgipa, Karṇaripa,
Mātaṅgī e Lavapa,
da quattro lignaggi traesti. Gloria!

rGyal-thang-pa, nel capitolo in cui spiega questa strofa (foll. 9b-13b), espone in dettaglio questi quattro lignaggi, ognuno connesso alla trasmissione di specifici ammaestramenti esoterici:

1. dal *bodhisattva* Vajrapāṇi, tramite i *siddha* Saraha, Lūipa, Dārikapa e quindi Ḍeṅgipa, Tilopa avrebbe ricevuto sia il ciclo tantrico di Catuḥpiṭha che le tecniche ascetiche del trasferimento del principio cosciente e dell'entrata in un altro corpo;
2. dalla *ḍākinī* Sumati Samantabhadri, tramite i *siddha* Thang-lo-pa, Shing-lo-pa e quindi Karṇaripa, avrebbe ricevuto sia il ciclo tantrico di Mahāmāyā che le tecniche dello stato di sogno e del corpo illusorio;

³³ Col nome di Vajradhara (letteralmente «reggitore della folgore») fatto *numen* nel buddhismo tantrico, in particolare fra i seguaci della scuola tibetana della Trasmissione Orale, si indica il *buddha* primordiale, con ciò alludendo all'essere della coscienza cosmica del principio (cfr. l'ajrchv giovanneo).

³⁴ Vi è qui un'allusione al processo tantrico nel corso del quale l'essere convenzionale della deità evocata si fonde con quello attuale di gnosi. Conformemente agli insegnamenti della tradizione tantrica, Tilopa è penetrato infatti dalla gnosi intemporale di Vajradhara: con quello identificandosi.

3. dal *bodhisattva* Ratnamati, tramite i *siddha* Nāgārjuna (*alias* Advayavajra) e quindi Mātāṅgīpa, sia il ciclo tantrico di Śambara che le tecniche del grande sigillo e quelle da praticare durante l'amplesso;
4. dal *bodhisattva* Vajrapāṇi, tramite i *siddha* Ḍombi Heruka e Lavapa, sia il ciclo tantrico di Hevajra che le tecniche della luce radiante e del calore mistico³⁵.

10

Sgominatore a vantaggio degli altri,
lo *yogin* e l'eretico,
l'incantatore e la donna volgare
la tua forza ha convertito. Sia gloria!

11

Assumendo ogni aspetto,
mostrando i nessi tra causa ed effetto,
convertendo il beccaio e lo stregone,

³⁵ Come è stato osservato (Nālanda Translation Committee 1966, pp. xxxii-xxxiii; Torricelli 1993), l'agiologia tibetana è piuttosto incoerente circa i lignaggi e, soprattutto, circa il contenuto dei rispettivi insegnamenti. Limitandoci ai soli maestri, vediamo ad esempio che in Mar-pa (foll. 4a-5a), come anche in O-rgyan-pa (fol. 11b) e rDo-rje mdzes-'od (foll. 33b-35a) i *siddha* dei «quattro lignaggi» sono Cāryapa, Nāgārjuna (tramite il suo discepolo Mātāṅgīpa), Lavapa e Subhaginī (*alias* Sumati Samantabhadri o Sukhasiddhi); ugualmente, in un'opera attribuita allo stesso Tilopa, il *jaḍḍharmopadeśa*. Un tentativo di riconciliazione di tali discrepanze lo troviamo in dBang-phyug rgyal-mtshan (fol. 16), ove i quattro lignaggi registrati da rGyal-thang-pa sono definiti «ordinari», mentre «straordinari» sarebbero quelli tramandati dalle altre fonti sopra indicate. Tale distinzione potrebbe suggerire che le trasmissioni ordinarie siano quelle «storiche», e le straordinarie quelle di cui Tilopa avrebbe beneficiato spiritualmente: per visione o per acquisita dignità di connessione esoterica.

hai beneficiato il mondo. Sia gloria!

Queste due strofe alludono alle conversioni di otto persone — sette uomini e una donna — in seguito al loro incontro con Tilopa: uno *yogin*, un eretico, un mago, un'ostessa, un materialista³⁶, un macellaio, un cantante (del quale i versi non fanno menzione) e uno stregone. Secondo gli stereotipi dell'aneddotica agiografica, ogni incontro è causa di un confronto-scontro. Ogni scontro si risolve nella vittoria di Tilopa e nella conversione dello sconfitto. A ogni conversione segue l'istruzione impartita al nuovo discepolo.

12

Talvolta indossasti i panni del monaco.
Senza studio, sapiente,
il re con la sua corte hai riscattato.
Nobile, sia a te gloria!

Alcune agiografie antepongono l'esperienza monastica di Tilopa al suo viaggio in Uḍḍiyāṇa. Ad esempio, come vedremo al capitolo seguente, in Mar-pa. Coerente con Mar-pa, lo stesso Tāranātha³⁷, secondo il quale Tilopa, unitosi con la figlia di un

³⁶ Un seguace di Cārvāka, il pensatore indiano le cui teorie sono esposte nel *Bārhaspatyasūtra*. I materialisti, lungi dall'essere dei semplici edonisti, erano in sostanza coloro che negavano (scr. *nāstika*, da *na-asti* «non c'è») ogni fondamento empirico, e quindi ogni realtà, alla legge del *karma*, o legge di causa ed effetto.

³⁷ Tāranātha, *bKa'-babs bdun-ldan*, cap. IV.

pestatore di sesamo, avrebbe abbandonato la vita monastica e intrapreso l'attività di pestatore di sesamo. Egli si sarebbe quindi recato, continua Tāranātha, svolgendo quel lavoro in numerose contrade: tra queste l'Uḍḍiyāṇa, ove avrebbe ottenuto altri insegnamenti dalle *ḍākinī*.

La strofa prosegue alludendo a tre episodi in cui l'interlocutore principale di Tilopa è un re, Siṃhacandra. Tali episodi registrano la progressiva trasfigurazione di Tilopa. Nel primo, egli si mostra al re e al suo seguito quale emanazione sul piano fisico di Cakrasaṃvara; nel secondo, si manifesta come Cakrasaṃvara medesimo; infine, nel terzo episodio che generalmente conclude i *rnam-thar*, Tilopa appare ai presenti sotto molteplici aspetti e si rivela come sintesi dei *buddha* del passato, del presente e del futuro.

13

Massimamente nobile Tilopa,
negli atti esempio di liberazione,
t'alzasti al cielo come arcobaleno.
Per tutto ciò che hai compiuto sia gloria!

CAPITOLO QUARTO

VITA DI TILOPA

di

Mar-pa Lo-tsā-ba Chos-kyi blo-gros³⁸

[1b] Ineffabile absolutezza, abbraccio che pervade lo spazio assumendo le nove modalità della danza³⁹: tre sono i corpi di *buddha*⁴⁰ che fanno maturare il devoto. Vasto il mare che ne promana: calmo e limpido. Le sue onde sono le *ḍākinī*: spaziolibranti dei tre corpi di *buddha*.

Un loto è sbocciato da quelle acque, beatitudine

³⁸ Traduzione inglese in Torricelli e Naga 1995.

³⁹ Esse sono Incantevolezza, eroismo, bruttezza, aggressività, sorriso, ira, compassione, orrore e pace. Quanto precede allude in modo metaforico ai tre corpi di *buddha*, o gradi dell'esperienza spirituale.

⁴⁰ I tre corpi sono il *dharmakāya* come essere nella sua absolutezza «parmenidea», il *sambhogakāya*, come infinita potenzialità esistenziale dell'essere, il *nirmāṇakāya*, come manifestazione dell'essere nell'esistenza. Giova ricordare con H. Guenther (1968: 215-6) che con la parola «corpo» il buddhismo allude ad una «struttura d'esperienza».

grande! Tale è il risultato della manifestazione corporea: di Prajñābhada, il protettore del mondo; di Nāropa, il grande sapiente, che ebbe a sopportare per dodici anni ogni genere di privazioni. Ai loro piedi mi getto!

A quanti appongono il sigillo della loro ignoranza alla gemma dei tre corpi di *buddha*, la chiave della parola segreta delle spaziolibranti, [2a] quella triplice gemma, sia disvelata!

Con la magica gemma dell'introduzione, sia presentato il corpo di assoluta trascendenza. Con la magica gemma dello stato di sogno, il corpo di cofruizione perfetta penetri l'organismo psicofisico. Con la magica gemma della trasmissione, il corpo di apparizione⁴¹ si mostri nel suo essere autentico.

Nella luce solare della trasmissione esoterica le parole pronunciate dalle spaziolibranti atterriscono anche il demone Afferratore⁴². Ora che mi accingo a renderne scrittura per il bene del figlio mio mDo-sde, mi perdonino le spaziolibranti e mi inondino della loro grazia!

Gli insegnamenti occulti contenuti in una trasmissione esoterica non possono essere svelati a chiunque. Nessuno infatti, seppure affamato, si ciberebbe della carne di suo padre e di sua madre. Benché redditizio, nessuno mai venderebbe del cibo mescolato a un potente veleno. Anche se spettacolo

⁴¹ Il testo tibetano ha qui erroneamente «*dharmakāya*», in luogo di un più congruo «*nirmāṇakāya*».

⁴² Rāhu, «colui che afferra», nella mitologia indiana è il demone responsabile delle eclissi.

strabiliante, mai nessuno esibirebbe il suo cuore fisico.

Ora, nella meravigliosa trasmissione esoterica delle spaziolibranti [2b] si distinguono tre aspetti: le caratteristiche del maestro che insegna, le caratteristiche del discepolo al quale viene insegnato, e l'essenza della dottrina che deve essere insegnata.

Quanto al primo aspetto, sia il maestro colui che ha pienamente investigato i contenuti della trasmissione. Sia egli dotato di virtù, a cominciare dalla compassione. Quanto al secondo, relativo al discepolo, si tratta di una persona che abbia la facoltà di realizzare la condizione di *buddha* in questa trasmissione, in una sola vita, in un solo corpo, e così via.

Quanto al terzo aspetto, cioè all'essenza della dottrina che deve essere insegnata, essa è triplice: su un piano esteriore, è l'istruzione del corpo d'apparizione che dissolve i dubbi, o magica gemma della trasmissione; sul piano interiore, è l'istruzione del corpo di cofruzione perfetta relativa alla pratica ascetica, o magica gemma della via della maturazione; sul piano occulto, è l'istruzione del corpo di assoluta trascendenza, come introduzione [all'esperienza stessa di tale corpo di *buddha*], o magica gemma della via della liberazione.

Delle tre, questa è l'istruzione del corpo di apparizione, o magica gemma della trasmissione. In essa sono contenute sia l'esposizione relativa a Jñānaḍākinī, la spaziolibrante della gnosi, quale

[manifestazione del] corpo di assoluta trascendenza, che quella del lignaggio degli adepti come corpo di apparizione. Quanto alla prima delle due esposizioni, sarà altrove spiegato in dettaglio [3a] come l'entrata della spaziolibrante della gnosi nei tre corpi di *buddha* sia paragonabile all'entrata di tutti i *buddha* negli stessi tre corpi.

Per quel che riguarda la seconda esposizione, questa è la prima tra le perfette liberazioni nel lignaggio degli adepti, intesi come corpi di apparizione. Ecco la storia della perfetta liberazione di Tilopa.

Tale racconto è quadruplice. Egli viene infatti celebrato inizialmente come essere umano, poi come emanazione di Cakrasaṃvara, quindi come Cakrasaṃvara medesimo, ed infine come sintesi dei corpi di tutti i *buddha*.

Sezione prima
ove si tratta del
lignaggio umano di
questo nobile signore Tilopa

Sono qui narrate le sue grandi virtù in quattro capitoli. Quanto al significato convenzionale, (1) egli ebbe la rivelazione dalle spaziolibranti, cercò un maestro spirituale e praticò l'ascesi fino alla realizzazione; quindi, (2) folgorate le spaziolibranti ne ricevette la dottrina. Quanto al significato ultimo, egli si manifestò (3) come uno senza maestri umani e quindi (4) sotto molteplici aspetti.

Capitolo primo
in cui si racconta di Tilopa

Suo padre era il brahmano gSal-ba; sua madre era gSal-ldan-ma di casta brahmanica; sua sorella era gSal-ba'i sgron-ma di casta brahmanica. I tre vivevano nella città di Jago, nella terra di Sahor, nell'India orientale. Poiché non era ancora nato un maschio, essi veneravano con offerte e preghiere tutti i ricettacoli sacri, sia buddhisti che non buddhisti.

Nacque finalmente un figlio maschio e, in quel momento, si diffuse per l'India orientale una luce. Fu per questo che gli posero nome Luceradiante.

Mandarono poi a chiamare un brahmano che fosse abile nell'arte di interpretare i segni. [3b] Quello infine si pronunciò:

— Se si tratti di una divinità, di un elementare della terra o della vegetazione, oppure di un *buddha*, io non lo comprendo. Questo nato sublime sia comunque protetto con ogni cura!

Ed essi, presero a custodirlo come il brahmano esperto di mantica aveva prescritto.

Una volta però, mentre il padre era via da casa e la madre era rimasta sola col figlioletto, un'apparizione tremula si manifestò davanti ai due. La madre scrutò meglio e vi distinse la forma di una donna: recava tutti i caratteri della bruttezza, soffiava dalla bocca e claudicava appoggiandosi a un bastone.

— E' forse una creatura demoniaca?...— si domandava la madre, temendo che il bambino ne sarebbe morto.

Quella donna allora le parlò:

— Anche se lo proteggete con cura, luogo non v'è libero dalla morte!

— Dunque — chiese la madre, — cosa dobbiamo fare per il suo bene?

— Questo fanciullo, che badi ai bufali e apprenda la scrittura! Dalle spaziolibranti avrà poi la rivelazione.

Così comandò e quindi disparve.

Il fanciullo, una volta cresciuto, ottenne finalmente di fare ciò che gli era stato ordinato. Ecco che una volta, mentre stava pascolando i bufali, gli apparve ancora quella stessa donna.

Prese a interrogarlo:

— Qual è la tua terra? Chi il padre tuo? Tua madre chi è? — e via dicendo.

— E' Jago, ad oriente, la terra mia. gSal-ba il brahmano è mio padre. Mia madre è gSal-ldan-ma, di casta brahmanica. [4a] Mia sorella, di casta

brahmanica, si chiama gSal-ba'i sgron-ma. Io, sotto quest'albero d'aloë, sono il brahmano Luceradiante. Apprese le scritture, praticherò la dottrina. Per ora, mi mantengo portando al pascolo i bufali...

— Ragazzo, — disse la donna mostrandosi irritata — proprio non sai come stanno le cose! Uḍḍiyāṇa è infatti la tua terra, ad occidente. Cakrasaṃvara è tuo padre e Vajravārāhī è tua madre. La spaziolibrante Sukhadā io sono, tua sorella, e tu sei Pañcapāṇa. I bufali che devi pascolare non sono questi animali: nella foresta d'alberi dell'illuminazione sempre pascola i bufali dell'esperienza spirituale!

— Ma io non so come fare!

— Recati nel cimitero di Sālavihāra: là un maestro spirituale ti darà l'insegnamento.

C'è un cimitero chiamato Sālavihāra, nel meridione, che è stato consacrato dalla divina presenza di Maheśvara⁴³. Il figlio di brahmano vi arrivò mentre si celebrava un convito tantrico al quale prendevano parte sia spaziolibranti buddhiste che non buddhiste. Fu in quell'occasione che egli ricevette l'istruzione da Cāryapa⁴⁴.

⁴³ Letteralmente il «grande signore», è un epiteto frequente del dio hindu Śiva.

⁴⁴ Cāryapa è l'abbreviazione di Kṛṣṇācārya: il titolo onorifico *ācārya* formando un composto con Kṛṣṇa, a sua volta sanscritizzazione dell'apabhraṃśa Kāṇha o del pracrito Kāṇupā(da) (Shahidullah 1928, p. 25). Non si tratta evidentemente del *siddha* discepolo di Jalandhara (Hādipā) e autore di un fortunato *Dohakoṣa*, ma di un omonimo discendente spirituale indicato anche come Kṛṣṇācārya «il Giovane» (Tāranātha, *rGya-gar chos-'byung*, p. 268; *bKa'-babs bdun-ldan* p. 44; *Life of Kṛṣṇācārya/Kāṇha*, pp. 83, 87) e che potrebbe essere identificato con il

Giunse poi dal grande maestro Lavapa⁴⁵.

— All'angolo di strada di una grande città — gli rivelò quello — rimasi a dormire per dodici anni, quando ottenni la perfezione del grande sigillo!

Da lui ricevette l'istruzione relativa alla luce radiante.

Andò quindi in un certo cimitero alla ricerca del maestro Nāgārjuna⁴⁶. Vi trovò invece lo *yogin* Mātāṅgīpa intento nelle pratiche ascetiche. Sedeva in meditazione nella sua capanna di erba:

— Ragazzo, Nāgārjuna è andato a esporre la dottrina presso il re dei *gandharva*⁴⁷. Così ha incaricato me di accoglierti.

Il giovane gli offrì allora dei *maṇḍala* e domandò l'insegnamento. Una volta manifestatosi l'autentico *maṇḍala* di Guhyasamāja⁴⁸, ne ricevette la consacrazione. Percepì poi, grazie alla spiegazione

maestro noto come Balin, attivo nella prima metà dell'XI secolo ('Gos Lo-tsa-ba, *Deb-ther sngon-po*, pp. 243, 372).

⁴⁵ Il *siddha* Lavapa, *alias* Kambala (Dowman 1985, p. 184), è associato da Tāranātha (*rGya-gar-chos-'byung*, p. 246; *bKa'-babs bdun-ltan*, cap. v) a Lalitavajra e a un Indrabhūti, mentre 'Gos Lo-tsa-ba (pp. 362-363) suggerisce la possibilità di identificarlo con Indrabhūti, probabilmente un Indrabhūti II (Snellgrove 1959, I, pp. 12-13).

⁴⁶ Da non confondersi con il fondatore della scuola Madhyamaka, il *siddha* Nāgārjuna connesso con Tilopa sarebbe l'alchimista della fine del X secolo, menzionato dal viaggiatore persiano dell'XI secolo Al-bīrūnī (Tucci 1930, p. 213; Nadou 1968, pp. 85-6), a sua volta identificabile con Advayavajra, e quindi forse con Dāmodara e Maitrigupta (Tucci 1930, pp. 210, 214).

⁴⁷ Entità semidivine, i *gandharva* sono «coloro che si nutrono di odori» e suonano musiche celestiali.

⁴⁸ Figura centrale del *tantra* omonimo (*Guhyasamājantra*), Guhyasamāja è un'altra manifestazione terrificata del *buddha* Akṣobhya.

del *tantra* relativo, l'essere del pensare nel suo presentarsi essenziale.

Una volta egli dimorava in un tempio, dove suo zio stava leggendo ai monaci la *Prajñāpāramitā* in centomila stanze⁴⁹.

— Ne comprendi il significato? — gli domandò una donna⁵⁰ comparendogli davanti.

— No!

— Allora, te lo spiegherò io.

Ed ella gli chiarì il significato di quel testo. Lo iniziò poi a Hevajra⁵¹ e a Cakrasaṃvara; quindi gli espose i cicli tantrici relativi.

In seguito ordinò:

— Medita secondo il metodo di Lūipa⁵²!

— Ma mio zio non accetta questo tipo di meditazione!

— Lega il volume della *Prajñāpāramitā* con una corda e gettalo nell'acqua, fuori della porta del tempio. Comportati come se fossi un pazzo. Medita

⁴⁹ *Śatasāhasrikāprajñāpāramitā*. Saremo più oltre informati che lo zio di Tilopa era l'abate dell'Aśoka-vihāra nell'India orientale.

⁵⁰ Si può evincere da quanto segue che la «donna» è la *ḍākini* Subhagini.

⁵¹ Hevajra, o Heruka, è un'altra manifestazione terrificata del *buddha* Akṣobhya.

⁵² Abbiamo già incontrato il nome del *siddha* Lūipa nelle linee di trasmissione dei «quattro lignaggi» esposti da rGyal-thang-pa. Egli era un principe che, iniziato da Śavaripa, discepolo del *siddha* Saraha, ai misteri e alle tecniche ascetiche del *Cakrasaṃvaratantra*, intraprese la via dell'asceta mendicante. Recatosi una volta sulle rive del Gange, sedeva meditando sul grande sigillo in cima a un mucchio di interiora putrescenti di pesci, quando lo incontrarono quelli che sarebbero divenuti i suoi principali discepoli: il re Dārikapa e il suo ministro Ḍeṅgipa. Si vedano Robinson 1979, pp. 22-4, 265; Dowman 1985, pp. 33-8.

in questo modo! La mia benedizione preserverà la *Prajñāpāramitā* da qualunque danno.

Le obbedì. Il libro della *Prajñāpāramitā* non subì danni, ma egli fu trattato come un folle e venne picchiato. In seguito prese a praticare, indissolubile dalla mente dei bene-andati⁵³, le due fasi dell'ascesi tantrica⁵⁴.

Dopo qualche tempo, ella nuovamente gli rivelò:

— Nel Bengala, ad oriente, una prostituta di nome Bharima vive col suo seguito al mercato di Pañcapāṇa. Se diventerai suo servitore, sarai purificato. Superando i limiti della pratica, otterrai la perfezione!

Vi si recò, come era stato comandato. E così dunque il suo lavoro, durante la notte, consisteva nell'invitare gli uomini e accompagnarli da Bharima. Di giorno invece egli se ne stava a pestare i grani di sesamo. E' questo il motivo per cui venne conosciuto, nella lingua dell'India, come Tilopa e, in tibetano, come il Sesamaio.

Dopo qualche tempo, egli si recò insieme a Bharima in un cimitero chiamato Ke-re-li. Fu là che i due gustarono la pratica del *mantra* segreto: operando in quel modo fino alla completa realizzazione spirituale.

Un'altra volta, in un luogo di mercato, mentre pestava del sesamo avanzato, ottenne la perfezione

⁵³ «Bene-andato», ovvero colui che è giunto nella gioia, è un epiteto dei *buddha*.

⁵⁴ Esse sono le sopra menzionate fasi di generazione e di adempimento.

connessa al sublime grande sigillo. In quel momento, la gente della città ebbe differenti visioni di lui. Alcuni lo vedevano avvolto dalle fiamme, mentre ad altri pareva che ardessero i suoi ornamenti d'osso. Quella gente gli domandò l'insegnamento.

— O buoni devoti! Possa questa realtà spirituale, innata nel mio mentale, penetrare anche i vostri cuori! — così disse, e quelli furono immediatamente liberati.

Giunse poi a rendergli omaggio il re di quella contrada, su un elefante, circondato dal suo seguito. Il figlio di brahmano e Bharima levarono allora, con voce celestiale, un canto adamantino:⁵⁵

[5a] Quest'olio di sesamo, quest'essenza,
anche l'ignorante sa che è nel seme,
ma non conosce come la contiene:
non può estrarla. Ugualmente,
quella gnosi che è innata
nasce insieme e contemporaneamente⁵⁶.
Pur dimorando nel cuore d'ognuno,
se il *guru* non la mostra, non s'afferra!

⁵⁵ Il lettore occidentale può trovare due versioni alternative di questo canto in Gyaltsen e Rogers 1986, p. 58 e in Gyaltsen 1990, p. 45.

⁵⁶ Come vedremo nel prossimo capitolo, il termine *sahaja*, letteralmente «nato insieme, o nello stesso istante», è connesso al rituale tantrico di consacrazione. Esso allude al quarto e più alto livello di estasi che si sperimenta simultaneamente a quella che lo precede: quando, finalmente superata ogni dicotomia, si manifesta la gnosi innata. Si veda Kvaerne 1977, p. 62.

Ecco, quando pesto i grani di sesamo,
una volta liberi della pula,
ne posso estrarre l'essenza: quest'olio.
Presso il maestro, il senso dell'essere
sia mostrato con simboli
quali l'olio di sesamo.
Le cose del mondo tornano una!
Ampio il senso e insondabile
ora si fa chiaro. Meraviglioso!

Così cantarono i due, e tutti quelli che erano intorno furono liberati. Egli quindi spiegò il significato di quel canto:

— Quanto al significato, non v'è nulla da respingere anche se vi fosse apparente incongruenza; non l'antidoto della cautela da produrre⁵⁷; non c'è terra spirituale, né via da percorrere, né frutto da ottenere. Il maestro spirituale deve mostrarli solo tramite simboli convenzionali!

— Chi è il tuo maestro? — gli chiesero allora.

— Sono questi — rispose — i maestri umani che ho avuto: Nāgārjuna, Cāryapa, Lavapa e Subhagini⁵⁸. Essi sono i maestri di quattro

⁵⁷ Si allude qui a uno degli otto «antidoti» atti a prevenire i cinque errori che incorrono nel corso della pratica meditativa della pacificazione mentale.

⁵⁸ Altrimenti nota, come abbiamo visto, con i nomi di Sumati Samantabhadri o Sukhasiddhi. Fa menzione di una *ḍākini* Sukhasiddhi, contemporanea della consorte di Nāropa, 'Gos Lo-tsa-ba (p. 731), che la associa a un Virūpa: evidentemente il *siddha* Virūpa attivo nell'XI secolo (Dowman 1985, p. 52).

trasmissioni!

Egli avrebbe ricevuto l'istruzione sulla pratica del corpo illusorio da Nāgārjuna, quella sullo stato di sogno da Cāryapa, quella sulla luce radiante da Lavapa e quella sul calore mistico dalla spaziolibrante. Queste istruzioni sono note come i quattro grandi fiumi della trasmissione esoterica.

Capitolo secondo
ove si narra la sottomissione delle spaziolibranti
e come ne abbia ricevuto la dottrina

Quella donna apparve di nuovo:

— La trasmissione esoterica, quella al di là della parola scritta, è custodita dalle spaziolibranti immacolate. Procurati dunque la loro triplice magica gemma!

— Non ne sono capace!...

— Una volta giunto nel Tempio della Fragranza che si trova in Uḍḍiyāṇa, chi abbia ricevuto la profezia e sia munito degli impegni santi, chi sia accolto dalla Signora, ne è certamente capace!

— E come? — egli chiese — come farò?

— [5b] Procurati una scala di cristallo, un ponte di pietre preziose ed uno stelo di bardana. Poi recati in Uḍḍiyāṇa.

Suo padre non ebbe difficoltà a fornirgli di tali cose; egli le prese con sé e partì.

Ad occidente, nel Tempio della Fragranza in

terra di Uḍḍiyāṇa, regnava una spaziolibrante chiamata spaziolibrante della gnosi del corpo di assoluta trascendenza. Là dimorava in perenne concentrazione, in una sfera al di là di ogni dicotomia.

Erano presso di lei le spaziolibranti chiamate spaziolibranti delle cinque famiglie buddhiche del corpo di cofruizione perfetta. Esse custodivano le tre magiche gemme in quel palazzo prezioso. Le tenevano chiuse da una serratura, impossibile ad aprire, ch   era sigillata da sette sigilli. Le avevano quindi cintate d'un muro possente; d'un fossato anche, e d'un castello, ove risiedevano in qualit   di guardasigilli.

Presso di loro stavano le spaziolibranti divoratrici, chiamate spaziolibranti dell'azione del corpo di apparizione. Sono loro che dispensano la perfezione a quanti siano pieni di fede e di devozione. Sono sempre loro che distruggono e divorano coloro che non hanno fede, o i cui impegni santi siano imperfetti. Esse stavano l   a guardia della soglia.

Il figlio del brahmano era giunto infine nella terra occidentale d'Uḍḍiy  na: di fronte al Tempio della Fragranza. Le spaziolibranti dell'azione del corpo di apparizione, con voci di demoni ringhianti, emettendo suoni simili al tuono, gli si avventarono contro.

— Noi siamo le spaziolibranti dell'azione del corpo di apparizione, di carne ingorde, assetate di sangue!

— O spaziolibranti,... — egli disse,

foste pure assai più terrificanti,
neanche la punta d'un pelo mi trema!

e, grazie alla pratica ascetica della consapevolezza,
le folgorò:

Qualunque sia l'aspetto, non mi scuote;
nessuna vostra parola m'opprime,
né mi confonde alcun vostro pensiero!

Egli le fissava con lo sguardo concentrato degli
adepti. Stramazzarono a terra, infine, prive di sensi.

Quando si ripresero, — Povere noi!... —
dicevano,

come ape che ronza intorno alla fiamma,
ne viene incenerita:
così noi ti volevamo sbranare,
ma tu ci hai sbaragliato!...

— Domanda, o magnanimo. Cosa vuoi da noi?

— Fatemi entrare! — disse il figlio di brahmano.

Al che, quelle spaziolibranti lo supplicarono:

Noi siamo come serve.
Scarso è il nostro potere!
Se tralasciassimo d'interpellarle,
le guardasigilli ci sbranerebbero
le carni e poi ne berrebbero il sangue...

— Magnanimo comprendi la nostra situazione!

Esse andarono dunque a consultarsi con le spaziolibranti del corpo di cofruizione perfetta. E quelle:

— La vostra guardia non può nulla contro la forza delle sue pratiche ascetiche. Suvvia! gli sia concesso d'entrare!

Quel figlio di brahmano gettò il suo ponte di pietre preziose sopra il fossato. Drizzò la scala di cristallo sul muro. Con lo stelo di bardana forzò le serrature della porta. Quindi, una volta entrato, le guardasigilli lo apostrofarono:

Terrificanti noi siamo nel corpo;
siamo terribili nella parola;
anche l'armi brandiamo dell'orrore!
Noi, delle cinque famiglie di *buddha*
siamo spaziolibranti
del corpo di cofruizione perfetta:
siamo ingorde di carne,
assetate di sangue!

Al che, il figlio del brahamano:

— O spaziolibranti,...

foste pure assai più terrificanti,
neanche un pelo alla radice ne è scosso!

Egli le fissava con lo sguardo concentrato degli adepti. Prive di sensi, stramazzarono a terra.

— Fatemi entrare! — disse infine, ma le guardasigilli lo supplicavano:

Noi siamo le ministre.
scarso è il nostro potere!
Se non lo chiedessimo alla regina,
ella ci punirebbe...

— Magnanimo comprendi la nostra situazione!

Esse andarono quindi a implorare la spaziolibrante del corpo di assoluta trascendenza e, al figlio di brahmano, fu concesso d'entrare nel tempio.

Sedeva colà la spaziolibrante della gnosi del corpo di assoluta trascendenza. Ai lati era attorniata da due cori di innumerevoli eroi ed eroine spirituali. Una volta al suo cospetto, il figlio di brahmano non si prosternò in atto di venerazione. Il coro dei presenti prese a protestare:

Ma questo alla madre di tutti i *buddha*,
alla Beata non mostra rispetto!
Perché non l'abbattiamo?

Stavano per scagliarsi contro di lui, quando la spaziolibrante del corpo di assoluta trascendenza li placò con queste parole:

Cakrasaṃvara è questo,
padre di tutti i *buddha*!
Non si può folgorarlo:

neppure una tempesta
di folgori dal cielo,
lo potrebbe domare!

Allora quelli del seguito, ostentando d'ignorare che quell'uomo era Cakrasaṃvara, lo interrogarono.

— Chi sei?

— Io sono Pañcapāṇa!.

— Chi ti ha mandato qui?

— Sukhadā mi ha mandato: mia sorella!

— Cosa vai cercando?

— La visione e la condotta⁵⁹, il frutto e l'impegno santo: io sono venuto fino qua per ricevere la magica gemma dei tre corpi di *buddha*.

L'assemblea dei presenti proruppe in una imbarazzante risata. Parlando tutti insieme, lo deridevano:

Cieco guardavi, ma senza vedere.
Sordo ascoltavi, però senza udire.
Muto pronunciavi suoni insensati.

⁵⁹ Come osserva Guenther (1958, pp. 80-1), è evidente il carattere intuitivo dei sistemi filosofici orientali dalle stesse parole usate per indicare la filosofia: «visione» (*dṛṣṭi*, *darśana*). La filosofia, questo «vedere la realtà», non è dunque all'apice delle proprie capacità, ma è piuttosto all'inizio dell'arduo cammino verso la maturità spirituale. In tal senso la filosofia, nell'accezione orientale del termine, serve ad aprire la strada: ad aprire gli occhi. Ciò che si vede deve poi essere evocato meditativamente (*bhāvanā*) e, quindi, attuato nella «condotta» (*caryā*). In un altro studio, lo stesso autore (Guenther 1966-67, p. 179) sottolinea il fatto che visione, evocazione meditativa e condotta sono «aspetti, non parti dell'essere umano. Non possono pertanto essere aggiunti e nemmeno separati».

Confuso da Māra⁶⁰, non dici il vero!

Ma egli, il maestro, replicò:

Se il male cessa di essere compiuto,
nessuna menzogna è più pronunciata:
ne mancherebbe infatti la ragione.
Non si tratta di Māra!
E' verità d'una spaziolibrante!

Allora la spaziolibrante della gnosi fece apparire
questi tre simboli: il disegno di un'immagine sacra
ad indicare il corpo, una scrittura per la parola e
alcuni oggetti rituali per la mente. Il figlio di
brahmano disse:

Dal misterioso tesoro del corpo,
sintesi di apparenza e vacuità,
chiedo la magica gemma ordinaria.

Dal tesoro occulto della parola
che è oltre ogni espressione
chiedo la gemma degli impegni santi.

Dal tesoro segreto della mente
che è oltre ogni nozione

⁶⁰ Māra è la deità ostacolatrice che, attraverso il vortice ipnotico delle illusioni, spegne nell'uomo la coscienza dell'*essere*, avvolgendone il cadavere nella luce inversa dell'*esserci*: un'esperienza che si conclude, risolvendosi, con la morte del coagulo fisico in cui l'individuo si era proiettato, immaginandosi persona.

io chiedo la gemma dell'esistente.

Gli rispose la spaziolibrante della gnosi:

Quanto alla magica gemma ordinaria,
la sola chiave è la rivelazione:
senza rivelazione non puoi aprire.

Quanto alla gemma degli impegni santi,
serve la chiave della trasmissione:
senza gli antidoti non si può aprire.

E quanto alla gemma dell'esistente,
serve la chiave del discernimento:
senza comprensione non si può aprire.

Così disse. Il figlio di brahmano allora parlò:

La parola segreta
della spaziolibrante
è voto per la mente.
Il lume della gnosi
dissolve le tenebre di nescienza:
essa è consapevolezza immediata,
radianza in sé incausata!
Io ho la chiave della rivelazione!

Quando [7a] non conosce più produzione,
l'essere del pensare
è corpo d'assoluta trascendenza:
autoliberazione.

Autoliberazione che riluce
nella pratica del grande sigillo!
Come un impegno santo,
dell'autoliberazione ho la chiave!

Senza creare supporti alla mente,
senza più la polvere dei ricordi,
l'essere del pensare,
che è l'essere degli enti,
è corpo d'assoluta trascendenza!
Io ho la chiave della percezione!

Così parlò. Dalle spaziolibranti appartenenti sia al
corpo di cofruizione perfetta che a quello di
apparizione della spaziolibrante della gnosi si levò
all'unisono questo canto:

Padre nostro, o Beato!
Tu sei Tilopa *buddha*,
protettore del mondo!
Cakrasaṃvara sei,
beatitudine grande!
Le tre gemme t'offriamo!

Quindi gli esposero il cinquantunesimo capitolo del
tantra base di Cakrasaṃvara. E, insieme al *tantra*,
gliene dettero la trasmissione esoterica. La
spaziolibrante della gnosi gli disse:

— Se vuoi ottenere il mio corpo, sii assiduo nella
fase di generazione. Quanto alla mia parola, si
assiduo nel tuo cuore. Quanto alla mente mia, sii

assiduo nel grande sigillo della fase di adempimento. Vai nel romitorio di Śiromaṇi e prenditi cura di tre discepoli: Nāropa, Riripa e Kasoripa⁶¹.

La sublime signora quindi scomparve.

Ricevuto il nome di Tilopa Prajñābhada, egli parlò:

Ora io, come un uccello del cielo,
uccello del pensiero,
in volo m'alzo radiante di luce!
Senza più impedimenti
se ne va Prajñābhada!

Allora, le spaziolibranti sia del corpo di cofruizione perfetta che del corpo di apparizione cercarono di trattenerlo:

— Nobile, perché? Resta con noi!

— La stessa sublime Signora me lo ha rivelato: per il bene di tre figli spirituali, io, in veste di *yogin*, andrò nel romitorio di Śiromaṇi!

Lungo il cammino, dall'elemento aereo che riempie lo spazio, spaziolibranti incorporee diffusero un canto che sintetizza dottrina in nove punti⁶²:

⁶¹ Nāropa, di famiglia reale, il *brāhmaṇa* Riripa e il nobile Kasoripa. Si veda Nālanda Translation Committee 1986, p. 81.

⁶² Di tali istruzioni è conservata testimonianza nel *bsTan-'gyur* sotto il titolo *Śrī-Vajraḍākanīṣkāyadharmā* (Tōh. no. 1527). A proposito della loro trasmissione, si veda Chang 1962, pp. 397-401.

Queste sono parole adamantine
delle spaziolibranti incorporee.
Come un canto celeste:
melodia di *gandharva*,
che s'effonde nell'aria!

Quanto alla via della maturazione,
della liberazione,
devi sciogliere i nodi del pensare!

Impegno santo è guardare lo specchio:
specchio del tuo pensiero!

Dotti sottili e correnti vitali:
percorri quei gangli e quelle aperture!

Beatitudine grande:
afferra la gemma della parola!

Di consapevolezza
sappi guardare il lume:
quella torcia di gnosi!

Autoliberazione:
guarda il grande sigillo!

La sostanza dell'impegno è calore:
scaldati al sole della comprensione!

La condotta è una spada:
La spada fende l'acqua!

Identico sapore:
guarda l'esterno come in uno specchio!

Udite queste parole diffuse nello spazio, Tilopa
esclamò:

O Signora sublime,
in qual modo m'insegni!
Nel tempio di questo corpo illusorio,
hai celato il segreto
delle spaziolibranti incorporee.
Custodendo l'istruzione indicibile,
vola Luceradiante come uccello:
alato nel pensare!

Egli si recò quindi nel tempio del romitorio di
Śiromaṇi.

Capitolo terzo
ove si dice
che non ebbe maestri umani

Molte persone accorrevano da lui. Esse ottenevano la perfezione e ricevevano la dottrina che egli aveva portato dal Tempio della Fragranza.

— Chi è il tuo maestro? — gli domandavano.

Rispondeva allora:

Io non ho avuto alcun maestro umano.
Maestro è l'Onnisciente!

Capitolo quarto
ove si narra come
si sia mostrato sotto molteplici aspetti

In questo capitolo vi sono otto episodi. Folgorò per primo uno *yogin*; convertì poi un eretico, un mago, un'ostessa, un cantante, un macellaio, un materialista che negava la legge di causa ed effetto; infine, un potente stregone.

Primo episodio

C'era un re, nell'India del sud, che era molto devoto a sua madre: avrebbe fatto qualunque cosa per allietarla. Le domandò una volta:

— Dimmi quale mio atto virtuoso ti darebbe più gioia, che io lo farò.

— Se chiamerai a raccolta — rispose la madre — sapienti, adepti e spaziolibranti; quindi, tracciato un *maṇḍala* di pietre preziose nel cielo, se farai celebrare le consacrazioni ed allestire un convito tantrico, io ne sarò felice.

Così egli fece. Inviò messaggeri ad invitare ogni sapiente e adepto. Dei sapienti praticarono ogni rito necessario, a cominciare da quelli di purificazione del luogo, e gli altri concordavano nel dire che ogni cosa era stata compiuta nel modo giusto.

Ma una donna, recante tutti i segni della bruttezza, si presentò davanti a quei saggi:

— Chi ci sarà a presiedere questo convito tantrico?

— Ci sarò io! — disse uno *yogin* di nome Impareggiabile.

— Tu non sei degno! Verrà mio fratello a presiedere.

— Dove si trova costui?

— Abita in un cimitero.

— Allora, fallo venire qua!

— Andrò a prenderlo. Aspettate!

Giunsero i due poco più tardi. Lo *yogin* Impareggiabile e l'altro si accomodarono su due troni. Nel disputare di logica risultarono uguali. Poi tracciarono ognuno un *maṇḍala* nel cielo che né la pioggia né il vento potevano disperdere: di nuovo risultarono uguali. Quindi, sedendo ognuno sulla groppa di un leone, facevano correre insieme i dischi del sole e della luna: di nuovo risultarono uguali.

Ma Tilopa fece precipitare il sole e la luna sulla terra e cavalcò il leone sulla superficie di quelle. Successivamente rovesciò il suo corpo verso l'esterno, manifestando un *maṇḍala* con un cimitero per ogni suo pelo; manifestò un albero in ognuno di essi e, su ogni albero, appariva egli a gambe incrociate in atto di divertirsi. Lo *yogin* Impareggiabile non fu più in grado di eguagliarlo.

— Meraviglioso! — esclamò — Da dove vengono miracoli simili? Da dove viene quest'uomo capace di tali miracoli?

Tilopa gli rispose con una canzone:

Ah!

Se siedi, stai seduto in mezzo al cielo.
Se dormi, dormi su punte di spada.
Se guardi, guarda dentro a sole e luna.
Io ho afferrato l'assoluta realtà.
Tilopa sono, al di là d'ogni sforzo!

Così cantò. Poi, a quanti erano intorno, egli dette
ammaestramenti sull'inconcepibile essere nel suo
presentarsi essenziale. E tutti furono liberati.

Allo *yogin* Impareggiabile fu dato il nome
Cognizione Potente. Ancora egli vive, in Uḍḍiyāna,
in uno stato immortale.

Secondo episodio
ove si narra come abbia convertito
l'eretico

A Śrī-Nālanda c'era un adepto che seguiva dottrine eretiche. Egli esigeva che in sua presenza tutti, buddhisti e non buddhisti, s'alzassero in segno di rispetto: ch , altrimenti, essi avrebbero dovuto confrontarsi con lui nella disputa e nell'esercizio dei propri poteri.

Una volta in sua presenza, Tilopa non si lev  ad onorarlo.

— Allora — disse quello, — tu sei in grado di disputare e di mettere i tuoi poteri a confronti dei miei. Forza, duelliamo!

Quindi, alla presenza del re seduto in mezzo ai sapienti convenuti, buddhisti e non buddhisti, si inizi  la gara: sarebbe stata accettata la dottrina del vincitore. Disputarono, ma l'eretico ne usc  sconfitto. Tilopa vinse anche nel confronto dei poteri. L'eretico allora, vomitandogli contro fiamme dalla bocca,

disse:

— Io sono lo scuotitore dei tre regni dell'esistenza! Chi sei tu, impavido, che mi fronteggi?

Tilopa, respinte quelle lingue di fuoco, gli rispose con una canzone:

Se guardi, guarda con occhi di cieco.
Se hai sete, bevi l'acqua dei miraggi.
Se sprofondi, riempi il vaso di vento⁶³.
Vinta ogni paura, sono Tilopa!

Così egli cantò. Poi, a quanti erano intorno, dette ammaestramenti sull'inconcepibile essere degli enti. E tutti furono liberati.

All'eretico fu dato il nome Nero Virtù. Ancora egli vive, nel Giardino della Frescura, in uno stato immortale.

⁶³ Abbiamo qui un'allusione alla tecnica *yoga* di respirazione, nota come respirazione a vaso.

Terzo episodio
ove si narra come abbia convertito
il mago

C'era una volta un re. Un mago, per scacciarlo dal suo regno, si avvicinava minaccioso con un esercito evocato per incantesimo.

Una donna, recante tutti i segni della bruttezza, domandò agli abitanti di quella contrada:

— Chi comanderà i vostri soldati?

— Sarà il Tale...— diceva la gente.

— No! — ella s'oppose — Sarà piuttosto mio fratello!

— E dove si trova tuo fratello?

— In un cimitero, poco lontano da qui, c'è un albero d'aloe. Mio fratello ha legato la coda d'un cavallo ad un suo ramo; ha poi annodato all'altra estremità della coda le mani e i piedi di un morto: egli se ne sta là, appeso al cadavere, a dondolarsi beato.

Ne venne informato il re.

— Quella donna, — disse, — racconta cose inverosimili. Sia condotta al mio cospetto!

Interrogata, ella rispose le stesse cose. Il re inviò qualcuno dei suoi a controllare: le cose stavano proprio come ella aveva riferito. Mandarono allora a chiamare Tilopa.

Gli abitanti della contrada non sapendo che ciò che li minacciava era solo un incantesimo, erano ormai sul punto di cedere. Ma Tilopa sgominò l'esercito evocato per sortilegio, uccidendone tutti i soldati e imprigionando il mago.

— Tu! — si lagnava quello, — una persona che pratica la dottrina: non è ammissibile che tu uccida in questo modo!

Tilopa gli rispose con una canzone:

Ho solo ucciso soldati illusori:
non è peccato, perché essi non vivono!
Se uccidi, tu uccidi esseri illusori.
Se mediti, medita oltre il respiro.
Se parli, parla con lingua di muto.
Se postuli, fallo usando ogni lettera!

Così cantò. Poi, a quanti erano intorno, egli dette ammaestramenti sull'inconcepibile sostanza di quanto esiste. E tutti furono liberati.

Al mago fu dato il nome Seduttore Verace. Ancora egli vive, nel luogo chiamato Gridi d'Uccello, in uno stato immortale.

Quarto episodio
ove si narra come abbia convertito
l'ostessa

Se ne stava un'ostessa a vendere la sua birra. Ecco che Tilopa materializzò una scimmia e un gatto, i quali tracannarono e scolarono quella birra. La donna scoppiò a piangere.

— Che cosa è successo? — chiese la gente. Ed ella raccontò loro l'accaduto.

— Prova a chiedere aiuto a quello *yogin*... — la consigliavano. Scossa dai singhiozzi, la locandiera implorò Tilopa:

— Non ho più di che vivere! Ti prego, abbi compassione di me!

In un attimo, tutte le caraffe furono di nuovo colme di birra. Tilopa allora intonò questa canzone:

Se hai sete, bevi infusi di veleno.
Quando compare la scimmia, va uccisa.
L'antidoto consiste nel tenere

il gatto della grande evocazione:
tutto avrà il sapore dell'esperienza
nata insieme e contemporaneamente.
Mendicante della realtà assoluta,
il mio nome è Tilopa:
l'asceta che non hai riconosciuto!

Così cantò. Poi, a quanti erano intorno, egli dette
ammaestramenti sull'inconcepibile beatitudine
grande. E tutti furono liberati.

Alla locandiera fu dato il nome Lume di Luce
Solare. Ancora ella vive, in una contrada di confine,
in uno stato immortale.

Quinto episodio
ove si narra come abbia convertito
il cantante

C'era un cantante molto dotato. In sua presenza,
Tilopa cantò una canzone.

— Io ti sfido! — gli disse il cantante.

Si accordarono sulle modalità della gara. Il
Maestro allora propose:

— Canta tu le tue canzoni; poi, verrà il mio
turno.

Dopo che il cantante ebbe terminato le sue
canzoni, fu il Maestro a cantare le sue melodie,
senza alcuna interruzione. Allora il cantante, che
non era stato capace di fare altrettanto, esclamò:

— Com'è possibile? Quando canto, io
ammutolisco tutti, anche nel paradiso di Brahmā!

Tilopa gli rispose con questa canzone:

Se triste, guarda il regno dei *gandharva*.
Se ascolti, tu ascolta il canto delle api.

Se guardi, guarda con occhi di cieco.
I suoni uditi sono solo echi!

Così cantò. Poi, a quanti erano intorno, egli dette
ammaestramenti sulla musica inconcepibile. E tutti
furono liberati.

Al cantante fu dato il nome Muto che ha Purezza.
Ancora egli vive, in una città, in uno stato
immortale.

Sesto episodio
ove si narra come abbia convertito
il macellaio

C'era un macellaio che ammazzava i piccoli degli animali e, con la carne di quelli, nutriva suo figlio.

Una volta egli sollevò il coperchio della pentola ove stava lessando dei pezzi di carne da dare al bambino. Tilopa, però, aveva magicamente trasformato quel lesso nelle gambe e nelle braccia del bambino. Il macellaio gemette:

— I peccati che ho compiuto mi si ritorcono contro? Stanno forse le cose in questo modo? — così dicendo, si tormentava nel suo dolore.

— Allora, — gli disse Tilopa — se tu non ucciderai più, tuo figlio sarà sanato.

— Così sarà! — promise quello. E Tilopa intonò questa canzone:

Se tagli, scindi il sottile dal denso.
Se cuoci, cuoci al fuoco inestinguibile.

Se lanci, lancia il vento e la coscienza
attraverso l'apertura del capo.⁶⁴
Se lavi, lava le macchie nel pensare!

Così cantò. Poi, a quanti erano intorno, egli dette
ammaestramenti sull'uccisione inconcepibile. E tutti
furono liberati.

Al macellaio fu dato il nome Gaudio Virtuoso.
Ancora egli vive, nella terra degli orchi, in uno stato
immortale.

⁶⁴ Questo verso allude alla tecnica *yoga* del trasferimento del
principio cosciente.

Settimo episodio
ove si narra come abbia convertito
quello che negava la legge di causa ed effetto

C'era un materialista che era solito confutare la legge di causa ed effetto.

— Non c'è *karma*, — asseriva, — quindi, né virtù né peccato.

— Secondo la dottrina di *buddha*, — sosteneva un buddhista, — tale legge si dà.

Concordarono perché il maestro Tilopa fosse giudice ed arbitro della disputa. E questo decretò vincitore quello che sosteneva la realtà del *karma*, cioè della legge di causa ed effetto. Ma il materialista disse:

— Ancora, io non riconosco l'evidenza di quest legge!

Il Maestro lo portò allora con sé e gli rese manifesti i cieli e gli inferni.

In una dimora celeste sedeva una dea senza controparte maschile. Il materialista ne chiese la ragione.

— E' la consorte, — rispose Tilopa — di un

eretico virtuoso che ella sta aiutando a mutare di parere.

Poi Tilopa lo prese e, insieme, raggiunsero gli inferni. Erano là molti calderoni di rame: in ognuno di essi stavano esseri umani. Solo uno era vuoto.

— Cosa cuoce là dentro?

— Vi si cuociono tutti quegli eretici che negano il *karma* e la legge di causa ed effetto.

Il materialista si allarmò:

— I peccati accumulati dal *karma* si fanno inferni nella propria mente; le virtù accumulate dal *karma* si fanno paradisi nella propria mente!

Tilopa gli rispose con una canzone:

Se provi attaccamento,
tu vai in un cimitero.
Se preso da afflizione,
innalza lo stendardo.
Costruzioni mentali:
corpo d'apparizione.
Non ti ho mostrato niente!

Così cantò. Poi, a quanti erano intorno, egli dette ammaestramenti sull'inconcepibile varietà e molteplicità dei fenomeni. E tutti furono liberati.

Al materialista fu dato il nome Risveglio Vittorioso. Ancora egli vive, in cima allo Śrīparvata, in uno stato immortale.

Tilopa assunse poi altre forme corporee, esponendo così la dottrina ai peccatori. Si mostrò infatti in innumerevoli modi: quando nei panni dell'artigiano, quando come grande adepto meditante, quando come pescatore, come cacciatore, eccetera.

Fu per questo che quei peccatori parlavano così di lui:

— E' uno che fa il pescatore!...— e così via.

Egli allora diceva loro:

— Tilopa è uno che ha compreso la realtà assoluta. Non esiste più alcun nome per ciò che vien detto merito o peccato!

A queste parole, essi gli chiedevano l'istruzione.

Ottavo episodio
ove si narra come abbia convertito
il potente stregone

C'era uno stregone dotato di grandi poteri che stregava tutti e poi li uccideva.

Quando Tilopa vide che era giunto il tempo di convertirlo, i due giunsero a un duello in cui avrebbero messo a confronto la loro potenza nell'uccidere. Alla fine, Tilopa riportò in vita quelli che erano morti durante il duello, tranne alcune donne ed altri del seguito di quello. Guardò poi lo stregone.

— E' pietrificato, — pensò — come se fosse un albero morto!

Gli disse allora:

— Ora, se io resuscitassi anche le donne del tuo seguito, smetteresti di fare stregonerie?

L'altro, che ancora non si era ripreso, parlò:

— Se tu non provvedessi a rimediare agli effetti di quello che hai fatto, non sarebbe la tua azione

come quella di un macellaio?

Tilopa gli rispose con una canzone:

Guarda! devi guardare il tuo pensare.
Trangugiando i monti dell'apparenza,
tracannando l'oceano, riuscirai.
Recidi ogni laccio del divenire!

Così cantò. Poi, a quanti erano intorno, egli dette
ammaestramenti sulle inconcepibili attività virtuose.
E tutti furono liberati.

Al potente stregone fu dato il nome Uomo
Solare. Ancora egli vive, in un luogo chiamato Ki-mi
Tsi-ki-li.

Sezione seconda
ove si narra come si sia manifestato quale
emanazione di Cakrasaṃvara

Nell'India orientale, presso Nadukata, sulle rive del fiume Khasu, vicino al cimitero chiamato Giardino delle Carni Lacerate, si trova il monastero di Aśoka. Abate e istruttrice di quel monastero erano lo zio materno di Tilopa e la sua stessa madre che, a quel tempo, era monaca. Fu là che Tilopa abbracciò la vita religiosa e prese il nome di monaco Kālapa.

Mentre tutti gli altri monaci erano quotidianamente impegnati nelle tre ruote⁶⁵, egli, invece di dedicarsi ai suoi adempimenti spirituali,⁶⁶

⁶⁵ Tre sono le «ruote» per mezzo delle quali un monaco pratica la dottrina: la ruota dello studio consistente nella lettura, ascolto e riflessione; la ruota dell'abbandono tramite la concentrazione; la ruota del servizio e della liturgia.

⁶⁶ I dieci adempimenti spirituali di un monaco sono: la scrittura, la pratica della devozione, lo sviluppo della generosità, l'ascolto della

passava il suo tempo a uccidere cavallette in gran numero: raccogliendone i capi da una parte e i corpi dall'altra.

Tutti erano scandalizzati per questa condotta; in particolare il monaco preposto al controllo della disciplina:

— Ci riuniremo in una grande assemblea. — decretò — Convocheremo tutti coloro che seguono la dottrina, soprattutto i monaci e, specialmente, quelli del monastero di Aśoka!

Così fu fatto. In quell'occasione, il re della contrada si rivolse a Tilopa:

— Com'è possibile che tu, un monaco all'aspetto, uccida gli insetti?... Dove risiedi? Chi sono il tuo abate e il tuo istruttore?

Tilopa gli rispose con una canzone:

Il mio monastero è quello d'Aśoka.
Madre e zio mi son maestra ed abate.
Quanto a me, sono il monaco Tilopa.
In epoche remote
arrivai nei cento campi di *buddha*.
Io, con Nāgārjuna, con Āryadeva,
con i *buddha*: con essi ho conversato.
Io, che di mille *buddha* ho visto il volto,
io ecco: non ho ucciso alcun vivente!

Dopo che ebbe così cantato, si dice che le cavallette ricominciassero a ronzare e che se ne volassero via.

dottrina, la memorizzazione, la lettura, la spiegazione, la recitazione, la riflessione sulla dottrina e la sua meditazione.

In quella, tutti credettero in lui, e allora egli fu celebrato come un'emanazione di Cakrasaṃvara.

Sezione terza
ove si narra come si fosse manifestato quale
Cakrasaṃvara medesimo

Il re di una contrada, nell'India orientale, invitò tutti quelli che erano arrivati in quella terra a mendicare. Erano costoro venerati dalla gente. Infatti, mentre andavano a chiedere le elemosine, usavano camminare con grande dignità, i loro sguardi mai sollevati da terra, recitando versi piacevoli da ascoltare. Mentre tornavano, pronunciavano parole di benedizione per quanto era stato loro donato.

Il re li salutò e disse:

— In cambio di quanto vi è stato donato, ognuno di voi reciti dei versi di benedizione che siano in armonia con le norme della retorica, con gli argomenti della logica, con la tradizione scritta, con gli ammaestramenti orali, con le intuizioni e le realizzazioni di coloro che hanno avuto esperienze spirituali.

Allora tutti si esibirono, uno alla volta, senza contraddizioni e in armonia con quanto aveva cantato quello prima di lui. Quando fu il turno del Maestro, i versi che egli recitò erano in simultanea armonia con quelli di tutti gli altri. Una volta terminato, il re gli fece domande su quei versi e sul loro significato.

Privo di genitori,
Cakrasaṃvara sono,
beatitudine somma:
non vi sono per me
né abati né istruttori.
Io: *buddha* ingenerato,
senza studio sapiente,
d'ogni scienza padrone.
Corpo, parola e mente:
quelli di Cakrasaṃvara,
sono uno col corpo,
uno con la parola,
uno con la mia mente.
Beatitudine grande:
ora in quella io vado!

Dopo che ebbe così cantato, egli fu celebrato come Cakrasaṃvara medesimo.

Sezione quarta
ove si narra come si sia manifestato quale
sintesi dei corpi di tutti i *buddha* dei tre tempi

Il re Siṃhacandra avendo invitato un gran numero di adepti, offrì loro dei doni, e quindi domandò di essere consacrato. Allora Tilopa fece apparire nello spazio un *maṇḍala* di polvere colorata. Quelli che erano presenti lo videro sotto diverse forme. Allora Tilopa innalzò questo canto:

Sono Hevajra nel corpo.
Sono Mahāmāyā nella parola.
Sono Cakrasaṃvara nella mente.
Guhyasamāja sono
in tutti gli aggregati ed elementi.
Nelle membra sono Kṛṣṇayamāri.
Nei visceri sono Vajrabhairava.
Nei peli sono i *buddha* dei tre tempi!

Avendo così cantato, Tilopa fu celebrato come la

sintesi dei corpi di tutti i *buddha*.

Quando gli atti di un uomo del genere erano giunti alla loro fine, gli esseri senzienti della terra di Sahor, nell'India orientale, che egli aveva condotto lungo il processo di maturazione fino alla liberazione, erano ormai così numerosi che sette città di centomila abitanti ne erano rimaste svuotate.

Dopo ciò, la storia del signore dello *yoga* Tilopa, come egli abbia raggiunto i poteri spirituali e come sia stato celebrato quale corpo di apparizione dei *buddha*: un testo che ne celebra le qualità spirituali per mezzo della narrazione dei suoi atti, un testo del genere è stato composto separatamente, ma io l'ho conservato per intero in me. E ora, nel monastero di Gro-bo-lung, l'ho messo in lettere per il bene di mio figlio mDo-sde.

Buona fortuna!

CAPITOLO QUINTO

LA VIA TANTRICA E L'ESPERIENZA DEL *SAHAJA*

E', canta Tilopa, lungo il cammino attraverso la relatività del divenire che si rafforza la cognizione di quanto coagisce in quello: aggregati psicofisici, elementi chemiocosmici, facoltà sensoriali e sedi relative. E' lungo questo cammino che la vista si apre su un «luogo» in cui tutto converge e da cui tutto ha origine. Di esso non vale parlare in termini di esistenza o non esistenza: domandarsi se vi sia o non vi sia. E' il «luogo» in cui tutto ha un identico sapore: là donde scaturiscono sia vacuità che compassione, in cui il discernimento dell'uomo che pensa e il mezzo dell'uomo che agisce non sono separati.

In vista di quel «luogo» si attua ciò che talvolta viene paragonato a sale sciolto nell'acqua, o ad acqua che si mescola con altra acqua. E' il «luogo» in

cui si sperimenta quella «*identité de jouissance*» della quale Shahidullah⁶⁷ riconosce un senso specificamente tantrico — l'unione sessuale — ed uno yogico: la perfetta fusione del pensiero con il respiro sottile, ottenuta grazie all'inibizione delle loro funzioni.

Sostiamo prima un poco presso il secondo dei due sensi sopra menzionati. Nella *Yogaratnamālā*⁶⁸ leggiamo:

Il pensiero (*citta*) come (1) coscienza nella sua piena attuazione (*pariṇiṣpannaṃ vijñānaṃ*), (2) ciò che lo esprime (*caittika*) come dipendenza da altro (*paratantra*) e (3) come immaginazione (*kalpita*): questi tre [aspetti], da un punto di vista assolutamente reale, non hanno luogo. Se non hanno luogo, com'è che il Beato invece ha detto: «O figli dei Vittoriosi, quanto a questi tre mondi, non sono altro che pensiero (*cittamātra*)»? Ciò è ben vero, ma tuttavia è stato detto perché fosse abbandonato l'attaccamento di quanti dovevano essere disciplinati in relazione all'attaccamento alle forme e così via. A questo proposito Nāgārjuna ha detto: «Tutto questo non è niente altro che pensiero: così ha insegnato Śākyamuni, ma essendo in vista del superamento della paura da parte dei semplici, non corrisponde a verità». Perciò, dal punto di

⁶⁷ Shahidullah 1928, p. 12.

⁶⁸ *Yogaratnamālā*, fol. 16b.

vista dell'assoluta realtà, questo pensiero non ha luogo.

Per quanto sia sempre presente il rischio di voler vedere più di quello che c'è, il brano citato sembra chiamare al superamento di ciò che, in termini mutuati dall'attualismo, potrebbe essere indicato come pensiero «pensante», o «in atto» (*cittaṃ pariniṣpannaṃ vijñānaṃ*), e pensiero «pensato» (*caittikaṃ paratantraṃ kalpitaṃ*). La possibilità di tale superamento, verso l'esperienza di quanto, in realtà, è più originario, rinvia all'essere pre-formale del pensiero cui allude con magistrale chiarezza un passo della *Vajracchedikā*.⁶⁹

Il *bodhisattva*), grande essere, deve dunque ingenerare un pensiero non sostenuto; vale a dire deve ingenerare un pensiero che in nessun luogo sia sostenuto: deve ingenerare un pensiero che non sia sostenuto dalla forma, deve ingenerare un pensiero che non sia sostenuto da suoni, odori, sapori, oggetti del tatto o enti mentali.

Abbiamo a che fare con una forma di «idealismo» in cui è stata superata ogni traccia di ontismo. L'esperienza poggia infatti su una concezione del pensiero, non come «cosa», ma come evento spirituale; singola unità indivisa che appare come

⁶⁹ *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*, 10c.

due: l'evento stesso e l'oggetto. Una volta disincantato il pensare dalla serie contingente dei pensati che invadono, in modo più o meno sottile, la coscienza e nei quali esso si nega, la possibilità del dileguarsi di tale negazione è la possibilità che l'essere stesso del pensare — talvolta paragonato al cielo — traluca in tutta la sua autenticità: pensiero «non sostenuto», libero da supporti, realizzabile in forza d'un processo di non-identificazione, disidentificazione, abbandono dei prodotti mentali sollecitati dalle percezioni.

Tale soppressione del pensiero discorsivo è preparata da un atteggiamento di atarassia noetica, una sorta di pirroniana *epochè* alla quale i *siddha* davano il nome di *amanasikāra*, «non azione mentale». A questo atteggiamento di autentica indipendenza risponde, e corrisponde, l'identico sapore o beatitudine dell'identità, che filosoficamente si enuncia come da «non duale»: quel superamento di ogni dualismo a cui alludono tutti i grandi maestri del buddhismo, a cominciare dal *buddha Śākyamuni*.

Esiste una relazione fra l'attività della coscienza e l'elemento sottile inerente al respiro: esiste una connessione su cui, allora, era possibile operare. Molto esplicitamente i tibetani⁷⁰ affermano infatti che il «destriero» del pensiero è il soffio vitale e che, perciò, al fine di porre sotto controllo l'attività

⁷⁰ Si veda ad esempio mKhas-grub-rje, *rGyud-sde spyi'i rnam-par gzhag-pa rgyas-par brjod*, p. 172.

mentale occorre inibire l'autonomia del suo veicolo.

Tilopa, nella folgorante brevità dei suoi canti, ci rinvia incessantemente all'esperienza. Quasi un *topos*, il richiamo all'esperienza, ci rimanda ad una delle caratteristiche più radicali del suo pensiero: la condanna di un approccio esclusivamente intellettuale con la natura ineffabile dell'essere. In vista della liberazione in questa stessa vita, l'esperienza dell'identità di sapore si manifesta dunque come pensiero indialettico: un'esperienza noetica che rimanda simultaneamente alla sua espressione morale: sino a giungere a non fare più distinzione fra sé e il prossimo; sino a vivere in modo in-mediato l'assoluta identità, nell'essere, di tutti gli enti.

Quando Tilopa ci chiama all'evocazione immaginativa del *buddha* cosmico e della sua paredra in atto di ininterrotto amplesso, allude a uno stato di unione perenne in cui si dissolvono tutti i concetti e le opinioni mondane, in cui perde di significato qualunque forma esteriore di devozione: unico atto di autentica venerazione è infatti il trascendimento, in forza di quel pensiero indialettico, di ogni dicotomia. Questa *coincidentia oppositorum*, o sintesi delle diadi *nirvāṇa/saṃsāra*, *prajñā/upāya*, *śūnyatā/karuṇā*, mascolino/femminino, è infatti l'asse portante del cammino tantrico. A proposito dell'associazione del femminile con *prajñā* e del mascolino con *upāya*, Guenther⁷¹ riconosce nella

⁷¹ Guenther 1959-60, p. 95.

loro sintesi l'allusione all'essere pre-formale del pensiero e osserva:

Questo è il contrario di quanto la maggior parte delle filosofie occidentali è solita asserire, cioè che in assenza di contenuto non ci possa essere coscienza. Si può andare ancora oltre dicendo che nel tantrismo la coscienza è ontologicamente precedente al contenuto...

e ancora:⁷²

...secondo i testi tantrici, il sentire, generalmente identificato con la gioia, è meno intenso fin tanto che vi sia un ordinario pensare orientato verso gli oggetti. Cresce d'intensità con il graduale processo di de-oggettivazione. Tale processo viene illustrato dalla sindrome sessuale.

All'esperienza di tale unità allude la parola sanscrita *evam*, «così», *incipit* di gran parte delle scritture buddhiste: la grafia di *E* suggerendo l'organo sessuale femminile (∞), quella di *VA±* il maschile (Φ). Pronunciarne il suono annuncia quello stato di sintesi. Il *semen* virile, rappresentato nella scrittura dal punto, trascritto $\pm$, evoca dunque un campo di realizzazioni interiori di portata assai più vasta: *bodhicitta*, il «pensiero dell'illuminazione»,

⁷² *Op. cit.*, pp. 106-107.

espressione della perfetta unione del mascolino col femminile, è infatti un altro nome per *coincidentia oppositorum*. Sollecitato in occasione del congiungimento dei due, il *bodhicitta* scende dalla sommità del capo fino ai due organi genitali. Non emesso, non precipitato nella fisicità del seme, è riassunto lungo l'asse mediano dall'asceta tantrico che si prefigge il compito di sperimentare la voluttà del divenire senza restarne prigioniero⁷³

Primo di quattro sigilli — *karma, dharma, jñāna* e *mahāmudrā* — che rinviano ad altrettante fasi o livelli noetici dello *yoga*, la *karmamudrā* o «sigillo dell'atto» si incarna nella ragazza con la quale si unisce il miste. Questo, identificandosi con la divinità della sua specifica famiglia occulta, affine alla sua tipologia interiore, si unisce con la *karmamudrā*: tempio-ricettacolo della controparte femminile di quella divinità. Ad ognuna delle fasi di quell'unione corrisponde un particolare stato mentale, o momento noetico, evocante una specifica gioia estatica.

Nell'economia della prassi yogica, intesa come dinamizzazione del corpo vitale nei suoi gangli sottili, ogni gioia è effetto del risveglio di uno dei quattro *cakra* conosciuti dalla fisiologia sottile dei *tantra* buddhisti. L'asceta sperimenta la prima «gioia» quando il *bodhicitta* è al livello del *cakra*

⁷³ Circa l'eventuale opportunità di una lettura «interiorizzata» del rito copulatorio che ne escluda ogni applicazione, o drammatizzazione, anche sul piano della verità relativa, si veda in particolare l'interpretazione di mKhas-grub-rje, pp. 318 sgg.

corrispondente sul piano fisico alla zona fra il plesso solare e l'ombelico. Quando il *bodhicitta*, risalendo lungo l'asse mediano, è giunto fino al *cakra* nella regione del cuore, si attua la «gioia perfetta». La «gioia della cessazione» è realizzata all'altezza del *cakra* della gola. La «gioia co-emergente» risplende non appena il *bodhicitta* mette in moto il *cakra* al sommo della testa.

L'essenza dell'esperienza trascende ogni dicotomia: morale e noetica. Attuandosi l'essere come realtà della motilità, non si pone più il problema di un «luogo» dove andare né donde venire; non quello della forma. Tale conseguimento richiede la rapida soppressione di quel mentale orientato che è supporto e causa prima di ogni attività dialettica e di nescienza: causa del divenire. Il nome che ne sintetizza il processo è quello di *mahāmudrā*, «grande sigillo». Aprendosi a un'esperienza del genere, insiste Tilopa, non è più possibile parlare né di peccato né di merito.

Di cosa dunque ci parla Tilopa quando indica il «luogo» in cui tutto converge e da cui tutto ha origine? Qual è il «luogo» dell'identico sapore, per arrivare al quale non occorre muoversi in vista del suo raggiungimento? Dov'è quel «luogo», così lontano dagli itinerari della parola, eppure così vicino che il pervenirvi è esperienza intima e immediata; in cui il viandante sugge il nettare della non-morte; in cui il pensiero, purificandosi nell'ascolto del non-pensiero, disvela il suo essere originario?

Là dove, perennemente, il due si fa uno in una sintesi sempre nuova: ecco l'orizzonte di quel che Tilopa e gli altri *siddha* chiamano *sahaja*.

Ma, una volta che ne sia stato circoscritto poeticamente l'ambito d'esperienza, dobbiamo riconoscere che la domanda circa *sahaja* non ha ancora trovato una risposta esauriente. Il porsi domande intorno a *sahaja* secondo le tradizionali figure delle categorie della metafisica è uno dei modi possibili di affrontare il problema, ma certo non l'esaurisce. In tal senso si potrebbero intendere ad esempio le enunciazioni con cui Per Kvaerne conclude il suo fondamentale saggio su *sahaja*:⁷⁴

E' ineffabile [...] è beato [...] è senza tempo [...] è uno stato di onniscienza [...] è abolizione della dualità di soggetto e oggetto [...] è cosmico [...] trascende l'universo [...] è sacro [...] è la luminosità della propria mente.

La domanda infatti si limita ancora all'ente ma non coglie, a dirla con Aristotele to; o[n h\ / o[n, «ciò che è in quanto ente»: l'essere dell'ente. *Sahaja* come stato, stato trascendente, come ente fra gli altri, non è ciò di cui canta Tilopa. Se questa, in effetti, è l'accezione metafisica che ne ha caratterizzato l'uso nella poesia mistica medievale indiana, la parola marca il radicale salto qualitativo operato tra i *siddha* buddhisti: un salto che ne dimostra la modernità e la

⁷⁴ Kvaerne 1975, pp. 125-129.

non ancora esplorata forza. Esso infatti assume senso solo portando alle estreme conseguenze quanto è annunciato dal complesso binomio *nirvāṇa/saṃsāra*. Della loro identità, o meglio, dell'esperienza cui allude l'assunto della loro identità è stato detto tutto e niente. Ma la strada che conduce a parlare di *sahaja* è quella.

Sahaja, «nato» (*ja*) «con» (*saha*): notano gli studiosi più avveduti che la parola è traducibile come «co-emergente», «ciò che scaturisce immediatamente». Kvaerne⁷⁵ in particolare completa la locuzione precisando che esso scaturisce immediatamente con la terza delle iniziazioni superiori tantriche: in vista della quarta ed ultima. Con ciò però non si dice che cosa esso sia. Piuttosto si indica come, in quali circostanze psicologiche, in quale «luogo» avviene che si dia. Se esso fosse un oggetto, nonostante la riluttanza che i buddhisti hanno a dire il «che cosa», qualche traccia l'avremmo. Invece, come per il termine *nirvāṇa*, se ne può parlare sempre e solo in uno sviluppo dialettico, in relazione con qualcos'altro: rigorosamente oltre ogni forma di ontismo, in una prospettiva autenticamente ontologica⁷⁶. *Sahaja*: se

⁷⁵ *Op. cit.*

⁷⁶ Quanto all'opportunità di intendere tale superamento in relazione ad una dimensione «ontica» piuttosto che «ontologica» (si veda Bharati 1965: 27-8), può essere utile riportare la seguente citazione da Heidegger (1929, p. 89 nota 14): «Quando oggi «ontologia» e «ontologico» vengono rivendicati come parole di richiamo o titoli per designare particolari indirizzi, il loro impiego è del tutto esteriore e tale da misconoscere tutta la problematica. Si vive nell'erronea opinione che

possiamo parlarne solo in presenza di altro perché «è», si dà con altro, ma non è un «essere-con» altro, vuol dire che esso non è un ente tra gli altri. Esso non «c'è», perché non si esaurisce nell'*existentia*, nel «ci» per essere. In ciò intravediamo la forza dell'esperienza cui allude Tilopa: un'esperienza in merito alla quale è decisivo il comprendere che, là dove viene annunciata come «esperienza del *sahaja*», questo «del» è l'apertura di un *genitivus subjectivus*, radicalmente soggettivo.

La ricerca dei *siddha* supera d'un balzo ogni forma di teismo o di atto devozionale. Supera anche la magia della ritualità operata su piani meno radicali del tantrismo. Quando infatti si parla di interiorizzazione del rito si vuole alludere a un processo noetico. Che poi tale processo abbia luogo operando sul respiro, sul pensiero o sul seme — ognuno dei tre campi di esperienza essendo indissolubile dall'altro — indica non solo una diversa attitudine percettiva degli uomini di quel tempo, ma anche — e questo è ciò che per noi

l'ontologia, in quanto problema dell'essere dell'ente, sia una «posizione realistica» (ingenua o critica) contrapposta a quella «idealistica». [...] Nell'accezione della filosofia popolare, «ontologico» significa — e qui viene alla luce una confusione funesta — ciò che invece dovrebbe essere detto ontico, cioè un atteggiamento nei confronti dell'*ente* che lo lascia essere in esso stesso ciò che è e come è. Ma così non è stato ancora posto il *problema dell'essere*, per non parlare del fondamento della possibilità di un'ontologia». A margine del brano riportato, in un'annotazione manoscritta apposta dall'autore nella propria copia personale della prima edizione del saggio, leggiamo queste decisive parole: «inoltre, ciò che occorre preventivamente non è fare o fondare un'«ontologia», ma raggiungere la verità dell'essere (*Seyn*), cioè essere raggiunti da essa...».

moderni più conta — che la presa sul contingente ci interessa in quanto «presa», non per ciò su cui, allora, operavano.

L'esperienza cui allude Tilopa non «ha luogo» perché, essenzialmente, è esperienza intemporale. Intemporalità: non prima, non dopo della vita del pensiero; vita del mondo esperita nel duplice processo di svincolamento e di esaurimento della sequenzialità dei pensieri. Tali pensieri sono nel tempo in quanto l'uno chiama l'altro: all'infinito. Essendo nel tempo, sono la matrice dell'esserci che si pone in uno spazio-tempo immaginato come contenitore preesistente: esserci come incapacità ad essere.

Nondimeno, ogni pensiero può condurre oltre: oltre se stesso, oltre la personalità contingente; oltre la storia. Ogni pensiero, come frammento, concrezione temporale, è infatti coessenziato con qualcosa che lo trascende: qualcosa non prima, non dopo. Intemporale essere: in-mediato «che è insieme» nel momento in cui quel pensiero si formalizza nella coscienza. Nasce insieme ad esso: intemporale realtà «che nasce insieme e contemporaneamente» della quale quel pensiero è cadavere temporale.

L'esperienza che si realizza al culmine del terzo livello dell'iniziazione tantrica, portandone così simultaneamente ad atto il quarto ed ultimo livello, Tilopa e gli altri *siddha* la chiamavano *sahaja*. *Sahaja* come darsi dell'essere: essere del pensare. Esperienza che ci sfugge, abisso da cui fuggiamo,

quando sogniamo di afferrare l'essere del pensare rincorrendone il fantasma lungo la giostra senza fine dei pensati. Non si tratta però di sopprimere il pensare *tout court*, come un'interpretazione frettolosa di tale via indurrebbe a credere, ma di essere così presenti al suo fluire da non rimanere «agganciati» ai meccanismi discorsivi. E' in questo essere consapevolmente presenti che ci apriamo all'esperienza «che nasce insieme e contemporaneamente» ad ogni pensiero: in-mediata al pensare. *Sahaja*.

CAPITOLO SESTO

TESORO DI LIRICHE INIZIATICHE (*Dohākoṣa*)

Il *Tillopādasya Dohākoṣa-pañjikā*, è un commento breve (*pañjikā*) in sanscrito ad un *Dohākoṣa*, «Tesoro di *dohā*», composto da Tilopa in un idioma medio indiano, l'apabhraṃśa. La traduzione si basa sull'edizione che Prabodh Chandra Bagchi curò, in seguito alla sua scoperta in Nepal nel 1929, di un manoscritto del XII-XIII secolo⁷⁷. Di questo *Dohākoṣa*, esiste anche una versione tibetana. Essa è stata controllata direttamente su quattro edizioni xilografiche del Canone buddhista tibetano⁷⁸.

⁷⁷ Bagchi 1938.

⁷⁸ *sLob-dpon chen-po Ti-lo-pas mdzad-pa'i do-ha mdzod*, in *bsTan-'gyur*, *rGyud*, vol. XLVII foll. 135b.5-137a.5 dell'edizione di Narthang e foll. 147b.1-149a.1 di quella di Pechino (*TT*, vol. LXIX, no. 3128, p. 131), vol. LI foll. 136a.4-137b.6 dell'edizione di Derge e foll. 136a.6-137b.7 di quella di Cone.

Limitante sarebbe considerare la versione tibetana mera «traduzione» dell'indiano: più conforme a verità è stimare i due testi — l'apabhraṃśa e il tibetano — come due esiti di una stessa parola⁷⁹.

Commento al *Dohākoṣa* di Tilopa

Qui invero il signore tra i grandi *yogin* Tilopa, provando grande compassione, desideroso di insegnare il senso delle cose, per [rendere ad altri possibile quell]la realizzazione che aveva ottenuto per sé, dice:

I

Aggregati, elementi e sedi delle facoltà sensoriali: tutto è connesso⁸⁰ con il presentarsi essenziale dell'esperienza che nasce insieme e contemporaneamente.

Egli dice dapprima [del]la purificazione in virtù dell'esperienza che nasce insieme e contemporaneamente di ciò che, a cominciare dagli

⁷⁹ Per la traduzione delle sole *dohā*, si vedano Torricelli 1987 e 1997.

⁸⁰ Il testo tibetano recita: «tutto, una volta emerso dal presentarsi essenziale dell'esperienza che nasce insieme e contemporaneamente, là si riassorbe».

aggregati di questo mondo, essendo la causa degli aggregati e così via, è relato all'altro. I cinque aggregati psicofisici: forma, sensazione, appercezione, coefficienti psichici e coscienza; i cinque elementi chemiocosmici: terra, acqua, fuoco, vento ed etere; le sedi delle facoltà sensoriali: occhio, orecchio, naso, lingua, corpo fisico e mentale: questi, essendo cogenerati, sono uniti con il presentarsi essenziale dell'esperienza che nasce insieme e contemporaneamente.

II

L'esperienza che nasce insieme e contemporaneamente è, nel suo presentarsi, essenziata d'esistenza o di non-esistenza? Se il suo presentarsi essenziale poggiasse sull'esistenza sarebbe divenire; se invece poggiasse sulla non esistenza sarebbe allora annientamento, e dunque inesistente. Tenendo conto di tale problema, dice:

Nell'esperienza che nasce insieme e contemporaneamente di esistenza e non esistenza non questionate! Vacuità e compassione: cercatene l'identico sapore!

Nell'esperienza che nasce insieme e contemporaneamente non questionate di esistenza e non-esistenza, il presentarsi essenziale delle quali è rispettivamente *saṃsāra* e *nirvāṇa*. Là donde [scaturiscono] vacuità e compassione,

nell'esperienza che nasce insieme e contemporaneamente cerca: nell'identico sapore.

III

Egli dice che [anche] quell'eterna, sublime beatitudine essenziata di estasi altro non è che rappresentazione soggettiva; perciò non dobbiamo vincolare al *saṃsāra* l'esperienza che nasce insieme e contemporaneamente con l'attaccamento ad una [qualunque] rappresentazione. Infatti, finché è tutto teso a rappresentare, il pensiero come può essere purificato?

Sopprimete⁸¹ il pensiero [attaccato alle rappresentazioni] estinguendo[lo] nel *nirvāṇa*, penetrando nella vuota tersità dei tre mondi!

Il pensiero attaccato alle rappresentazioni, una volta colpito dal *nirvāṇa*, cioè dalla vacuità, sia soppresso. E, una volta soppresso, sia fatta penetrare la conoscenza senza maculazioni del vuoto dei tre mondi: tale, in sintesi, il senso. Benché non poggia [su quello], l'esperienza che nasce insieme e contemporaneamente viene cercata in tutto il dispiegamento fenomenico per timore dell'incongruenza logica in cui si incorre in seguito

⁸¹ Si noti che la redazione tibetana presenta un'inversione fra le *dohā* III e IV.

alla vanificazione della gnosi che nasce insieme e contemporaneamente. E così[infatti] è stato detto⁸²:

A Te che non risiedi nel *saṃsāra* né nel *nirvāṇa*:
[a Te] sia lode!

IV

Per controbattere chiunque critichi la verità essenziale della non azione mentale, egli dice:

Non commettete l'errore di criticare la non-azione mentale⁸³. Badate di non crearvi, con il desiderio [dell'esperienza che nasce insieme e contemporaneamente, altri] lacci interiori!

Con l'attaccamento al[l'ideale del] presentarsi essenziale dell'esperienza che nasce insieme e contemporaneamente, non criticare quella gnosi che nasce insieme e contemporaneamente libera da costruzioni mentali, quando il mentale rimane inattivo: tale la non azione mentale. E così è stato detto:⁸⁴

Quando qualsiasi costruzione mentale si svolge

⁸² Nāgārjuna, *Paramārthastava*, 7b.

⁸³ Il tibetano aggiunge: «[quel]l'innato presentarsi essenziale».

⁸⁴ Nāgārjuna, *Apratiṣṭhānaprakāśa*, citato nel commento al *Sarahaṇāpādasya Dohakoṣa*, 58. Si veda anche il commento di Munidatta al *Caryāgītikoṣa*, 8.

nella mente, [quella, ancora,] deve essere abbandonata.

Avendo purificato il pensiero per mezzo della gnosi che nasce insieme e contemporaneamente, lo si fortifichi in quella gnosi che nasce insieme e contemporaneamente al di là d'ogni costruzione mentale.

V

Egli dice il mezzo per la penetrazione del pensiero.

Il pensiero, simile al[la vuota spazialità del] cielo, quando penetra la beatitudine dell'identità, non percepisce [più] ciò che cade nella sfera delle facoltà sensoriali.

Il pensiero ha la caratteristica di aderire. Grazie alla gnosi della vacuità che è simile al[la vuota spazialità del] cielo, esso penetra nella beatitudine dell'identità e, in quello stesso istante, i sensi non percepiscono più i [loro] oggetti.

VI

Egli dice [del]la soppressione delle costruzioni mentali.

Senza principio, in quella [beatitudine

dell'identità], senza fine: [così] il maestro sommo ha espresso il non duale.

Questa beatitudine dell'identità detta «senza principio» perché la teoria eternalista non sussiste; «senza fine» perché nemmeno sussiste una teoria nihilista.

VII

Il maestro indica il non duale come quello che può essere espresso in forma di ammaestramento, ma non verbalmente.

Nel momento in cui [il pensiero discorsivo]⁸⁵ si estingue, anche il soffio è completamente riassorbito. Il frutto della verità è consapevolezza intima e immediata: a chi, e come esprimerla?

[Quando] il pensiero discorsivo si estingue, [anche] il soffio vitale viene riassorbito: tale verità, caratterizzata dalla necessità di sperimentarla nel proprio intimo, a chi può essere espressa, e da chi?

VIII

Egli dice che il frutto della verità è

⁸⁵ Sottinteso nel testo *apabhramśa* della *dohā*, è esplicito nel commento.

consapevolezza intima e immediata, e che non è generalizzabile.

Al di là dell'esperienza degli sciocchi⁸⁶ e della gente comune, la verità è inattuabile dai dotti. [Ma] quanto a colui che gode del favore del maestro: forse che il suo pensiero è [ancora] inattuabile?

Sciocco! La verità è al di là dell'esperienza della gente comune ed è inattuabile dai dotti i quali si legano a tanta scienza. [Tuttavia] è possibile conoscere la verità: essa è attuabile da quel virtuoso che gode del favore del [suo] maestro spirituale.

IX

Per chiarirlo, ha detto:

Tilopa insegna che il frutto della verità è consapevolezza intima e immediata. Ciò che rientra nella sfera del mentale non costituisce la realtà assoluta⁸⁷.

⁸⁶ Il commento rende «sciocchi» con un vocativo. Sembra però meno banale l'interpretazione che ne dà il tibetano che pone sia «sciocchi» che il successivo «gente comune» al genitivo. Infatti Das (*s.v. gang-zaḡ*) riporta le quattro possibili categorie di individui a seconda del loro tipo di evoluzione: 1) da tenebra a tenebra, gli «sciocchi»; 2) da tenebra a luce, la «gente comune»; 3) da luce a tenebra, i «dotti»; 4) da luce a luce, l'asceta.

⁸⁷ Questa *dohā* compare nel commento di Munidatta al *Caryāgītikoṣa*, 40.

Tilopa insegna che il frutto, la verità, è consapevolezza intima e immediata; quelle cose che rientrano nella sfera del mentale non costituiscono la realtà assoluta. La grande beatitudine è [infatti] su sé poggiante al di là di [ogni] costruzione mentale. Ecco ciò che è «verità», e non entità che siano oggetto di altre rappresentazioni: tale, in sintesi, il senso.

X

La verità⁸⁸ non sarà esposta dalle parole del maestro: perciò il discepolo non comprenderà. Il frutto dell'esperienza che nasce insieme e contemporaneamente ha sapore d'ambrosia. La verità: chi e che cosa insegnare? Quando il mentale è quieto e mentale e soffio si fondono in uno, ecco che, una volta che stato abbandonato ogni modo d'essere, i tre mondi riposano in quella [esperienza]. Sciocco! Riconosci l'innato presentarsi essenziale! Allora reciderai tutte le reti della nescienza.

XI

Egli dice il mezzo per [attuare] l'estinzione delle costruzioni mentali.

⁸⁸ Di tali versi, presenti nella redazione tibetana, non conosciamo il corrispondente apabhraṃśa.

Purificate bene il pensiero in forza dell'esperienza che nasce insieme e contemporaneamente. In questa stessa vita [saranno conseguite] le perfezioni; con questo corpo [sarà ottenuta] la liberazione.

In forza dell'esperienza che nasce insieme e contemporaneamente, il pensiero [inteso come] gnosi [ancora] basata sulle costruzioni mentali sia bene, [cioè] intensamente, purificato. Allora, in questa vita, invero si manifestano perfezioni in gran numero, a cominciare da quella che permette di pacificare, e con questo corpo sarà ottenuta la liberazione.

XII

Ancora una volta dice [del]l'ottenimento della purificazione del pensiero.

Dove muove il pensiero: là udite il non pensiero! L'identico sapore è puro [perché] è oltre sia l'esistenza che la non-esistenza⁸⁹.

[...] Questo identico sapore al di là di ambedue, [sia di esistenza che di non-esistenza], è sublime pensiero puro, la cui natura consiste di pura

⁸⁹ Il testo tibetano recita (XIIC-d): «Dimorando l'identico sapore al di là delle discriminazioni, cerca bene quel pensiero che è uno col non pensiero».

illuminazione [ed perciò] libero dall'attaccamento ad ogni stato mentale.

XIII

L'albero cosmico del pensiero non duale spazia nella vastità dei tre mondi! Esso reca i fiori e i frutti della compassione, anche senza l'ornamento di qualcosa che sia altro da sé⁹⁰.

Con queste parole egli allude all'azione caritatevole verso il prossimo. Grazie al pensiero non duale l'albero cosmico spazia lontano, e quello, come l'albero che esaudisce i desideri, pervade l'estensione dei tre mondi [...]. Chiunque abbia [ciò] compreso [solo intellettualmente], a causa della sua dipendenza da tale [ulteriore] costruzione mentale, vanifica il presentarsi essenziale dell'esperienza che nasce insieme e contemporaneamente: in quel caso, anche se liberato, proprio per [il suo desiderio di realizzare] la condizione di quel presentarsi essenziale, non è liberato [completamente].

XIV

Perciò non fare distinzione fra sé e il prossimo. Egli dice questo:

□ La dohā XIII è talvolta attribuita al siddha Saraha. Si vedano Sarahapādasya Dohākoṣa, 107; Shahidullah 1928, p. 164 n. 109.

Non crearti false opinioni su sé e su ciò che è altro da sé! Tutto, senza distinzioni, è *buddha*. I tre mondi sono il sublime immacolato; il pensiero in sé puro.⁹¹

Non crearti false opinioni su sé e su ciò che è altro [da sé], uno solo [essendone] il presentarsi essenziale, [con il concepirli] come una dualità. Come dunque? Invero, quando [egli] si trova per propria natura in stato di non alterità e così via rispetto a tutto l'insieme delle creature, allora è un *buddha*: tale il senso.

XV

Proprio in questa vita, le perfezioni giungano pienamente a manifestazione. Dove il pensiero è pacificato, là i tre mondi sono riassorbiti. Quando si identifica sé con ciò che è altro da sé, si diviene un *buddha*. Il pensiero, dopo che è penetrato nella sfera della spazialità celeste, è riassorbito: a quel punto, i cinque sensi e i loro oggetti, gli aggregati e gli elementi, una volta penetrato [in quell'ambito di esperienza], scompaiono.

□ Anche la *dohā* XIV viene altrove attribuita a Saraha. Si vedano Sarahapādasya *Dohākoṣa*, 106; Shahidullah 1928, p. 164 no. 108. Le *dohā* XIII e XIV mancano nella redazione tibetana. Al loro posto compaiono sette versi, ignoti al testo *apabhraṃśa* (XV).

XVI

Egli dice quindi degli obbiettivi mondani nelle [loro] modalità.

Tutto ciò che è caratterizzato da movimento o fissità è vuoto senza maculazioni. Non perderti in disquisizioni!

«Caratterizzato da movimento» è l'insieme degli esseri viventi; «caratterizzato da fissità» è l'insieme degli esseri inanimati. Basandosi su ciò che è la caratteristica dinamica di ogni insieme, gli obbiettivi mondani procedono conformemente a un'unica cosa bella non posta in discussione: tale il significato. La gnosi della verità è «vuota» [in quanto] libera da ogni costruzione mentale; «senza maculazioni» [perché] priva delle macchie costituite dalle maculazioni e dalle impressioni [delle esperienze trascorse]. Su ciò non ci si perda in disquisizioni! Come la gemma che esaudisce i desideri, anche se di tipo discorsivo, attua gli obbiettivi mondani secondo il suo potere: così, anche se di tipo discorsivo, la gnosi penetrata da intensa partecipazione attua gli obbiettivi mondani secondo le molteplici differenziazioni [di competenza] degli esseri quali la virtù, il controllo e così via. Tale, in sintesi, il senso.

XVII

Egli critica il fatto di essere aggrappati alla

concezione di un «io» e di un «mio».

«Questo è l'io, quello il mondo»: chi [in tal modo] distingue, come può percepire il presentarsi essenziale del pensiero privo di impurità⁹²?

«Questo è l'io, quello il mondo»: chi distingue così, come può giungere a percepire il presentarsi essenziale del pensiero [quando è] privo di impurità? La verità [infatti] non viene percepita a causa dell'adesione alla nozione d'un «io» e di un «mio». Tale il senso.

XVIII

Egli dice [del]la condizione di omnipervadenza dello *yogin* che realizza la verità.

Io: l'universo. Io: il *buddha*. Io: l'immacolato.
Io: la non azione mentale, il distruttore del fluire dell'esistenza⁹³.

L'universo. sono io. Il *buddha* sono io. L'immacolato e la non azione mentale invero sono io. L'esistenza è

□ Il tibetano differisce: « "Questo è l'io, quello è il mondo": chi [in tal modo] distingue, deve [ancora] conoscere la propria consapevolezza intima e immediata nel presentarsi essenziale del pensiero privo di impurità».

□ Il tibetano differisce: «Io: l'universo. Io: il buddha. Io: l'immacolato. Io: la non azione mentale; in quella, io sono al di là del fluire dell'esistere e di ogni contaminazione che ostruisce».

saṃsāra. «Distruttore» è da intendere come «quello che distrugge» [il *saṃsāra*]. In tal modo lo *yogin*, con la mente non separata dalla verità, giorno e notte identifica tale verità con l'universo.

«L'intero universo nasce da me; da me nascono i tre mondi; io pervado questo tutto; non si vede un mondo che sia fatto d'altro»: quello *yogin* che, così pensando, ben concentrato mediti, senza dubbio si realizza: anche se fosse uno poco virtuoso⁹⁴.

XIX

Egli poi dice che occorre purificare l'evocazione meditativa del Signore e della Signora per mezzo della verità.

La mente è il Signore. Simile alla spazialità celeste è la Signora. Notte e giorno, essi gioiscono nell'esperienza che nasce insieme e contemporaneamente.

Il mentale, ovvero il pensiero dell'illuminazione, è il Signore. Simile alla spazialità celeste, ovvero la grande beatitudine che la pervade, è la Signora. E così [viene detto] nello *Śrīherukarājatantra*:

In forma di seme sia [concepito] il Signore. La

□ Hevajratantra, I. viii. 41-2.

beatitudine è [allora] conosciuta come la giovane amante⁹⁵.

Oppure [...]:

La compassione è il Signore. Vacuità simile al cielo: tale è la Signora. La gnosi dell'indissolubilità di vacuità e compassione è il Signore e la Signora: non altro è la Signora.

Perciò, invero, giorno e notte sia il pensare unito all'esperienza che nasce insieme e contemporaneamente. E così è detto nel *Sampuṭa*:

Come il fluire della corrente del fiume o la continuità della luce della lampada, giorno e notte, occorre permanere in unione con la verità⁹⁶.

XX

E poi [dice] che lo *yogin* non discrimini su nascita e morte.

Nascita e morte: non fatevene false opinioni! Nel pensiero originario: senza pausa colà dimorano⁹⁷.

□ Si veda Hevajatantra, I. viii. 50.
□ Si veda Hevajatantra, I. viii. 56.
□ Il tibetano differisce: «Sii libero da nascita e morte; sempre dimora in ciò che è originario nel mentale».

La nascita è produzione, la morte è distruzione: [ma] anche questo, altro non essendo che costruzione mentale, occorre non farsene alcuna falsa opinione. E [perciò] è stato detto:

In verità la morte è una costruzione mentale [...].

E ancora:

A causa dell'intrusione di un ardente desiderio, la virtù degli esseri viventi [...]. La produzione viene conosciuta secondo quella che è la sua vera natura, non altro.

A causa di ciò il proprio pensiero risiede nel senza pausa: viene detto «senza pausa» perché in questo non vi è intervallo [né] separazione. [Nella] indissolubilità di vacuità e compassione [...] giorno e notte occorre permanere: tale il significato.

XXI

Per il bene di quello *yogin* che realizza la verità egli dice [del] falso scopo consistente nel rendere omaggio ai romitori.

Ai luoghi sacri di abluzione, ai romitori non rendete omaggio! Purificando il corpo non c'è pacificazione.

Non rendere omaggio ai luoghi sacri di abluzione esteriori e ai romitori. Con l'immersione in acque che siano esteriori [lo *yogin*] non otterrà la liberazione. Tale, in sintesi, il senso. [Autentico] luogo sacro di abluzione invero il Mahāyāna. [Infatti] una volta lavata ogni [sorta di] impurità [prodotta a causa] delle costruzioni mentali per mezzo della corrente della gnosi che scaturisce da quello, si realizza la liberazione: questo si intende con immersione nelle acque di luoghi sacri di abluzione esteriori e così via.

XXII

Egli insegna che lo *yogin* che realizza la verità non si prodiga in atti di devozione verso gli dei che sono oggetto del culto quotidiano.

Brahma, Viṣṇu e Maheśvara: alle divinità, o *bodhisattva*, non rendete omaggio⁹⁸!

Il *bodhisattva* in alcun modo renda onore alle tre divinità Brahma, Viṣṇu e Maheśvara in quanto permanenti in una via inferiore. E così è stato detto nella *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*⁹⁹:

□ La versione tibetana recita: «Le divinità Brahma, Viṣṇu e Maheśvara: chi ha [sperimentato] l'illuminazione non rende omaggio a [nessuna delle tre]».

□ *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, p. 161.15.

Ad altre divinità con [offerte di] fiori, incenso o lampade votive non renda omaggio, né veneri le altre divinità.

XXIII

Questo dice invero:

Non adorate le divinità! Nessun pellegrinaggio ai luoghi sacri di abluzione! Adorando le divinità non c'è liberazione.

Gli atti di adorazione delle divinità, a cominciare dalla preparazione di offerte floreali, non sono da farsi; né lo è il pellegrinaggio verso luoghi sacri di abluzione che siano esteriori. Non si ottiene la liberazione tramite il culto di divinità esteriori, l'immersione nelle acque di luoghi sacri di abluzione e così via.

XXIV

Onorate il *buddha* con un pensiero libero da oscillazioni dicotomiche! Su [ciò che si intende per] esistenza o *nirvāṇa* non vi fissate!

[Il *buddha*] chiamato gnosi non duale ed anche discernimento che è andato al di là. Perciò è stato

detto da Dignāga¹⁰⁰:

Il discernimento che è andato al di là è gnosi
non duale: tale il Tathāgata.

In forza d'un pensare vigoroso, cioè libero da
oscillazioni dicotomiche, sia onorato, sia venerato.
Non prendere stanza nell'esistenza, che è *saṃsāra*, o
nella [sua] dissoluzione che è *nirvāṇa*.

XXV

Questo ancora egli insegna:

Sintesi di discernimento e mezzo: in quella
penetrate! Una volta saldi in quella, si attua
la [gnosi] suprema.

La sintesi di discernimento e mezzo è l'unione della
diade vacuità e compassione. A ciò aderisci. Se in
quella [unione] è reso saldo il pensiero, ecco, senza
più dubbio alcuno, [lo *yogin*] realizza la suprema
gnosi dei *buddha*. Nell'esperienza della verità [...].

XXVI

Come ingerisce il veleno chi di veleni si

□ E' questo l'inizio del Prajñāpāramitāpinḍārtha di Dignāga, pervenutoci nella sola versione tibetana. Conosciamo l'originale sanscrito di questa strofa per essere stata citata nell'Abhisamayālaṅkāra di Haribhadra.

occupa, così gusta l'esistenza chi
dall'esistenza non è coinvolto¹⁰¹.

Come ingerisce il veleno chi è a conoscenza della natura dei veleni e non ne muore, ugualmente lo *yogin* gusta ciò che, a cominciare dalla sfera sensibile, la voluttà del *samsāra*, l'esistenza, senza che, a causa della sfera sensibile, insorgano vincoli di quello *yogin* al *samsāra*. E così è stato detto nell'*Hevajra*¹⁰²:

Tutti gli uomini sono uccisi da una piccola dose di veleno: quella stessa con la quale chi conosce la natura del veleno potrebbe annullarlo.

Qualunque atto terribile da cui gli uomini sono avvinti, quello stesso [è un] mezzo [che] li libera dalle catene dell'esistenza.

XXVII

Coloro i quali, essendosi mossi senza *karmamudrā*, [...] per ammonire dice:

O *yogin*, non disprezzate la *karmamudrā*!
Dei momenti e delle gioie i [vari] tipi siano

□ Il tibetano differisce: «Come, pur avendo ingerito un veleno, il veleno non provocherà la morte, ugualmente lo *yogin*, anche avendo gustato l'esistenza, gli oggetti del piacere sensuale non lo coinvolgeranno».

□ Hevajratāntra, II. ii. 46, 50.

sperimentati¹⁰³.

[...] i quattro momenti e le quattro gioie estatiche invero sono sperimentati grazie a quella [*karmamudrā*]. E così è stato detto nell'*Hevajra*¹⁰⁴:

La sillaba sacra *E*, al centro ornata da *VAM*, è la sede d'ogni gioia, canestro di gemme-*buddha*. Da quella scaturiscono le gioie, distinte dai momenti; dalla conoscenza dei momenti [deriva] la conoscenza della gioia che riposa nel suono *EVAM*. Il [momento] variegato, quello della maturazione, quello della distruzione e quello privo di caratteristiche: gli *yogin* sanno che *EVAM* è realizzabile tramite l'esperienza di questi quattro momenti. E' chiamato [momento] variegato per la varietà di azioni quali l'abbraccio, il bacio e così via. Il suo inverso è

□ Il tibetano specifica: «...i quattro momenti e le quattro gioie...» e aggiunge: «...le cause, le caratteristiche e l'abbandono conosca».

□ Hevajratāntra, II. iii. 4-9.

□ Hevajratāntra, II. iv. 37-38.

□ La *dohā* XXIX, ricostruzione di Bagchi, non è presente nel commento. Il testo tibetano cita ambedue le gioie nominate nella *dohā* XXVIII — *paramānanda* e *vīramānanda* — e inoltre inserisce altri due versi ignoti al testo *apabhraṃśa* (XXX).

□ Il tibetano differisce: «Chi conosce l'esperienza che nasce insieme e contemporaneamente nelle varie specie di momenti...», omettendo le gioie; quindi aggiunge sei versi (XXXII).

□ *Mādhyaṃakāśāstra* di Nāgārjuna, citato nel commento di Munidatta al *Caryāgītikoṣa*, 9.

□ Hevajratāntra, II. ii. 9-10.

□ Il tibetano recita: «Non nasce né muore, senza inizio né fine, non viene né va, nessun luogo ove stare, ma, grazie agli insegnamenti del maestro, entra nel cuore».

quello della maturazione nel quale si sperimenta la conoscenza recante la gioia. Quello della distruzione è spiegato come la percezione che tale gioia ha avuto in me il soggetto di quell'esperienza. Quello privo di caratteristiche è altra cosa rispetto ai tre momenti precedenti, in quanto è superamento della passione e dell'assenza di passione. Nel [momento] variegato è realizzata la prima delle gioie, in quello della maturazione sta la gioia perfetta; in quello della distruzione la gioia della cessazione; in quello privo di caratteristiche sperimenti la gioia co-emergente.

I [vari] tipi di momenti e di gioie come possono essere sperimentati senza la *karmamudrā*? Per questo non si deve disprezzare la *karmamudrā*: grazie ad essa infatti viene sperimentata la verità libera da differenziazioni riconoscibili. Dopo aver contemplato la gioia perfetta che è riconoscibile fra queste due [gioie: *ānanda* e *viramānanda*], rendi[ne] salda [l'esperienza]: tale l'istruzione.

XXVIII

Questo invero ammonisce:

Oh! Gustate la perfetta [gioia], alla [gioia della] cessazione si ponga mente. Sia onorato perfettamente il maestro sublime.

Perfettamente, [a]i piedi del maestro sublime [...]

E il succo inebriante le faccia bere ed invero lui stesso, l'asceta che ha pronunciato i voti, ne beva. Poi ingeneri passione verso la giovane fanciulla, al fine di realizzare il fine proprio e degli altri. Una volta introdotto il «vortice delle correnti» nel «fiore profumato», l'asceta che ha pronunciato i voti realizza l'unione dei due. In quella, la «canfora» prodottasi nell'unione: questa è nota come l'esperienza che nasce insieme e contemporaneamente¹⁰⁵.

XXIX

Della gioia perfetta le [varie] specie: chi le conosce, in un istante, si risveglia all'esperienza che nasce insieme e contemporaneamente¹⁰⁶.

□ Hevajratāntra, II. iv. 37-38.

□ La dohā XXIX, ricostruzione di Bagchi, non è presente nel commento. Il testo tibetano cita ambedue le gioie nominate nella dohā XXVIII — paramānanda e viramānanda — e inoltre inserisce altri due versi ignoti al testo apabhraṃśa (XXX).

□ Il tibetano differisce: «Chi conosce l'esperienza che nasce insieme e contemporaneamente nelle varie specie di momenti...», omettendo le gioie; quindi aggiunge sei versi (XXXII).

□ Mādhyamakāśāstra di Nāgārjuna, citato nel commento di Munidatta al Caryāgītikoṣa, 9.

□ Hevajratāntra, II. ii. 9-10.

□ Il tibetano recita: «Non nasce né muore, senza inizio né fine, non viene né va, nessun luogo ove stare, ma, grazie agli insegnamenti del maestro, entra nel cuore».

□ La dohā XXIX, ricostruzione di Bagchi, non è presente nel commento. Il testo tibetano cita ambedue le gioie nominate nella dohā

XXX

Quando la fronte è adorna della gemma di virtù, sia sperimentato l'amplesso con la donna con la quale si consumerà il desiderio.

XXXI

Questo di nuovo chiarisce:

I momenti e le gioie: chi ne conosce le [varie] specie, quello, in questa vita, vien detto *yogin*¹⁰⁷.

Chi conosce le [varie] specie dei momenti e delle

XXVIII — paramānanda e viramānanda — e inoltre inserisce altri due versi ignoti al testo apabhraṃśa (XXX).

□ Il tibetano differisce: «Chi conosce l'esperienza che nasce insieme e contemporaneamente nelle varie specie di momenti...», omettendo le gioie; quindi aggiunge sei versi (XXXII).

□ Mādhyamakaśāstra di Nāgārjuna, citato nel commento di Munidatta al Caryāgitikoṣa, 9.

□ Hevajratantra, II. ii. 9-10.

□ Il tibetano recita: «Non nasce né muore, senza inizio né fine, non viene né va, nessun luogo ove stare, ma, grazie agli insegnamenti del maestro, entra nel cuore».

□ Il tibetano differisce: «Chi conosce l'esperienza che nasce insieme e contemporaneamente nelle varie specie di momenti...», omettendo le gioie; quindi aggiunge sei versi (XXXII).

□ Mādhyamakaśāstra di Nāgārjuna, citato nel commento di Munidatta al Caryāgitikoṣa, 9.

□ Hevajratantra, II. ii. 9-10.

□ Il tibetano recita: «Non nasce né muore, senza inizio né fine, non viene né va, nessun luogo ove stare, ma, grazie agli insegnamenti del maestro, entra nel cuore».

gioie, quello invero in questa vita viene detto *yogin* grazie alla conoscenza del mezzo [per attuare] la verità.

XXXII

Cessazione d'interesse per ciò che è primo e ciò che è ultimo: [così] il Maestro sommo ha spiegato il non duale. Immoto, privo di discriminazioni e di maculazioni, libero da sorgere e decadere, esso l'essenza. Tale [essenza] è chiamata *nirvāṇa*: dove [ogni] orgoglio mentale è stato reciso.

XXXIII

Egli dice [del]l'essenza della verità.

Priva di virtù e di vizio: tale la suprema realtà. Nella consapevolezza intima e immediata non occorre null'altro.

La suprema realtà è priva di virtù e di vizio. Nell'intima e immediata consapevolezza non occorre altro. A quella [suprema realtà che coincide con l'esperienza del *sahaja*] le virtù non sono assolutamente da sovrapporre: [né] quindi sono da detrarre i vizi. E così è stato detto:

Perciò che non c'è da detrarre, non può essere aggiunto assolutamente niente. La realtà va

considerata secondo realtà. [Così] si libera colui che considera la realtà¹⁰⁸.

XXXIV

Egli dice il rafforzamento nella pratica.

Abbandonate definitivamente il pensiero e il non pensiero! Nel presentarsi essenziale dell'esperienza che nasce insieme e contemporaneamente prendete dimora!

Avendo abbandonato definitivamente il pensiero e il non pensiero, con la mente rivolta alla manifestazione della divinità, dopo aver meditato ininterrottamente per un giorno, esamina. Altro mezzo non v'è nel *samsāra* per l'ottenimento del fine proprio e altrui. L'incantesimo, una volta attuato, [il sigillo che] realizza [la comprensione del]le cause¹⁰⁹.

XXXV

Egli dice [di quel]la condizione della verità che è

□ Mādhyamakaśāstra di Nāgārjuna, citato nel commento di Munidatta al Caryāgītikoṣa, 9.

□ Hevajratantra, II. ii. 9-10.

□ Il tibetano recita: «Non nasce né muore, senza inizio né fine, non viene né va, nessun luogo ove stare, ma, grazie agli insegnamenti del maestro, entra nel cuore».

□ Hevajratantra, II. ii. 9-10.

□ Il tibetano recita: «Non nasce né muore, senza inizio né fine, non viene né va, nessun luogo ove stare, ma, grazie agli insegnamenti del maestro, entra nel cuore».

priva di andare e venire.

Non c'è niente che venga, niente che vada,
[ma] grazie alle istruzioni del maestro [la
verità] entra nel cuore¹¹⁰.

La verità non viene da alcun luogo; in nessun luogo
essa va. Non risiede in alcun luogo, e così è stato
detto nella *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*¹¹¹:

O figlio di nobile famiglia, l'essere non viene,
non va: stabile è l'essere. Invero, o figlio di
nobile famiglia, non sorge per colui che è giunto
nell'essere né venire né andare.

Tuttavia, anche se è così, grazie alle istruzioni del
maestro, la verità entra nel cuore.

XXXVI

Egli dice [di quel]la condizione della verità che è
al di là di colore e non-colore.

[Essa] abbandona il colore; è priva di
forma, [eppure] contiene tutte le forme.

[Essa] è priva di [...] colorate e così via. E così è stato

□ Il tibetano recita: «Non nasce né muore, senza inizio né fine, non
viene né va, nessun luogo ove stare, ma, grazie agli insegnamenti del
maestro, entra nel cuore».

¹¹¹ *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, p. 253.2.

detto nel *Paramārthastotra*¹¹²:

Non rossa, verde o rosata: un tuo colore non si
percepisce. Non gialla, nera o bianca; lode a Te
senza colore!

Ed è anche senza forma, volto, membra e così via. E
così [infatti] è stato detto:

Non grande né corta, non lunga né rotonda.
Avendo raggiunto il piano
dell'incommensurabile, lode a Te o senza
misura!¹¹³

Eppure, contenendo tutte le forme, [...] la vacuità è
dotata di tutte le forme possibili.

XXXVII

Ora, occorre fare uno sforzo [volto al]la
distruzione di ciò che si contrappone a quella
[vacuità]; così [infatti] dice:

Questo mentale in breve uccidete! Nel
pensiero non [vi siano] supporti. In ciò
[consiste] il grande sigillo, nei tre mondi

¹¹² *Paramārthastava*, 5.

¹¹³ *Op. cit.*, 6.

immacolato¹¹⁴.

Uccidi in breve, cioè rapidamente, questo mentale costituito di costruzioni mentali, causa del *saṃsāra*: così dice quali sono le sue qualificazioni. [Tale mentale] è il supporto, la causa prima, di ogni attività mentale e di nescienza. E così è stato detto:

Non costruzioni mentali [...]

Con questi quattro corpi, *nirmāṇa*, [*dharma*, *sambhoga* e *mahāsukha*] [...] lo *yogin* attua *karma*, *dharma*, *jñāna* e *mahāmudrā* [...]

Dalla condizione di purezza delle sfere percettive [scaturisce] la beatitudine suprema, oggetto di consapevolezza intima e immediata. Quelle sfere percettive, a cominciare da quella della forma, ed anche le altre, si mostrano allo *yogin* tutte nella loro condizione di purezza, in quanto questo mondo consiste di *buddha*¹¹⁵.

XXXVIII

Tilopa parla dell'esperienza dell'io.

¹¹⁴ Recita il tibetano: «Il mentale uccidendo, il pensiero sia privato di supporti. Liberati dal dolore dei residui del pensiero. In ciò i quattro corpi [e] i quattro sigilli [che sono] puri nei tre mondi». L'allusione alla connessione fra i quattro «corpi» e i quattro «sigilli», presente nella versione tibetana, è confermata dal commento.

¹¹⁵ *Hevajratantra*, I. ix. 3b-4.

L'io è vuoto. Vuoto il mondo. Vuoto il trimundio. Nella pura esperienza che nasce insieme e contemporaneamente non c'è peccato né merito.

L'io è vuoto per il fatto che niente altro è se non una costruzione mentale. Anche il mondo è vuoto: niente altro che una costruzione mentale. Ugualmente, il trimundio è vuoto; nell'esperienza libera da impurità che nasce insieme e contemporaneamente [si sperimenta] la grande beatitudine: non possibile né peccato né merito. E così è stato detto:

Nella radianza essenziata di luce la grande gnosi è tersa. [Quando è] puro il piano delle costruzioni mentali, a proposito di chi si può parlare di merito e demerito?

XXXIX

Dove desidera, là vada il mentale! Su ciò non si equivochi: quando la percezione ha aperto in basso [la via], grazie alla meditazione, ecco [si trova] la dimora¹¹⁶

¹¹⁶ Il tibetano (XXXIXc-d) differisce: «Con occhi non chiusi, grazie alla meditazione, ti insedierai nella dimora [della grande beatitudine]». Cardine dello *yoga* tantrico, la pratica di *caṇḍālī* consiste nella convezione dei soffi, tramite tecniche di sollecitazione e controllo del respiro, nel dotto centrale attraverso il *cakra* posto all'altezza dell'ombelico. Tale operazione richiede la visualizzazione preliminare dei dotti sottili. Irradiani dal *cakra*

[della grande beatitudine]!

Dove desidera, là il mentale vada! Su ciò non si equivochi. Egli mostra la via lungo la quale muove il mentale. Posta in basso, ovvero scaturente dal *cakra* all'altezza dell'ombelico, aperta la via del dotto

all'altezza del cuore, gli otto petali, o raggi, di questo loto si dividono ognuno in tre dotti ($8 \times 3 = 24$). Ognuno dei ventiquattro, raggiungendo altrettante parti del corpo vitale, si suddivide in tre ($24 \times 3 = 72$), quindi in mille ($72 \times 1000 = 72000$) sempre più capillari. I tre principali che corrono lungo l'asse verticale sono *lalanā* a sinistra, *rasanā* a destra e *avadhūti* al centro. *Avadhūti* dalla regione fra le sopracciglia giunge al sommo della testa; da qui scende fino all'apice dell'organo sessuale. *Rasanā* dalla narice destra giunge al sommo del capo; da qui scende lungo *avadhūti* descrivendo alcune spirali: una al livello della testa, una a quello della gola, tre all'altezza del cuore e una a quella dell'ombelico. Oltrepassato l'ombelico, curva leggermente a sinistra e termina nella regione anale. *Lalanā* dalla narice sinistra giunge anch'essa all'apice della testa; da qui scende lungo *avadhūti* descrivendo le stesse spirali del dotto sinistro, ma in senso opposto. Al di sotto dell'ombelico curva a destra, separandosi leggermente da *avadhūti* e ricongiungendosi all'altezza dell'organo sessuale. Al fine di facilitare la meditazione, *avadhūti* viene visualizzata terminante nella sede detta dai tibetani «segreta» che comprende i plessi ipogastrico, quattro dita sotto l'ombelico e sacro. Inoltre, *rasanā* e *lalanā*, le cui volute sono immaginate più ampie, sono immaginate confluenti in *avadhūti* nel *cakra* dell'ombelico. Dove i dotti laterali descrivono le loro volute intorno ad *avadhūti*, sono immaginati i *cakra* sopra menzionati. Di differente numero di petali, o raggi, essi rappresentano i punti di irradiazione dei dotti secondari. Tali quattro *cakra* vengono visualizzati immaginando di percorrere *avadhūti* dopo avere identificato la propria coscienza col *bodhicitta*. L'ordine è il seguente: cuore (loto a otto petali), gola (sedici petali), testa (trentadue petali) e ombelico (sessantaquattro petali). Alla visualizzazione dei dotti e dei *cakra*, segue quella delle lettere che vi risplendono: *HAM* alla testa, *OM* alla gola, *HUM* al cuore e *A* all'ombelico. Questa *A*, rossa, diviene in seguito il principale oggetto di meditazione. Essa riscaldandosi nel corso della meditazione sino a divenire incandescente, il suo calore sale lungo *avadhūti*: giungendo a lambire le lettere dei *cakra* soprastanti e a fondersi con quelle. Finalmente, quando *A* si fonde con *HAM*, bianca, si attua la fusione di *A* con *HAM* nel *mahāsukhacakra*. E' questo il culmine dell'esperienza: *AHAM*, in sanscrito «io», liquefacendosi, cola come un fiume d'ambrosia per tutto il corpo vitale: inondandolo di beatitudine. Si veda Torricelli 1996.

centrale, una volta liberata in virtù della luce della percezione, ovvero della meditazione [chiamata] fuoco ardente della fiaccola di gnosi, ecco [si trova] la dimora della grande beatitudine: tale, in sintesi, il senso. La causa della manifestazione dell'esperienza che nasce insieme e contemporaneamente invero è il rafforzamento del pensiero nel *cakra* all'altezza della sommità del capo in forza dell'evocazione meditativa dello *yoga* del calore mistico.

Si conclude il commento al «Tesoro di *dohā*» di Tilopa, nobile signore fra i grandi *yogin*.

CAPITOLO SETTIMO

ISTRUZIONI ESOTERICHE SUL GRANDE SIGILLO (*Mahāmudropadeśa*)

Tutta la letteratura relativa è concorde nell'affermare che la pratica del grande sigillo non è possibile a degli sprovveduti, o a dei principianti. La sua realizzazione coincide di fatto con lo stato di coscienza dei *buddha*. Per questo motivo, tranne rari quanto sublimi casi, l'asceta deve giungervi per gradi. I requisiti spirituali necessari all'attuazione dell'esperienza cui allude la tradizione relativa a quella pratica corrispondono a quelli che i tre «veicoli» del buddhismo — Hinayāna, Mahāyāna e Vajrayāna — insegnano a sviluppare. La gradualità delle condizioni da acquisire è coerente con la gerarchia in cui si trovano tali vie: una gerarchia che può essere figurata come un *itinerarium* per cerchi concentrici verso un luogo d'esperienza, centrale

rispetto a tutti i livelli spirituali attraverso i quali l'asceta passa.

Ora, benché la tradizione tantrica assuma la pratica del grande sigillo come apice dell'ascesi buddhista, la sostanza di quell'esperienza è estranea a qualunque forma tradizionale: di tutte, al contempo, rappresentando il nucleo irradiante. In ciò la sua modernità e la sua essenziale atemporalità.

Conosciamo il *Mahāmudropadeśa* nella sola versione tibetana dall'originale indiano, andato perduto. La presente traduzione si basa su quattro edizioni xilografiche del Canone tibetano¹¹⁷ e su una paracanonica¹¹⁸.

¹¹⁷ *Phyag-rgya chen-po'i man-ngag*, in *bsTan-'gyur, rGyud*, vol. XLVII foll. 144a.4-145b.5 dell'edizione di Narthang e foll. 155b.8-157b.2 di quella di Pechino (*TT*, vol. LXIX, no. 3132, pp. 134-35), vol. LI foll. 242b.7-244a.5 dell'edizione di Derge e foll. 242b.7-244a.5 di quella di Cone.

¹¹⁸ IHa-btsun Rin-chen rnam-rgyal, *op. cit.*, foll. 21b.2-23a.4. Il lettore italiano conosce in parte questo testo attraverso la traduzione, dall'inglese, di una traduzione cinese dalla versione tibetana, in Chang 1963. Per una traduzione completa, si vedano Torricelli 1989 e Tiso e Torricelli 1991.

Istruzioni esoteriche sul
grande sigillo

Sulle rive del Gange, Tilopa disse a Nāropa:

I

Questo grande sigillo
trascende le parole.
Ma poiché sei costante nell'ascesi,
al maestro devoto,
paziente nel dolore,
come vaso capiente,
Nāropa benedetto,
ecco agisci nel cuore!

II

Guarda, ahimé le condizioni mondane¹¹⁹:
impermanenti, fantasmi di sogno!

¹¹⁹ Otto le possibili «condizioni mondane»: acquisto, perdita, felicità, sofferenza, fama, disgrazia, vergogna, lode.

Fantasmi di sogno: non consistenti.
Ed allora, o guerriero,
abbandona tuo padre;
lascia al mondo le cure!

III

Recisi tutti i lacci,
d'amore o d'avversione,
per quanto ti circonda;
nelle selve e negli eremi montani,
medita solitario.
Nella sfera oltre la meditazione
trova infine dimora.
Quando realizzi la non attuazione:
quello è il grande sigillo!

IV

Gli enti del mondo causano affezione,
avversione insensata.
L'attività non serve:
guarda al cuore della realtà assoluta!

V

Gli enti cognitivi non percepiscono
quello che trascende la cognizione.
Gli enti dell'azione non realizzano
quello che è non azione.
Se tu desideri il superamento
d'azione e cognizione,
taglia dalla radice il tuo pensare.
Metti a nudo la consapevolezza!

VI

Quel fiume è torbido d'atti mentali:
purificane l'acque.
Non devi fuggire dalle apparenze:
lasciale a se stesse.
Quando non le rifiuti né le accogli,
tu sei libero nel grande sigillo.

VII

Come un albero dai rami frondosi:
tagliato alla radice,
a migliaia le foglie avvizziranno.
Se al pensiero recidi le radici,
oggetto percepito,
soggetto percipiente
e le altre foglie: a mille appassiranno.

VIII

Come l'abisso di tenebre antiche
la luce d'una lampada rischiara:
ugualmente, in un attimo,
la luce radiante del tuo pensare
scioglie i residui d'ogni antico male.

IX

Anche se uno ha debole cognizione
e non ha compreso il significato,
controllando le correnti vitali,
si abbandoni alla consapevolezza.
Con sguardo concentrato,

col controllo mentale,
esercita se stesso
fin quando non troverà riposo:
riposo nella consapevolezza.

X

Quando tu fissi la volta celeste,
più non ne distingui i limiti e il centro:
così se il pensare osserva il pensiero,
più non vedendo i prodotti di quello,
percepisci l'essere del pensare.

XI

Le nuvole, vapore dalla terra,
svaniscono nel cielo:
non sono andate altrove,
pure nessuna resta.
E' uguale per l'insieme di nozioni
che sono scaturite dal pensiero:
se percepisci il tuo stesso pensare,
le onde dei pensieri defluiscono.

XII

Lo spazio è al di là di forma e colore:
da bianco e nero non è colorato.
Oltre forma e colore, il tuo pensare
del bene né del male,
del bianco né del nero si riveste.

XIII

Le tenebre non oscurano il sole,

il cui cuore è radianza.
E' lo stesso per la luce radiante
interna al tuo pensare:
il vortice del tempo non la spegne;

XIV

Come la vastità vuota del cielo,
anche se immaginata,
non se ne esprime la spazialità:
così, quando si dice
«luce radiante interna al tuo pensare»,
l'esperienza trascende le parole.

XV

Com'è per la spazialità celeste
— cosa si regge e dove? —
lo stesso è il tuo pensare:
nel grande sigillo è senza supporti.
Calmo riposa nell'immediatezza:
essenza primordiale!
Quando hai sciolto i legami,
la tua liberazione è una certezza!

XVI

L'essere del pensare è come il cielo:
nessun degli enti ne è separato.
Abbandona ogni sforzo,
calmo riposa in quella condizione!

XVII

Le parole sono simili ad echi.

Senza azione mentale,
guarda i riflessi di luna nell'acqua!

XVIII

Simile a bambù cavo,
il corpo sia vuoto di ogni tensione.
Come volta celeste,
il pensare trascenda ogni pensato.
Senza altra distrazione,
calmo riposa in quell'immediatezza!

XIX

Quando il pensare è privo del suo oggetto:
ecco il grande sigillo!
Se lo pratichi, sperimenterai
il risveglio supremo.

XX

Oltre il piano dei supporti mentali,
traluce l'essere in sé del pensiero.
Senza via da percorrere,
comincia il cammino degli svegliati.
Se procedi oltre la meditazione,
l'esperienza diviene manifesta.
Al di là delle pratiche,
immergiti in te stesso:
in te stesso dimora!

XXI

Quando mediti senza meditare,
ecco che attui il supremo risveglio.

Quando trascendi soggetto ed oggetto,
sei re nella visione.
Se non c'è agitazione,
sei re nel meditare.
Se non poni tensione nell'agire,
sei re nella condotta.
Se non soffri paura né speranza,
si manifesta il frutto.

XXII

Senza origine è la fonte di tutto:
libera dalle ostruzioni latenti,
dalle scorie di trascorse esperienze.
Non ci devi pensare!
Riposa in quell'essenza ingenerata!
E quando l'apparenza
si manifesta per quello che è,
gli enti cognitivi sono esauriti.

XXIII

Affrancato da concezioni estreme,
sei re della visione.
Senza più limiti, profondo e vasto,
sei massimo fra i re del meditare.
Immerso in te stesso, senza più agire,
sei massimo fra i re della condotta.
Immerso in te, senza più aspirazioni,
sei sovrano del frutto.

XXIV

L'opera, all'inizio, è come un ruscello:

per le gole anguste corrono le acque.
A metà è come il Gange,
col suo lento avanzare.
Alla fine è come foce di un fiume:
le correnti si gettano nel mare,
simili a dei figli incontro alla madre.

XXV

Non formulari tantrici,
né testi di *Prajñāpāramitā*,
non libri di disciplina monastica,
neppure altre dottrine:
nessun trattato classico,
nessun testo teorico,
dona la percezione
del grande sigillo, luce radiante.

XXVI

Non azione mentale
è libertà da tutti i desideri.
Ciò che è causa di sé
in sé è pace, come le onde del mare.
Sorgendo un desiderio,
viene velata la luce radiante.
La protezione di ciò che hai compreso
già ti aliena dai voti
e dagli impegni santi.

XXVII

Inafferrabile motilità:
quando non ne dimentichi il mistero,

i precetti divengono una fiaccola.
Se sei libero da ogni desiderio,
affrancato da concezioni estreme,
tu comprenderai tutta la scrittura.

XXVIII

Se ti dedichi a quello,
sfuggi alla prigione del divenire.
Grazie a quello, realizzi l'armonia.
Bruciando ogni genere di ostruzione,
è detto «torcia dell'insegnamento».
Senza fede in quello sono gli sciocchi
travolti dal fiume del divenire.

XXIX

La sofferenza prodotta dal male
è un'intollerabile condizione!
Desiderando la liberazione,
ti accosterai al maestro sapiente.
Ottenuta la sua benedizione,
il tuo pensare sarà liberato.
Stando con la fanciulla
che è sigillo dell'atto,
rilucerà la gnosi
di beatitudine e di vacuità.

XXX

Mezzo e discernimento:
quando ne hai avuto la benedizione,
discenderà per gradi;
quindi risalirà direttamente

su per la via mediana:
sarà depositato nelle sedi
dove s'effonde nel corpo vitale.
Libero da passione,
rilucerà la gnosi
di beatitudine e di vacuità.

XXXI

Longevità senza capelli grigi,
il corpo grande come luna piena,
l'aspetto luminoso,
la forza d'un leone:
attuate le perfezioni ordinarie,
ti consacri al sublime.

Questi precetti sul grande sigillo
possano raggiungere e penetrare
il cuore degli esseri benedetti!

Si conclude quello che il signore Tilopa disse a
Nāropa sulla riva del Gange.

BIBLIOGRAFIA

- Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, ed. Vaidya 1960.
- Bacot, J. (1937) *La vie de Marpa le "Traducteur" suivie d'un chapitre de l'avadāna de l'oiseau Nīlaṇṭha: Extraits et résumés d'après l'édition xylographique tibétaine*, Paris (trad. it. *La vita di Marpa il Traduttore*, Milano 1994).
- Bagchi, P.C. (1938) *Dohakoṣa: Apabhraṃśa Texts of the Sahajayāna School*, Calcutta.
- dBang-phyug rgyal-mtshan, rJe-btsun Ti-lo'i rnam-par thar-pa, in *bKa'-brgyud gser-'phreng rgyas-pa*. Riproduzione fotostatica: *Bka' brgyud gser 'phreṅ rgyas pa*. Darjeeling 1982.
- Bharati, A. (1965) *The tantric Tradition*, London.
- Caryāgītikoṣa*, ed. Kvaerne 1977.
- Chang, G.C.C. (1962) *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, New York; rist. Boulder-London 1977.
- (1963) *Teachings of Tibetan Yoga*, New York; trad. it. *Insegnamenti di yoga tibetano*, Roma 1981.
- Chattopadyaya, A. (1967) *Atiśa and Tibet. Life and Works of Dīpaṃkara Śrījñāna in relation to the History and Religion of Tibet*, Calcutta.
- Chimpa, L. e A. Chattopadhyaya (1970) *Tāranātha's History of Buddhism in India*; rist. Calcutta 1980.
- Conze, E. (1974) *Vajracchedikā Prajñāpāramitā: Edited and Translated with Introduction and Glossary*. Roma.
- Das, S.C. (1902) *A Tibetan-English Dictionary*, Calcutta.
- rDo-rje mdzes-'od, rJe Te-lo-pa'i rnam-thar, foll. 27a-43b, in *bKa'-brgyud-kyi rnam-thar chen-mo rin-po-che'i gter-mdzod dgos-'dod 'byung-gnas*. Ripr. fot.: *Bka' brgyud kyi rnam thar chen mo rin po che'i gter mdzod dgos 'dod 'byun gnas*. A collection of lives of the successive masters in the transmission lineage of the 'Bri-guñ Bka'-brgyud-pa tradition in the Nepal-Tibet borderland by Rdo-rje-mdzes-'od. Reproduced from a rare

- manuscript from Limi Dzing Pegyeling, s.l. 1985.
- Dowman, K. (1985) *Masters of Mahāmudrā. Songs and Histories of the Eighty-Four Buddhist Siddhas*, Berkeley.
- 'Gos Lo-tsa-ba, *Deb-ther sngon-po* = 'Gos Lo-tsa-ba gZhon-nu-dpal, *Bod-kyi yul-du chos dang chos-smra-ba ji-ltar byung-ba'i rim-pa deb-ther sngon-po*; trad. ingl. in Roerich 1949.
- Guenther, H.V. (1956) «The Concept of Mind in Buddhist Tantrism», *Journal of Oriental Studies*, III, pp. 261 sgg.; poi in Guenther 1977, pp. 36-59.
- (1958) «Levels of Understanding in Buddhism», *Journal of the American Oriental Society*, 78, 1, pp. 19 sgg.; poi in Guenther 1977, pp. 60-82.
- (1959-60) «The Philosophical Background of Buddhist Tantrism», *Journal of Oriental Studies*, V, pp. 45 sgg.; poi in Guenther 1977, pp. 83-109.
- (1963) *The Life and Teachings of Nāropa*, Oxford (trad. it. *La vita e l'insegnamento di Nāropa*, Roma 1975).
- (1963) «Indian Buddhist Thought in Tibetan Perspective — Infinite Transcendence versus Finiteness», *History of Religions*, III, 1, pp. 83 sgg.; poi in Guenther 1977, pp. 110-38.
- (1966-67) «Le Maître Spirituel en Tibet», *Hermes*, pp. 226 sgg.; poi in Guenther 1977, pp. 178-95.
- 1968: «Tantra and Revelation», *History of Religions*, VII, 4, pp. 279 sgg.; poi in Guenther 1977, pp. 196-224.
- (1977) *Tibetan Buddhism in Western Perspective: Collected Articles of Herbert V. Guenther*, Emeryville.
- Gyaltzen, K.K. (1990) *The Great Kagyu Masters. The Golden Lineage Treasury*, Ithaca.
- Gyaltzen, K.K. e K.L. Rogers (1986) *The Garland of Mahamudra Practices*, Ithaca.
- rGyal-thang-pa bDe-chen rdo-rje, *rJe-btsun chen-po Tilli-pa'i rnam-par thar-pa*, foll. 1b-22a del suo *dKar-brgyud gser-'phreng*. Ripr. fot.: *Dkar brgyud gser 'phreng. A thirteenth century collection of verse hagiographies of the succession of eminent masters of the 'Brug-pa Dkar-brgyud-pa tradition by Rgyal-thaṅ-pa Bde-chen-rdo-rje. Reproduced from a rare manuscript from the library of the Hemis Monastery by the 8th Khams-sprul Don-brgyud-ñi-ma*, Tashijong 1973.
- lHa-btsun Rin-chen rnam-rgyal, *Sangs-rgyas thams-cad-kyi rnam-'phrul rJe-btsun Ti-lo-pa'i rnam-mgur*. Ripr. fot.: *Rare Dkar-brgyud-pa Texts from Himachal Pradesh*, New Delhi 1976.
- Haribhadra, *Abhisamayālaṅkāraloka*, ed. Vaidya 1960.
- Heidegger, M. (1929) «Vom Wesen des Grundes», *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*; poi in Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1976; trad. it. *Segnavia*, Milano 1987.
- Hevajratāntra*, ed. Snellgrove 1959.
- mKhas-grub-rje, *rGyud-sde spyi'i rnam-par gzhaḡ-pa rgyas-par brjod*, in

- Lessing e Wayman 1968.
- Kvaerne, P. (1975) «On the Concept of Sahaja in Indian Buddhist Tantric Literature», *Temenos*, XI, pp. 88-135.
- (1977) *An Anthology of Buddhist tantric Songs: A Study of the Caryāgīti*, Oslo; rist. Bangkok 1986.
- Lessing, F.D. e A. Wayman (1968) *Introduction to the Buddhist tantric Systems*, The Hague (n. ed. Delhi 1983).
- Mallmann, M.-T. de (1986) *Introduction à l'iconographie du Tāntrisme bouddhique*, Paris.
- Mar-pa Chos-kyi blo-gros, *Ti-lo-pa'i lo-rgyus*, foll. 1b-11b, in *bDe-mchog mkha'-gro snyan-rgyud*. Ripr. fot.: *Bde mchog mkha' 'gro sñan rgyud* (Ras chuñ sñan rgyud). A manuscript collection of orally transmitted precepts focussing upon the tutelaries Cakrasaṃvara and Vajravārāhi, representing the yig-cha by Byaṅ-chub bzañ-po. Reproduced from a rare manuscript in the library of Apha Rimpoche, vol. I, New Delhi 1973.
- Nāgārjuna, *Apratiṣṭhānaprakāśa*, cit. in *Sarahapādasya Dohakoṣa*.
- *Mādhyamakāśāstra*, cit. nel commento di Munidatta al *Caryāgītikoṣa*.
- *Paramārthastava*, ed. Tucci 1932.
- Naudou, J. (1968) *Les Bouddhistes Kaśmīriens au Moyen Age*, Paris; trad. ingl. *Buddhists of Kaśmīr*, Delhi 1980.
- Nālanda Translation Committee (1986) *The Life of Marpa the Translator, Seeing Accomplishes All*, Boston-London.
- Niyogi, P. (1980) *Buddhism in Ancient Bengal*, Calcutta.
- O-rgyan-pa Rin-chen-dpal, *Te-lo-pa'i rnam-thar*, foll. 7a-26a, in *bKa'-brgyud yid-bzhin-nor-bu-yi 'phreng-ba*. Ripr. fot.: *Bka' brgyud yid bzin nor bu yi 'phreñ ba*. A precious rosary of lives of eminent masters of the 'Bri-guñ-pa Dkar-brgyud-pa tradition by Grub-thob O-rgyan-pa Rin-chen-dpal. Reproduced from a rare manuscript containing three supplemental biographies of teachers of the Smar-pa Dkar-brgyud-pa tradition from the library of the Ven. Kangyur Rimpoche, Leh 1972.
- Robinson, J.B. (1979) *Buddha's Lions. The Lives of the Eighty-Four Siddhas: «Caturaṣṭi-siddha-pravṛtti» by Abhayadatta Translated into Tibetan as «Grub thob brgyad cu-rtsa bzhi'i lo rgyus» by sMon-grub Shes-rab*, Berkeley.
- Roerich, G.N. (1949) *The Blue Annals*, Calcutta; rist. Delhi 1979.
- Sarahapādasya Dohakoṣa*, ed. Bagchi 1938.
- Shahidullah, M.A. (1928) *Les chants mystiques de Kāṇha et de Saraha*, Paris.
- Snellgrove, D.L. (1959) *The Hevajra Tantra. A Critical Study*, 2 voll., London.
- Tāranātha, *rGya-gar chos-'byung* = *dGos-'dod kun-'byung*; trad. ingl. in Chimpa e Chattopadhyaya 1970.
- *bKa'-babs bdun-ldan* = *bKa'-babs bdun-ldan-gyi brgyud-pa'i rnam-thar ngo-mtshar rmad-du byung-ba rin-po-che'i lta-bu'i rgyan*; trad. ingl. in Templeman 1983.
- *Life of Kṛṣṇācārya/Kāṇha*, trad. ingl. in Templeman 1989.
- Templeman, D. (1983) *Tāranātha's bKa'-babs bdun-ldan: The Seven Instruction Lineages by Jo-nang Tāranātha*, Dharamsala.

- (1989) *Tāranātha's Life of Kṛṣṇācārya/Kāṇha*, Dharamsala.
Tilopādasya Dohakoṣa-pañjikā, ed. Bagchi 1938.
- Tiso, F. e F. Torricelli (1991) «The Tibetan Text of Tilopa's Mahāmudropadeśa», *East and West*, 41, pp. 205-29.
- Tōh. = *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons Bkaḥ-ḥgyur and Bstan-ḥgyur*, a cura di H. Ui, M. Suzuki, Y. Kanakura, T. Tada, Sendai 1934.
- Torricelli, F. (1987) «Canto di Tilopa», *Graal*, V 19-20, pp. 142-47.
- Torricelli, F. (1989) «Il sermone del grande sigillo», *Graal*, VII 25-26, pp. 79-83.
- (1993) «Chos drug and bKa'-babs bzhi. Material for a Biography of the Siddha Tilopa», *East and West*, 43, pp. 185-98.
- (1996) «The Tibetan Text of Tilopa's jaḍdharmopadeśa», *East and West*, 46, pp. 145-66.
- (1997) «The Tanjur Text of Tilopa's Dohakoṣa», *The Tibet Journal*, XXII 1, pp. 35-57.
- (di prossima pubblicazione) «A Thirteenth Century Tibetan Hymn to the Siddha Tilopa», *The Tibet Journal*.
- Torricelli, F. e S.T. Naga (1995) *The Life of the Mahāsiddha Tilopa by Mar-pa Chos-kyi blo-gros*, Dharamsala.
- TT = *The Tibetan Tripiṭaka. Peking Edition*, a cura di D.T. Suzuki, Suzuki Research Foundation, Tokyo-Kyoto, 1955-61.
- Tucci, G. (1930) «Animadversiones Indicae, I-VII», *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, XXVI; poi in Tucci 1971, pp. 195-238.
- (1932) «Two Hymns of the Catuḥ-stava of Nāgārjuna», *Journal of the Royal Asiatic Society*, pp. 309-25.
- (1933) *Indo-tibetica*, II *Rin c'en bzañ po e la rinascita del buddhismo nel Tibet intorno al Mille*, Roma.
- (1936) *Indotibetica*, III *I templi del Tibet occidentale e il loro simbolismo artistico*, Parte II *Tsaparang*, Roma.
- (1940) *The Travels of Tibetan Pilgrims in the Swat Valley*, Calcutta; poi in Tucci 1971, pp. 369-418.
- (1949) *Tibetan Painted Scrolls*, Roma.
- (1970) «Die Religionen Tibets» in G. Tucci e W. Heissig, *Die Religionen Tibets und der Mongolei*, Stuttgart 1970; trad. it. *Le religioni del Tibet*, Roma 1976.
- (1971) *Opera Minora*, Roma.
- Vaidya, P.L. (1960) *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, with Haribhadra's Commentary called «Āloka»*, Darbhanga.
- Vajracchedikā*, ed. Conze 1974.
- Wylie, T.V. (1982) «Dating the Death of Naropa», in *Indological and Buddhist Studies in Honour of Prof. J. W. de Jong on His Sixtieth Birthday*, Canberra, pp. 687-92.
- Yogaratanmāla*, ed. Snellgrove 1959.

INDICE ANALITICO

acqua (*ap* : *chu*),
adepto (*siddha* : *grub-thob*),
Advayavajra (*gNyi*-*med rdo-rje*),
Afferratore (*Rāhu* : *sGra-gcan*),
aggregato psicofisico (*skandha* : *phung-po*),
Akṣobhya (*Mi-g.yo-ba*),
albero dell'illuminazione (*bodhivṛkṣa* : *byang-chub shing*),
amplesso (*yuganaddha* : *yab-yum*),
anuttarayogatantra, *si veda tantra* della suprema integrazione,
Antichi, scuola tibetana degli (*rNying-ma-pa*),
antidoto (*pratipakṣa* : *gnyen-po*),
apparenza (*avabhāsa*, *ābhāsa*, *āloka*, *pratibhāsa*, *prabhāsa*, *bhāsa* : *snang-ba*),
appercezione (*saṃjñā* : *'du-shes*),
Āryadeva (*Ārya de-wa*),
asceta (*yogin* : *rnal-'byor-pa*),
Aśoka,
Atīśa,

Balin,
 beatitudine (*sukha* : *bde-ba*),
 beatitudine dell'identità (*samasukha* : *mnyam-pa'i bde-ba*),
 bene-andato (*sugata* : *bde-bar gshegs-pa*),
 benedizione (*adhiṣṭhāna* : *byin-brlabs*),
 Bhagavati Yogini (bCom-ldan rnal-'byor-ma),
 bodhicitta, *si veda* pensiero dell'illuminazione
bodhisattva, *si veda* colui la cui essenza è il risveglio,
brāhmaṇa, *si veda* brahmano,
 brahmano (*brāhmaṇa* : *bram-ze*),
 buddha, *si veda* svegliato,
 buddha primordiale (*ādibuddha* : *dang-po'i sangs-rgyas*),
 cakra ('*khor-lo*),
 — all'altezza dell'ombelico (*nirmāṇacakra* : *sprul-pa'i 'khor-lo*),
 — all'altezza del cuore (*dharmacakra* : *chos-kyi 'khor-lo*),
 — all'altezza della gola (*sambhogacakra* : *longs-spyod rdzogs-pa'i 'khor-lo*),
 — all'altezza della sommità del capo (*mahāsukhacakra* : *bde-chen 'khor-lo*),
 Cakraśaṃbara, *si veda* Cakrasaṃvara,
 Cakrasaṃvara ('Khor-lo sdom-pa, bDe-mchog 'khor-lo, bDe-mchog),
 calore mistico (*caṇḍālī* : *gtum-mo*),
 canto adamantino (*vajragīti* : *rdo-rje'i glu, rdo-rje' mgur*),
 Cārvāka,
 Cāryapa (Tsa-rya-pa),
 caryātantra, *si veda* tantra della condotta,

Catuḥpiṭha (rDo-rje gdan-bzhi),
 cimitero (*śmaśāna* : *dur-khrod*),
 cognizione (*mati* : *blo*),
 coincidentia oppositorum (*yuganaddha* : *zung-'jug*),
 colui la cui essenza è il risveglio (*bodhisattva* : *byang-chub sems-dpa'*),
 compassione (*karuṇā* : *snying-rje*),
 completa liberazione, resoconto della (*vimokṣa* : *rnam-thar*),
 comprensione (*avabodha*, *adhigama* : *rtogs-pa*),
 concentrazione (*samādhi* : *ting-nge-'dzin*),
 condizioni mondane (*lokadharmāḥ* : *'jig-rten chos*),
 condotta (*caryā* : *spyod*),
 conferimento dei poteri, si veda consacrazione,
 consacrazione (*abhiṣeka* : *dbang-skur*),
 consacrazione della conoscenza della [sposa rituale sotto il nome di] *prajñā* (*prajñājñānābhiṣeka* : *shes-rab ye-shes-kyi dbang*),
 consacrazione del maestro (*ācāryābhiṣeka* : *slob-dpon-gyi dbang*),
 consacrazione del segreto (*guhyābhiṣeka* : *gsang-ba'i dbang*),
 consacrazione del vaso (*kalaśābhiṣeka* : *bum-dbang*),
 consapevolezza (*vidyā* : *rig-pa*),
 consapevolezza intima e immediata (*svasaṃvedana* : *rang-rig*),
 convito tantrico (*gaṇacakra* : *tshogs-kyi 'khor-lo*),
 corpo, porta del (*kāya* : *sku, lus*),
 corpo d'apparizione (*nirmāṇakāya* : *sprul-sku*),
 corpo d'assoluta trascendenza (*dharmakāya* : *chos-sku*),
 corpo di cofruizione perfetta (*sambhogakāya* : *longs-*

sku),
 corpo illusorio (*māyākāya* : *sgyu-lus*),
 corpo parola e mente (*kāya-vāk-citta* : *sku-gsung-thugs*),
 corrente vitale (*vāyu, prāṇa, pavana* : *rlung*),
 costruzione mentale (*vikalpa* : *rnam-par rtog-pa*),
 coefficienti psichici (*saṃskārāḥ* : *'du-byed*),
 coscienza (*viññāna* : *rnam-par shes-pa*),
ḍākinī, *śi veda* spaziolibrante,
 Dāmodara,
 Dārikapa (Dha-ri-ka-pa),
 demone (*asura* : *lha-min*),
 Ḍeṅgipa (lDing-ki-pa),
dharmakāya, *śi veda* corpo d'assoluta trascendenza,
 diagramma mistico (*maṇḍala* : *dkyil-'khor*),
 discepolo (*śiṣya* : *slob-ma*),
 discernimento (*prajñā* : *shes-rab*),
 discernimento che è andato al di là (*prajñāpāramitā* :
shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa),
 divenire (*saṃsāra* : *'khor-ba*),
 divinità (*deva, devatā* : *lha*),
 Ḍombi Heruka,
 dotto sottile (*nāḍī* : *rtsa*),
 — centrale (*avadhūtī*),
 — di destra (*rasanā*),
 — di sinistra (*lalanā*),
 dottrina (*dharma* : *chos*),
 dottrine delle *ḍākinī* incorporree (*ḍākanīṣkāyadharmā* :
lus-med mkha'-'gro'i chos),
 elementare della terra (*nāga* : *klu*),
 elementare della vegetazione (*yakṣa* : *gnod-sbyin*),
 elemento chemiocosmico (*dhātu* : *kham*),

ente (*dharmā* : *chos*),
 entrata in un altro corpo (*parakāyapraveśa* : *grong-
 'jug*),
 eretico (*tīrthika* : *mu-stegs*),
 eroe spirituale (*vīra* : *dpa'-bo*),
 esistente, modo dell' (*vastu* : *gnas-lugs*),
 esistenza (*bhāva* : *ngo-bo*),
 esperienza (*anubhava* : *nyams-myong*),
 esperienza che nasce insieme e
 contemporaneamente (*sahaja* : *lhan-cig skyes-pa*),
 essere (*tathatā* : *de-bzhin-nyid*),
 essere convenzionale (*samayasattva* : *dam-tshig sems-
 dpa'*),
 essere del pensare (*cittatā* : *sems-nyid*),
 essere di gnosi (*jñānasattva* : *ye-shes sems-dpa'*),
 essere di impegno, *si veda* essere convenzionale,
 essere nel suo presentarsi essenziale (*svabhāva* : *rang-
 bzhin*),
 essere del pensare nel suo presentarsi essenziale
 (*cittasvabhāva* : *sems-kyi ngo-bo*),
 essere degli enti (*dharmatā* : *chos-nyid*),
 etere (*ākāśa* : *nam-mkha'*),
 evocazione meditativa (*bhāvanā* : *sgom-pa*),
 facoltà sensoriale (*indriya* : *dbang-po*),
 famiglia occulta (*kula* : *rigs*),
 fase di adempimento (*utpannakrama* : *rdzogs-rim*),
 fase di generazione (*utpattikrama* : *bskyed-rim*),
 fase di integrazione, *si veda* fase di adempimento,
 fase di sviluppo, *si veda* fase di generazione,
 folgore (*vajra* : *rdo-rje*),
 forma (*rūpa* : *gzugs*),
 formula mnemonica (*dhāraṇī* : *gzungs*),

frutto (*phala* : 'bras-bu),
 fuoco (*tejas* : me),
 gandharva (*dri-za*),
 ganglio energetico, *si veda cakra*
 gioia (*ānanda* : dga'-ba),
 gioia co-emergente (*sahajānanda* : lhan-cig skyes-pa'i
 dga'-ba),
 gioia della cessazione (*viramānanda* : dga'-bral-gyi
 dga'-ba),
 gioia perfetta (*paramānanda* : mchog-tu dga'-ba),
 goccia (*bindu* : thig-le),
 gnosi (*jñāna* : ye-shes),
 grande adepto (*mahāsiddha* : grub-chen),
 grande beatitudine (*mahāsukha* : bde-chen),
 grande sigillo (*mahāmudrā* : phyag-rgya chen-po),
 Grande Veicolo (*mahāyāna* : theg-pa chen-po),
 guru, *si veda* maestro spirituale
 Hāḍipā,
 Hevajra (He-badzra, Kye'i rdo-rje),
 Heruka (He-ru-ka),
 identico sapore (*samarasa* : ro-snyoms),
 illuminazione, *si veda* risveglio,
 immacolato (*nirāñjana* : dri-ma-med),
 impegno santo (*samaya* : dam-tshig),
 incantesimo evocatore (*mantra* : sngags),
 Indrabhūti,
 insostanzialità, *si veda* vacuità
 integrazione (*yoga* : rnal-'byor),
 integrazione con la divinità (*devayoga* : lha'i rnal-
 'byor),
 Jago ('Jha-go, Dza-go, Dza-ko, Dzā-ko),
 Jālandhari,

Jambudvīpa (Dzambu'i gling),
 Jñānaḍākinī (Ye-shes mkha'-'gro-ma),
 Kālapa (Ka-la-pa),
 Kambala,
 Kāṇha,
 Kāṇupāda,
karma, si veda legge di causa ed effetto
karmamudrā (las-kyi phyag-rgya),
 Karṇaripa,
 Kṛṣṇācārya (Nag-po spyod-pa),
 Lalitavajra (Rol-pa'i rdo-rje),
 Lavapa (La-ba-pa),
 legge di causa ed effetto (*karma : las*),
 liberazione (*mukti : grol-ba*),
 linguaggio intenzionale (*sandhābhāṣā : dgongs-te bshad-pa*),
 lingua crepuscolare (*sandhyābhāṣā : dgongs-skad*),
 lirica iniziatica (*dohā : do-ha*),
 loto (*padma : padma*),
 Luceradiante (gSal-'od),
 luce radiante (*prabhāsvāra : 'od-gsal*),
 Lūipa (Lo-i-pa),
 maestro (*ācārya : slob-dpon*),
 maestro spirituale (*guru : bla-ma*),
 magica gemma (*cintāmaṇī : yid-bzhin nor-bu*),
 Mahāmāyā (Ma-ha-ma-ya),
 Mahāyāna, *si veda* Grande Veicolo,
 Mahāsukhavajra (bDe-chen rdo-rje),
 Maheśvara (dBang-phyug chen-po),
 Maitrīgupta,
maṇḍala, si veda diagramma mistico,
mantra, si veda incantesimo evocatore,

mantra segreto (*guhyamantra* : *gsang-ba'i sngags*),
Māra (bDud),
Mar-pa Chos-kyi blo-gros,
Mātaṅgīpa (Ma-tang-ki),
materialista (*lokāyatika* : *rgyang-phan-pa*),
meditazione, *si veda* evocazione meditativa
mentale (*manas* : *yid*),
mente, porta della (*citta* : *thugs, sems*),
mezzo (*upāya* : *thabs*),
Mi-la ras-pa,
momento (*kṣaṇa* : *skad-cig*),
— della distruzione (*vimarda* : *rnam-par nyed-pa*),
— della maturazione (*vipāka* : *rnam-par smin-pa*),
— privo di caratteristiche (*vilakṣaṇa* : *mtshan-nyid
dang bral-ba*),
— variegato (*vicitra* : *rnam-par sna-tshogs*),
Nāgārjuna (Klu-sgrub),
Nāropa,
nescienza (*avidyā* : *ma-rig-pa*),
nettare della non-morte (*amṛta* : *bdud-rtsi*),
nirmāṇakāya, *si veda* corpo d'apparizione,
nirvāṇa (*mya-ngan 'das-pa*),
Nirvikalpavajra (rTog-med rdo-rje),
non azione mentale (*amanasikāra* : *yid-la mi-byed*),
non basalità, *si veda* vacuità
non duale (*advaya* : *gnyis-med, gnyis-su med-pa*),
onnisciente (*sarvajña*, : *thams-cad mkhyen-pa*),
pacificazione mentale (*śamatha* : *zhi-gnas*),
Pañcapaṇa (Paṇ-tsa-pa-na),
parola, porta della (*vāk* : *gsung, ngag*),
pensare, *si veda* pensiero
pensiero (*citta* : *sams*),

pensiero dell'illuminazione (*bodhicitta* : *byang-chub-kyi sems*),
 pensiero discorsivo (*vikalpacitta*),
 pensiero volto al risveglio, *si veda* pensiero dell'illuminazione,
 perfezione (*siddhi* : *dnegos-grub*),
prajñā, *si veda* discernimento,
 Prabhāsvara (gSal-'od),
 Prajñābhadrā (Shes-rab bzang-po),
Prajñāpāramitā (Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa),
 pratiche ascetiche (*vrata* : *brtul-zhugs*),
 quarta consacrazione (*caturthābhiṣeka* : *bzhi-ba'i dbang*),
 quattro lignaggi (*bka'-babs bzhi*),
 rappresentazione soggettiva (*saṃkalpa*),
 Ras-chung rDo-rje-grags,
 Ratnamati (Blo-gros rin-chen),
 realtà assoluta (*paramārtha* : *don-dam*),
 reggitore della folgore, *si veda* Vajradhara
 respirazione a vaso (*kumbhaka* : *bum-pa-can*),
 risveglio (*bodhi* : *byang-chub*),
 rivelazione (*vyākaraṇa* : *lung-bstan*),
sahaja, *si veda* esperienza che nasce insieme e contemporaneamente
 Sahalokadhātu (Mi-mjed 'jig-rten),
 Sahor (Za-hor),
 gSal-ba,
 gSal-ba'i sgron-ma,
 gSal-ldan-ma,
 gSal-'od, *si veda* Luceradiante
 Śambara, *si veda* Cakrasaṃvara,
sambhogakāya, *si veda* corpo di cofruizione perfetta,

samsāra, si veda divenire,
 Saraha (Sa-ra-ha),
 Śavaripa,
 sede di una facoltà sensoriale (*āyatana : skye-mched*),
 sensazione (*vedanā : tshor-ba*),
 sesamo (*tila : til*),
 sete (*trṣṇā : sred-pa*),
 Shing-lo-pa,
siddha, si veda adepto,
 significato convenzionale (*neyārtha : drang-don*),
 significato ultimo (*nītārtha : nges-don*),
 sigillo (*mudrā : phyag-rgya*),
 sigillo dell'atto, *si veda karmamudrā*
 Signore (*bhagavan : rje-btsun*),
 Signora (*bhāgavatī : skal-ba-can, rje-btsun-ma*),
 simbolo (*saṅketa : brda'*),
 Siṃhacandra (Seng-ge zla-ba),
 Śiromaṇi (gTsug-gi nor-bu),
 sofferenza (*duḥkha : sdug-bsngal*),
 sogno (*svapna : rmi-lam*),
 soffio vitale, *si veda* corrente vitale,
 sostanza di quanto esiste (*vastu : dngos-po*),
 spaziolibrante (*ḍākinī : mkha'-'gro-ma*),
 spaziolibrante della gnosi (*jñānaḍākinī : ye-shes-kyi mkha'-'gro-ma*),
 spaziolibranti dell'azione (*karmaḍākinī : las-kyi mkha'-'gro-ma*),
 spaziolibranti delle cinque famiglie (*pañcagotraḍākinī : rigs-lnga'i mkha'-'gro-ma*),
 sposa rituale (*mudrā : phyag-rgya*),
 Subhaginī (sKal-ba bzang-mo),
 Sukhacakra (bDe-ba'i 'khor-lo),

Sukhadā (bDe-ster-ma),
 Sukhasiddhī (Su-kha-siddhi),
 Sumati Samantabhadrī (Su-ma-ti Kun-tu bzang-mo),
sūtra (mdo),
 svegliato (*buddha* : *sangs-rgyas*),
tantra (rgyud),
 --- della condotta (*caryātantra* : *spyod-rgyud*),
 --- dell'integrazione (*yogatantra* : *rnal-'byor-rgyud*),
 --- della suprema integrazione (*anuttarayogatantra* :
rnal-'byor bla-med-kyi rgyud),
 --- della liturgia (*kriyātantra* : *bya-rgyud*),
 — madre (*māṛṭtantra* : *ma-rgyud*),
 — non duali (*advaitatantra* : *gnyis-med rgyud*),
 — padre (*pitṛtantra* : *pha-rgyud*),
 tempio della fragranza (*gandhālayavihāra* : *ghando-la'i*
gtsug-lag-khang),
 terra (*pr̥tivī* : *sa*),
 terra spirituale (*bhūmi* : *sa*),
 Thang-lo-pa
 trasferimento (*saṃkrānti* : *'pho-ba*),
 Trasmissione Orale (bKa'-brgyud),
 trasmissione esoterica (*karṇatantra* : *snyan-brgyud*),
 tre corpi (*trikāya* : *sku gsum*),
 Uḍḍiyāṇa (U-rgyan),
upāya, *si veda* mezzo,
 vacuità (*śūnyatā* : *stong-pa-nyid*),
 Vajradhara (rDo-rje-'chang),
 Vajrapāṇi (Phyag-na rdo-rje),
 Vajravārāhi (rDo-rje phag-mo),
 Vajrayoginī (rDo-rje rnal-'byor-ma),
 Vajrayāna, *si veda* Veicolo Adamantino,
 Veicolo Adamantino (*vajrayāna* : *rdo-rje theg-pa*),

vento (*vāyu* : *rlung*),
verità (*tattva* : *de-nyid*),
verità relativa (*saṃvṛti-satya* : *kun-rdzob bden-pa*),
via (*mārga* : *lam*),
via della liberazione (*muktimārga* : *grol-lam*),
via della maturazione (*vipākamārga* : *smin-lam*),
visione (*dṛṣṭi*, *darśana* : *lta-ba*),
voto (*saṃvara* : *sdom*),
vuoto (*śūnya* : *stong-pa*),
yogatantra, *si veda tantra* dell'integrazione,
yogin, *si veda* asceta,

INDICE

	Pag.
Premessa	5
Capitolo primo Il contesto tradizionale.	7
Capitolo secondo La figura di Tilopa nella letteratura tibetana.	19
Capitolo terzo «Inno a Tilopa» di rGyal-thang-pa.	24
Capitolo quarto «Vita di Tilopa» di Mar-pa Chos-kyi blo-gros.	34
Capitolo quinto La via tantrica e l'esperienza del <i>sahaja</i> .	88
Capitolo sesto «Tesoro di liriche iniziatiche» (<i>Dohākoṣa</i>).	101

Capitolo settimo	133
«Istruzioni esoteriche sul grande sigillo» (<i>Mahāmudropadeśa</i>).	
Bibliografia	145
Indice analitico	150