

LE ALCHEMIE ORIENTALI

Elémire Zolla

In sanscrito si può tradurre alchimia con *rasa shâstra* ovvero «disciplina dell'essenza»; *rasa*, «essenza» può denotare il succo o liquore d'una sostanza, il chilo rispetto ai cibi, lo sperma rispetto agli altri umori dell'organismo animale, la resina rispetto ai vari prodotti d'una pianta, il carattere d'una persona rispetto ai suoi stati d'animo cangianti, e infine la mercurialità rispetto alla natura specifica dei differenti metalli. Lo specifico *rasa* metallico, la mercurialità, si chiama in sanscrito *pârada* o *pârata*, dalla radice *par* o *pri* che denota un processo, un trapasso (ha comune origine la nostra parola «porta»). Questa divagazione etimologica può forse aiutare a capire quale sia l'autentico significato dei significanti sanscriti *rasa* e *pârada*: non è certo il mercurio come elemento Hg di numero atomico 80, dotato cioè di 80 elettroni ruotanti sul nucleo, e di peso atomico 200,61. Queste formule non hanno nessun riscontro nell'esperienza che si esprime nelle parole sanscrite. Per capire un alchimista indù occorre eliminare tutte le nostre nozioni intorno al metallo mercurio, limitandoci a percepirlo e ad accertarne coi sensi i vari stati possibili. Se compiamo questa preliminare spoliatura, cesseranno di sembrare oscure o bizzarre le pagine dei trattati di alchimia indù. Se si definisce il mercurio non come Hg, ma semplicemente come «l'unico metallo liquido» (a temperatura ordinaria), andrà da sé che ogni metallo sarà composto di mercurio, dato che alla sua particolare temperatura di fusione diventa, quanto a ciò, «mercurio», e il mercurio così dimostra di essere la comune essenza, il *rasa* di ogni metallo. E se i metalli nel mercurio si incorporano così facilmente, è perché alla loro essenza sono naturalmente riattirati. Nemmeno parrà strano che questo *rasa* metallico riveli la presenza di Sciva, il principio solvente della realtà.

Accolte queste premesse, è facile comprendere i discorsi degli alchimisti indù, i quali peraltro, a partire dal secolo XIV si dedicano quasi esclusivamente alla preparazione di medicine metalliche o minerali.

Le opere classiche di alchimia indiana, un'ottantina, non hanno per lo più un'edizione critica e nessuna è tradotta in lingua occidentale, ma dal 1907-9 è a disposizione il vasto rendiconto che ne fornì P.C. Ray, *History of Hindu Chemistry from the earliest times to the middle of the 16th century*. Su di lui sono basate le trattazioni correnti.

I dipartimenti di *rasa shâstra* sono aggregati alle facoltà di medicina indiana o *âyurveda*, e i loro laboratori sono dedicati alle attività farmaceutiche pratiche.

L'alchimia indù, sicuramente documentata a partire dal nono secolo, è accessibile a chiunque voglia farsene apprendista, basta una comune iscrizione a un'università indù, se non si sappia o voglia cercare un maestro indipendente o una trafila di villaggio. Sotto l'occhio di tutti l'alchimia ripete nei laboratori di dipartimento la genesi dei minerali e dei metalli: si pratica estraendo l'anima da certi vegetali per infonderla nei metalli, facendoli fermentare. I metalli di poi calcinati divengono un complesso vegetominerale, ermafroditi. Così, in una delle operazioni più comuni, la *phyllantus emblica* riduce il clorito d'oro a un rosso oro colloidale e aggiungendo del mirabolano, se ne fa una soluzione ribollente. Sottoposti a questi trattamenti i metalli si sveleniscono e diventano medicinali.

Ma una farmacopea opera anche e soprattutto su ciò che l'Indù chiama «corpo sottile» (*sûkshma sharîra*), sarebbe perciò ingenuo credere di trasferire pari pari la farmacologia alchemica âyurvedica in un «mondo sottile» occidentale. Già gli stupefacenti comuni dell'âyurveda scatenerebbero disastri. Nella mite formicolante calca di Benares, molti sono i drogati in onore di Sciva-il-drogato: un

assembramento urbano occidentale in queste condizioni diventerebbe una fossa di serpenti. Così le folle panjabi sono solcate da file di adepti d'una setta sikh dedita alla droga rituale: agghindati da antichi guerrieri, armati di picca, pugnale e spadone, gli occhi lustrati, la camminata fiera e sbilenca, in perfetta pace, innocui.

Che l'ambiente sottile dell'India tradizionale sia tale da mutare l'effetto che avrebbero fra noi le sostanze, apparve chiaro a Herder: negli *Zerstreute Blätter* (VI, 1797) notava che in India l'astensione dagli eccessi, dal vino e dalle carni, la mitezza del clima, rende teneri e senza passione, mette «in consonanza con lo spirito sottile degli elementi».

Ne risulta «un mondo di facili metamorfosi». Infatti elementitraccia, aromi possono scatenare effetti incommensurabili su «corpi sottili» teneri e diafani, come altresì il dosaggio di droghe, che altrove e su altri organismi sarebbero esiziali, può essere regolato in modo da ottenere effetti sicuri, calibrati.

Il «corpo sottile» dipende dalle icone, dai riti, dai pensieri, dai suoni e dai ritmi che l'hanno tessuto nel tempo.

Nella tradizione indù l'âyurveda e l'alchimia mirano soltanto in secondo luogo alle piccole guarigioni, il fine vero è la trasmutazione dell'uomo, la sua rinascita e liberazione.

Gli esercizi spirituali e le operazioni sui minerali e metalli si assomigliano, corrono in parallelo e i prodotti alchemici mirano ad agevolare e affrettare la trasmutazione interiore. Questa, disse Nâgârjuna, si ottiene con la forza congiunta del raccoglimento (*samâdhi*) e delle erbe (*osadhi*).

Come con la tradizione shî'ta a occidente, così l'alchimia indiana si congiunge a oriente, nella sua versione buddista, a un'alchimia autonoma, taoista.

Come mai si abbinano due distinte discipline, l'alchimia taoista e l'ascesi buddista?

Perché l'alchimia taoista è anche un metodo di fissazione della mente, analogo alla meditazione buddista e questa è anche un processo alchemico.

Il taoista medita sull'origine della sua vitalità, procura di isolarla e di coltivarla; scopre in essa la «porta fra cielo e terra», «la perla simile a un grano di riso che unisce cielo e terra», la quale è il gioiello (*mani*) che il buddista aspetta di veder emergere nel loto (*padme*) del cuore. Tutta la meditazione buddista, almeno mahâyâna, spiega Anagarika Govinda, posa sulla giaculatoria *om mani padme hum*.

Il cuore, la mente comune è un disordinato fluire di pensieri e figure che distraggono dalla verità immobile, sono un mercurio mobilissimo, velenoso. La concentrazione ferma, estatica, fissa il fluire. Mercurio fisso è oro nascente, materia primaria del cosmo; è il gioiello (*mani*), appunto, per eccellenza. È come un diamante (*vajra*) rispetto al carbone della vita mentale ordinaria, come la folgore (*vajra*) rispetto all'aria che di solito ci avvolge, come l'illuminazione rispetto alle congetture che ci facciamo intorno alla realtà.

Dalla mente si debbono sgombrare tutte le opinioni e tutte le comuni immagini, fissando una intenzione e una immagine che diventa la pietra di passaggio, di paragone, di trasmutazione. Questo metodo buddista di coagulazione d'un'immagine archetipica liberatrice accompagnata da un'estasi o sincope non è diverso da quello praticato dai fedeli d'amore, con il venir meno degli spiriti vitali tutti raccolti nel cuore mentre l'immagine beatificante impietra, secondo prescrivono le *Rime pietrose*.

Immagini chi bene intender cupe

Quel ch'io or vidi (e ritenga l'immagine)

Mentre ch'io dico, come ferma rupe)

dice il XIII del *Paradiso*, ed è, né più né meno, ciò che dice un maestro lamaista quando inizia alle visualizzazioni.

Come nella mente così negli alambicchi. Dante è annoverato dallo Stolcius fra gli alchimisti; Nâgârjuna in India nel VI secolo trasmuta le rupi come la propria mente.

Come? Il *Kevaddha Sutta* dice: si tolgano di mezzo i quattro elementi e resta la materia prima. Cioè, si eliminino i caratteri visibili, si disciolga omeopaticamente la sostanza, come si discioglie l'interiorità nella pura luce mentale, in quella che illumina i sogni.

Il discepolo domanda a Buddha: «Dove finiscono terra, acqua, fuoco e aria? Dov'è che sono del tutto eliminati?».

Buddha corregge la domanda in: «Dov'è che essi non trovano più un punto d'appoggio?» e risponde: «Nell'invisibile, infinita, onniraggiante consapevolezza».

Che cos'è questa se non la pura luce mentale? Quella che si trova nel loto del cuore come un gioiello, un diamante.

Uno dei santi buddisti è il re che raggiunse l'estasi meditando sul suo diamante più fulgido, domandandosi che cosa mai lo incantasse in esso.

L'arcobaleno di raggi? Ma essi non hanno sussistenza, sono come le mille parvenze che attraversano la mente. La mente in sé, il diamante è la loro matrice, il loro seme: in essa ci si ritragga, nella sua essenza luminosa invisibile, infinita, onniraggiante: è la Pietra.

Dice l'*Aggañña Sutta* che dalle acque, dal puro trascorrere del tempo, sorse la fragrante terra dei beati, lo spazio nel suo principio aromale che «precede» la materia visibile, ne è l'omeopatica essenza; l'uomo, che era mera luce, di quella terra si cibò e diventò meno fulgido, allora nacque la notte con le stelle e il giorno, il maschio e la femmina: l'attaccamento: il male: la lotta: la materia. L'asceta e l'alchimista sanno rifare il percorso all'incontrario (che altro insegna l'esicismo? Si trattiene il fiato e il pensiero, e si torna alla luce increata che è una pura energia di Dio, grazia e sapienza).

Il corpo dell'asceta in estasi è come morto e produce lo *oleum mumiale* di Paracelso, ovvero la «forma oleosa» che Böhme chiama la «luce dei quattro elementi», che li vivifica, e che un'angoscia di morte fa secernere. I corpi dei santi secernenti manna ne danno un esempio: sono già corpi gloriosi, pervasi della prima materia alchemica: pietre filosofali.

Che altro insegna la meditazione taoista? Che altro la buddista?

La meditazione mahâyâna ha meticolosamente affinato la tecnica d'allenamento della fantasia, che si spinge fino all'allucinazione volontaria. In Europa gli esercizi di sant'Ignazio offrono qualcosa di lontanamente affine; ma soltanto i fedeli d'amore e gli alchimisti praticano metodi identici.

È probabile che molti provino sgomento venendo a contatto con pratiche che operano con chirurgica violenza sull'interiorità. Non so come i più possano reagire all'esercizio d'immaginazione prescritto durante l'iniziazione a Milarepa, in cui ci si rappresenta nell'atto di staccarsi la calotta cranica, di posarsela ai piedi e di rimescolarvi la propria essenza.

Queste tecniche sono dettate da una millenaria esperienza, la quale avverte che il semplice ragionamento, le mere prediche e cerimonie non sono sufficienti a ripararci dalle sorprese che riserbiamo a noi stessi nei nostri momenti cruciali o anche soltanto nei nostri attimi di distrazione. L'immaginazione allora ci sfugge, ci spaventa e per imbrigliarla è necessario un addestramento duro come quello che si infligge un danzatore. Va piegata e snodata, la fantasia. Soltanto così forse non ci capiterà di rabbrivire destandoci da sogni nei quali figure che si credevano sepolte in un remoto passato si sono ripresentate, cariche del loro vecchio, orribile fascino; soltanto così forse nei deliri dell'agonia non si sarà del tutto inermi, abbandonati ai giochi atroci del fantasticare.

È bene intervenire mentre è possibile, penetrare alle radici dell'immaginazione, disciplinarla, disarticolarla, ricomporla, renderla elastica, ubbidiente, scattante, remissiva. Le tecniche mahâyâna insegnano a imprimervi le figure sacre, ad allucinarla a volontà su di esse. Così perdono vigore, sostanza, le immagini di una paurosa, aliena potenza che nell'uomo comune, il quale mai ha tentato di intervenire sulle proprie facoltà fantastiche, stanno acquattate sul tenebroso fondo della sua persona.

Convorrà dunque darsi l'ordine di formare metodicamente figure altamente impressionanti, fauste, ausiliari, simboliche e ammonitrici, secondo certi canoni che i trattati, le pitture, le sculture sacre prescrivono. Si farà una strana scoperta; esse sono simili ai personaggi di un narratore – egli li delinea, ne tratteggia i particolari, li descrive in azione, ma, se davvero li ha animati, s'accorge che cominciano altresì ad agire da soli, imprevedibilmente, gli forzano la mano, guidando la narrazione a modo loro, dettando e non lasciandosi dettare le vicende, mossi da una forza misteriosa: la vita stessa. Così cominceranno a muoversi nella vita interiore di chi le ha plasmate le figure sacre del mahâyâna. Se si sono infuse di pure intenzioni, secondo le norme tramandate, luminosamente si manifesteranno nei sogni, soccorrevoli emergeranno negli attimi di smarrimento, caleranno in aiuto come da lontanissimi cieli: dalle profondità della fantasia. Noi le plasmammo, ma paiono a noi infinitamente superiori. I Buddha, le figure di Illuminati, di Risvegliati lambiscono con il loro sguardo caritatevole e vuoto e si impara così quanto sia futile domandarsi se esistono. Hanno una vita indipendente? Quanto qualsiasi altra creatura che ci commuova o plachi, anzi più d'ogni altra, se essi ci aiutano come nessun'altra a capire la verità: che tutto è illusione.

Cinque sono i Buddha principali, che si sistemano ai quattro canti e al centro dei diagrammi cosmici e vanno meditati secondo l'ora del giorno, la stagione dell'anno, il bisogno del momento. Non c'è cosa che non consuoni con uno di essi, che non ne dipenda; concepirli è dare ordine al caos, contemplare la realtà come armonia. Apriamo il ventaglio delle cinque possibilità, dei cinque volti dell'essere.

Come il bianco inverno annuncia l'anno, il giorno è introdotto dall'alba; riemersi dalla notte, ci ritroviamo nella pelle, riespandiamo gli arti nello spazio. La terra torna a estendersi al chiarore orientale che ne riprofila le forme con tocco leggero. Vien fatto di additarsele via via con l'indice; fra le dita l'indice simboleggia questa fase, il mondo delle forme pure. È il momento candido e sospeso dei primi trilli, il primo fruscio della vita, ci si sente come dèi in questa luce perlacea, fra queste tinte delicate. Questo è chiamato il «mondo degli dèi». Profondamente aspiriamo tutto ciò coi polmoni; assaporiamo il primo cibo, dolce.

Attenti, potremmo infatuarci delle leggiadre forme del mondo, che non sono affatto più veraci di quelle dei sogni dai quali affioriamo; non insistiamo su di esse con lo sguardo: sono bolle, iridescenze, solchi nel nulla. Dopo morti, nell'aldilà, questo «mondo degli dèi», con il suo fievole luore di perla, tenterà di sedurci, di riattrarci con la sua leggiadria nel vortice dell'esistenza. Se ci vorremo salvare, toccherà risolutamente strapparci, voltarci verso la dura limpida, sottomarina luce di zaffiro della quiete profonda: suscitiamo nella fantasia già ora, personifichiamo la sorgente di questa luce e quiete assoluta, Colui-che-la-fa-apparire (*Vairocana*), il Buddha che, evocato, fa superare il sottilissimo orgoglio dei divini, trasognati compiacimenti; con la palma aperta e volta in giù addita al fondamento assoluto della verità. Voltandoci verso di lui, udremo alle nostre spalle allora sparire l'inganno del paradiso in terra, come un cupo rimbombo di terremoto.

Giallo arde il sole a mezzogiorno, la primavera della nostra giornata. Facciamo un pasto salato. Spremiamo i succhi del corpo. Siamo calati in noi stessi, poggiamo sul nostro ombelico. Delle forme circostanti, talune ci attraggono, risucchiano, altre ripugnano, e di ciò facciamo un gran conto; diciamo, pieni di noi, che quello è bene, questo male. Le cose appaiono salde, certe, la loro friabile argilla è bene impastata dell'acqua di vita; fra esse ci aggiriamo ambiziosi, vanitosi, umani, e il nostro sangue risponde al loro contatto. Ma spesso esse ci urtano, sfuggono, facendoci soffrire incessantemente si rimutano, impastano o sciolgono, e la mutazione ci mette paura. Questo è chiamato il «mondo degli uomini», «dei sentimenti». Per liberarci dalla tetra, fatua serietà con cui crediamo alla nostra persona e riveriamo i suoi diritti e i suoi doveri, converrà osservare lucidamente ciò che chiamiamo «io», osservarci camminare non già dicendo «io cammino», bensì «è sorta l'idea di camminare, è seguita una invisibile vibrazione che ha fatto scattare certi nervi». Ci converrà meditare sull'eco della «nostra» voce, quando essa non sembra più «nostra». Oppure guardare la nostra faccia allo specchio, che muta espressione, per vincere l'illusione di essere un io. Appostiamoci a sorvegliare i nostri sentimenti – piacevoli, spiacevoli, neutri – come cacciatori che inseguono le orme d'una fiera lievi sui declivi, profonde nelle erte, interrotte, invisibili nei tratti sassosi (gl'insidiososi, impercettibili sentimenti neutri). Esercitemoci a non essere mai pro o contro niente. E i sentimenti vediamoli come ascensi, schiume. Così terremo saldamente in pugno il timone della nostra barca nella piena incessante del sentire.

Accadrà però che le acque si sollevino in tumulto, che la sofferenza ci strappi il timone di mano. Inutile allora darci l'ordine di restare calmi e vigili. Per ritrovare la pace dobbiamo uscire da noi stessi, e l'unico mezzo è provare a fondo, terribilmente, la compassione per ogni essere vivente. Immergiamoci negli strazi di ogni animale, personifichiamo questa intollerabile compassione nel Signore-dei-mondi (*Avalokiteshvara*): la testa gli scoppia in undici teste, gli si moltiplicano le mani protese a lenire le piaghe senza numero e senza nome. Identifichiamoci con Lui, come Lui dandoci in sacrificio, poiché la vita è dolore.

Quando avremo pianto tutte le nostre lacrime, immaginiamoci l'essere più caro che rida con incontenibile gioia, estendiamo fino ai confini dell'universo quella risata, compenetriamoci nello scoppio di gioia d'ogni creatura all'attimo della sua liberazione. L'universo è un'enorme risata.

Mercé l'eccesso del dolore e mercé l'eccesso della gioia, ci sarà conferita la gemma dell'equanimità o giustizia, saremo usciti dall'isolamento che crea la paura grazie all'amore del cosmo. Creiamo, come fosse nello spazio davanti a noi, Colui-che-largisce-la-gemma (*Ratnasambhava*) o Colui-che-nasce-dalla-gemma, l'incapace di distinguere se stesso da tutte le altre vite: nella sua destra aperta poggiata sul grembo è l'invisibile gioiello che tutto trasforma, la sua sinistra addita la terra, ed egli splende di luce dorata.

Dallo spento azzurrino degli umani sentimenti ci sentiremo riattrarre dopo la morte, ma all'oro meridiano dell'amorosa equanimità ci dovremo dirigere; dietro di noi svanirà il mondo dei sentimenti con lo scroscio di una mareggiata che s'infrange sulla marina.

Culmina il giorno, l'occidente è scarlatto. Stiamo digerendo, cerchiamo sapori amari. Siamo fucosamente attaccati alla vita, insaziabilmente ghermiamo cose, opinioni, per possederle, inebriarcene, bruciarle. Così accalorati, irraggiamo la nostra volontà di conquista e di possesso, dalla gola facciamo rintronare la nostra voce perentoria, calda. È il mondo «degli spiriti voraci», lo simboleggia l'indice alzato. È il momento della piena percezione del reale. Eppure tutto ciò che percepiamo altro non è che un riflesso sopra uno stagno, gratuite sono le nostre focose parole.

Per sfatare ciò che crediamo di percepire di bello, si indugi a meditare i più sconci aspetti d'ogni cosa; per togliere ogni presa su di noi alle percezioni del male, suscitiamo in noi una materna amorevolezza verso ogni essere. Ricordiamo, quando tentati di giudicare qualcuno, che ogni atto umano è una combinazione fortuita.

Con la fantasia creiamo il Buddha della Luce Infinita (*Amitabha*), d'un fulgido rubino; è assorto nel fervore contemplativo, sulle palme volte in alto poggiate sul grembo regge un loto sbocciato. Dopo che saremo morti, tenderà di sedurci la luce giallognola dei desideri, della gola, ma il rosso acceso dei tramonti sarà lì ad avvertirci che l'oggettività del mondo è la grande illusione da bruciare nel rogo della contemplazione. La percezione del mondo, prima di abbandonarci, ci attirerà col crepitare atroce d'una foresta in fiamme.

Scivolano le ombre della sera, volgiamo a settentrione, alle stelle guardiane. Il palato vuole ora sapori piccanti, stimoli sottili. È come, nel giro dell'anno, la stagione delle piogge, quando si sta al riparo, compiuto il raccolto e soppesato, intenti a tirare i conti, a regolare i debiti, astiosamente. Così quest'ora è il momento delle fredde vendette, degli odii celati, degli impulsi ben covati, delle esecuzioni metodiche. Il fuoco delle passioni è adesso un vento violento, si è tutti protesi all'azione. Questo si chiama il «mondo dei titani» e il «regno degli impulsi». Ora siamo simili alla mano del ladro che tasta nel buio e piomba sull'oggetto agognato con tremore e deliberazione. Con odio.

Meditiamo sugli impulsi che ci premono dentro, che ci fanno acquattare, sibilaro, scattare come il serpente verde, simbolo dell'odio. Osserviamoli, scomponiamoli, si riveleranno simili alle vaste, lunghe foglie del banano, così strettamente invaginate da simulare un fusto: a sfogliarle a una a una, si scopre che si avvitano sul nulla. I lucidi astii che gettano nell'azione mondana sono l'identico genere di spinta che smuove gl'intestini e la vescica.

Per uscire da questo mondo flagellato dai venti, è bene meditare sull'aria, che con i suoi soffi imprime a ogni cosa l'impulso che anima e muove, e ora si aduna in venti gagliardi, scuote i flutti dei mari, agita le foreste, ora invece in forma più sottile, compaginata nel corpo stesso degli animali, solleva il torace, pompa il cuore, e in forma ancor più sottile, scatena impulsi, idee nella mente. Che cosa distingue questi vari soffi? Velocissimo è quello che suscita le idee, tenace quello del cuore, più placido quello del respiro; così nel mondo esterno si trapassa dalla furia dell'uragano alla brezza carezzevole.

Il *Sūrangama Sutra* insegna a meditare sull'aria, che regge il mondo nello spazio e lo mantiene in movimento, che sostiene il corpo con onde di pensieri, di respiri, di forze senza fonte né termine, distinte dalla loro rata vibratoria.

Le varie, singole realtà che cosa sono in essenza, se non il loro ritmo? Invece di scrutarci d'attorno con l'occhio penetrante dell'odio, con la lucidità della volontà di potenza, si affini la discriminazione

dei ritmi, si senta il polso delle cose, ravvisando la forza sottile, invisibile che le regge, il loro archetipo. E si immagini Colui-chepenetra-a-fondo, che attinge (*Amoghasiddhi*). È di un fulgore smeraldino. In certi paesaggi privilegiati un raggio verde segna la fine sontuosa del tramonto; verde è la fusione del rosso e del turchino, ed è il colore che s'immagina emani dal centro più profondo del corpo, dalla radice del sesso (come l'oro dalla pancia, il turchino dal cuore, il rosso dalla gola, l'argento dalla testa). Chi vinca in sé la volontà di potenza (questo mondo è detto dei «titani») e la ribalti in sete di sapienza, proverà l'estasi più sottile, dal rapimento che fa rizzare i capelli a quello che lascia folgorati, fino a quello che travolge come una mareggiata. Il gesto del Buddha-che-atinge è quello dell'impavidità, la palma destra aperta all'altezza del capo. Dopo morti il suo splendore verde smagliante ci affrancherà dal furore paonazzo della volontà di potenza, dell'invidioso spirito titanico.

È giunta la seconda metà della notte. La tenebra cancella l'orizzonte e le sue quattro direzioni, siamo al fondo dell'esistenza. L'uomo cala nell'animalità cieca del greve sonno o, esasperato dalla vita crudele, si acceca in una ferocia fine a se stessa, cerca l'incubo panico totale, demoniaco. È questo il mondo «degli animali» o «degli spiriti infernali», torpido o demente; inerte o furibondo. Dopo la morte, un sopore accidioso ci attrarrà con il suo sozzo biancore oppure ci getterà il suo richiamo sinistro l'orrore puro, il nero inferno. Questo si vince con la più incrollabile compassione. L'accidia si supera con certe meditazioni: sui lumi, su candele accese, oppure su ciò che in noi avviene quando diamo l'abbrivo a uno sforzo, quando, compendolo, sentiamo accrescersi in noi il vigore. Questa è l'ora di lavorare sui nostri sogni, imparando a non ritenerli meno reali delle scene cui assistiamo nella veglia. Chiusi in camera, proviamo a immaginarci nel folto della foresta. E viceversa. Quando acquistiamo una certa consapevolezza di sognare durante il sogno, approfittiamone per dirigere il sogno, rendendolo tutto glorioso e fausto (per farlo giova, prima d'addormentarsi, accingersi a farlo e concentrarsi sul «centro» della gola e del cuore). È questo il momento di immaginare il Buddha Incrollabile (*Akshobhya*): è calvo, nero-turchino di compassione per il mondo infernale, ma dal suo cuore di diamante emana un arcobaleno.

Ricordiamo che non è né vero, né falso, è aldilà di queste categorie. In Lui compassione e vuoto interiore sono tutt'uno. Egli ci rammenta che la realtà oggettiva non è che un'allucinazione collettiva. Con Lui ci si identifica allorché ci si osserva nel momento benedetto in cui la nostra testa comanda al corpo di eseguire sacri esercizi e atti devoti, alla nostra gola di pronunciare formule sacre, e tutto è dettato dalla nostra mente, che opera dal profondo del cuore. Quando ci si contempla in tale stato, si è *Akshobhya*: si diventa di diamante; si osservano le tre parti che ci compongono: la mente, la parola, il corpo, unificate, appese al filo del respiro e si diventa l'Incrollabile, per noi ormai sogno e veglia sono equivalenti inganni. Si è pietre filosofali ovvero vive.