

ARTICOLI SULLA MEDITAZIONE

di

DAVID REIGLE

Traduzione di Nicola Fiore

Per gentile concessione di David Reigle / Eastern Tradition Research Institute © 2012

Il Ciclo Centennale

Le Future Scuole di Meditazione

D. K., Kalachakra, e Shambhala

Invocazione all'Angelo Solare

L'Arrivo di Dio in India

Le Dottrine dei Svābhāvika Nepalesi

Mantra Sanscriti nel Kālacakra Sādhana



ISTITUTO CINTAMANI

Via S. Giovanni in Fiore, 24 00178 Roma Tel. 067180832

www.istitutocintamani.org

Cellulare 335/266313

IL CICLO CENTENNALE

(The Centennial Cycle)

Secondo H. P. Blavatsky, la Fratellanza degli Adepti alla quale appartengono i suoi insegnanti, conosciuta come la Fratellanza Trans-Himalayana, durante l'ultimo quarto di ogni secolo fa un tentativo di divulgare in Occidente alcuni degli insegnamenti della Tradizione della Sagghezza conservata in Oriente.¹ Si dice che la Società Teosofica da lei fondata nel 1875 sia un tentativo per il diciannovesimo secolo. Poiché un tale tentativo avviene in ogni secolo, è stato chiamato il ciclo centennale.

È sorta una questione relativa all'arbitrio di questo ciclo in termini di date, perché vi sono pochi motivi per gli Adepti Orientali di usare il calendario occidentale. Inoltre, non corrisponde ad alcuno degli altri cicli descritti dalla Blavatsky, che di norma si basano sui calcoli *yuga* dei Purāna indiani, usando il rapporto 4:3:2:1. Ciò ha portato il dr. Roberto Fantechi, in un articolo del 1963, ad affermare che il vero ciclo centennale è di 108 anni.² Ma per i critici della Teosofia il ciclo centennale non è un'affermazione del tutto verificabile.

Questo ciclo, comunque, esiste effettivamente. È un antico ciclo che si trova in India sia nei testi sanscriti che nelle iscrizioni su pietra, ed è usato anche oggi in alcuni posti. È chiamato il ciclo dei Sette Rishi (*saptaparsi*), o le sette stelle della costellazione dell'Orsa Maggiore, popolarmente conosciuta in Occidente come il Gran Carro. Si pensa che queste stelle ruotino intorno allo zodiaco dei ventisette asterismi lunari (*naksatra*), e che sostino in ciascuno esattamente per cento anni solari. Basandosi su documentazioni che forniscono date sia dell'epoca dei sette Rishi che di un'altra epoca conosciuta, gli indianisti hanno fissato le date di partenza di questo ciclo di cento anni. "Da questo periodo fino ai nostri giorni, viene invariabilmente dato lo stesso inizio di anno dei cicli individuali, cioè nell'anno 25 di ciascun secolo cristiano d. C.;"³ vale a dire i nostri anni 1725, 1825, 1925, ecc.

La Blavatsky non disse che lo sforzo centennale fatto dalla Fratellanza *ha dato inizio* al ciclo, ma piuttosto che questo sforzo fu fatto in un determinato periodo del ciclo:⁴

Una delle disposizioni di Tsong-kha-pa ingiunge ai Rahat (Arhat) di fare, ogni secolo, in uno specifico periodo del ciclo, un tentativo per illuminare il mondo, inclusi i "barbari bianchi."

¹ *La Chiave della Teosofia*, di H. P. Blavatsky.

² "Il Ciclo Centennale," di Roberto Fantechi – *Alba Spirituale*, agosto 1963.

³ *Traditions of the Seven Rishi*, di John E. Mitchiner, 1982, p. 148.

⁴ *La Dottrina Segreta*, Volume III, p. 396 ristampa del 1962 – Theosophical Publishing House; p. 449. ed. online Istituto Cintamani.

Così lo sforzo centennale verrebbe esattamente nel punto mediano del ciclo dei Sette Rishi.

Questo è un ciclo inusuale, perché, astronomicamente parlando, le stelle fisse e le costellazioni che lo costituiscono, come l'Orsa Maggiore, non hanno un tale movimento come quello che qui viene loro attribuito. Così gli studiosi moderni e anche gli indiani di oggi che li seguono, lo vedono come un ciclo mitologico. Ma poiché questo ciclo è un'antica tradizione che si trova nei Purāna, insegnato dal venerabile astrologo/astronomo Vrddha Garga, o Garga l'Anziano, è stato accettato come vero dagli indiani attraverso le Ere. Il trattato di Vrddha Garga, con la sua spiegazione, è andato perduto. Tutto quello che rimane è un breve sommario di undici versi del suo insegnamento che si trova nel *Brhat Samhitā* di Varāha Mihira, e otto versi e mezzo nel commentario di Bhattotpala.⁵ Per cui, anche se abbiamo una chiara descrizione di questo ciclo, e possiamo accertare le sue date, non sappiamo a cosa si dovesse applicare.

Vi è un'altra fonte nella letteratura esoterica moderna che apparentemente si riferisce a questo ciclo. Nel libro di Alice Bailey, *Il Trattato dei Sette Raggi*, vi è un'affermazione riguardo il suono dell'OM da parte di Sanat Kumara dalla camera di consiglio di Shamballa (Śambhala) e il conseguente raduno del concilio in quel momento:⁶

... l'O, risuonato ad intervalli di cento anni da Sanat Kumara. È questo suono che riunisce le Unità rispondenti nel Concilio. Questo Concilio si tiene ad intervalli di cento anni, e per quel che riguarda la nostra umanità, questi Concili sono stati tenuti – secondo le nostre date arbitrarie – nel 1875, 1825, 1925.

⁵ Questo sommario di undici versi forma il capitolo 13 del *Brhat Samhitā* di Varāha Mihira, e il commentario di Bhattotpala al riguardo cita otto versi e mezzo su questo ciclo, presi da Vrddha Garga. In generale, si ritiene che il *Brhat Samhitā* sia stato scritto verso il 500 d. C.

⁶ *I Raggi e le Iniziazioni*, volume 5. Consultare anche *Il Discepolato nella Nuova Era*, in cui D. K. afferma: Ogni tanto (di solito una volta ogni cent'anni dopo il Loro Conclave alla fine del primo quarto di secolo) viene impartita una serie di insegnamenti più avanzati, che saranno riconosciuti solo da alcuni dei più progrediti discepoli nel mondo; questo sarà, tuttavia, il metodo comune di istruzione occulta nel corso del prossimo ciclo di sviluppo. È il tipo di lavoro che ho cercato di compiere con l'aiuto di A. A. B.

Riguardo la connessione di Śambhala ad un ciclo di cento anni, i testi Kālachakra affermano che i re di Śambhala regnano ciascuno esattamente per cento anni. Ho richiamato l'attenzione a questo parallelismo con il ciclo dei Sette Rishi nel mio opuscolo *The Lost Kālachakra Mūla Tantra on the Kings of Śambhala*, 1986. Il riferimento è preso dal libro di Helmut Hoffmann, *The Religions of Tibet* (1961):

Secondo la tradizione, Sucandra fu il primo di una serie di 'Re-Sacerdoti' di Śambhala, alla quale successe una serie di venticinque governatori conosciuti come 'Kulika' o 'Kalki,' ciascuno dei quali regnò per cento anni. La nitidezza di questa disposizione rende chiaro che dietro la formalità di questi personaggi deve esserci un preciso simbolismo astrologico che noi non siamo in grado di svelare.

Comunque, si ritiene che questi regni comincino nell'anno 27 di ogni secolo, come è riconosciuto dal calendario occidentale, o Era comune. Non posso spiegare questi due anni di discrepanza.

Questo passo prosegue nel dire che in questi concili coloro che sono responsabili dello sviluppo planetario prendono le decisioni inerenti a nuovi ampliamenti riguardanti l'evoluzione della coscienza nei tre mondi. Questo, naturalmente, sarebbe in linea con i decreti di Tsong-kha-pa ingiunti agli Arhat di fare un tentativo ogni cento anni per illuminare il mondo, inclusi i barbari bianchi.

Inoltre, questi periodici tentativi non ebbero origine dal grande riformatore tibetano Tsong-kha-pa (1357 – 1419 d. C.) ma secondo la Blavatsky cominciarono molto prima:⁷

I messaggeri [sono] inviati nell'ultimo quarto di ogni secolo – da quando i misteri, che erano i soli a possedere la chiave dei segreti della natura, erano stati annientati in Europa ...

Altrove H. P. B. ci dice che ciò avvenne nel primo secolo a. C.⁸

... la prima ora per la scomparsa dei Misteri battè all'orologio delle Razze con il conquistatore macedone [Alessandro il Grande, 356 – 323 a. C.]. I primi rintocchi della sua ultima ora batterono nell'anno 47 a. C. [ad] Alesia, la famosa città della Gallia ... Fu durante l'ultimo secolo prima della nostra Era che battè l'ora ultima e suprema dei grandi Misteri ... Bibactre, una città tanto estesa quanto famosa, non lontana da Alesia, perì pochi anni dopo ... Questa fu l'ultima città in Gallia dove morirono i segreti delle Iniziazioni dei Grandi Misteri, i Misteri della Natura, e delle sue dimenticate verità occulte.

Questo fornisce il sottofondo per una prospettiva appropriata sul tentativo centennale, e spiega perché ce ne sarebbe bisogno. Come ha puntualizzato Nicholas Weeks quando citò i passi riportati sopra, questo tentativo non è qualcosa che noi occidentali abbiamo evocato in quanto spiritualmente evoluti.⁹

Forse il nostro egotismo occidentale ci ha ancora una volta resi ciechi di fronte alla *reason* di questo ricorrente favore da parte dei Maestri. Non fu perché gli Adepti ci videro così spiritualmente evoluti da meritare questo aiuto, ma perché noi abbiamo ciecamente distrutto le nostre sorgenti originarie della verità e dell'ispirazione. Noi occidentali siamo stati, e lo siamo ancora, aiutati principalmente per la grande Compassione della Fratellanza, non perché ce la siamo meritata.

In verità, questo è talmente vero che, come riporta la Blavatsky, in questi tentativi i fallimenti si son succeduti l'un l'altro. Lei continua, subito dopo la sua affermazione che abbiamo citato, informandoci delle disposizioni di Tsong-kha-pa di fare questi tentativi:¹⁰

⁷ Questo paragrafo, con le sue due citazioni, si basa sulla lettera di Nicholas Weeks in risposta all'articolo di Roberto Fantechi, vedi nota 2. Vedi anche la prossima nota 9. Questa citazione è tratta da "The Cycle Moveth," *H. P. Blavatsky Collected Writings*, vol. 12, p. 120.

⁸ *La Dottrina Segreta*, volume 3: capitolo "Gli Ultimi Misteri in Europa."

⁹ Lettera di Nicholas Week all'editore, *The Canadian Theosophist*, vol. 75, 1994.

¹⁰ *La Dottrina Segreta*, volume 3: Sez. XLIX.

Fino ad oggi nessuno di questi tentativi ha avuto successo. Un fallimento dopo l'altro. Dobbiamo spiegare il fatto alla luce di una certa profezia? Si dice che fino a quando Pan-chhen-rin-po-chhe (il Grande Gioiello di Sapienza) non condiscenda a rinascere nella terra dei Peling (occidentali) e, appearing come il Conquistatore Spirituale (Chom-den-da), distrugga gli errori e l'ignoranza di secoli, sarà di scarsa utilità cercare di sradicare le errate concezioni della Peling-pa (Europa); i suoi figli non daranno ascolto a nessuno. Un'altra profezia dichiara che la Dottrina Segreta rimarrà in tutta la sua purezza nel Bhod-yul (Tibet), solo fino al giorno in cui esso sarà liberato dall'invasione straniera.

Come noi tutti sappiamo, quel giorno ebbe termine nel 1950, con l'invasione dei comunisti cinesi in Tibet, che portò alla dispersione di un vasto numero di tibetani, inclusi molti lama elevati, o insegnanti, che trovarono riparo in India. Dal 1975 qualcuno di questi insegnanti tibetani cominciò a venire in Occidente per insegnarvi il Buddhismo Tibetano. Questi insegnamenti sono aumentati notevolmente sino alla fine del secolo. Alcuni studenti teosofici ritengono che questo sia il tentativo degli Arhat di illuminare i barbari bianchi per il ventesimo secolo. La maggior parte dei teosofi non è d'accordo, perché considerano il Buddhismo Tibetano una religione exoterica, e aspettano ulteriori rivelazioni esoteriche.

Il ventesimo secolo è passato, e il mondo non ha visto nascere nessun grande movimento esoterico durante il suo ultimo quarto, come invece fece la Società Teosofica nell'ultimo quarto del diciannovesimo secolo. Se il diffondersi del Buddhismo Tibetano in Occidente durante questo periodo non è stato il tentativo centennale della Fratellanza, allora coloro che sostengono quest'idea devono evidenziare che, in effetti, quello fu un tentativo. Si suppone che quel tentativo, secondo il libro di Alice Bailey del 1925, *Il Trattato del Fuoco Cosmico*, fu realizzato in una scala maggiore di quanto lo fosse la Società Teosofica di H. P. Blavatsky.¹¹

Un periodo molto importante si avrà all'incirca nell'anno 1966 e durerà fino alla fine del secolo. Per esso i Grandi stanno già facendo i debiti preparativi. Si riferisce ad uno sforzo centennale della Loggia e di Coloro che ne fanno parte. Ogni secolo vede uno sforzo centennale della Loggia lungo una linea di forza particolare, per promuovere i fini dell'evoluzione; lo sforzo per il ventesimo secolo sarà su scala maggiore di quanto non sia stato fatto da moltissimo tempo, ed includerà un vasto numero di Grandi Esseri. Ad un simile sforzo nel diciannovesimo secolo prese parte H. P. B. con un vasto numero di chela.

Sussiste sempre il problema di riconoscere gli attesi insegnamenti quando essi vengono, specialmente quando non prendono la forma prevista. Il classico esempio di ciò, noto in Occidente come Gesù di Nazareth, che fu riconosciuto come il Messia atteso da quelli che in seguito sarebbero stati chiamati cristiani, ma non dagli altri, gli ebrei. L'atteso tentativo centennale della Fratellanza, se si è attuato nel ventesimo secolo, non sembra che sia avvenuto in una forma riconoscibile sia dai teosofi che

¹¹ *Il Trattato del Fuoco Cosmico*, p. 753 ed. or.; p. 388 ed. online, editrice Nuova Era, 1992. Vedi anche – ed. italiana online – p. 245 e, soprattutto, pp. 522 – 524, dove il noto ciclo di cento anni è collocato in prospettiva riguardo parecchi altri cicli sconosciuti. Tuttavia, H. P. B. li dice: “il lavoro che esso inizia è appoggiato dalla Loggia come un insieme, perché è parte dell'emanazione di forza del Logos planetario.”

dagli studenti dei libri di A. Bailey. Questo, comunque, non sorprende se ricordiamo che la forma assunta dagli insegnamenti della Bailey è molto diversa dalla forma presa dagli insegnamenti teosofici della Blavatsky, e quindi la maggior parte dei teosofi non riconoscono come autentici gli insegnamenti della Bailey. Gli insegnamenti della Bailey pretendono di venire dalla stessa Fratellanza Trans-Himalayana, come fanno gli insegnamenti teosofici. La Blavatsky presentò gli insegnamenti teosofici come parte di una Tradizione della Saggezza una volta universale che era stata a lungo nascosta, e tentò di dimostrarlo rintracciando tali insegnamenti in molte e diverse antiche fonti. La Bailey presentò gli insegnamenti esoterici come la Saggezza Senza Tempo della Nuova Era, diretta all'Occidente moderno e, soprattutto, al pubblico cristiano, con l'uso di riferimenti attuali e una terminologia appropriata, ed evitò riferimenti ad antiche fonti. Entrambi questi gruppi si aspettavano qualcosa di esoterico nell'ultimo quarto del ventesimo secolo; i teosofi, qualcosa di esoterico ed antico, ed i seguaci della Bailey, qualcosa di esoterico e moderno. Non si manifestò niente, allora, che sembra abbia confermato queste aspettative.

Quindi, possiamo riconsiderare l'idea che la venuta del Buddhismo Tibetano in Occidente fu il tentativo degli Arhat d'illuminare i barbari bianchi del ventesimo secolo. Il criterio adottato da entrambi i gruppi che aspettavano questo tentativo è che qualsiasi insegnamento dato come un suo risultato dovrebbe essere esoterico. Anche se non esoterici come lo sono gli insegnamenti teosofici e quelli della Bailey, cioè provenienti da una tradizione segreta, molti degli insegnamenti del Buddhismo Tibetano possono legittimamente considerarsi esoterici. Questo è vero sotto due aspetti. Primo, qualunque insegnamento exotericamente conosciuto in Tibet ma sconosciuto altrove durante l'ultimo millennio, in realtà era esoterico, ma solo in Tibet. Un primo esempio di ciò è l'*Abhisamayālamkāra* del Maitreya, il testo usato in tutti i monasteri per insegnare il sentiero verso l'illuminazione. In Tibet era il libro più studiato, ma sparì in India un migliaio d'anni fa, e non fu mai adottato in Cina. Così, i suoi insegnamenti erano del tutto esoterici nel resto del mondo. Secondo, i Tantra Buddhisti, conosciuti ai teosofi come il Libro di Kiu-te,¹² erano esoterici anche in Tibet. La loro consultazione fu ristretta solo a coloro che avevano ricevuto l'iniziazione. Le iniziazioni tantriche erano più difficili da ottenere nell'antico Tibet che nel moderno Occidente, dove gli insegnanti tibetani oggi le impartiscono frequentemente. Inoltre, gli insegnamenti non esoterici del Buddhismo Tibetano hanno diffuso nel mondo la loro dottrina primaria della compassione più ampiamente di quanto la Teosofia potesse diffondere l'idea primaria del servizio. Decisamente, un simile scopo, fortemente desiderato dalla Fratellanza, è stato così raggiunto, ed è stato raggiunto senza ricorrere all'idea di Dio, uno scopo dei primi insegnanti teosofici,

¹² "Kiu-te" è una prima trascrizione del termine tibetano *rgyud sde*, cioè i Tantra Buddhisti Tibetani usati in "Brief Account of the Kingdom of Tibet," di Orazio della Penna, 1730. [Era un frate cappuccino detto il lama bianco, che visse per quasi 25 anni in Tibet, studiandone la lingua e i costumi; elaborò il primo dizionario italo-tibetano. – n. d. t.]

che però si arenò lungo il cammino.¹³ Così, tralasciando altre aspettative, vi è una buona ragione di credere che la diffusione in Occidente del Buddhismo Tibetano è lo sforzo su larga scala della Fratellanza Trans-Himalayana fatto nell'ultimo quarto del ventesimo secolo.

Inoltre, si può tracciare una connessione diretta tra il maestro trans-himalayano di H. P. Blavatsky e la diffusione del Buddhismo Tibetano in Occidente. Paul Brunton scrisse nei suoi taccuini di aver incontrato un insegnante mongolo ad Angkor Wat, che gli parlò di una “tradizione segreta che aveva abbinato ed unito l'Induismo, la religione dei molti Dèi, e il Buddhismo, la religione senza un Dio,” e che “il Vedanta e il Mahayana sono corruzioni di questa pura dottrina, ma fra tutti i sistemi conosciuti essi si avvicinano di più a quella stessa dottrina.” Ulteriormente, il lama disse a Brunton che questa tradizione segreta era stata tramandata in una linea ininterrotta di adepti, che allora erano incentrati in Tibet, ma che avrebbero lasciato il Tibet nel 1939. Brunton riporta le affermazioni dell'informatore mongolo.¹⁴

“Voi mi chiedete se essi siano gli stessi adepti di cui parlò H. P. Blavatsky. Quando lei era ragazza e fuggì da suo marito, incontrò per caso un gruppo di buddhisti russi Kalmuck che stavano procedendo per vie traverse, in pellegrinaggio al Dalai Lama del Tibet. Lei si unì alla carovana come un espediente per sfuggire a suo marito. Uno di essi era un adepto. Si prese cura di lei e la protesse portandola a Lhasa. A tempo debito fu iniziata nella tradizione segreta ... In seguito, fu presentata a un co-discepolo, che col tempo divenne un Lama Elevato e consigliere personale del Dalai Lama. Era figlio di un principe mongolo, ma per scopi pubblici prese il nome di “Fulmine” – cioè, ‘Dorje.’ A motivo della sua conoscenza personale e del suo interesse per la Russia, egli lo mutò gradualmente in ‘Dorjeff.’ Il loro guru, prima di morire, istruì la Blavatsky su come divulgare la parte più elementare della tradizione segreta in Occidente, incaricando Dorjeff a seguirla ulteriormente nella sua carriera vigilando attentamente. Dorjeff le diede un certo consiglio; lei andò in America e fondò la Società Teosofica ... La sua Società fece un enorme servizio alle popolazioni bianche aprendo loro gli occhi sulle verità orientali. Ma la sua reale missione è finita, ecco il perché della sua attuale condizione di debolezza.”

Secondo quest'informazione, la Blavatsky e Dorjeff, o Dorzhiev, (1854 – 1938) furono co-discepoli dello stesso insegnante, o guru, o lama (“lama” è la traduzione in Tibetano del Sanscrito “guru”). Uno dei discepoli di Dorzhiev, Geshe Wangyal, (1901 – 1983) fu il primo insegnante a divulgare il Buddhismo Tibetano in

¹³ Vedi ‘L'arrivo di Dio in India,’ di David Reigle. Ed. online Istituto Cintamani.

¹⁴ *The Notebooks of Paul Brunton*, vol. 10, *The Orient: Its Legacy to the West*, 1987. Sulla vita di Dorzhiev, vedi:

Buddhism in Russia, The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tsar, di John Snelling (1993). Nel passo citato da me, l'argomento dove stanno i secondi puntini di sospensione è rilevante per un'altra questione, quella dell'identità dell'adepto insegnante di H. P. Blavatsky. È come segue: “Il suo guru le aveva proibito di divulgarne il nome. Inoltre, lei apprese molti più insegnamenti di quanti ne rivelò. Ma aveva sempre timore di darne troppi, per cui creò sempre quelli che lei chiamava ‘veli.’ E avvolse i suoi segreti veritieri in rivestimenti immaginari. Non posso dire di più. Comunque, la povera donna era ingiustamente calunniata dai suoi nemici. Il suo unico desiderio era di aiutare l'umanità. Ed essi non poterono mai capire il suo particolare carattere né i suoi metodi orientali.”

Occidente.¹⁵ Non solo fu il primo a portare il Buddhismo Tibetano in Occidente, ma formò anche la prima generazione di professori americani di Buddhismo Tibetano, come Robert Thurman e Jeffrey Hopkins, che a loro volta ebbero centinaia di studenti che diffusero questi insegnamenti in Occidente.¹⁶ Si può così tracciare un filo diretto

¹⁵ Joshua Cutler, lo studente americano di Geshe Wangyal, scrive su di lui, nella prefazione dell'edizione 1995 del suo libro del 1973, *The Door of Liberation: Essential Teachings of the Tibetan Buddhist Tradition*, pp. xv, xvi:

“Geshe-la ... fu immediatamente accettato dal grande lama, Agvan Dorzhiev. Sebbene il lama Dorzhiev fosse un mongolo Buryat della regione siberiana della Russia chiamata Buryatia, era molto devoto ai Kalmyk. Di volta in volta lungo la sua vita, egli visitò Kalmykia per insegnare e promuovere la religione. Il lama Dorzhiev aveva fondato lì due collegi monastici per lo studio della filosofia buddhista, conosciuti dai Kalmyk come *chö-ra* (*chos grva*), un termine tibetano che significa “istituzione religiosa.” Sentendo delle grandi capacità di Geshe-la, egli lo arruolò in uno di questi chö-ra. Il lama Dorzhiev era un uomo di tale presenza e reputazione, che non aveva alcun dubbio nel pensare se Geshe-la sarebbe andato o no. In soggezione, egli andò.

Così s'instaurò un rapporto tra insegnante e maestro, che formò il resto della vita di Geshe-la. Il lama Dorzhiev divenne il suo lama principale, dandogli tutti i principali voti ed iniziazioni. Egli ebbe un importante ruolo, tanto che, quando Geshe-la venne in America nel 1955, lavorò anche per fondare un centro di apprendimento tra i Kalmyk, un gruppo dei quali era emigrato dai campi profughi europei dopo la Seconda Guerra Mondiale e si erano stabiliti a New Jersey.

Geshe Wangyal fondò il Monastero Lamaista Buddhista d'America nel 1958. Joshua Cutler ci informa sul suo lavoro lì (p. xxvi):

“Sebbene intendesse insegnare ai giovani Kalmyk, Geshe-la era aperto a chiunque volesse apprendere gli insegnamenti che gli stavano così a cuore. Ben presto si trovò ad insegnare più a molti nuovi buddhisti americani che ai nuovi emigrati da Kalmykia ... Questi insegnamenti furono elargiti con grande devozione, una certa comprensione dei quali è convogliata nelle storie che ho raccontato. Quella devozione e il forte carattere di Geshe-la ispirarono i suoi allievi a trasformare le loro vite attraverso la pratica degli insegnamenti e anche a fare quel che era loro possibile per aiutare il Tibet e le sue dottrine. Molti di questi studenti attualmente insegnano in università e collegi lungo tutto il paese.”

¹⁶ Robert Thurman è Jey Tsong-Khapa, professore di Studi Buddhisti Indo-Tibetani all'Università di Columbia. Nel 1984 fu pubblicata la sua traduzione di quello che dalla tradizione Gelupa è considerato il più elevato di Tsong-kha-pa, e quindi l'opera filosofica più difficile: *Tsong-khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence*. È dedicato a Geshe Wangyal. Thurman, nella Prefazione, scrive di lui:

Il defunto venerabile Geshe Wangyal per primo mi chiese di tradurre questo libro. Egli stesso lo aveva memorizzato durante i suoi “studi di laurea” all'Università del Monastero Drepung, vicino Lhasa ... Per i decreti del *karma* o della storia, alla fine egli emigrò in New Jersey, dove io l'ho incontrai e studiai con lui nel primo Monastero Lamaista Buddhista d'America. Sette anni dopo, egli mi iniziò a scrivere *The Essence of True Eloquence* ...

Devo finire dove ho cominciato, con uno speciale omaggio al Venerabile Geshe Wangyal, perché questo libro è stato possibile solo grazie alla sua infinita benevolenza e alla sua consumata abilità come insegnante. Mi portò al cuore del linguaggio tibetano e mi diede le chiavi per questo libro. Un uomo semplice, modesto, che preferiva prendersi cura dei fiori del suo giardino nelle dolci colline vicino al Delaware, evitando le meritate acclamazioni nel forum di filosofia in Tibet, India, o America. Ma era il più profondo genio filosofico che io abbia incontrato, da quel poco che ero capace di riconoscere.

Jeffrey Hopkins è professore di Studi Tibetani e Buddhisti all'Università della Virginia. Egli “ha fatto più di chiunque altro per presentare il Buddhismo, secondo la tradizione Tibetana Gelukba, ad un pubblico occidentale.” (Daniel Cozort e Craig Preston). Questo fu fatto mediante le molte traduzioni dei testi tibetani che lui e gli studenti del programma che aveva stabilito pubblicarono lì. Studiò con Geshe Wangyal dal 1963 al 1968, apprendendo il Buddhismo Tibetano e il linguaggio tibetano da lui, prima di ottenere, nel 1973, la Laurea in Filosofia. Per questa tesi egli tradusse parte di un manuale monastico usato nell'Università in Tibet

tra la divulgazione del Buddhismo Tibetano in Occidente e l'insegnante di Dorzhiev e della Blavatsky.¹⁷ È da prendere come una prova supplementare che questo era un tentativo su larga scala della Fratellanza Trans-Himalayana nell'ultimo quarto del ventesimo secolo.

Rimane aperta la questione del perché la Fratellanza Trans-Himalayana del Tibet seguirebbe un ciclo apparentemente conosciuto solo in India. Come abbiamo visto, l'opera originaria su questo ciclo è il trattato perduto di Vrddha Garga, che si ritiene abbia scritto un'opera poderosa trattando non solo il ciclo dei Sette Rishi, ma anche numerosi altri cicli. Oggi vi sono molti manoscritti di questa sua opera nelle biblioteche indiane, ma nessuno di essi è stato ancora pubblicato.¹⁸ Né sappiamo, tuttavia, quanto siano completi o incompleti alcuni di questi manoscritti. La Blavatsky parla di un trattato di Vrddha Garga che dà le caratteristiche segrete dei cicli astronomici degli hindu, che è "ora in possesso di un Matha (tempio) trans-himalayano."¹⁹ Poiché lei è la nostra fonte originale del tentativo centennale fatto dalla Fratellanza Trans-Himalayana, abbiamo ugualmente motivo per accettare la sua informazione che sia in possesso del trattato di Vrddha Garga. Così il ciclo dei Sette Rishi insegnato da Vrddha Garga sarebbe conosciuto dai membri della Fratellanza, che lo hanno apparentemente seguito nei loro sforzi, e che ora ci è noto come il ciclo centennale.

In sintesi, vi è un ciclo di cento anni, conosciuto in India come il ciclo dei Sette Rishi, che inizia nell'anno 25 di ogni secolo com'è calcolato nel calendario occidentale dell'era comune. È un ciclo antico, insegnato da Vrddha Garga, e già considerato antico quando fu sintetizzato da Varāha Mihira più di 1500 anni fa. Non è astronomico, in esso le stelle dell'Orsa Maggiore non hanno il movimento che si attribuisce loro. Le fonti indiane esistenti non ci dicono che cosa è collegato ad esse. Ma lo sforzo della Fratellanza Orientale di illuminare i popoli occidentali durante

dove Geshe Wangyal aveva studiato. In seguito questa tesi fu pubblicata come *Meditation on Emptiness* (1983) e ripubblicata, per intero, come *Maps of the Profound*, nel 2003. Dopo la morte di Geshe Wangyal, Joshua Cutler ha continuato il suo lavoro nel Monastero Lamaista Buddhista d'America, Nei primi anni '90, un gruppo di quattordici studenti sotto la direzione di Cutler s'impegnarono a tradurre quella che è considerata l'opera più grande ed influente di Tsong-kha-pa, il *Lamrin Chenmo*.

¹⁷ Dorzhiev, con notevole difficoltà, nel 1915 fondò un tempio buddhista in quella che allora era la capitale della Russia. Secondo Alexander Andreev, autore del libro "Agwan Dorjiev and the Buddhist Temple in Pietrograd," 1991: "È credenza comune dei buddhisti della città che Kalachakra era la principale divinità del Tempio, anche se non sono state trovate prove negli scritti originali."

Inoltre, fu durante i lavori di costruzione di questo tempio che Nicholas Roerich incontrò Dorzhiev, e sentì per la prima volta la profezia di Shambala (che è parte degli insegnamenti Kalachakra) che poi ispirò per il resto della sua vita l'opera di Roerich. Nel suo libro 'Himalayas: Abode of Light' (1947) egli scrive:

Durante la costruzione di un tempio buddhista nella capitale russa sentii per la prima volta di Shambala. Essendo un membro della commissione, incontrai un lama Buriat molto erudito, che fu il primo a pronunciare il nome di Chang Shamballa. Un giorno si saprà perché questo nome pronunciato sotto tali circostanze ha un grande significato.

¹⁸ Per un elenco di questi manoscritti vedi: *Census of the Exact Sciences in Sanskrit*, di David Pingree, 1971.

¹⁹ "Cicli e Avatara," *La Dottrina Segreta*, vol. 3. – Sezione XXXIX, p. 377 online, ed. Istituto Cintamani.

l'ultimo quarto di ogni secolo, di cui parla la Blavatsky, avverrebbe al punto mediano di questo ciclo; e il raduno del concilio ad intervalli di cento anni per prendere decisioni sul nostro avanzamento planetario, riportato dalla Bailey, coinciderebbero con il punto di partenza di questo ciclo. Si suppone che questo sforzo centennale si sia verificato per più di due millenni, con fallimento dopo fallimento. Si dice che il tentativo nel diciannovesimo secolo sia stata la Società Teosofica. Riguardo al prossimo tentativo, la Blavatsky scrisse:²⁰

Se l'attuale tentativo, nella forma della nostra Società, ha più successo di quanto abbiano fatto i suoi predecessori, allora essa verrà in esistenza come un corpo organizzato, vivente e sano, quando verrà il tempo per il tentativo del XX secolo.

Sebbene la Società Teosofica fosse certamente in esistenza come corpo organizzato nel 1975, in modo da avere più successo di qualsiasi altro tentativo, aveva certamente perduto l'influenza sul mondo che aveva prima, e pochi osservatori esterni, a quel tempo, l'avrebbero considerata un corpo vivente e sano. Così è improbabile che sia stata scelta come veicolo per il prossimo tentativo; e in verità, non vi è prova che fosse stata fondata a quello scopo. Piuttosto, il movimento palesemente più spirituale che ebbe luogo nell'ultimo quarto del ventesimo secolo fu la venuta del Buddhismo Tibetano in Occidente. Il Dalai Lama è diventato, secondo solo al Papa, il leader spirituale più visibile nel mondo in questo breve lasso di anni.²¹ Il mondo non ha visto niente di simile a questo movimento per un tempo molto lungo, fino alla venuta del Buddhismo in Tibet un millennio fa. Sembra, quindi, che lo sforzo centennale della Fratellanza, seguendo il ciclo dei Sette Rishi, sia avvenuto realmente per il ventesimo secolo, anche se molti fra quelli che lo aspettavano non l'hanno riconosciuto.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Per quanto ne sappia, il ciclo dei Sette Rishi fu diffuso per la prima volta nel mondo occidentale dal capitano F. Wilford, che ne parla a pp. 83-86 del suo articolo "On the Kings of Magadha, Their Chronology," pubblicato in *Asiatic Researches*, vol. 9, 1811. Fu poi descritto da H. T. Colebrooke a pp. 357-365 del suo articolo "On the Indian and Arabian Divisions of the Zodiack," pubblicato anche su *Asiatic Researches*, vol.9, 1811.

[Questo articolo di David Reigle fu pubblicato su *Theosophical History*, vol. 11, n. 4, 2005. Quest'edizione online, con l'aggiunta della nota 17, è pubblicato dall'Eastern Tradition Research Institute, copyright 2006.]

²⁰ *La Chiave della Teosofia*.

²¹ Ciò è stato evidenziato da Leslie Price nel suo articolo "Madame Blavatsky, Buddhism and Tibet," pubblicato in *Psyioneer*, vol. 1, 2005. (scaricabile su www.woodlandway.org/PSYPIOBEER_NEWS.HTM).

Le Future Scuole di Meditazione

(On the Future Schools of Meditation)

Fin dalla sua pubblicazione nel 1922, in *Lettere sulla Meditazione Occulta*, di Alice Bailey, l'informazione data dal Maestro D. K. sulle future scuole di meditazione ha determinato o influenzato un certo numero di associazioni sperimentali. Essendoci impegnati noi stessi in una di queste, 1984 – 1986, credo che valga la pena divulgare alcuni risultati della nostra esperienza, per la sua eventuale utilità in altri tentativi che potranno seguire.

Sebbene D. K. le chiami “future scuole di meditazione,” dice anche che esse prepareranno le persone all'iniziazione, e altrove aggiunge che le “Regole per i Candidati” all'iniziazione e le “Regole per l'Iniziazione di Gruppo” formeranno i corsi fondamentali di queste future “Scuole dei Misteri,” nei loro due gradi: preparatorio ed avanzato.²² Questa preparazione all'iniziazione è quella a cui si fa riferimento nei primi scritti teosofici come allenamento per il chelaiato, ed è qualcosa del tutto nuovo in Occidente. Nel suo articolo “Chela e Chelaiato,” H. P. Blavatsky scrive, riguardo alla selezione dei chela, o discepoli:

Per secoli la selezione dei Chela – al di fuori del gruppo ereditario all'interno del *gon-pa* (tempio) – è stata fatta dai Mahatma Himalayani stessi tra la classe – considerevole come numero in Tibet – dei mistici naturali. Le uniche eccezioni sono state nei casi di individui occidentali come Fludd, Thomas Vaughan, Paracelso, Pico della Mirandola, il Conte de Saint-Germain, ecc., la cui affinità temperamentale a questa scienza celeste più o meno portava gli Adepti, nonostante la distanza, a creare relazioni personali con essi, e li rendeva in grado di ottenere una piccola (o grande) parte dell'intera verità, limitatamente al loro ambiente sociale.²³

Nel *Discepolato della Nuova Era*, D. K. ci dice la stessa cosa:

Per me si pone inoltre il problema dell'eccessivo dispendio di forza necessaria per raggiungere ciascuno di voi ed esaminarvi ad intervalli stabiliti. Devo leggere le vostre menti, osservare la vostra luce e vitalizzare le vostre aure in un raggio molto esteso. Finora questo problema non esisteva per i Maestri Orientali, salvo rarissime eccezioni.²⁴

Così ogni scuola che ha tentato in Occidente di preparare le persone all'iniziazione, cioè al chelaiato, si suppone che dovrà necessariamente affrontare nuovi problemi che i Maestri Orientali fino ad ora non hanno avuto. Ci chiedevamo cosa potessimo fare per rendere loro il compito più facile. La veneranda regola è sempre stata che voi veniate ad essi, non essi da voi. Nelle *Lettere dei Mahatma* ci vien detto:

²² *I Raggi e le Iniziazioni*, di Alice A. Bailey, p. 262, ed. or., 1960: “Vorrei richiamare la vostra attenzione sul fatto che nelle Quattordici Regole per i Postulanti e nelle Quattordici Regole per Discepoli e Iniziati abbiamo i due grandi corsi fondamentali delle future Scuole dei Misteri, alle quali ho preparato il mondo con *Lettere sulla Meditazione Occulta*.”

²³ *H. P. Blavatsky Collected Writings*, vol. 4, p. 6 Consultare anche *Le lettere dei Mahatma ad A. P. Sinnett*, lettera 5: “Nella nostra confraternita c'è un gruppo o una sezione distinta che segue i nostri casuali ed assai rari contatti con le altre razze e che durante questo secolo portò oltre la soglia il Capitano Remington e due altri inglesi.”

²⁴ *Il Discepolato nella Nuova Era*, di A. Bailey, Vol. 1, p. 6, 1944.

È vero che abbiamo le nostre scuole e i nostri istruttori, i nostri neofiti e shaberon (adepti superiori), e che la porta è sempre aperta all'uomo retto che bussa. Noi diamo sempre il benvenuto al nuovo arrivato; ma invece di andare da lui, egli deve venire da noi.²⁵

Se volete veramente essere un *chela*, vale a dire diventare il ricettacolo dei nostri misteri, dovete adattare ai *nostri* metodi, non noi ai *vostri*.²⁶

Venga comunque, come il discepolo va dal maestro, e senza condizioni; oppure attenda come tanti altri, accontentandosi delle briciole di conoscenza che possono cadere sul suo cammino.²⁷

Come possiamo adattarci ai loro metodi? L'unico ostacolo più grande, che ha richiamato più e più volte la loro attenzione sembrava essere la barriera del linguaggio.

Prima di tutto voglio che comprendiate ancora una volta l'immensa difficoltà di trovare termini inglesi appropriati che possano dare alla colta mente europea un'idea quasi esatta dei vari argomenti che dovremo trattare.²⁸

La nostra terminologia mistica, nella goffa traduzione dal sanscrito in inglese, è confusa per noi come per voi.²⁹

Tale è purtroppo la grossolanità ereditata ed acquisita della mente occidentale; ed il linguaggio stesso del pensiero moderno si è sviluppato secondo basi così materialistiche, che è quasi impossibile che esso possa comprendere o che noi possiamo esprimere con il suo aiuto qualcosa di quel delicato ed apparentemente ideale meccanismo del Cosmo Occulto.³⁰

Vorrei solo farvi notare le formidabili difficoltà che incontriamo in ogni tentativo di spiegare alle menti occidentali, anche alle più intelligenti, la nostra metafisica. Ahimè, amico mio, sembrate tanto incapaci di assimilare il nostro modo di pensare come di digerire il nostro cibo o di apprezzare le nostre melodie!³¹

In questa prospettiva, abbiamo determinato di aiutare noi stessi a ricevere i loro insegnamenti studiando il Sanscrito, il "linguaggio degli dèi," una parte fondamentale del nostro piano di studi.

Naturalmente, quando furono fatte queste affermazioni, D. K. e Alice Bailey, nei loro libri, usarono con successo un vocabolario inglese. Questi libri includevano così tanti insegnamenti precedentemente sconosciuti, e furono scritti in un linguaggio talmente chiaro, che i lettori pensarono, in senso errato, che la perfezione delle espressioni in Inglese erano state realizzate da loro due. Ma come scrisse Foster Bailey su questi libri, nel 1950, l'anno dopo la morte della moglie Alice:

²⁵ *Le Lettere dei Mahatma*, Lettera 2.

²⁶ *Le Lettere dei Mahatma*, Lettera 30.

²⁷ *Le Lettere dei Mahatma*, Lettera 2.

²⁸ *Le Lettere dei Mahatma*, Lettera 11.

²⁹ *Le Lettere dei Mahatma*, Lettera 14.

³⁰ *Le Lettere dei Mahatma*, Lettera 8.

³¹ *Le Lettere dei Mahatma*, Lettera 25.

Le verità spirituali trattate, in molti casi coinvolgevano l'espressione della mente concreta inferiore (spesso con insuperabili restrizioni dovute alla lingua inglese) su idee astratte e concetti fino ad allora effettivamente sconosciuti. Questo limite inevitabile della verità è stato di frequente portato all'attenzione dei lettori dei libri così prodotti ma è stato del tutto dimenticato troppo presto.³²

Una volta che queste insuperabili restrizioni della lingua inglese sono state appurate direttamente mediante lo studio del Sanscrito, diventano evidenti gli inevitabili limiti della verità che esse causano persino negli scritti chiari e profondi della Bailey. Fu attraverso lo studio comparato di circa una dozzina di traduzioni dello *Yoga-sūtra*, che questa verità mi divenne familiare, e chiunque può facilmente fare la stessa cosa e verificare con i propri occhi.

ISTRUZIONE PER LA MEDITAZIONE

Sul soggetto fondamentale della meditazione da apprendere in queste “future scuole di meditazione,” sappiamo che la meditazione è altrettanto una scienza come qualsiasi altra delle scienze fisiche che si sono tanto sviluppate nei tempi moderni. La più sistematica esposizione della scienza della meditazione posseduta dall'umanità, che è arrivata fino a noi da periodi più tranquilli, è lo *Yoga-sūtra* di Patañjali. Questo è un fatto sicuro perché il Maestro D. K. scelse di tradurre o parafrasare per noi questo antico testo, piuttosto che tentare di riprogettare egli stesso questa scienza. Tale testo, quindi, insieme al commentario di Vyāsa che conserva la sua esegesi tradizionale, formava, nel nostro programma di studi, la base degli insegnamenti sulla meditazione in un corso di base triennale.

Andrebbe notato che il nostro programma era un'elaborazione preparatoria al piano di studi veri e propri. Ci rendevamo conto che nelle scuole effettive avrebbe reso la coscienza disponibile, in modo di poter assegnare la meditazione specifica ed appropriata ai bisogni particolari di ciascun individuo. Per dirla senza mezzi termini, lavoravamo in base alla premessa che i Maestri non avrebbero dovuto fare da babysitter ai futuri discepoli che ancora non conoscevano i principi basilari della meditazione o le dottrine fondamentali della Tradizione della Saggezza, o che non avevano fatto della compassione una parte della loro aspirazione quotidiana. Nel nostro caso specifico, noi non volevamo presumere di essere imboccati nell'Inglese, così cercammo alacramente di adattarci agli insegnamenti mediante lo studio del Sanscrito. Volevamo offrire ai Maestri dei materiali da cui scegliere, sotto forma di noi stessi, che eravamo in qualche modo paragonabili a ciò che essi potevano scegliere dal tappeto erboso della loro casa. Queste scelte, ripetiamo, erano di norma persone che avevano passato vent'anni approfondendo i cinque testi del programma monastico tibetano, e che erano pronti a praticare meditazioni più avanzate di quelle meditazioni superiori disponibili in Occidente.

³² *Trattato del Fuoco Cosmico*, di A. Bailey, 1925, p. vi.

Sulle tecniche meditative più avanzate, D. K. ci dice, nel suo *Discepolato della Nuova Era*, l'importanza della visualizzazione:

Tutti i nuovi processi nelle tecniche di meditazione (di cui probabilmente si occuperà la Nuova Era) devono e dovranno includere la visualizzazione come primo passo ...³³

Revisionando alcune delle recenti verità che egli trasmise al mondo degli esoteristi moderni, ribadisce:

Una presentazione dei più nuovi tipi di meditazioni, con la sua enfasi sulla visualizzazione e l'uso dell'immaginazione creativa ...³⁴

Alcune fasi d'insegnamento e conoscenza che ho dato al mondo sono relativamente nuove – recenti per gli esoteristi moderni e gli studenti occulti, ma non nuove per discepoli e iniziati.³⁵

Come sappiamo, per la maggior parte di questi discepoli ed iniziati non erano nuove poiché essi vivevano in Tibet e in India; e, in verità, i tipi più nuovi di meditazione con la visualizzazione furono divulgati in Tibet un migliaio d'anni fa, e in India molto tempo dopo. Questo tipo di meditazione è quella insegnata nei *tantra* buddhisti, o “Libri di Kiu-te.”³⁶ Queste meditazioni, disponibili solo a quelli che hanno ricevuto la loro iniziazione interiore, si distinguono dalle meditazioni insegnate nei *sūtra*, disponibili a chiunque, dall'uso della visualizzazione come loro tecnica primaria.³⁷ Si distinguono anche dalle meditazioni pubblicamente disponibili per il loro uso dei mantra.³⁸

Nella lettera di D. K. del 1920 sulle “forme mantriche,” egli dice che “un giorno saranno di uso comune tra gli studenti della meditazione occulta,” e aggiunge “per indicare piuttosto i tipi di mantram che saranno usati, o che oggi sono usati tra coloro che hanno avuto il privilegio di usarli.”³⁹ Quei privilegiati che li usano sono sempre stati i popoli dell'India, e negli ultimi mille anni, il popolo del Tibet. Ciò che egli intende per i mantra oggi usati da queste popolazioni è reso chiaro dalla seguente affermazione:

³³ *Il Discepolato nella Nuova Era*, vol. 1., p. 89.

³⁴ *I Raggi e Le Iniziazioni*, p. 252.

³⁵ *I Raggi e le Iniziazioni*, p. 250.

³⁶ *Il Libro di Kiu-te, or the Tibetan Buddhist Tantras: a Preliminary Analysis*, di David Reigle., 1983.

³⁷ L'uso della visualizzazione nelle meditazioni tantriche quale tecnica primaria è conosciuto come “lo yoga della deità,” perché un individuo si visualizza come una forma divina, o deità, in una dimora divina, o *mandala*. È questo che distingue tali meditazioni da quelle insegnate nei *sūtra*.

³⁸ Questo è il criterio su cui ci si basava se un particolare testo sarebbe stato collocato nella sezione *sūtra* o *tantra* del canone del Buddhismo Tibetano. Così, ad esempio, il famoso *Sūtra del Cuore* che appartiene chiaramente alla sezione *sūtra*, fu collocato anche nella sezione *tantra*. Perché essa include il mantra *om gate gate pāragate pārasamgate bodhi svāhā*.

³⁹ *Lettere sulla Meditazione Occulta*, di Alice A. Bailey, 1922, p. 162.

Queste forme o mantram sono molto più usate nelle fedi orientali che in quelle occidentali di oggi. Poiché il potere del suono è meglio compreso e i suoi effetti studiati, questi mantra saranno adottati in Occidente.⁴⁰

E conclude questa lettera sulle forme mantriche dicendo:

Ho trattato l'argomento perché nessun libro sulla meditazione sarebbe completo senza un riferimento a ciò che un domani sostituirà ogni meditazione preliminare. Quando la razza ha raggiunto un certo livello di sviluppo, e quando la mente superiore avrà un'influenza maggiore, questi mantram occulti – correttamente impartiti e correttamente pronunciati – faranno parte del programma ordinario dello studente.⁴¹

Così, egli non diede dei mantra qui, ma richiamò solo l'attenzione sul futuro ruolo fondamentale che essi svolgeranno nella meditazione occulta in Occidente.

Fin dagli anni '70, le iniziazioni alle meditazioni tantriche, che usano la visualizzazione come tecnica primaria insieme ai mantra, sono diventate ampiamente disponibili in Occidente. Questo è dovuto allo spostamento di un grande numero di tibetani dalla loro madrepatria, inclusi molti lama elevati, o insegnanti. Questi insegnanti sono qualificati ad "impartire correttamente" queste meditazioni attraverso le iniziazioni che danno, il che era del tutto impossibile in Occidente al tempo del lavoro di D. K. con Alice Bailey. Pensiamo che l'arrivo del Buddhismo Tibetano in Occidente sia uno sforzo della Gerarchia nell'ultimo quarto del ventesimo secolo,⁴² mediante il quale gli elementi della meditazione occulta, vale a dire: visualizzazione e mantra, diventarono disponibili. Il più elevato di questi insegnamenti è il Kalachakra, che era programmato nel nostro piano di studi per il sesto e settimo anno. Per intraprenderlo, la meditazione è un requisito assoluto, che non solo dà il permesso di praticare, ma tutela anche il praticante. Come ho scritto altrove per evidenziare questa necessità:

Questo non è un argomento trascurabile, e la pubblicità data alle iniziazioni Kalachakra non dovrebbero essere considerate come cerimonie solamente esterne che non sono più necessarie ai discepoli di quest'epoca.⁴³

L'unica di queste meditazioni tantriche la cui pratica potrebbe essere intrapresa senza ricevere l'iniziazione è Vajra-sattwa. È la prima meditazione tantrica insegnata nella tradizione tibetana. Vajra-sattwa è, secondo le ricerche che abbiamo fatto, quello che la Tradizione della Saggia Eterna chiama l'Angelo Solare. La meditazione Vajra-sattwa include una dettagliata visualizzazione, quindi, dell'Angelo Solare,⁴⁴ con il suo colore e suono, il mantra Vajra-sattwa. La trasmissione dei mantra, comunque, presenta un altro problema. I lama tibetani sono certamente qualificati ad

⁴⁰ *Lettere sulla Meditazione Occulta*, p. 162.

⁴¹ *Lettere sulla Meditazione Occulta*, p. 166.

⁴² 'Il Ciclo Centennale,' di David Reigle.

⁴³ "DK e Kalachakra," di David Reigle.

⁴⁴ "Invocazione all'Angelo Solare," di David Reigle.

impartire correttamente meditazioni come questa, ma danno i mantra in una pronuncia tibetana modificata. Io non considero che questo sia “correttamente pronunciato,” come dice D. K. nella precedente affermazione. Dice D. K., sui mantra:

Alcuni di essi sono molto antichi e quando sono correttamente pronunciati nell’originale sanscrito hanno effetti incredibilmente potenti.⁴⁵

Tutti i mantra trasmessi dai lama tibetani sono infatti nell’originale Sanscrito, perché questi non potevano essere tradotti in Tibetano, così erano tenuti in Sanscrito. Ma per essere correttamente pronunciati, devono essere pronunciati come in Sanscrito, piuttosto che essere modificati in Tibetano. Questa è una ragione per cui era richiesto il Sanscrito nel nostro programma.

Il tempo dedicato alla meditazione nella scuola preparatoria di meditazione occulta deve essere gradualmente incrementato per lo studente, dice D. K., finché “durante il suo anno finale egli possa dedicare cinque ore al giorno alla meditazione.”⁴⁶ Uno scopo fondamentale della meditazione è il contatto con l’anima, o Angelo Solare. Questo, comunque, non può andare avanti a lungo senza qualche manifestazione di questo contatto dell’anima in servizio. Cosa fa allora lo studente nei sei mesi tranquilli dell’anno, quando il sole si sposta verso nord, durante i quali la vita interiore è la focalizzazione piuttosto che l’attività esteriore? Da tempo immemorabile, è stato coltivato in Oriente quella che potrebbe essere chiamata “meditazione in servizio.” La recita dei mantra vedici era effettuata per perpetuare l’ordine cosmico, e gli yajña associati, cioè i sacrifici, erano compiuti per realizzare armonizzazioni o allineamenti planetari.⁴⁷ Anche fino ai tempi moderni, queste pratiche occupano un Brahmano per cinque o più ore al giorno.⁴⁸ Gli studenti di una scuola preparatoria di meditazione occulta in Occidente non possono comunque farlo. Ed è stato creato qualcosa di diverso per occuparli per cinque ore al giorno di meditazione.

Ad un certo punto nel tempo, è riportato che quello che era allora re di Śambhala effettuò una transizione dalle pratiche vediche prevalenti nel suo regno alle nuove pratiche Kalachakra che egli aveva introdotto. Queste pratiche sono oggi diventate disponibili in Occidente. Ho richiamato l’attenzione su questi argomenti nel mio libro *Kālachakra Sādhana and Social Responsibility*.⁴⁹ È chiamato *Sādhana* quello che è

⁴⁵ *Lettere sulla Meditazione Occulta*, p. 162.

⁴⁶ *Lettere sulla Meditazione Occulta*, p. 327.

⁴⁷ Vedi *Some Thoughts on the Gita*, di un Brahmino membro della S. T., del 1893, ristampato nel 1983 da Talent, Oregon: Eastern School Press.

⁴⁸ “The Brahman Tradition,” di Daniel Ingalls in *Traditional India, Structure and Change*, di Milton Singer, 1959 (ed. Milton Singer, Filadelfia) a p. 6: “Il capofamiglia dovrebbe spendere cinque ore o più durante il giorno in compiti ritualistici, nella cerimonia *samdhya* o crepuscolare, nel fare il bagno, nelle offerte, nella cerimonia del fuoco, nella recita dei Veda.”

⁴⁹ *Kālacakra Sādhana and Social Responsibility*, di David Reigle, 1966. Il Kalachakra *sādhana* è considerato dalla tradizione tibetana come la forma più avanzata di meditazione tantrica, e quindi, nella nostra terminologia, la forma più avanzata di meditazione. Come ho sottolineato nel mio articolo “DK and Kalachakra,” lo yoga Kalachakra dalle sei membra è simile a quello che D. K. descrive come i sei stadi che formano il ponte dell’arcobaleno, o *antahkarana*. Egli dice, in *I Raggi e le Iniziazioni*: “Oggi, il vero insegnamento della meditazione e la formazione del ponte di luce tra la Triade e la personalità sono ovunque gli insegnamenti più avanzati.” Apparentemente, sono dati nel Kalachakra.

un tipo di pratica di meditazione occulta o tantrica che si basa sulla visualizzazione e l'uso di mantra. Gli insegnanti tibetani come il Dalai Lama impiegano delle ore tutti i giorni effettuando le loro *sādhana*, che possiamo chiamare meditazione occulta. Il Kalachakra *sādhana*, comunque, è diverso dalle altre *sādhana*, perché incide sulla società globale come un tutto. Come è detto dal Dalai Lama:

Altre pratiche tantriche sono relazionate all'individuo, ma il Kalachakra sembra riferirsi alla comunità, alla società globale come un tutto.⁵⁰

Questa sarebbe una meditazione intesa come servizio, e un praticante potrebbe facilmente spendere cinque ore al giorno effettuando le visualizzazioni richieste esaurientemente nella sua forma completa. Una meta maggiore del nostro programma era di rendere infine lo studente capace di compiere la regolare pratica del Kalachakra *sādhana* completo come servizio per il mondo.

Il Programma di Studio

La meditazione, in tutti i suoi gradi, è stata definita da D. K. l'istruzione fondamentale in queste scuole.

Perché? Perché nelle scuole occulte non sono mai dati l'informazione, le istruzioni chiare o un conglomerato di fatti, né sono mai impiegati i metodi dei libri di testo.⁵¹

Ma egli aggiunse brevemente che lo studente di queste scuole

... affronta un drastico sistema d'istruzione, di apprendimento, di studio intenso, di accumulazione di fatti e di conoscenza concreta. Ascolta conferenze, consulta molti libri ...⁵²

Quest'affermazione è seguita da un elenco di trentacinque argomenti da studiare sotto sei titoli.⁵³ Così, è chiaro che qui ci sono due percorsi diversi. Posso soltanto presumere che la meditazione appartiene al lato interiore dello sviluppo di uno studente, e gli studi al lato esteriore, che ovviamente è anche una parte necessaria del programma di queste scuole. Questo lo possiamo vedere anche nel programma monastico tibetano. Lì le meditazioni tantriche, quelle che includono la visualizzazione e la recita del mantra, non fanno parte del regolare programma con i suoi cinque testi, ma sono impartite su una base individuale.

Il programma di studio che noi abbiamo sviluppato era influenzato da un numero di fattori, e non solo dall'elenco degli argomenti da studiare datoci da D. K. Il programma monastico tibetano ha resistito alla prova del tempo, e credo che sarebbe da stolti ignorarlo. D. K. deve necessariamente essere passato egli stesso attraverso quel programma quando era l'abate o "l'anziano esecutivo in una grande

⁵⁰ *The Bodhgaya Interviews: His Holiness the Dalai Lama*, 1988. Edito da Ignacio Cabezon, Ithaca, N. Y.

⁵¹ *Lettere sulla Meditazione Occulta*, p. 312.

⁵² *Lettere sulla Meditazione Occulta*, p. 325.

⁵³ *Lettere sulla Meditazione Occulta*, pp. 328-330.

lamaseria,⁵⁴ come egli disse che era. Questo programma copre una media di vent'anni, durante i quali i monaci studiano accuratamente e approfondiscono solo cinque libri. Perché, dovremmo chiederci, essi studiavano così pochi libri in tutto il periodo?

Nella rivista della Blavatsky, *Lucifer*, nel 1888 fu pubblicato un insolito articolo intitolato "The Function of Attention in Personal Development."⁵⁵ Era firmato solo con la iniziale "I." Chiunque abbia scritto questo articolo mi trasmetteva l'impressione di una profonda analisi del fallimento dei moderni metodi educativi. Questo fallimento, egli diceva, è dovuto alla loro mancanza di inculcare un'attenzione concentrata, o focalizzazione, che è l'unica a portare nella volontà "la forza centrale animante che procede dall'Ego." Questa lacuna è il risultato di avere davvero troppi soggetti e di saltare dall'uno all'altro.

L'Educazione Moderna, nella sua moltitudine di soggetti, nella sua fretta di passare da un argomento all'altro, e nella sua mancanza di uno scopo preciso, esibisce una discontinuità nell'impiego del tempo e delle facoltà.⁵⁶

Dovrebbe ovviamente esserci poca discontinuità nella minuziosa padronanza di soli cinque libri in vent'anni. Quindi, io penso che il programma monastico tibetano dimostra, nella sua vera struttura, un fattore chiave che è necessario ad ogni sforzo educativo di successo, cioè mantenere la concentrazione sui pochi elementi essenziali riconosciuti.

Seguendo questo principio di educazione coronato dal successo, allora abbiamo dovuto restringere il nostro programma a quattro linee primarie di studio: la meditazione, gli insegnamenti della Tradizione Eterna della Saggezza, il linguaggio Sanscrito, e il sentiero della compassione. Queste erano le quattro pietre miliari del nostro programma.⁵⁷ Mentre tutti i quattro programmi dovevano essere seguiti più o meno simultaneamente, soltanto uno sarebbe stato focalizzato per anni. Così, la linea Sanscrita di studio era il centro focale del primo anno, l'unica a fare la parte del leone nel periodo di studio, mentre le altre tre linee vennero date brevemente quell'anno. Nel secondo anno i principi della meditazione erano il centro focale, coprendo la maggior parte del periodo di studio. Da allora in poi, i termini tecnici Sanscriti dello *Yoga-Sūtra* e del commentario di Vayāsa potevano essere studiati direttamente. Nel terzo anno gli insegnamenti della saggezza erano il punto focale, con la lettura della *Dottrina Segreta* da cima a fondo. Il sentiero della compassione doveva comunque essere pervasivo, qualcosa che era presente ogni giorno. Non era un qualcosa che poteva essere studiato solo per un anno e poi tralasciato. Questo era conseguito nei libri della Bailey con la loro continua enfasi sul servizio. Era conseguito nel programma monastico tibetano partendo dal fatto che ogni cosa fatta ogni singolo

⁵⁴ *The Externalisation of the Hierarchy*, di A. Bailey, 1957, p. 685. Nemmeno il Dalai Lama è esentato dall'intraprendere il programma monastico tibetano.

⁵⁵ "The Function of Attention in Personal Development," di "I." – *Lucifer*, vol. 3, nov. 1888.

⁵⁶ "The Function of Attention in Personal Development," *A Guide to the Path*, p. 44.

⁵⁷ 'A Curriculum in the Wisdom Tradition,' di David Reigle, 1993.

giorno, che fosse la meditazione o lo studio, richiamando coscientemente la mente che il proposito di ciascuno di essi era soltanto di beneficiare gli altri esseri viventi.

Il nostro programma includeva molti parallelismi con il programma monastico tibetano. I cinque libri di questo programma includevano cinque soggetti.⁵⁸ Il primo era il ragionamento, che era ben sviluppato nella scienza occidentale, ma non nella religione occidentale. In Tibet, era applicato completamente alla religione. Secondo, era il sentiero dell'illuminazione, incluse le cinque fasi che ricordavano le cinque iniziazioni insegnate da D. K.⁵⁹ Terzo, era la loro filosofia superiore, conosciuta come Madhyamaka, un'analisi del mondo nei termini del suo vuoto assoluto, o la mancanza di esistenza inerente. Quarto, era la disciplina, le regole che i monaci dovevano seguire. Quinto, era la "conoscenza più elevata," che dava il punto di vista buddhista in termini di *dharma* sempre mutevoli, o stati di coscienza che costituiscono il mondo. Questi sono i soggetti che erano forniti alla maggior parte di quelli che furono scelti come chela o discepoli. Così ci sarebbe stato un legame diretto con gli insegnamenti segreti. Ad esempio, dopo aver analizzato accuratamente il mondo nei termini del suo vuoto assoluto, bisognava imparare solo che questo vuoto è "l'elemento unico" o l'eterna sostanza immateriale insegnata nella Tradizione della Saggezza.⁶⁰ La consapevolezza di questi argomenti in molti casi ci aiuterà a comprendere o ad ottenere una migliore prospettiva sugli insegnamenti della Saggezza Eterna che ora è diventata disponibile anche in Occidente.

Nel limitato arco di tempo in cui uno studente sarebbe stato in una di queste future scuole di meditazione in Occidente, noi dovevamo naturalmente focalizzare gli insegnamenti segreti che fino ad allora ci erano pervenuti attraverso la Blavatsky e la Bailey. Si ritiene comunemente che il più avanzato di questi insegnamenti sia *Il Trattato del Fuoco Cosmico*, che si suppone sia la chiave psicologica per la *Dottrina Segreta*.⁶¹ D. K. aveva dapprima aiutato la Blavatsky ad elaborare *La Dottrina Segreta* in quella che egli chiama la prima fase del lavoro.⁶² Il suo lavoro con la Bailey era la seconda fase. La terza fase di questo lavoro è ancora da venire. Appare evidente che, per comprendere la seconda fase, dovremmo già conoscere la prima fase. Questa verità ovvia era sostenuta dalla nostra esperienza di studio di gruppo di questi testi. Ugualmente chiaro è che per usare una chiave, in questo caso la chiave psicologica, dovevamo conoscere che cosa essa rivela. Così, prima del *Trattato del Fuoco Cosmico* pianificammo *La Dottrina Segreta* nel nostro programma. Ma *La Dottrina Segreta* non è più facile da comprendere rispetto al *Trattato del Fuoco Cosmico*. Richiedeva inoltre una certa preparazione. Mentre sviluppavamo il nostro programma, impegnammo dei gruppi di studio per vedere le materie su cui avrebbero

⁵⁸ *The Door of Liberation: Essential Teachings of the Tibetan Buddhist Tradition*, tradotto da Geshe Wayngal, edizione riveduta del 1995. Vedi anche *The Sound of Two Hands Clapping: The Education of a Tibetan Buddhist Monk*, di Georges B. J. Dreyfus, 2003.

⁵⁹ "On the Alleged Tibetan Source of Alice Bailey's Writings," di David Reigle, 1997.

⁶⁰ "The Doctrine of Svabhāva or Svabhāvatā o Svabhāvāta and the Questions of Anātman and Śūnyatā," di David Reigle, in *Blavatsky's Secret Books: Twenty Years' Research*, 1999, p. 120.

⁶¹ *Il Trattato del Fuoco Cosmico*, p. viii.

⁶² Per il ruolo di D. K. nella stesura de *La Dottrina Segreta* vedi *Iniziazione Umana e Solare*, di Alice A. Bailey, 1922. Per le tre fasi degli insegnamenti, vedi *I Raggi e le Iniziazioni*.

lavorato al meglio per questo scopo. Dal momento che avevamo dato il via al corso basilare di tre anni nel 1984, ci eravamo impegnati, per tale scopo, con il libro di A.P. Sinnett, *Buddhismo Esoterico*, e *La Chiave della Teosofia*, della Blavatsky. Anche se non erano del tutto adeguati, non trovammo niente di meglio per coprire il terreno necessario.

Così, nel nostro programma, ci vollero due anni di studio preparatorio prima di affrontare *La Dottrina Segreta*, che fu studiata nel terzo anno e che fornì la dovuta base per i libri della Bailey, che cominciarono seriamente nel quarto anno con *Il Trattato della Magia Bianca*, anche se i due erano venuti prima.⁶³ *Il Trattato del Fuoco Cosmico* fu stabilito solo nel quinto anno. Quelli che avrebbero eventualmente superato il sesto e settimo anno, avrebbero allora studiato *Il Trattato dei Sette Raggi*. Così i volumi degli insegnamenti più importanti di D. K. furono immessi nel nostro programma.

La nostra scuola, comunque, durò solo sino alla fine del corso basilare di tre anni. Essendo impegnati nella regola che ci diede D. K., “Non vi saranno quote né richieste di denaro, e nessuna transazione di denaro,”⁶⁴ che è anche l’antica regola in Oriente, fummo allora costretti a terminare l’operazione per ragioni finanziarie. Ciò che era stato compiuto nel corso basilare di tre anni, non era comunque trascurabile. Tre individui iniziarono questo corso, e lo terminarono tutti. Per un confronto: un tipico programma di Sanscrito in una grande università degli Stati Uniti parte da cinque a venti studenti nel primo anno (quello in cui c’ero io ne aveva otto), che poi diminuiscono fra i tre e i cinque nel secondo anno, e terminano in tre nel terzo anno. Così la nostra scuola, se giudicata con questo criterio, non era stata un fallimento.

Avevamo imparato mentre facevamo gruppi di studio in preparazione della scuola alla quale parteciperanno molte che non leggono la materia. Queste persone più orientate misticamente tentano di intuirlo attraverso l’esperienza del confronto. È nostra opinione che, trattando con libri come *La Dottrina Segreta*, i libri sono l’insegnante, per cui lo studente deve fare della lettura il processo educativo per lavorare. Tentare di affidarsi sull’insegnante umano, o, come nel nostro caso, su chi ci facilita, non è appropriato per questo tipo di materia. Come fu spiegato dalla Blavatsky a Robert Bowen:

È peggio che andare inutilmente da quelli che immaginiamo che siano studenti avanzati (ella disse) e chiedere loro di darci “un’interpretazione” della D.S. Essi non possono farlo. Se ci provano, tutto ciò che diranno saranno interpretazioni ridotte e sterili che non ricordano nemmeno alla lontana la VERITÀ. Accettare simili interpretazioni significa ancorare noi stessi a idee fisse, mentre la VERITÀ sta oltre qualsiasi idea che possiamo formulare ed esprimere.⁶⁵

Piuttosto, dobbiamo usare lo studio di questi libri come un mezzo per avvicinarci alla verità:

⁶³ Questi due sono: *Iniziazione Umana e Solare*, con sue importantissime “Regole per i Candidati,” studiati nella prima metà del primo anno, e *Le Lettere sulla Meditazione Occulta*, affrontate nella seconda metà del primo anno.

⁶⁴ *Lettere sulla Meditazione Occulta*, p. 320.

⁶⁵ “The Secret Doctrine and Its Study”, di R. Bowen, note dettate da H.P.B. a Robert Bowen, 1891. Ristampata da T.U.P. NEL 1988.

Avvicinatevi alla D.S. (lei disse) senza alcuna speranza di trovarvi la Verità ultima dell'esistenza, o, con qualsiasi idea che non sia di vedere quanto lontano ci possa condurre VERSO la Verità. Dovete vedere nello studio un mezzo per esercitare e sviluppare la mente mai toccata da altri studi.⁶⁶

Lei descrisse questo tipo di studio e quale risultato dà come *jñāna yoga*, dove uno raffina continuamente i propri concetti della verità finché in ultimo, possano essere superati e vedere direttamente la verità. Il lavoro si svolge attraverso lo studio di libri come questi, che contengono verità più profonde. Questi libri non danno, nelle loro formulazioni, la verità, ma ci conducono solo verso la verità. I libri sono quindi l'insegnante, e non si realizza il processo didattico se non vengono letti. Così, per dedicarci a questo problema, dovevamo allora impostare una regola che se voi non leggete ciò che vi è stato assegnato, non venite al gruppo di studio, e il problema era risolto. Potrei aggiungere che considerare i libri come l'insegnante è molto diverso dalla millenaria tradizione in Oriente che insiste sulla necessità di un insegnante personale. Ma sembra che per venire incontro al mondo D. K. abbia adottato un nuovo metodo, mettendo le istruzioni esoteriche nei libri.⁶⁷ Quindi, in questi libri abbiamo effettivamente un insegnante personale.

Non è stata riconosciuta a lungo una distinzione tra il sentiero del mistico e il sentiero dell'occultista, e D. K. chiarifica che il suo materiale è per il sentiero dell'occultista. Questa è una questione dell'Occidente, perché la religione occidentale è quasi interamente lungo il sentiero del mistico, con poche eccezioni di individui come Meister Eckhart. Comunque, questo non è un problema in Tibet. Milleduecento anni fa, alla fine dell'ottavo secolo dell'Era Moderna, ebbe luogo un dibattito a Samye, in Tibet, sotto gli auspici del re. Come risultato di questo dibattito, la forma indiana del Buddhismo che insegna il graduale sentiero che si ottiene attraverso lo sviluppo mentale fu adottata in Tibet, piuttosto che la forma cinese del Buddhismo che insegna il sentiero rapido che non richiede allenamento mentale. Così, nei monasteri tibetani non c'era il problema del sentiero del mistico contro il sentiero dell'occultista. Ognuno seguiva il sentiero dell'allenamento e dello sviluppo mentale. C'è da aspettarsi anche questo nelle future scuole di meditazione in Occidente.

Nelle sue lettere sulle future scuole di meditazione, D. K. scrive sulla "sola scuola fondamentale" che possa essere riconosciuta per certe caratteristiche rilevanti. La prima di queste è la verità basilare della "unità di tutta la vita." Quando guardiamo a questa verità, vediamo che è stata praticamente la sola competenza dell'Advaita Vedanta. Questo è indubbiamente il motivo per cui gli insegnanti della Blavatsky, Morya e K. H., tenevano in alta considerazione l'Advaita Vedanta. Così, includemmo nel nostro programma le formulazioni di questa verità basilare dell'unità da parte dei più grandi insegnanti della tradizione, Gaudapada e Shankaracharya. La seconda di queste verità basilari è "i passi gradualmente dello sviluppo." Abbiamo appena visto come il grande dibattito di Samye fece in modo che questo insegnamento venisse adottato

⁶⁶ Idem, P. 3.

⁶⁷ The Externalisation of the Hierarchy, pp. 322, 682.

in Tibet al posto del suo insegnamento rivale dell'illuminazione improvvisa. In Tibet rimasero soltanto alcune vestigia di quest'ultimo, sotto forma di certi insegnamenti Dzogchen, ecc. Quando Tsong-kha-pa arrivò sulla scena verso il 1400, ordinò sistematicamente il sentiero graduale nella sua opera altamente influente, il Lam-rim Chen-mo.⁶⁸ Scrisse pure molte altre opere minori sul sentiero graduale, o lam-rim, ed abbiamo incluso nel nostro programma il suo breve lavoro, *The Three Principles of the Path*.⁶⁹ È considerato il riformatore non solo degli insegnamenti exoterici ma anche degli insegnamenti esoterici, e il fondatore della scuola esoterica associata in tempi recenti a Maestri come D. K.⁷⁰ È interessante, riguardo ai “gruppi di nove” capitanati da D. K. in Occidente, che il primo gruppo fu intrapreso da Tsong-kha-pa nel 1392/93. Egli si ritirò, portando con sé “otto discepoli accuratamente selezionati.”⁷¹ Questo ritiro culminò cinque anni dopo nella sua più elevata esperienza d'illuminazione.

Tra le caratteristiche con cui l'unica scuola fondamentale può essere riconosciuta, l'unica che si distingue maggiormente è quella che nel nostro programma abbiamo chiamato il sentiero della compassione. D. K. lo chiama servizio:

Con il requisito, richiesto a tutti gli studenti affiliati, senza eccezione, che la vita dello sviluppo e del progresso interiore dovrebbe essere parallela ad una vita di servizio esoterico.⁷²

Nella tradizione seguita ed insegnata da Tsong-kha-pa, è chiamata *bodhi-chitta*, la determinazione ad ottenere subito l'illuminazione, affinché ciascuno possa liberare quindi tutti gli esseri viventi. Ciò è descritto in un famoso verso di un'opera classica di quella tradizione:

Finché rimane spazio e finché il mondo rimane, così a lungo Io rimango, distruggendo le sofferenze del mondo.⁷³

In Teosofia è chiamata Fratellanza. Il Maha-Chohan, l'insegnante degli istruttori della Blavatsky, spiegò perché essi non potevano permettere che la Società Teosofica che allora era agli inizi “non diventasse migliore di un'accademia di magia e di un'aula di occultismo ... rappresentando *l'incarnazione dell'egoismo*, il rifugio dei pochi che non avevano in sé alcun pensiero per i molti”:

⁶⁸ Il *Lam-rim Chen-mo* ora è stato tradotto in inglese e pubblicato in tre volumi, *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*, 2000-2004.

⁶⁹ *The Three Principles of the Path* è incluso in *The Door of Liberation: Essential Teachings of the Tibetan Buddhist Tradition*, tradotto da Geshe Wangyal, 1973.

⁷⁰ Tsong-kha-pa è considerato dai teosofi “il riformatore del Lamaismo esoterico come pure di quello popolare, come il fondatore della Setta *Gelukpa* (Berretti Gialli), e della Fratellanza mistica connessa ai suoi capi,” e il fondatore della Scuola segreta vicino a Shigatse, collegata al ritiro privato del Teshu-lama.” (David Reigle: “The Teachings of the Jonangpa School” in *Blavatsky's Secret Books*, p. 94.)

⁷¹ *Tsong-Khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence*: 1984, tradotto da R. A. F. Thurman.

⁷² *Lettere sulla Meditazione Occulta*, p. 304.

⁷³ *Bodhicaryāvatāra* (verso 55 del capitolo 10) di Śāntideva.

Tra le poche cose che gli europei hanno afferrato del Tibet e della sua gerarchia mistica di “lama perfetti,” una fu correttamente compresa e descritta. “Le incarnazioni del Bodhisatwa Padma Pani o Avalokiteswara e di Tsong Khapa, quella di Amithaba, alla loro morte rinunciano ad ottenere lo stato di Buddhità – cioè il summum bonum della beatitudine, e dell’individuale felicità *personale* – affinché essi potessero rinascere più volte per il beneficio dell’umanità.” (Rhys Davids) In altre parole, che essi possano più e più volte essere sottoposti alla miseria, all’imprigionamento nella carne e a tutti i dolori della vita, premesso che con un tale autosacrificio ripetuto attraverso lunghe e desolate ere possano diventare i mezzi di una garantita salvezza e beatitudine nell’aldilà per una manciata di uomini scelti fra una delle razze dell’umanità. Ed è per questo che noi, gli umili discepoli di questi lama perfetti, ci aspettiamo forse che essi permettano alla S. T. di abbassare il suo titolo più nobile, quello della Fratellanza dell’Umanità per diventare una semplice scuola di psicologia? No, no, buoni fratelli, voi avete lavorato sotto questo errore già da troppo tempo.⁷⁴

Questo è qualcosa che ogni potenziale studente deve fare per comprendere chiaramente prima di venire. Le vere Scuole Misteriche non sono semplici scuole di magia. Ogni cosa fatta in esse non ha altro scopo che la compassione. La rinuncia di sé e la sollecitudine per il benessere degli altri deve formare la base per entrare sul sentiero della conoscenza più profonda.

La nostra piccola scuola derivò la sua ispirazione non solo dagli insegnamenti specifici che D. K. diede sulle future scuole di meditazione, ma anche dagli insegnamenti dell’insegnante di D. K.: K. H., e del fraterno adepto di K. H., Morya. Dopo tutto, D. K. ci dice che il Maestro Morya “è il capo di tutte le scuole esoteriche.”⁷⁵ Morya è descritto da K. H. come “un Occultista pukka ortodosso [che] è religiosamente legato alle tradizioni e ai metodi antichi.”⁷⁶ Le scuole esoteriche sono venute in esistenza in Oriente attraverso le ere, e le loro “tradizioni e metodi antichi” hanno superato la prova del tempo. Non possiamo trascurarle impunemente. Queste scuole esoteriche saranno sicuramente nuove per l’Occidente, ma il loro programma, nonostante il linguaggio moderno usato da D. K. per descriverlo, non può essere realmente nuovo. Solo il suo adattamento sarà nuovo. E la maggior parte di noi deve adeguarsi a questo adattamento, come sappiamo, invece di adattarlo a noi.

⁷⁴ “View of the Chohan on the T. S., in *Combined Chronology for Use with The Mahatma Letters to A.P. Sinnett* – TUP, 1973.”

⁷⁵ Il Discepolato della Nuova Era, I, pp. 226, 622; *The Rays and the Initiations*, pp. 373, 380.

⁷⁶ *The Mahatma Letters*, lettera 53.

D. K., Kalachakra, Shambhala (D. K., Kalachakra, Shambhala)

Di tutti gli insegnamenti dati al mondo attraverso Alice Bailey, il Maestro Tibetano D. K. riteneva che l'insegnamento su Shambhala fosse il più importante.⁷⁷ Tuttavia quest'insegnamento forma solo una piccola parte di quanto egli ci ha trasmesso. Perché lo mise alla testa dei suoi insegnamenti più estesi, inclusa la dottrina dei sette raggi elaborata in cinque grossi volumi? Shambhala, come sappiamo, è un luogo molto sacro. Ma perché D. K. affermava che l'insegnamento su Shambhala fosse così importante?

Shambhala non si trova in nessuna mappa. Non è descritto nei nostri libri di geografia. Nel grande commentario del Kalachakra intitolato *Vimala-prabha*, "Luce Immacolata," troviamo la descrizione di Shambhala. Da questa descrizione gli artisti tibetani dipinsero immagini di Shambhala. Queste immagini, tangka, seguono rigorosamente la descrizione del testo. Gli artisti non sono liberi di usare la loro fantasia e disegnano proprio qualsiasi cosa dalla quale si sentono ispirati. Il testo descrive Shambhala come un grande regno che ha otto divisioni. Tutti i dipinti dei tangka di Shambhala mostrano queste otto sezioni. Poiché non possiamo vedere il regno di Shambhala, non sappiamo se le sue otto divisioni devono essere prese alla lettera geograficamente, oppure simbolicamente.

Non possiamo vedere Shambhala con i nostri occhi fisici, non più di quanto possiamo vedere i chakra o i centri d'energia che i libri sanscriti localizzano nei nostri corpi sottili. Sono stati, come Shambhala, dipinti da artisti in quadri basati sulla loro descrizione. I disegni dei chakra furono pubblicati nel libro di Arthur Avalon, del 1918, *Il Potere del Serpente*, ed erano fedeli alla descrizione data nel *Shat-chakra-nirupana*.⁷⁸ I chakra sono raffigurati come fiori di loto, con un numero variabile di petali. Questi chakra sono diventati familiari agli studiosi di insegnamenti esoterici. Se guardiamo al dipinto che mostra un loto con dodici petali, gli studiosi lo riconosceranno subito come una raffigurazione del chakra del cuore. È risaputo che i chakra del cuore hanno dodici petali. Il chakra del cuore con dodici petali è descritto non solo in questi testi tantrici hindu come il *Shat-chakra-nirupana*, ma anche nel libro di C. W. Leadbeater, ampiamente diffuso: *I Chakra*, e ancora negli scritti di Alice Bailey.

Se osserviamo attentamente il disegno del chakra del cuore che si trova ne *Il Potere del Serpente*, notiamo un piccolo chakra in fondo al dipinto. Secondo il commentario

⁷⁷ Nell'ultimo dei suoi diciotto libri, *The Rays and the Initiations* (1960), pp. 251 -254, D. K. elenca alcuni degli insegnamenti più recenti che ha divulgato "per la loro relativa importanza." Dei sette insegnamenti qui classificati, il primo è la dottrina su Shambhalla (Shambhala).

⁷⁸ Il *Shat-chakra-nirupana* è il settimo capitolo dello *Śrī-tattva-cintāmani*, scritto da Pūrṇānda nel 1577.

sanscrito esso è localizzato sotto il nucleo centrale del loto del cuore,⁷⁹ ed è necessariamente dipinto lì, ma due versi citati nel commentario lo collocano dentro il loto del cuore.⁸⁰ Come vediamo, ha otto petali. Sì, otto, proprio come le otto divisioni di Shambhala che abbiamo visualizzato. I dipinti seguono fedelmente i testi, e la connessione che possiamo derivarne è chiara, cioè la connessione tra Shambhalha e il loto dai dodici petali dentro il chakra del cuore. Di fatto, il chakra del cuore è descritto nei testi tantrici del Buddismo con otto petali, e non dodici. Non solo i testi buddhisti, ma anche i testi Jaina e altri testi hindu dicono che il chakra del cuore ha otto petali.⁸¹ Così, la connessione è chiara: Shambhala, con le sue otto divisioni, significa il chakra del cuore.⁸² Shambhala è un luogo sacro perché, in un certo senso, rappresenta il cuore del nostro pianeta.

In un antico commentario sul “Libro di Dzyan,” citato da H. P. Blavatsky ne *La Dottrina Segreta*, il pianeta terra è paragonato ad un corpo vivente. Il commentario parla dell’acqua di vita che circola intorno al corpo della madre terra e lo anima: “Arriva purificata [al suo ritorno] al suo cuore, che batte sotto il piede della sacra Shambhala.”⁸³ Questa bella frase, con il suo linguaggio metaforico, è degna di essere citata più completamente:

“Ai primi inizi della vita [umana], la sola terra asciutta si trovava all’estremità destra della Sfera [il polo nord] dove esso [il globo] è senza moto. Tutta la Terra era un vasto deserto di acqua, e le acque erano tiepide Quivi, l’uomo era nato sulle sette zone dell’immortale, indistruttibile del Manvantara. Quivi era l’eterna primavera nell’oscurità.[Ma] quella che è oscurità per l’uomo di oggi era luce per l’uomo ai suoi albori. Quivi gli Dèi si riposavano, e da allora in poi vi regna Fohat Così, i saggi padri dicono che l’uomo è nato nel cuore di sua Madre [la terra] e che i suoi piedi all’estremità sinistra hanno prodotto (generato) i venti cattivi che soffiano dalla bocca del Drago inferiore..... Tra la prima e la seconda [Razza] la [Terra] centrale eterna fu divisa dall’Acqua di Vita.” [H. P. B. vi aggiunge una nota: Quest’ “acqua” è il sangue o fluido della vita che anima la terra, qui paragonata a un corpo vivente.]

“Essa circola intorno al suo [della Madre Terra] corpo e lo anima. Una delle sue estremità esce dalla testa e diventa sporca ai piedi [il Polo Sud]. Arriva purificata [al suo ritorno] al suo cuore, che batte sotto il piede della sacra Shambhala, che allora [agli inizi] non era ancora nata ...”⁸⁴

⁷⁹ Tantrik Texts, ed. Arthur Avalon, vol. 2: *Shatchakranirūpana e Pādukāpanchaka*, ed. Tārānatha Vidyārarna (Madras Ganesh & Co., 1953) p. 35, rigo 9: hrt-padmasya karnikādho-deśe; p. 38, rigo 4: etatkarnikādho rakta-varnordhava-mukhāsta-dala-padmam.

⁸⁰ Ibid., p. 35, rigo 8: madhye raktāmbujam param; p. 35, rigo 11: tanmadhye ‘sta-dalam raktam.

⁸¹ Il chakra del cuore con otto petali è descritto non solo nello Kālachakra Tantra e nel *Guhyasamāya Tantra*, ma anche nelle opere Jaina: *Gommatasāra*, di Nemicandra (Jiva-kānda, verso 443), nel *Jñārvana* di Śubhacandra, e nello *Yogaśāstra* di Hemacandra, e nelle Opere hindu: *Yoga-yānijñavalkya* (9. 18-19) e nello Yoga Upaniṣad intitolato *Dhyāna-bindu Upaniṣad* (93).

⁸² Sappiamo che D. K. descrisse Shambhala come il centro della testa del nostro pianeta [*L’Esteriorizzazione della Gerarchia*, pp. 47, 48, 49, 53, ed. Nuova Era, RM, 1985, online]. Non penso, comunque, che qui vi sia una contraddizione. E’ noto che vi è una corrispondenza fra il centro del cuore e il centro della testa. Così, C. W. Leadbeater descrive un loto con dodici petali nel mezzo del centro della corona di mille petali, all’estremità della testa.

⁸³ *La Dottrina Segreta*, di H. P. Blavatsky, vol. 2, p. 400; ed. Cintamani online, p. 452.

⁸⁴ Ibid. Il resto della citazione è:

Essa circola intorno al suo [della Madre Terra] corpo e lo anima. Una delle sue estremità esce dalla testa e diventa sporca ai piedi [il Polo Sud]. Arriva purificata [al suo ritorno] al suo cuore, che batte sotto il piede della sacra

Il Maestro Tibetano D. K., in alcune delle nuove informazioni che ci diede su Shambhala, ci parla della venuta della Gerarchia e della fondazione di Shambhala “circa diciotto milioni e mezzo di anni fa.”⁸⁵ Il movimento per diffondere la Dottrina Segreta, egli dice, è quello antico. Ci parla brevemente della prima organizzazione della Gerarchia per insegnare i misteri del piano fisico, e “il primo avamposto della Fratellanza di Shambhala.”⁸⁶ Accenna poi ai cambiamenti che questi insegnamenti hanno avuto attraverso le epoche, in risposta ai bisogni mutevoli dell’umanità in via di sviluppo. Descrive il graduale sviluppo degli insegnamenti e il loro apice nelle Scuole Misteriche dell’antichità:

L’Insegnamento fu riorganizzato progressivamente e ne fu aumentato il contenuto; i Misteri vennero sviluppati man mano che gli uomini erano pronti a riceverli, finché non si ebbero le mirabili Scuole dei Misteri di Caldea, Egitto, Grecia, e molte altre.⁸⁷

Tutti questi insegnamenti e tutte queste scuole misteriche, ci dice D. K., furono ispirati e originati da Shambhala.

Ma qual è l’insegnamento stesso di Shambhala? Perché l’insegnamento che sarebbe alla base di tutte queste scuole misteriche si è formulato lì? L’insegnamento di Shambhala è conosciuto come Kalachakra, e fu divulgato da uno yogi indiano che viaggiò fin lì più di mille anni fa. Senza mai arrivarci, egli incontrò un insegnante che gli diede i testi. Fu capace di riportare il *Kalachakra Tantra*, compendiato da re Manjushri-Yashas di Shambhala dal Kalachakra Tantra completo scritto da re Suchandra. E riportò anche il *Vimala-prabha*, cioè il commentario *La Luce Immacolata*, abbreviato dal re Pundarika di Shambhala. E da questo testo abbiamo appreso che il Kalachakra divenne la religione di Shambhala.

Il commentario sul *Kalachakra Tantra*, *La Luce Immacolata*, descrive, in una storia amabile, come i trentacinque milioni di Saggi vedici di Shambhala s’impegnarono nella pratica del Kalachakra.⁸⁸ Basti dire che essi fecero così, e il Kalachakra divenne allora la religione di Shambhala. Ricevettero l’iniziazione del Kalachakra dal re

Shambhala, che allora [agli inizi] non era ancora nata. Infatti, è nella cintura della dimora dell’uomo [la Terra] che stanno nascoste la vita e la salute di tutto ciò che vive e respira. Durante la prima e la seconda [Razza] la cintura fu coperta dalle grandi acque. [Ma] la Grande Madre ebbe le doglie sotto i flutti, e una nuova terra si aggiunse alla prima, che i saggi chiamano il copricapo [il cappello]. Essa ebbe doglie più forti per la terza [Razza] e il suo ventre e l’ombelico emersero dall’acqua. Era la cintura, il sacro Himavat, che si stende attorno al Mondo. Verso il sole calante si ruppe dal collo in giù [a sud- ovest], in numerose terre ed isole, ma la Terra Immortale [la calotta] non si ruppe. Terre asciutte occuparono la faccia delle acque silenziose ai quattro lati del Mondo. Tutte queste perirono [a loro volta]. Poi apparve la dimora dei malvagi [l’Atlantide]. La Terra Eterna adesso era nascosta, perché le acque erano divenute solide [si erano gelate] sotto il fiato delle sue narici, e i venti cattivi provenienti dalla bocca del Drago, ecc.

⁸⁵ *Trattato di Magia Bianca*, di Alice Bailey, p. 172 [Ed. Nuova Era, RM, 1993 online.]

⁸⁶ *Trattato di Magia Bianca*, p. 173.

⁸⁷ *Trattato di Magia Bianca*, p. 174.

⁸⁸ Questo è riportato nel capitolo due del *Kalachakra Sādhana and Social Responsibility*, di David Reigle, Santa Fe: Spirito of the Sun Publications, 1996.

Majushri-Yashas a Kalapa, la capitale di Shambhala, dopo aver appreso l'insegnamento del Kalachakra.

Che cos'è l'insegnamento del Kalachakra? Il principale è la corrispondenza tra il macrocosmo e il microcosmo, e la corrispondenza tra questi e un archetipo ideale. Questo archetipo ideale è il mandala del Kalachakra, un cosmogramma o progetto cosmico. In Occidente, la corrispondenza tra il microcosmo e il macrocosmo è stata riconosciuta ed espressa nell'assioma spesso citato della Tavola Smeraldina attribuita ad Hermes, "come in alto, così in basso." Nel Kalachakra abbiamo ciò che è dietro questa corrispondenza messa in rilievo, mostrandone la ragione: vi è un modello archetipico dietro il macrocosmo e il microcosmo. Questi tre sono espressi nel Kalachakra come "esterno," "interno," e "diverso, dove "diverso" si riferisce al mandala del Kalachakra come se incarnasse questo modello archetipico. Come l'assioma della Tavola Smeraldina, inoltre, il Kalachakra ha un famoso assioma che insegna questo:

Come nell'esterno, così nel corpo; come nel corpo, così nel diverso.⁸⁹

La parola "corpo" è qui usata per "interno," perché è il corpo interno o sottile che forma le corrispondenze nel sistema del Kalachakra. Il corpo interno o sottile consiste di chakra o centri energetici, nadi o canali d'energia, prana o arie vitali, che sono i venti di energia che si sprigionano attraverso i canali, e bindu o gocce, che si trovano anche nei canali. Come ne possiamo dedurre, l'insegnamento del Kalachakra è un sistema molto dettagliato e complesso. Le intricate corrispondenze tra l'esterno, l'interno e il diverso, sono rappresentate in forma simbolica nel modello archetipico del mandala del Kalachakra.

La pratica della meditazione del Kalachakra, o sadhana, consiste nel visualizzare il mandala di Kalachakra in tutti i suoi dettagli. Quando le corrispondenze sono correttamente conosciute e la visualizzazione è fatta con precisione, il risultato è la purificazione dei mondi esterni ed interni. Questo è reso possibile mediante l'allineamento con il modello archetipico del mandala del Kalachakra. "L'esterno," il cosmo, e "l'interno," i corpi sottili degli esseri umani, insieme formano quella che è chiamata "la base da purificare." La pratica della meditazione del Kalachakra o visualizzazione dell' "esterno," il mandala del Kalachakra, è chiamata "quella che purifica." È la visualizzazione del mandala di Kalachakra durante la meditazione, che causa quindi l'allineamento con il modello ideale, che porta la purificazione dei mondi esteriori ed interiori.

Il mandala del Kalachakra è fatto di tre parti, conosciute come il mandala del corpo. Sono raffigurate dall'esterno all'interno. È attraverso la conoscenza completa di

⁸⁹ *Vimalaprabhātikā*, testo sanscrito pubblicato da Vrajvallabh Dwivedi, Sarnath, Varanasi ... citato in *Kālachakra Sādhana and Social Responsibility*, p. 21, 14.

questo triplice mandala e delle sue corrispondenze, che una persona può effettuare un allineamento tra l'archetipo ideale e i mondi esterno ed interno. Così l'assioma di Kalachakra citato in precedenza si conclude con un secondo rigo:

Come nell'esterno, così nel corpo; come nel corpo, così nel diverso. Avendo compreso il triplice mandala, allora l'insegnante può disegnare il mandala.⁹⁰

Re Suchandra di Shambhala fece proprio questo, come apprendiamo dal commentario del Kalachakra, *La Luce Immacolata*. Leggiamo che a sud di Kapala, la capitale di Shambhala, vi è il Parco Malaya. Si trova tra due laghi. Nel centro di questo parco, Re Suchandra costruì un esteso mandala.⁹¹ Lo rifinì con gioielli. Durerà per un lungo periodo. È sempre lì, nel centro di Shambhala, nel cuore del nostro pianeta. È lì che, sette generazioni dopo, Re Manjushri-Yashas diede l'iniziazione del Kalachakra ai saggi vedici di Shambhala, permettendo loro di intraprendere la pratica della meditazione, o shadana, e così essi fecero.

Nel periodo in cui il Maestro Tibetano D. K. scrisse i suoi libri con Alice Bailey, era proprio impossibile trasmettere la specifica pratica della meditazione del Kalachakra. Questa pratica è piena di mantra ed elaborazioni sanscrite. D. K. ci disse che i mantra “un giorno sarebbero stati di uso comune tra gli studenti della meditazione occulta,”⁹² e che “tutti i nuovi processi nelle tecniche ... dovranno includere la visualizzazione come primo passo.”⁹³ Ma non poteva darci i mantra e le visualizzazioni della pratica della meditazione del Kalachakra perché, per realizzare questa pratica si richiede l'iniziazione. L'Iniziazione del Kalachakra impartita pubblicamente conferisce il permesso di studiare questo sistema e fare la sua pratica meditativa, e dà anche protezione quando ci si impegna in tale studio e pratica. È una pratica potente, per cui è stata una pratica segreta e protetta per lungo tempo. Nessuno può ricevere l'Iniziazione del Kalachakra per realizzare la pratica della meditazione del Kalachakra, nemmeno i saggi di Shambhala.

Quello che non era possibile per D. K. ai tempi di Alice Bailey è oggi diventato possibile. Il lavoro pubblico nel mondo dell'attuale Dalai Lama ha permesso di impartire l'Iniziazione del Kalachakra parecchie volte. Questo personaggio simile al Maitreya, conosciuto dappertutto per aver infaticabilmente insegnato la religione della mitezza, ha impartito l'Iniziazione del Kalachakra nella capitale degli U.S.A., Whashington, ai primi di luglio del 2011.

Quando l'Iniziazione del Kalachakra è data dal Dalai Lama, il mandala di Kalachakra è il primo ad essere preparato. È accuratamente tracciato da monaci altamente esperti usando sabbia colorata. È nascosto dietro una tenda durante i due o

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ *Vimalaprabhātikā*, vol. 1

⁹² *Lettere sulla Meditazione Occulta*, di Alice Bailey, p. 79 online, ed. Nuova Era, RM, 1985.

⁹³ *Il Discepolato della Nuova Era*, di Alice Bailey, p. 56 online, ed. Nuova Era, 1975.

tre giorni dell'Iniziazione del Kalachakra. Poi, alla fine, quando ognuno è stato iniziato, la tenda è rimossa e gli viene permesso di vedere il mandala del Kalachakra. È, in quel momento speciale, uno spettacolo molto commovente. Vi è simbolizzato, in un cosmogramma complesso e magnifico, tutto il nuovo mondo in cui sono ora entrati.

Per migliaia di anni, il mandala del Kalachakra è stato tenuto segreto. Solo coloro che avevano ricevuto l'iniziazione del Kalachakra potevano vederlo. Oggi, l'Iniziazione del Kalachakra è disponibile a tutti, sono state pubblicate fotografie del mandala del Kalachakra in modo che chiunque potesse vederlo. Grazie ai molti sforzi del Dalai Lama e di altri insegnanti tibetani costretti ad abbandonare la loro patria, il Kalachakra, l'insegnamento di Shambhala, è ora giunto davanti al mondo intero. Può essere stata una precognizione che questo sarebbe accaduto il motivo per cui D. K. considerava l'insegnamento su Shambhala così importante?

Una prova che il Maestro Tibetano D. K. sarebbe stato un insegnante del Kalachakra in Tibet, fu fornita in un articolo pubblicato nel 1991 sul *Beacon*.⁹⁴ Proprio il fatto che D. K. ha dato insegnamenti su Shambhala dimostra la sua attinenza con il Kalachakra, poiché il Kalachakra è l'insegnamento di Shambhala. Quando catalogò l'insegnamento su Shambhala come il più importante degli insegnamenti che aveva divulgato, egli puntualizzò che "Si è sempre detto poco su questo soggetto. Solo il nome era conosciuto."⁹⁵ L'insegnamento che il Maestro K. H. diede su Shambhala descrive questo luogo sacro come il centro della volontà o del proposito sul nostro pianeta. Egli definisce il proposito o la volontà come il Piano,⁹⁶ e il Piano come il modello.⁹⁷ È il modello archetipico per come intendiamo le cose che sono nella vita del nostro pianeta. Egli si riferisce ai custodi della volontà o proposito a Shambhala.⁹⁸

⁹⁴ *The Beacon*, vol. 54, n. 1, 1991, pp. 23-25.

⁹⁵ *I Raggi e le Iniziazioni*, p. 135 online, ed. Nuova Era, 1984.

⁹⁶ "Il Piano è l'espressione del Proposito o Volontà di Dio." [*I Raggi e le Iniziazioni*, pp. 198-199 online] La parola "Dio" è qui usata per intendere il Logos Planetario, la vita o l'entità il cui corpo è il pianeta terra, e la cui espressione sul pianeta terra è chiamata Sanat Kumara. Così, affermando che l'insegnamento su Shambhala è il più importante degli insegnamenti che egli offrì al mondo, D. K. disse che quest'insegnamento include: "le indicazioni riguardo i sottostanti propositi di Sanat Kumara." [*I raggi e le Iniziazioni*, p. 135 online] In un altro scritto, egli si riferisce a Sanat Kumara come il Signore di Shambhala: "La prima energia, o della volontà è, come voi sapete, focalizzata in Sanat Kumara, l'Antico dei Giorni (come Egli viene chiamato nella Bibbia cristiana, il Signore di Shambhala, Colui che è l'incarnazione della Personalità del Logos Planetario." [*L'Esteriorizzazione della Gerarchia*, di A. Bailey, p. 46 online, ed. Nuova Era, 1985] Più avanti, spiega il rapporto tra Sanat Kumara e il Logos Planetario: "... Ponderate su quest'aspetto duale e simultaneo tentando di afferrare la natura della forma manifestata del Logos Planetario nella persona di Sanat Kumara. Sanat Kumara non è la personalità del Logos Planetario, perché nel Suo caso la personalità come l'intendete voi non esiste. Non è l'anima del Logos Planetario, perché quell'anima è l'anima mundi e l'anima di tutte le forme in tutti i regni. Sanat Kumara, l'Eterno Giovane, può essere visto da Coloro che ne hanno il diritto, ad esempio, quando dirige il Concilio di Shambhala, e tuttavia Egli è al tempo stesso presente come vita ed intelligenza informante sul nostro pianeta, e dentro di esso." [p. 322 online]

⁹⁷ "Il pensiero di Dio introdusse l'universo delle energie in forma organizzata ... Per innumerevoli eoni queste energie sono state dirette ... questa direzione è avvenuta sotto l'impressione di Shambhala, e i Maestri hanno manipolato queste energie conformemente al Piano, che è il modello del Proposito." [*L'Esteriorizzazione della Gerarchia*, p. 321 online] Sul proposito, D. K. si riferisce al: "... proposito divino per il quale Colui in cui viviamo, ci muoviamo e siamo, ha ritenuto saggio assoggettarsi all'incarnazione." [*Trattato di Magia Bianca*, p. 183 online, ed. Nuova Era] "Abbiamo

In breve, Shambhala è il custode del Piano.

Tutti noi vogliamo vedere più strettamente conforme a questo modello ideale che chiamiamo Piano. Vogliamo che il nostro pianeta sia in armonia con l'archetipo cosmico. Tutti noi vogliamo vedere il Piano ristabilito su questa terra. Ci riferiamo ad esso quando pronunciamo che l'ultimo rigo della Grande Invocazione che D. K. ci ha dato:

Che Luce, Amore e Potere ristabiliscano il Piano sulla Terra.

Anche se non possiamo conoscere il Piano, esso è conosciuto a Shambhala, perché Shambhala è il custode del Piano. Nessun studente delle opere di Alice Bailey può dimenticare la connessione tra il Piano e il mandala del Kalachakra costruito dal Re Suchandra nella capitale di Shambhala. La connessione a questi insegnamenti è ciò che essi intendono per l'Iniziazione del Kalachakra.

La maggior parte delle persone che presenziano all'Iniziazione del Kalachakra impartita pubblicamente, lo fanno per la benedizione che essa arreca loro. Le potenti energie emanate da quest'Iniziazione possono essere percepite da tutti i presenti, che si sentono benedetti. I tibetani che vi assistono credono che, così facendo, stabiliranno un legame karmico con Shambhala, in modo che, in futuro, possano nascere lì. Una piccola minoranza delle persone presenti intraprenderà in seguito la pratica della meditazione del Kalachakra, o sadhana, che quest'Iniziazione permette loro di compiere. Per questi pochi, è giusto l'inizio. Essi devono imparare a visualizzare il mandala del Kalachakra in tutti i suoi complessi dettagli, e non è un procedimento facile. Inoltre, il suo quasi impenetrabile simbolismo è fuorviante anche per qualcuno di questa minoranza, nonostante lo abbiano compreso. Quelli che solitamente eseguono questa pratica lo fanno basandosi sulla fede, la fede che li porterà all'illuminazione, ed è molto importante.

Noi sappiamo, grazie al nuovo insegnamento su Shambhala dato dal Maestro Tibetano D. K., che Shambhala è il custode del Piano, il modello per il nostro pianeta. Noi sappiamo, grazie al commentario *La Luce Immacolata* sul *Kalachakra Tantra*, che nel cuore di Shambhala vi è un mandala del Kalachakra permanente,

parlato molto del proposito del Logos planetario. Quando uso la parola "proposito," mi riferisco alla risposta alla domanda: Perché il Logos planetario ha creato questo mondo e avviato il processo evolutivo, creativo? Finora ci è stato permesso di divulgare una sola risposta. Sanat Kumara ha creato questo pianeta e tutto quello che in esso si muove e vive al fine di produrre una sintesi planetaria ed un sistema integrato per mezzo del quale si possa vedere una grandiosa rivelazione solare." [I Raggi e le Iniziazioni, p. 375 online, ed. Nuova Era]

⁹⁸ "I Custodi della Volontà o Proposito di Dio, che si tengono pronti a Shamballa ..." [L'Esteriorizzazione della Gerarchia, p. 191 online] "Shamballa o Shangri-Lha è il luogo dove è focalizzata la Volontà di Dio e dal quale vengono diretti i Suoi propositi divini ..." [Ibidem, p. 197 online] Come il soggetto delle Iniziazioni del Kalachakra dato dall'attuale Dalai Lama, "Il Kalachakra per la pace nel mondo," D. K. si riferisce alla "... pace, come espressione della volontà di Shambhala..." [Ibidem, p. 83 online]

tridimensionale, un modello cosmico. Noi siamo capaci, grazie all'Iniziazione del Kalachakra impartita dall'attuale Dalai Lama e da altri, di intraprendere la pratica della meditazione del Kalachakra, o sadhana, in cui è utilizzato il mandala del Kalachakra. Mediante questa pratica meditativa, i mondi esterni ed interni sono allineati con il modello ideale rappresentato nel mandala del Kalachakra. Ora che questa pratica, finora segreta, è diventata disponibile, possiamo fare la stessa cosa che fecero i re e i saggi di Shambhala, perché abbiamo uno strumento veramente potente per ripristinare il Piano sulla terra.

[Questo articolo è stato scritto da David Reigle e presentato alla 25.ma Conferenza Annuale dell'Istituto dei Sette Raggi dell'Università dei Sette Raggi, tenuta a Phoenix, in Arizona, dal 30 aprile all'8 maggio del 2011. Quest'edizione online è pubblicata dall'Eastern Tradition Research Institute, copyright 2001.]

Invocazione all'Angelo Solare: La Meditazione di Vajrasattva nella Tradizione della Saggezza Eterna

(Invoking the Solar Angel: Vajrasattva Meditation in the Ageless Wisdom Tradition)

L'Angelo Solare,⁹⁹ variamente chiamato come il Sé Superiore, Ego, Anima, Deva Solare, Agnishvatta Pitri, Manasaputra, ecc., vive la sua esistenza sul proprio piano. Per l'Angelo Solare dominare il sé inferiore è cosa sgradita – leggiamo nelle opere di Alice Bailey – perché la sua tendenza è di appagarsi della coscienza e dell'aspirazione sul proprio piano.¹⁰⁰ Per cui, quando leggiamo che una persona sceglie di meditare, e quindi dal lato della personalità apre un canale all'Angelo Solare, subentra la necessità di richiamare in qualche modo l'Angelo Solare, cioè di attirare la sua attenzione all'inizio di ogni sessione meditativa.

Per farlo praticamente, dobbiamo invocare l'Angelo Solare con il suo linguaggio. Il lessico umano, come lo conosciamo, non può raggiungere gli Angeli Solari, i Deva del Fuoco del piano mentale.¹⁰¹ Il loro è il “Deva-vani,” il “linguaggio (*vānī*) degli dèi (i *deva*)” – altrimenti conosciuto come Sanscrito, e si riferisce particolarmente al Sanscrito come linguaggio dei mantra.¹⁰²

⁹⁹ *The Divin Plan: Written in the Form of a Commentary on H. P. Blavatsky's Secret Doctrine*, di Geoffrey A. Barborka [Adjar, Madras, Theos. Publ. House, 3.a ed., 1972, pp. 133-134]:

“Questi Esseri elevati sono quindi chiamati I Signori della Fiamma, o Figli della Mente-Mānasa-putra, o anche Dèi Solari. In realtà, nella *Dottrina Segreta*, essi sono rappresentati con così tanti nomi diversi, che elencarli sarà piuttosto utile: Padri Solari, Antenati Solari, Deva Solari, Pitri Solari, Mānasaputra, Mānasa, Mānasas, Mānasvin, Mānasa Dhyāni, Dhyāni, Dhyāni del Fuoco, Figli di Mahat, Figli di Manas, Figli nati dalla Mente, Figli della Mente, Figli del Fuoco, Figli della Saggezza, Signori di Saggezza, Signori della Fiamma, Agnishvāta, Agnishvāta Pitri, 3 Classi Superiori di Pitri, Pitri Incorporei, Vairāja, Kumāra, Figli Santi, Yogī Santi, Asceti Vergini, Lha (l'equivalente termine tibetano), Lha Solari.”

Vedi anche: *Il Trattato del Fuoco Cosmico*, di Alice A. Bailey [ed. Nuova Era, Roma, 1980, p. 1026] : “Come sappiamo, I Figli della Mente o i Jiva che s'incarnano sono i nirvani che tornano da una precedente incarnazione logica.”

¹⁰⁰ *Lettere sulla Meditazione Occulta*, di Alice A. Bailey, [ed. Nuova Era, Roma, p. 25 online]: “L'Ego cerca di raggiungere il fine desiderato ... con frequenti tentativi di dominare definitivamente il sé inferiore, cosa che è sgradita all'ego, che tende ad appagarsi della coscienza e dell'aspirazione del proprio piano. Non dimenticate che anche l'Ego ha qualcosa contro cui lottare.”

¹⁰¹ *Il Trattato del Fuoco Cosmico*, pp. 641-642. “Qui cominciamo a considerare gli Agnishvatta o Deva del Fuoco sul piano mentale, e ci lanciamo così nel soggetto più mirabile relativo alla nostra evoluzione planetaria; è quello che ha il significato più occulto per l'uomo, poiché questi Angeli Solari riguardano la sua natura sostanziale, e sono anche il potere creativo con il quale egli lavora Il problema di questi Dhyani del Fuoco e del loro rapporto con l'uomo è un mistero profondissimo; tutta la questione è così avvolta in leggende intricate, che gli studiosi tendono a scoraggiarsi di poter mai giungere alla desiderata e necessaria chiarezza di pensiero.”

¹⁰² *Lettere sulla Meditazione Occulta*, p. 79 online: “Un mantra è una combinazione di suoni, parole e frasi che, in virtù di certi effetti ritmici, consegue dei risultati che non sarebbero possibili senza di essi.” [La definizione più completa si trova ne *Il Trattato del Fuoco Cosmico*, nota p. 853.]

In *Lettere sulla Meditazione Occulta* leggiamo che i mantra “un domani saranno di uso comune fra gli studenti della meditazione occulta,” e che “oggi sono utilizzati da coloro che ne sono autorizzati.”¹⁰³ Questo privilegio apparteneva da tempo immemorabile alla popolazione dell’India, e nell’ultimo millennio anche a quella del Tibet. In verità, il Maestro tibetano D. K. va oltre, dicendo che i “mantra sono adoperati molto di più fra gli orientali e nelle religioni dell’Oriente, di quanto lo siano attualmente tra gli occidentali. Quando il potere del suono sarà più accuratamente compreso e i suoi effetti studiati, questi mantra saranno adottati in Occidente.”¹⁰⁴

Riguardo i mantra, D. K. continua: “Alcuni di essi sono molto antichi, e se pronunciati nel Sanscrito originale hanno poteri incredibilmente potenti.”¹⁰⁵ Quando i tibetani li derivarono dagli indiani, questi mantra furono mantenuti nel Sanscrito originale, e non tradotti in Tibetano. Ciò era dovuto alla conoscenza diffusa in Oriente del potere dei mantra in Sanscrito, il “linguaggio degli dèi.” Negli ultimi decenni molti di questi mantra originali in Sanscrito sono stati messi a disposizione degli occidentali. D. K. Non fornì alcun mantra nelle sue *Lettere sulla Meditazione Occulta*, ma chiuse la Lettera del 1920 citata prima puntualizzando che il soggetto dei mantra vi era incluso perché “un domani essi sostituiranno ogni meditazione preliminare.”¹⁰⁶

Nella tradizione tibetana della meditazione occulta, la prima meditazione insegnata è la meditazione di Vajrasattva, cioè la recita del mantra di Vajrasattva. In tutte le più avanzate pratiche meditative, questa è quindi regolarmente usata come una meditazione preliminare. Nella tradizione tibetana, la meditazione occulta è chiamata meditazione tantrica, perché si distingue dalla meditazione non-tantrica mediante l’uso della visualizzazione,¹⁰⁷ ed è proprio quello che dice D. K.: l’uso della visualizzazione sarà la caratteristica di tutta la meditazione nella Nuova Era.¹⁰⁸ La

La Dottrina Segreta di H. P. Blavatsky, 1888, Vol. I [p. 594 online – Istituto Cintamani] dice: “La Magia degli antichi sacerdoti consisteva, a quell’epoca, nel rivolgersi ai propri Dèi nel loro linguaggio. Il linguaggio degli uomini della Terra non può raggiungere i Signori. Bisogna rivolgersi ad ognuno di essi adoperando il linguaggio del suo Elemento rispettivo. Così dice il *Libro delle Regole*, in una massima il cui profondo significato apparirà evidente dalla seguente frase aggiunta quale spiegazione relativa alla natura di quel linguaggio degli elementi: *Esso è composto di SUONI, non di parole; di suoni, di numeri e di cifre. Colui che saprà fondere insieme questi tre, attinerà la risposta del Potere dirigente (il Dio-Reggente dell’Elemento specifico occorrente).* Questo “linguaggio” è dunque quello degli *incantesimi* o dei *mantra*, come sono chiamati in India, poiché il suono è il più potente ed il più efficace degli agenti magici e la prima chiave che apre la porta di comunicazione fra i Mortali e gli Immortali.

¹⁰³ *Lettere sulla Meditazione Occulta*, p. 79 online.

¹⁰⁴ Ibid. p. 79 online.

¹⁰⁵ Ibid. p. 79 online.

¹⁰⁶ Ibid. p. 79 online.

¹⁰⁷ La meditazione tantrica si distingue dalla più comune meditazione insegnata nei sutra, mediante lo “yoga della divinità.” Lo yoga della divinità è la visualizzazione di se stesso come una forma divina, cioè come una “divinità,” e in una sede divina. Tsong-kha-pa considera questa visualizzazione, o yoga della divinità, come la caratteristica della meditazione tantrica o occulta. Vedi su questo argomento: “Reason as the Prime Principle in Tsong kha pa’s Deneation of Deity Yoga as the Demarcation Between Sutra and Tantra” di Jeffrey Hopkins, in *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 7, numero 2, 1984, pp. 95-115.

¹⁰⁸ *Il Discepolato nella Nuova Era*, di Alice A. Bailey [Parte IX, p. 59 online, ed. Nuova Era, Roma, 1975.] “Tutti i nuovi processi nelle tecniche di meditazione (di cui probabilmente si occuperà la Nuova Era) devono e dovranno includere la visualizzazione come il primo passo.” *Il Trattato dei 7 Raggi*” di Alice A. Bailey, elenca alcune delle verità più recenti

prima parte della meditazione di Vajrasattva è la recita del mantra di Vajrasattva di 100 sillabe, e la recita del mantra può essere fatta con o senza l'accompagnamento delle visualizzazioni. Questo mantra e la sua meditazione sono ora disponibili anche in Occidente.¹⁰⁹

Vajrasattva è raffigurato come una divinità bianca che, durante la meditazione, viene visualizzato come assiso appena sopra la testa del meditante, ed è proprio il punto dove la Tradizione dell'Angelo Solare colloca l'anima, o Angelo Solare. Su questo, il Maestro K. H. scrive, usando termini sanscriti: “né Atma né Buddha sono mai stati *dentro* l'uomo”, ma “sono sempre rimasti fuori dal corpo, fluttuando e adombrando, per così dire, la parte estrema della testa dell'uomo.”¹¹⁰ Quest'affermazione era in risposta ad un famoso quesito dell'insegnamento di Buddha: “Ricordate che dentro l'uomo non vi è alcun principio dimorante.” Il Buddhismo Exoterico Tibetano, quindi, non insegna l'esistenza dell'anima o Angelo Solare. Vajrasattva è qui inteso come la manifestazione della purezza collettiva dei Buddha;¹¹¹ così la recita del mantra di Vajrasattva è usata come la principale pratica di purificazione. “Vajra-sattva” significa semplicemente “l'essere adamantino.” L'aggettivo adamantino è usato negli scritti tantrici per descrivere la natura ultima indistruttibile di qualcosa, la realtà vera dietro l'apparenza. Come un diamante, è difficile da penetrare: così Vajrasattva è la natura essenziale, vera, di un “essere,” o di una persona. La Tradizione della Saggezza Eterna insegna che gli “Angeli Solari hanno attinenza con la propria [dell'uomo] natura essenziale,”¹¹² e sottolinea che “l'Angelo Solare è il vero uomo.”¹¹³ Perciò Vajrasattva, in questo caso, non sarebbe una divinità particolare, ma sarebbe piuttosto l'Angelo Solare. Come tale, Vajrasattva si riferirebbe genericamente ad ogni e qualsiasi Angelo Solare. Procederemo su questo assunto.

divulgate agli esoteristi odierni: “Un tipo più nuovo di meditazione, in cui l'accento è posto sulla visualizzazione e l'uso dell'immaginazione creativa.” [p. 135 online, ed. Nuova Era, Roma, ristampa 1994.]

¹⁰⁹ La meditazione di Vajrasattva può essere trovata in almeno tredici libri pubblicati in inglese fin dal 1970, ed elencati nell'articolo “The Vajrasattva Mantra: Sanskrit Edition and English Translation,” di David Reigle, consultabile su: www.easterntradition.org. Tre di questi libri sono riportati qui:

a - *How to meditate: A Practical Guide*, di Kathleen Mc Donald: “Vajrasattva Purification” - un'introduzione facilmente consultabile che espone la pratica in forma breve. [Londra, Wisdom Publications, 1984, pp. 178-186.]

b - *The Confession of Downfalls: The Confession Sutra and Vajrasattva Practice*, che dà forme della pratica, sia brevi che lunghe. [Ed. Brian C. Beresford., Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1993, 2003.]

c - *Becoming Vajrasattva: The Tantric Path of Purification*, Lama Thubten Yeshe, Boston: Wisdom Publications, 2004; [Un libro completo sulla pratica, che amplia gli argomenti.]

¹¹⁰ *Le Lettere dei Mahatma ad A. P. Sinnett*, compilate da A. T. Barker. Per l'affermazione originale che ha dato spunto a tale questione, consultare la Lettera n. 16. [Ed. Sirio, TS, 1968, p. 159 e seg.]

¹¹¹ Vedi: *The Tantric Path of Purification: The Yoga Method of Heruka Vajrasattva*, del Lama Thubten Yeshe [Boston: Wisdom Publications, 1995, pp. 141-2; [2.a edizione 2004 con il nuovo titolo *Becoming Vajrasattva: The Tantric Path of Purification*]: “Chi è Heruka Vajrasattva? Lo consideriamo come una manifestazione dell'unità pienamente sviluppata dell'energia maschile e femminile, la purezza completa dello stato di illuminazione. Oltre alla grande compassione e amore illimitato, i Buddha e i Bodhisattva hanno manifestato la loro purezza sintetizzata nell'immagine archetipica di Vajrasattva, cosicché possiamo identificare noi stessi in lui. Dobbiamo comprendere che le qualità di Vajrasattva sono già dentro di noi. Ma le nostre realizzazioni, metodo, e saggezza, sono limitati. Devono essere sviluppati attraverso l'identificazione con l'illimitato, l'energia pura dell'archetipo.”

¹¹² *Trattato del Fuoco Cosmico*, p. 641 ; per una citazione più esauriente, vedi nota 3.

¹¹³ *Trattato del Fuoco Cosmico*, p. 886.

Lettere sulla Meditazione Occulta enumera diversi tipi di mantra per vari propositi, inclusi i mantra per invocare l'Angelo Solare o Ego, "i mantra che evocano il Dio interiore e agiscono in modo specifico sull'Ego."¹¹⁴ È il mantra di Vajrasattva un mantra del genere? Normalmente, i mantra includono sillabe-semi, come il familiare "om," che non può essere tradotto. Ma tale è la bellezza del Sanscrito, che la maggior parte dei mantra hanno anche un diretto significato grammaticale. Questo significato del mantra di Vajrasattva è:

*Om. Vajrasattva, prendi [il tuo] impegno. In qualità di Vajrasattva, stai vicino [a me]. Sii costante verso di me. Sii compiaciuto con me. Sii soddisfatto nei miei riguardi. Sii saldamente legato a me. Accordami tutte le realizzazioni; e in ogni azione rendi benefico il mio pensiero, hūm. Ha ha ha ha hoh. O Benedetto, natura adamantina di tutti i Buddha, non abbandonarmi. Sii di natura adamantina, o grande essere che ti sei impegnato.*¹¹⁵

Poiché il Sanscrito è così diverso dall'Inglese, non è possibile, in una singola traduzione, rendere adeguatamente il significato del Sanscrito originale. La prima frase, "prendi [il tuo] impegno," non solo significa "adempi alla tua promessa," ma usa "impegno" anche in senso tecnico. "Impegno," negli scritti tantrici, è un termine tecnico usato insieme a "essere," e uniti, i due significano un essere immaginato, visualizzato nella meditazione, il quale è in contrapposizione a un "essere di saggezza," che è il vero essere. Quando un essere impegnato è visualizzato o immaginato dal meditante, il vero essere di saggezza è invocato per fondersi e diventare uno con esso. Così il meditante visualizza Vajrasattva, l'essere impegnato, e quindi richiede a Vajrasattva, l'essere di saggezza – il vero Vajrasattva – di fondersi e diventare uno con il Vajrasattva visualizzato.

Vajrasattva – l'abbiamo appena detto – è visualizzato come assiso sulla testa del meditante. Tutto questo, naturalmente, è dal punto di vista del praticante. Se, viceversa, il meditante fosse un Angelo Solare, l'Ego, il suo essere impegnato sarebbe un umano, quello che Egli visualizza durante la meditazione.¹¹⁶ La Tradizione della Saggezza Eterna insegna che "l'Ego ... è in profonda meditazione durante l'intero ciclo dell'incarnazione fisica."¹¹⁷ Nella frase "prendi [il tuo] impegno," la parola che ho tradotto idiomáticamente come "prendi," più letteralmente significa "sorveglia, proteggi, preserva, custodisci." Quindi, la richiesta a Vajrasattva: "prendi [il tuo] impegno" significa anche "sorveglia [il tuo] impegno," quello che tu visualizzi durante la meditazione, l'essere umano affidato alla tua cura, alla tua custodia o tutela o, più poeticamente, il tuo riflesso, la tua ombra.

¹¹⁴ *Lettere sulla Meditazione Occulta*, p. 89 online.

¹¹⁵ Tradotto da me. Le traduzioni esistenti che conosco sono, così credo, non del tutto accurate, dovute ai materiali di origine imprecisa. Vedi l'analisi completa parola per parola nel mio elenco nella precedente nota 109.

¹¹⁶ Così, in un altro mantra, il meditante umano dice: "Om, Vajrasattva, O impegno, guarda! Hoh. Tu sei l'impegno, io sono l'impegno. Tu ed io siamo l'impegno," mostrando che l'impegno è reciproco. Vedi *Sādhanāmāla* [Ed. Benoytosh Battacharyya, vol. 1, Baroda: Oriental Institute, 1925, p. 101]: om vajrasattva samaya drśya hoh samayas tvam samayo 'ham samayas tvam aham jah hūm vam hoh.

¹¹⁷ *Il Trattato del Fuoco Cosmico*, p. 915.

Da questa prospettiva, il significato delle rimanenti frasi del mantra di Vajrasattva, “stammi vicino,” ecc., è evidente. Il significato grammaticale immediato di questo mantra evocativo è, come io credo, del tutto sufficiente a mostrare la propria natura. In verità, nella Tradizione della Saggezza Eterna, è un mantra per invocare quello che qui è chiamato l’Angelo Solare.

Invocando con successo l’Angelo Solare, il compito della meditazione preliminare è adempiuto, e il meditante può procedere alle fasi successive della meditazione, fasi in cui l’Angelo Solare risponde. Così, ad esempio, la prima delle quindici “Regole della Magia” enunciate dal Maestro K. H. è:

l’Angelo Solare si raccoglie, non disperde la sua forza ma, in meditazione profonda, comunica con il suo riflesso.¹¹⁸

È detto che l’Angelo Solare, o Vajrasattva, meditando dalla sua posizione, diffonde “correnti di energia” che sono tipicamente registrate come “impulsi superiori” al suo “riflesso,”¹¹⁹ un essere umano che per lui è un essere impegnato. Dal punto di vista del praticante umano coinvolto, il vero essere di saggezza Vajrasattva si è fuso con il Vajrasattva, l’essere impegnato. In verità, l’Angelo Solare in meditazione ha profuso la sua energia nell’essere umano impegnato, dotandolo della propria saggezza, rendendolo quindi, per il momento, un essere di saggezza. Invocando così l’Angelo Solare, egli evoca a sua volta una risposta, e la meditazione procede.

È ovvio che un meditante perfetto ha imparato come riuscire ad invocare l’Angelo Solare, con o senza l’uso di un mantra. Ma per la maggior parte di noi, questa non è una cosa facile da fare. Per varie epoche, un modo efficace di portare a termine questo procedimento mediante l’uso di un mantra o di una formula magica è stato accessibile solo in Oriente. I mantra non erano disponibili fuori dalla loro patria, l’India, la terra dei “due volte nati,” (*dvija*) e i suoi confinanti Cina e Tibet, perché queste formule magiche erano troppo soggette ad essere usate male a scopi egoistici. Come esposte nei documenti citati da H. P. Blavatsky:

Ogni volta che diventava troppo pubblica, la Buona Legge di Cheu (poteri magici) cadeva inevitabilmente nella stregoneria o “magia nera.” Le formule potevano essere affidate senza pericolo soltanto ai Dvija, agli Hoshang [monaci cinesi] e ai Lama.¹²⁰

Ma fin dagli anni ’70 queste formule sono diventate largamente disponibili al resto del mondo, a causa dell’allontanamento dal Tibet di molti Lama o insegnanti. Così

¹¹⁸ *Il Trattato del Fuoco Cosmico*, p. 914, e anche *Trattato di Magia Bianca*, di Alice A. Bailey [ed. Nuova Era], Vedi anche *Il Trattato del Fuoco Cosmico*, pp. 719-720: “Mentre gli Angeli Solari continuano a far risuonare il mantra che è la base del loro lavoro, i Pitri lunari rispondono a certi suoni di quel mantra (non certo a tutti, dapprima) e traggono da quei suoni la formula secondo la quale il loro lavoro deve procedere.”

¹¹⁹ *Il Trattato del Fuoco Cosmico*, p. 915: “Questa meditazione solare ha un carattere ciclico, poiché il Pitri di cui si tratta invia al suo ‘riflesso’ correnti ritmiche di energia, correnti che sono riconosciute dall’individuo interessato come i suoi ‘riflessi superiori,’ i suoi sogni ed aspirazioni.”

¹²⁰ Citato in “Tsong-kha-pa – Lohans in China,” *H. P. Blavatsky Collected Writings*, vol. 14, Wheaton, Illinois, Theos. Publ. House, 1985, p. 427; pubblicato per la prima volta ne *La Dottrina Segreta*, vol. III, 1897, p. 409 ed. or. Le parentesi sono di H. P. B

adesso possiamo usare tali mantra come quello di Vajrasattva, per invocare efficientemente l'Angelo Solare, quale parte preliminare della nostra meditazione, come fu previsto dal Maestro Tibetano D. K.

Quindi ecco il mantra di Vajrasattva, trascritto dall'originale in Sanscrito. Vi prego di comprendere che la trascrizione non rappresenta la pronuncia corretta. È un modo per descrivere accuratamente le 49 lettere devanagari [il linguaggio degli dèi] usate in Sanscrito con le 26 lettere latine. Una volta imparata la pronuncia esatta di queste 49 lettere, cosa che oggi è abbastanza possibile, il mantra può essere correttamente pronunciato dalla trascrizione latina.¹²¹

om vajrasattva, samayam anu pālaya, vajrasattvatvenopatistha, drdho me bhava, suposyo me bhava, sutosyo me bhava, suposyo me bhava, anurakto me bhava, sa rva-siddhim me prayaccha, sarva-karmasu ca me ci ttam śreyah kuru hūm, ha ha ha ha hoh ,bhagavan sarva-tathāgata- vajra, mā me muñca, vajrī-bhava mahāsamaya- sattva, āh.¹²²

Un antico e potente mantra come questo sembra sia efficace anche se pronunciato in maniera non esatta. Ma per essere efficace al massimo, dovrebbe essere pronunciato il più correttamente possibile. Le vocali sono la parte più importante. La "a" breve si pronuncia come la "u" inglese di "but." Così, la prima sillaba di "vajra" fa rima con "judge." La prima sillaba di "sattva" fa rima con "hut." La "ā" lunga si pronuncia come la "a" di "father." La parola sanscrita "me" si pronuncia come il termine inglese "may." La "u" breve è come in "put," non come in "united." La "ū" lunga si pronuncia "oo." La "i" breve è come in "kit." La "ī" lunga si pronuncia "ee." La vocale "r" si pronuncia "ri." La "o" è come in "go." La "s" e la "ś" si pronunciano "sh." La "th" si pronuncia "ta," ed è aspirata. Non è come il suono della "th" inglese. La "c" si pronuncia "ch." Delle sillabe intraducibili del mantra, "hūm" fa rima con "room." Alcuni dei libri inglesi di oggi riportano questa sillaba come "hung" piuttosto che come "hūm," perché la "m" finale deve essere resa nasale, come in "om." Ma non si pronuncia come il termine inglese "hung." La "ha," ripetuta quattro volte, è come "hut" senza la "t" finale. In "hoh," e anche in "āh," la "h" suona come una "h" seguita dall'eco della vocale precedente, o la sua forma breve, qui rispettivamente "o" e "a. Così "hoh" è come "ho" seguito da un debole suono di "ho." Questi cinque, "ha ha ha ha hoh," sono le sillabe-seme delle cinque energie della saggezza.

¹²¹Sanskrit Pronunciation: Booklet and Audio, di Bruce Cameron Hall:

<http://www.theosociety.org/pasadena/ts/hallskt.htm>

¹²² Rileggi le mie note 11 e 17. Da notare che ho separato le parole secondo il significato. Se visualizzate in cento sillabe, devono essere separate con una leggera differenza, come segue:

om va jra sa ttva sa ma ya ma nu pā la ya va jra sa ttva tve no pa ti stha dr dho me bha va su to syo me bha va su po syo me bha va a nu ra kto me bha va sa rva si ddhi mme pra ya ccha sa rva ka rma su ca me ci ttam śre yah ku ru hūm ha ha ha ha hoh bha ga van sa rva ta thā ga ta va jra mā me mu ñca va jī bha va ma hā sa ma ya sa ttva āh.

La validità dei mantra, naturalmente, non dipende solo da una corretta pronuncia. D. K., concludendo le sue lettere sulle forme mantriche, dice:

Il primo passo verso la concretizzazione di questi mantra è l'acquisizione della facoltà della meditazione occulta, perché non è soltanto il suono delle parole a realizzare l'esito desiderato, ma la concentrazione mentale che visualizza i risultati da ottenere. E deve essere accompagnata dalla volontà che produce quei risultati, che devono essere dominati da colui che canta i suoni. Queste forme mantriche sono dannose e inutili senza la concentrazione dell'equilibrio mentale dell'uomo e il suo potere di controllare e vitalizzare.¹²³

Per acquisire la facoltà della meditazione occulta bisogna acquisire la facoltà della visualizzazione. La meditazione di Vajrasattva di solito include sia la recita del mantra che la visualizzazione. In tale visualizzazione le cento sillabe del mantra accerchiano e lentamente ruotano intorno alla sillaba "hūm" al centro del cuore di Vajrasattva, che è assiso sulla testa del meditante. Da tutte queste sillabe fluisce un nettare purificatore, che libera da ogni negatività. Questa meditazione, pur essendo regolarmente usata come una meditazione preliminare, è usata anche per conto suo, come una meditazione indipendente e completa. Fatta in questo modo, la meditazione di Vajrasattva è la pratica preminente di purificazione che si trova nella tradizione tibetana, come è stato rimarcato prima. Così, Vajrasattva, conosciuto nella Tradizione della Saggia Eterna come l'Angelo Solare, o Ego, può essere invocato e meditato per consolidare la propria vibrazione ad un livello superiore, che risulta nel liberare o purificare tutto ciò che è inferiore. D. K. Descrive così questo processo:

Lo studente elevi la sua vibrazione il più possibile, e miri a farla ascendere dal corpo mentale a quello causale, inducendo così l'azione diretta dell'Ego sui tre veicoli inferiori. Finché manterrà la sua coscienza in alto, e finché manterrà la vibrazione propria dell'Ego sul suo piano, il corpo mentale rimarrà in una condizione di equilibrio. Non conterrà vibrazioni analoghe alle forme pensiero circolanti nel suo ambiente. La forza dell'Ego cirolerà in tutto l'ovoide mentale, ostacolando l'accesso alle unità geometriche estranee, e i pericoli dell'inibizione saranno eliminati. Ma si farà anche di più – la materia mentale, col tempo, sarà così intonata alla vibrazione superiore, in modo che alla fine questa diventerà stabile e automaticamente si libererà di tutto quello che è inferiore e indesiderabile.¹²⁴

Quindi, per coloro che vogliono arrivare alla pratica della meditazione occulta, non vi è scelta migliore della meditazione di Vajrasattva, l'invocazione dell'Angelo Solare. Proprio come essa è la prima meditazione insegnata nella tradizione tibetana della meditazione occulta o tantrica, così dovrebbe essere la prima meditazione insegnata nelle "future scuole di meditazione,"¹²⁵ a cui accenna il Maestro Tibetano D. K. nelle sue *Lettere sulla Meditazione Occulta*. A differenza di quando queste lettere furono scritte, ora questo è possibile.

¹²³ *Lettere sulla Meditazione Occulta*, pp. 50-51 online.

¹²⁴ *Lettere sulla Meditazione Occulta*, p. 30 online.

¹²⁵ "On the Future Schools of Meditation," di David Reigle, *The Esoteric Quarterly*, vol. 2, n. 1, inverno 2006, pp. 17-28.

[L'articolo è stato scritto da David Reigle, e pubblicato in *The Esoteric Quarterly*, vol. 2, n. 3, nell'estate del 2006, pp. 23-29. Consultabile su: <http://www.esotericstudies.net/quarterly>. Quest'edizione online è stata edita dall'Eastern Tradition Research Institute, 2006, e corretta nel gennaio 2007.]

[da: *As Long as Space Endures: Essays on the Kālacakra Tantra in Honor of. H. H., the Dalai Lama*, Ithaca, New York, Snow Lion Publications, 2009.]

Mantra Sanscriti nel Kālacakra Sādhana

(Sanskrit Mantras in the Kālacakra Sādhana)

Gli antichi lotsawa [traduttori] tibetani, pur traducendo anche i nomi sanscriti nelle loro revisioni dei testi del Buddhismo canonico, tuttavia lasciarono i mantra nell'originale sanscrito. Questo è perché si crede che il potere dei mantra derivi dai loro suoni, suoni che non potevano essere alterati se un tale potere doveva rimanere intatto. Così troviamo che i mantra nel Kālacakra *sādhana*, come in tutte le *sādhana*, sono in Sanscrito, non in Tibetano.

Quindi, poiché questi suoni sono stranieri, subentra la possibilità di cadere in errore. In realtà, notiamo che durante i secoli la pronuncia di questi suoni si è notevolmente alterata, e, per una scarsa familiarità con i termini, anche la loro scrittura è stata soggetta ad errori ortografici. Uno degli esempi più delucidativi della pronuncia alterata lo possiamo notare nel caso di un famoso mantra di Vajrasattva, ampiamente usato per purificarsi, e che è parte integrale di molte *sādhana*, incluse la maggior parte delle versione del Kālacakra *sādhana*.

Il mantra di Vajrasattva di 100 sillabe, così come è ora pronunciato, lo possiamo trovare nei libri recenti sul Buddhismo Tibetano, dove è esposto foneticamente. Possiamo quindi vedere che la parola Vajrasattva è diventata Bazar sato,¹²⁶ Bazar satto,¹²⁷ o Bedzra sato.¹²⁸ Queste trasformazioni della sua pronuncia sono largamente dovute al fatto che è pronunciato in Tibetano moderno. Notiamo la stessa cosa in Inglese, dove Vajrasattva è pronunciato come se fosse una parola inglese. Ma nel termine sanscrito, la prima sillaba di Vajra dovrebbe far rima con “judge,” e la prima sillaba di sattva dovrebbe far rima con “hut.” Se i primi traduttori tibetani diedero una

¹²⁶ Willis, Janice Dean: *The Diamond Light of the Eastern Dawn: A Collection of Tibetan Buddhist Meditations*. [New York: Simon and Schuster, 1972. “The Yoga Method of Dorje Sempa.,” pp. 83-86 (Dorje Sempa è la forma tibetana di Vajrasattva)]

¹²⁷ Vedi Khyentse, Dilgo, Rinpoche; tradotto e pubblicato dal Padmakara Translation Group. *The Excellent Path to Enlightenment: Oral Teachings on the Root Text of Jamyang Khyentse Wangpo*, Itaca, New York, Snow Lion Pubbl., 1966. “Appendix” (The Vajrasattva mantra), pp. 103-104.

¹²⁸ Vedi Kalu Rinpoche, *The Gem Ornament of Manifold Oral Instructions, Wich Benefits Each and Everyone Appropriately*, San Francisco: KDK Pubbl., 1968 “Ngöndro: Dorje Sempa Meditation,” pp. 49-55.

simile importanza a preservare i suoni sanscriti, dovremmo fare un tentativo di pronunciarli correttamente.¹²⁹

Vi è poi la questione del significato. La maggior parte dei mantra sanscriti hanno significati evidenti, idonei ad essere compresi.¹³⁰ I loro significati formano una parte importante delle *sādhana* in cui sono usati, rendendo più comprensibile ciò che vi è scritto. Ad esempio, all'inizio dell'esauriente *Kālacakra sādhana* vi è questo mantra:¹³¹

om āh hūm hoh ham ksah prajñôpâyâtmaka-kāya-vāk-cittajñâdhipate mama kāya-vāk-citta-jñāna-vajram vajrāmṛta-svabhāvam kuru kuru skandha-dhātṽ-āyatanādikam nihsvabhāvam svāhā

Era introdotto dalla frase “le parole del mantra che purificano il corpo, il linguaggio, la mente, e la saggezza primordiale (*jñāna*) sono”¹³² Lasciando da parte le sillabe non traducibili, il significato grammaticale evidente di questo mantra è:

om āh hūm hoh ham ksah: O signore supremo del corpo, del linguaggio, della mente, e della saggezza primordiale, che consiste di saggezza e mezzi! Mio vajra del corpo, del linguaggio, della mente, e della saggezza primordiale, nella natura dell'immortalità di vajra, trasforma, trasforma! Aggregati, elementi, sfere sensoriali, e il riposo, sono senza un'esistenza inerente; svāhā!

Questo significato sarebbe stato pienamente compreso dagli indiani che per primi usarono questi mantra. Ma traducendo in Tibetano le *sādhana* in cui essi si trovano, il significato doveva essere sacrificato per conservare l'importanza dei suoni. Conoscendone il significato, il breve mantra che segue diventa molto più comprensibile:¹³³

om svabhāva-śuddhah sarva-dharmāh svabhāva-śuddho 'ham

om; naturalmente pure sono tutte le cose; naturalmente puro Io sono.

¹²⁹ Per la corretta pronuncia del Sanscrito, le vocali sono le più importanti. La “a” breve si pronuncia come la “u” inglese di “but.” Così, la prima sillaba di “vajra” fa rima con “judge.” La “ā” lunga si pronuncia come la “a” di “father.” La “i” breve è come in “kit.” La “ī” lunga si pronuncia “ee” come in “feet.” La “u” breve è come in “put,” non come in “united.” La “ū” lunga si pronuncia “oo,” come in “boot.” La vocale “r” è come la “ri” in “trip,” ma è squillante: La vocale “l” è come il “le” in “able.” La “e” si pronuncia come l'inglese “ay” in “day.” La “ai” è come la vocale nella parola “tie.” La “o” è come in “go.” La “au” è come la vocale nel termine “cow.” Per le consonanti: la “c” si pronuncia “ch.” La “th” e la “ṭ” si pronunciano “ta,” ed è aspirata. Non sono come il suono inglese “th.” La “ś” e la “s” si pronunciano “sh.”

¹³⁰ Che i significati dei mantra usati nelle *sādhana* fossero idonei ad essere compresi potremmo vederlo, ad esempio, dalle affermazioni che si trovano nell'*Abhisamayamañjarī di Subhākara Gupta* [ed. da Samdhong Rinpoche e Vrajallabh Dwivedi, Sarnath, Varanasi; Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1993, p. 5]: “avendo recitato ‘om śūnyatā-jñāna-vajra-svabhāvâtṁako ‘ham con la ricapitolazione del significato” (*om śūnyatā-jñāna-vajra-svabhāvâtṁako ‘ham ity arthānusmaranenôccārya*)

¹³¹ *Kālacakrabhagavatsādhanaavidhih*, p. 129. Vedi in seguito nota 9 per dati biografici più esaurienti.

¹³² *Kāya-vāk-citta-jñāna-viśodhakāni mantra-padāni bhavanti.*

¹³³ *Kālacakrabhagavatsādhanaavidhih*, p. 130. Vedi anche nota seguente 9.

Quindi, sarà di notevole utilità avere la traduzione inglese dei mantra sanscriti inclusi nelle traduzioni delle *sādhana*. Un praticante può allora fare le meditazioni prescritte con una comprensione maggiore di quanto sta succedendo.

La *sādhana* del Kālacakra che sto attingendo dai mantra in discussione è l'esauriente *Śrī Kālacakra Sādhana* di Sādhuputra, l'unico Kālacakra *sādhana* sopravvissuto nell'originale sanscrito.¹³⁴ Consiste di lunghi estratti presi dal *Vimala-prabhā*, la “Luce Immacolata,”¹³⁵ il grande commentario sul Kālacakra Tantra scritto dal re Pundarīka di Śambhala, compilati e adattati da Sādhuputra, con brevi paragrafi di collegamento estrapolati dal *Vimala-prabhā*. Per cui, la maggior parte di questo Kālacakra *sādhana*, tranne la sezione centrale che nomina tutte le divinità del Kālacakra *mandala* in versi metrici, è realmente opera di Sādhuputra. Come tale, difficilmente potrebbe essere più autorevole. Inoltre, ha il vantaggio che non può essere considerato settario, perché fu scritto in India prima che nascessero i vari ordini del Buddhismo Tibetano. Quindi, sarebbe la *sādhana* scelta come la forma più originale del Kālacakra *sādhana*.

Il Kālacakra *sādhana* ha molti elementi in comune con altre *sādhana* buddhiste, incluso un numero di mantra. Se vediamo gli elementi di una *sādhana* dopo l'altra, sappiamo che devono essere di fondamentale importanza. Ci ripagherà del tempo speso nel tentativo di comprenderli il più possibile. Comune a tutte le *sādhana* della classe dei più elevati tantra yoga, come il Kālacakra, sono le idee di “apparizione nitida” e “orgoglio divino.” Poiché queste *sādhana* consistono nella visualizzazione di stesso come un essere divino, o *devatā*, in una sede divina, o *mandala*, il ruolo dell’ “apparizione nitida” si spiega da solo. Il praticante deve fare in modo che queste visualizzazioni appaiano alla mente il più nitidamente possibile. “L’orgoglio divino” significa che egli deve identificarsi così pienamente con l’essere divino o divinità che sta visualizzando, da sentire un “senso di sé” (*ahamkāra*) come quella divinità (*devatāhamkāra*).¹³⁶ Come quasi ogni cosa in queste *sādhana*, incluse le visualizzazioni che vengono dalle sillabe-seme, questo è fatto mediante l’uso dei mantra. Così, ad esempio, nello *Śrī Kālacakra Sādhana* ci viene data

¹³⁴ Fu pubblicato come “Il Kālacakrabhagavatsāadhanavidhih di Dhārmākaraśānti,” nel *Dhīh: Journal of Rare Buddhist Texts Research Project* [Sarnath, vol. 24, 1997, pp. 127-174.] Ma come evidenziato da Yong-hyun Lee, questo è effettivamente il *Śrī Kālacakra Sādhana* di Sādhuputra, trovato nel Tengyur (Commentario)Tibetano. [Tohoku no. 1358; Peking no. 2075.] Secondo il frontespizio della traduzione di questo Tengyur Tibetano, che è molto più antico dei recenti manoscritti nepalesi dove esso è attribuito a Dharmākaraśānti, fu scritto per Dharmākaraśānti, non da lui. Vedi: Il *Nispannayogāvalī* di *Abhayākaragupta: A New Critical Edition of the Sanskrit Text (Edizione Revisionata)* di Yong-hyun Lee [Seul: Baegun Press, 2004, p. xi, nota 28.] Ho usato questa *sādhana* fin dal 1980, quando ho avuto i microfilm dei suoi manoscritti sanscriti da Librerie del Nepal e del Giappone.

¹³⁵ Sebbene il titolo *Vimala-prabhā* è oggi più largamente conosciuto nella sua traduzione come “Luce Candida,” ho preferito il non meno accurato titolo di “Luce Immacolata.” L’ho derivato da “Splendore Immacolato” [Immaculate Lustre] di Edward Fitzgerald, che si trova nella sua traduzione inglese del libro di Helmut Hoffman: *The Religions of Tibet* [1961, pp. 129, 162.]

¹³⁶ Per il termine *devatāhamkāra*, vedi ad esempio *Sāadhanamāla* [ed. Benoytosh Bhattacharyya, vol. I, Baroda: Central Library, 1925; Kaekwad’s Oriental Service n. 26, p. 258.]

quest'istruzione: "Allora [afferma] il senso di sé [come una forma divina o divinità, cioè 'l'orgoglio divino,' con questo mantra]."¹³⁷

om sarva-tathāgata-vajra-kāya-svabhāvātmake 'ham

om; Io sono fatto della natura del corpo vajra di tutti i Tathāgata.

Inoltre, vediamo che il significato di questi mantra è decisivo per recitare le *sādhana* con la piena coscienza di ciò che sta succedendo. La maggior parte dei mantra sono usati per asserire o affermare il punto più estremo dell'orgoglio divino con la frase *svabhāvātmake 'ham*, "Io" (*aham*) sono fatto (*ātmake*) della natura di (*svabhāva*) ..." A volte terminano solo con *aham*, "Io." Entrambi questi tipi possiamo vederli alla conclusione del "cerchio di protezione" (*raksā-cakra*) nello *Śrī Kālanacakra Sādhana*. Tutte, tranne le *sādhana* più brevi, cominciano creando un "cerchio di protezione" all'interno del quale avrà luogo la visualizzazione. Lo *Śrī Kālanacakra Sādhana* ha un cerchio di protezione molto ampio, che copre quasi un terzo della *sādhana*. Alla sua conclusione, il meditante comanda ai dieci protettori adirati di prendere i loro posti nelle dieci direzioni. Per farlo, egli deve prima generare l'orgoglio divino, il senso o convinzione di sé come signore e capo dei protettori adirati, con il seguente mantra. Questo è un esempio particolarmente chiaro:¹³⁸

om hūm krodhēndro 'ham krodhānām ājñā-dāyakah svāhā

om hūm; Signore dei protettori adirati Io sono, e comando ai protettori adirati, svāhā!

Ancora una volta vediamo la necessità di comprendere il significato di questi mantra. Poi, dopo aver comandato a ciascuno dei dieci protettori adirati di andare ai loro posti con un mantra individuale, il meditante completa il cerchio della parte protettiva della *sādhana* asserendo e affermando l'orgoglio divino o convinzione di sé come l'intero cerchio di protezione con questo mantra:¹³⁹

sarva-tathāgata-raksācakra-svabhāvātmake

Io sono fatto della natura del cerchio di protezione di tutti i Tathāgata.

Oltre all'apparizione nitida e all'orgoglio divino, vi sono tre elementi ancora più universali delle *sādhana* buddhiste, e si trovano all'inizio di quasi tutte le *sādhana*. Primo è il rifugio, poi è la creazione di *bodhicitta*, e infine la dissoluzione di ogni cosa nel vuoto. A quel punto, comincia effettivamente la visualizzazione della particolare *sādhana*. Per la prima *sādhana* è spesso usata una formula. Non è un mantra, ma può essere recitata come un mantra, ed è:

buddham śaranam gacchāmi

dharmam śaranam gacchāmi

¹³⁷ *Kālacakrabhagavatsādhanaśāstra*, p. 130: tato 'hamkāram.

¹³⁸ *Kālacakrabhagavatsādhanaśāstra*, p. 140.

¹³⁹ *Kālacakrabhagavatsādhanaśāstra*, p. 140.

dharmam śaranam gacchāmi

Io cerco rifugio in Buddha (l'illuminato):

Io cerco rifugio nel *dharma* (gli insegnamenti buddhisti)

Io cerco rifugio nel *sangha* (la comunità buddhista)

Sebbene “rifugio” sia diventata la traduzione accettata della parola *śarana*, qui ha più il senso di “guida,”¹⁴⁰ ed è anche stata tradotta come “direzione sicura.”¹⁴¹ La formula del rifugio appena citata è talmente conosciuta, che di solito non è enunciata nelle *sādhana*, che spesso danno istruzioni al praticante per cercare il rifugio. A volte forniscono versioni alternative della formula del rifugio, come nel caso dello *Śrī Kālacakra Sādhana*.¹⁴²

Per creare *bodhicitta*, il pensiero o la determinazione di portare tutti gli esseri viventi all'illuminazione, e quindi liberarli dalla sofferenza, a volte le varie *sādhana* danno versetti diversi da recitare.¹⁴³ Come per la formula del rifugio, i versetti qui usati non sono dei mantra. Inoltre, poiché questa pratica è largamente diffusa, le *sādhana* spesso dicono al praticante di creare *bodhicitta*, senza però suggerire come farlo. Lo *Śrī Kālacakra Sādhana* ci esorta ad evocare le tre radici (della virtù, o le radici benefiche), la prima delle quali genera *bodhicitta*.¹⁴⁴ Stranamente, la prima radice è abbandonare il senso dell'io e del mio. Qui, la parola usata è la stessa che troviamo nel concetto dell'orgoglio divino, *ahamkāra*, il “senso di sé” o il “senso dell'io.” Quindi, dapprima abbandoniamo il senso dell'io riguardo ai nostri sé

¹⁴⁰ *The Buddhist Catechism*, di Henry S. Olcott [44.ma edizione, 1915, nota a piè di pagina, p. 159] cita una lettera di Wijesinha Mudaliyar: “Questa parola è stata fin qui piuttosto impropria ed è stata resa erroneamente dagli studiosi europei di Pāli come *Rifugio*, e sconsideratamente accettata in questo senso dagli studiosi nativi Pāli. Né l'etimologia Pāli né la filosofia buddhista giustificano questa traduzione. *Rifugio*, nel senso di *una fuga o di un luogo di rifugio*, è del tutto estraneo al vero Buddhismo, che insiste sul fatto che ogni uomo deve lavorare per la propria emancipazione. La radice *Sri*, in Sanscrito (*Sara* in Pāli) significa muoversi, andare: per cui, *Saranam* significherebbe un movimento, o colui, oppure ciò, che procede o va di pari passo con un altro – una Guida o un Aiutante. Io costruisco la frase in questo modo: *Gachchhāmi*, lo vado, *Buddham*, a Buddha, *Saranam*, come mia Guida.”

¹⁴¹ Di Alexander Berzin, in *Taking the Kalachakra Initiation*, [Ithaca, Snow Lion Publications, 1997, p. 79 e seg.]

¹⁴² *Kālacakrabhagavatsāghanavidhih*, p. 160: *buddham dharma casamgham bhava-bhaya-haranam bodhi-sīmnah prayāmi*, “Io vado dal Buddha, il *dharma*, e il *sangha*, rimuovendo le paure dell'esistenza ciclica, fino alla vetta dell'illuminazione:” Per una versione più esauriente, vedi: *Sāghanamālā*, vol. I, pp. 129, 154, 290-291.

¹⁴³ La creazione di *bodhicitta* è spesso fatta in associazione con i quattro immensurabili: amabile bontà (*maitrī*), compassione (*karunā*), gioia empatica (*mudita*) ed equanimità (*upeksā*). Così il versetto o i versi recitati a questo scopo li includono, come nel caso del *Kālacakra Six-Session Guru Yoga*, del Quattordicesimo Dalai Lama.

¹⁴⁴ Le tre radici della virtù, o le radici benefiche (*kuśala-mūla*) sono elencate nel *Dharma-samgraha* di Nāgārjuna, 15, come: (1) la creazione di *bodhicitta* (*bodhicittotpāda*); (2) la purificazione delle [proprie] intenzioni o motivazioni (*āśaya-vīśuddhi*); e (3) l'abbandono del senso dell'io e del mio (*ahamkāra-mamakāra-parityāga*).

personali, e poi lo affermiamo riguardo alle forme divine che visualizziamo come noi stessi.

Poi, per dissolvere ogni cosa nel vuoto, in attesa di cominciare le visualizzazioni della particolare *sādhana*, queste *sādhane* usano frequentemente il cosiddetto mantra del vuoto.¹⁴⁵

om śūnyata-jñāna-vajra-svabhāvātmake ‘ham

om; Io sono fatto della natura di vajra, la saggezza primordiale del vuoto.

Riconosciamo immediatamente la frase caratteristica usata per asserire ed affermare l’orgoglio divino. L’idea qui è che, pur potendo avere una comprensione concettuale del vuoto, mentre facciamo questa meditazione noi dobbiamo agire come se avessimo una realizzazione completa e diretta del vuoto. Dobbiamo veramente credere di vedere ogni cosa come il vuoto. Allora possiamo iniziare le particolari visualizzazioni della nostra *sādhana* in modo appropriato. Ma che cos’è “vajra, la saggezza primordiale?”

In questi testi, “vajra” – letteralmente “diamante” – si riferisce alla natura ultima di qualcosa. Questa natura ultima, simile a un diamante, è indivisibile (*abheyda*).¹⁴⁶ Il nostro corpo, il nostro linguaggio, la nostra mente, hanno ciascuno una natura ultima, o vajra, che è quella di un Buddha, e così è per la saggezza primordiale.¹⁴⁷ La saggezza primordiale è *jñāna*, distinta dalla saggezza, *prajñā*, che essa include.¹⁴⁸ È

¹⁴⁵ Questo mantra è stato chiamato il “śūnyata-bodhako mantrah,” il mantra che risveglia il praticante al vuoto; vedi: *Sāadhanamālā*, Vol. I, p. 315.

¹⁴⁶ La parola “vajra” è solitamente definita come “indivisibile” (*abheda*) nella letteratura tantrica del Buddhismo. Ad esempio, Advaya-vajra cita questa definizione dall’*Hevajra Tantra* (1. 1. 4) nel suo *Sekatānvaya-samgraha* o *Sekatātparyasamgraha* con le parole: *abhedyam vajram iti hevajre*. Vedi: *Advayavajerasamgraha*, [ed. Haraprasad Shastri, Baroda: Oriental Institute, 1927, serie 40, p. 37 ...]

¹⁴⁷ Questi quattro vajra sono descritti nei testi del Kālacakra ...

¹⁴⁸ I traduttori devono spesso affrontare la questione di come trattare queste parole strettamente interrelate, come *jñāna* e *prajñā*. La traduzione di *prajñā* come “saggezza” è diventata comunemente accettata: “la perfezione della saggezza” (*prajñā-pāramitā*)- anche se qualche traduttore invece la traduce come “intuito.” Ma cosa dobbiamo fare, allora, con *jñāna*, che pure significa saggezza? Qui non vi alcun accordo tra i traduttori. Alcuni preferiscono “conoscenza,” il suo significato basilare nel Sanscrito comune. Ma nel Buddhismo questo è un termine tecnico, come fu riconosciuto dai primi traduttori tibetani, che lo intesero come *ye śes*. In questo termine, *śes* traduce la radice sanscrita *jñā*, “conoscere,” qualificata da *ye*, che significa primordiale, originario, oppure elevato, o sublime. Così, veniva inteso non proprio come conoscenza, ma come conoscenza originaria o sublime; e i traduttori di oggi spesso aggiungono queste parole qualificative. Molti traduttori (me incluso) preferiscono interpretare “*jñāna*” come “saggezza,” invece di “conoscenza,” anche se linguisticamente “conoscere” è affine a “*jñā*.” In Inglese, possiamo sapere come si traduce polvere da sparo, o come scassinare una serratura, ad esempio, ma questo non sarebbe considerato saggezza. Alcuni traduttori hanno adottato “gnosis,” termine che è ugualmente affine a *jñāna*. Questa parola, comunque, è poco usata in Inglese, essendo innanzitutto un termine tecnico di quelle che un tempo erano sette gnostiche, e pochi sanno che cosa esso significhi senza cercarlo nel dizionario. Di contro, *jñāna* è ampiamente usata in Sanscrito, e anche come termine tecnico nel Buddhismo, e conserva ancora il suo noto significato di conoscenza. Altre parole che sono state usate per tradurre *jñāna* sono “congnizione” e “consapevolezza,” con o senza parole qualificative come originario, oppure “intuizione.”

la conoscenza pura, non duale, in cui non vi è distinzione tra il percettore e ciò che è percepito, perché tutto è vuoto. Il vajra della saggezza primordiale è il vajra totale che include gli altri tre, il vajra del corpo, il vajra del linguaggio, e il vajra della mente. Questo vajra è quindi la natura ultima, il vajra dell'universo; ed è questo il motivo per cui lo identifichiamo nel dissolversi di ogni cosa nel vuoto. Il vajra della saggezza primordiale è descritto nell'*Jñāna-siddhi* di Indra-bhūti in questi bei versi:¹⁴⁹

46. Non è bruciato dalle fiamme, né l'acqua lo bagna. Non è tagliato da un'arma affilata, nemmeno con molti sforzi.

47. Come lo spazio, non ha supporto, è onnipervadente, privo di caratteristiche distintive. È la verità più sublime, il vajra insuperato, o la saggezza primordiale [ultima].

Nello *Śrī Kālacakra Sādhana* il mantra del vuoto è recitato come primo di un gruppo di quattro mantra del genere sulle quattro porte della liberazione, cioè: il vuoto (*śūnyatā*) ... l'informe (*animitta*) ... il non-desiderio (*apranihita*) ... l'inazione (*anabhisamskāra*), come segue:¹⁵⁰

om; Io sono fatto della natura di vajra, la saggezza primordiale del vuoto.

om; Io sono fatto della natura di vajra, la saggezza primordiale dell'informe.

om; Io sono fatto della natura di vajra, la saggezza primordiale del non-desiderio.

om; Io sono fatto della natura di vajra, la saggezza primordiale dell'inazione.

Prima del mantra del vuoto, le *sādhana* spesso citano un famoso verso che pure asserisce il vuoto. Inoltre, come la formula del rifugio, questo non è un mantra. È piuttosto un versetto metrico. Di solito i versi sono cantati dai pandit indiani:¹⁵¹

Tutte queste parole forniscono un'utile perspicacia nel significato di *jñāna*, ma a parer mio, riducono indebitamente l'idea centrale in se stessa. Quindi, per distinguere *jñāna* da *prajñā*, come sempre hanno fatto i traduttori tibetani, e che hanno provato, negli ultimi centanni, come sia d'aiuto, io ho scelto di tradurre *prajñā* come "saggezza primordiale." Noto che anche Alan Wallace usa questo termine nella sua traduzione del libro di Gen Lamrimpa *Transcending Time: The Kālacakra Six-Session Guru Yoga*, [Boston: Wisdom Publ. 1999.]

¹⁴⁹ *L'Jñāna-siddhi* fu pubblicato in *Two Vajryāna Works*, ed. Benoytosh Bhattacharyya, Baroda: Oriental Institute, 1929; Kaekwads Oriental Series n. 44, in cui vengono riportati questi due versi a p. 36:

dahyate nāgni-skandhena plāvvyate na jalena ca |

bhidyate nahi śastrena tīksnenāpi prayatnatah || 46 ||

apratistham yathākāśam vyāpi laksana-varjitam |

idam tat paramam tattvam vajra-jñānam anuttaram || 47 ||

Anche se questa edizione sanscrita è disponibile da più di 75 anni, mi sembra che ancora non ci sia alcuna traduzione in Inglese. Il primo di questi versi è una reminescenza della *Bhagavad-gītā* (3. 23): "Le armi non lo tagliano, né fuoco lo brucia, né acque lo bagnano, né vento lo dissecca."

¹⁵⁰ *Kālacakrabhagavatsāadhanavidhih*, p. 161.

¹⁵¹ Si trova nel *Kālacakrabhagavatsāadhanavidhih*, p. 161. Qui deriva dal commentario del *Vimala-prabhā*, cap. 4, verso 5. Vedi: *Vimalaprabhātikā*, vol. 2 [ed. Vrajallabh Dwivedi ...] Ma recentemente è stato sostituito dalla versione che si trova nel *Guhyasamāja Tantra*, cap. 2, verso 3. La sua traduzione tibetana è nel *Vimala-prabhā* [ed. Derge e Cone] con le varianti delle edizioni Narthang e Peking in parentesi:

dngos po med la bsgom [sgom] pa med

abhāve bhāvanābhāvo bhāvanā nāiva bhāvanā

iti bhāvo na bhāvah syād bhāvanā nōpalabhyate

Quando non vi è alcuna cosa che esiste, non vi è alcuna meditazione. Anche la meditazione non è meditazione. In questo modo, una cosa che esiste non sarebbe una cosa che esiste. La meditazione non è [non deve essere] trovata.

Questo versetto risuona piuttosto senza senso. Ma una volta consapevoli che esso proviene dal *Guhayasamāja Tantra* (verso 3 del capitolo 2) possiamo esaminare com'è spiegato nel commentario del *Pradīpoddyotana* da parte di Candakīrti. Qui egli lo classifica così:¹⁵²

In assenza di tutti i soggetti, in movimento ed immoti, non vi è meditazione, perché non vi è oggetto alcuno di meditazione. “Anche la meditazione non è meditazione” significa: anche la meditazione [intrapresa come] esistente non è meditazione, perché non vi è meditazione senza [un oggetto su cui meditare]. Quindi, non si trovano né l'oggetto di meditazione, né il meditante, e nemmeno la meditazione. Questo è il significato letterale.

Candrakīrti poi spiega questo verso in tre ulteriori modi, il primo del quale lo riferisce alle tre [non quattro] porte della liberazione: il vuoto, l'informe, e il non-desiderio. Egli non discute la quarta porta della liberazione, l'inazione, perché questa si trova nel *Kālacakra* ma non nel *Guhyasamāja*, e il suo commentario è proprio su quest'ultimo.

Quando ogni cosa si è dissolta nel vuoto, le visualizzazioni appropriate della *sādhana* possono cominciare; sono fatte di sillabe-semi, o mantra-*bīja*. La sillaba-seme della divinità principale del *Kālacakra* è del tutto inusuale, poiché è una sillaba “accatastata” piuttosto che una sillaba singola. È scritta con sette lettere ammucchiate, una in cima all'altra. Esse formano un gruppo di una sola consonante collegata e, con le vocali inerenti e l'*anusvāra*, fanno la sillaba-seme, *hksmlvryam*.

sgom pa sgom pa nyid ma yin
de ltar dngos po dngos min pas [mi 'gyur]
sgom pa dmigs su med pa'o.

¹⁵² Questo si trova nel *Guhyasamajatantrapradīpodyotanatika-satkotivyākhyā* [ed. Chintaharan Chakravarti, Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1984; Tibetan Sanskrit Works Series no. 25, p. 31.] Il testo che si trova in quest'edizione in qualche modo differisce dalla traduzione tibetana. La mia traduzione è dal Sanscrito, ma ho dovuto correggerla in tre punti con l'aiuto del Tibetano. Queste correzioni le ho messe in parentesi. Le due frasi più lunghe nella mia traduzione, in parentesi, si basano sul testo tibetano che è diverso, e che è esposto in modo completo:

sthira-bala-[cala]-sarva-padārthānām abhāve sati bhāvanāyā bhāvah bhāvābhavat | bhāvanā nāiva bhavānēti | yīpi sato [satī] bhāvanā sā na bhāvanā, vināpi bhāvanāyā [a]vidyamānatvāt iti | ittham bhāvābhāva-yukto yo bhāvah sa na syāt | tasmād bhāvyo bhāvako bhāvanā nōpalabhyate | aksarārthah |

brtan pa dang g yo ba'i dngos po thams cad kyi ngo bo nyid ni med pa yin na ni sgom pa med pa ste bsgom par bya ba med pa'i phyir ro | bsgom par bya ba bsgom pa min | zhes bya ba ni | gang yod par bsgom pa de yang bsgom pa ma yin te | bsgom par bya ba dang bral bas yod pa ma yin pas so | de ltar zhes pa ni dngos po med pa dang dngos po yod par 'dod pa dang ldan pa gang yin pa de ni dngos po med pa nyid de phyogs gnyi ga dang 'gal lo | de bas na bsgom par bya ba dang sgom pa po dang bsgom pa dmigs su med pa ste yi ge'i don to. |

Ovviamente, questo mantra-*bīja* non può essere pronunciato. Così, nelle traduzioni delle *sādhana*, le lettere di cui esso è composto sono solitamente scritte a parte, su una stringa, una dopo l'altra, aggiungendo a ciascuna una vocale inerente: *ha-ksa-ma-la-va-ra-ya*. Questo ne permette la pronuncia, lasciando soltanto la questione di dove collocarvi l'*anusvāra*.

L'*anusvāra*, in Sanscrito, è un puntino messo sulla sillaba accatastata. Rappresenta un nasale aperto, che è traslitterato come *m*, sebbene non abbia proprio il suono di una *m*. A volte è scritto in un Tibetano fonetizzato come *ng*, come nella sillaba-seme *hung*, che è tradotto appropriatamente come *hūm*, e fa rima con 'room.' Ma il suono *ng* non è più vicino all'effettiva pronuncia di quanto lo sia il suono *m*. In realtà, dovrebbe essere una via di mezzo fra i due, un suono che non si trova in Inglese. Qui useremo la trascrizione *m*. Nei testi tibetani, come pure nei testi sanscriti, è un puntino messo sulla sillaba accatastata. Nelle traduzioni della *sādhana* la sillaba è spesso scritta seguendo la pronuncia dei moderni insegnanti tibetani, come: *ham-ksa-ma-la-va-ra-ya*, in cui la *m* è collocata dopo la prima sillaba. Comunque, questo non è ammissibile nel Sanscrito, in cui la *m* deve essere messa dopo l'ultima sillaba, perché è la declinazione di chiusura; quindi, *ha-ksa-ma-la-va-ra-yam*. Come ho osservato e fatto notare altrove, almeno qualche tibetano che ha familiarità con il Sanscrito e che vive in India, ha adottato questa pronuncia corretta.¹⁵³

Quando le lettere accatastate che compongono questo mantra-*bija* sono usate indipendentemente, come lo sono nel *Kālacakra sādhana*, devono avere individualmente un suffisso declinativo. Così, il *Kālacakra* è creato da *ham* piuttosto che da *ha*, e il *mandala* del vento è creato da *yam* piuttosto che da *ya*. La sillaba-seme accatastata del *Kālacakra sādhana* non ha solo un *anusvāra* sulla cima nella forma di un *bindu*, o puntino, ma anche un *visarga* nella forma di una mezzaluna sotto questo puntino. Mentre l'*anusvāra* è trascritto come *m*, il *visarga* è traslitterato come *h*. È un'intensa aspirazione che fa eco alla vocale che precede. Così, *hoh* si pronuncia piuttosto come *hoho*. È normalmente scritto in un Sanscrito molto simile ai due punti in Inglese, due punti verticali che seguono la lettera. Ma nella sillaba-seme del *Kālacakra* si suppone che sia rappresentato dalla mezzaluna sulla cima, sotto il puntino.¹⁵⁴ Mentre sei delle sette lettere accatastate hanno l'*anusvāra* per il loro

¹⁵³ "On Kālacakra Sādhana and Social Responsibility," The International Kālacakra Network website: http://Kalacakra.net.org/text_david_reigle_kalacakra_sadhana_social.html:

"Il fondatore e primo Direttore da lungo tempo dell'Istituto Centrale del Governo Tibetano in esilio è Samdhong Rinpoche, attualmente Primo Ministro del Governo Tibetano in esilio. Pur sapendo che i tibetani che studiano lì dovevano imparare la pronuncia sanscrita, fu comunque una piacevole sorpresa ascoltare Samdhong Rinpoche recitare il mantra centrale del Kālacakra alla maniera sanscrita. Lo fece nel 1997, durante una pausa nelle nostre conversazioni riguardo le sue idee di come avere una società non violenta. Quando egli pronunciò la nasale dopo l'ultima sillaba, com'è richiesto in Sanscrito, piuttosto che dopo la prima sillaba, come si usa correntemente tra i Lama tibetani, gli espressi la mia sorpresa. Replicò che naturalmente egli seguiva la pronuncia sanscrita. Perché non avrebbe dovuto, considerando che oggi l'originale è a disposizione di tutti gli studiosi."

¹⁵⁴ *Vimalaprabhātikā*, vol. 1, p. 56: *visarga ardha-candrākāro*, "visarga ha la forma di una mezzaluna."

suffisso declinativo quando sono usate indipendentemente, *ham, mam, lam, vam, ram, yam*, l'altra prende il *visarga* per la sua desinenza declinativa, *ksah*. Tali sillabe, *ham*, ecc., fanno rima con la parola inglese "sum." Sulla cima di ognuna di esse c'è una fiamma, che rappresenta un decimo suono senza suoni (*nāda*), facendo quindi il dieci perfetto del mantra del Kālacakra.

Dal vuoto emergono i *bīja*-mantra o sillabe-seme, e da queste sono creati i *mandala*, cioè la sede e le divinità che vi abitano. Dopo la loro visualizzazione, segue un passo chiave. Le divinità visualizzate sono chiamate gli "esseri dell'impegno" (*samaya-sattva*). Il meditante ora richiede alle vere divinità, chiamate gli "esseri della saggezza primordiale" (*jñāna-sattva*), di fondersi nelle divinità immaginate e di vitalizzarle, e lo fa recitando il mantra, *jah hūm vam hoh*. Con il suono *jah* egli invita" (*āvāhana*), cioè "attira" (*ākarsana*) gli esseri della saggezza primordiale. Per questo, il meditante, come Kālacakra, usa uno strumento che tiene in una delle sue 24 mani: l'*ankuśa*. L'unico mezzo in Occidente che gli sia paragonabile è il pungolo per il bestiame. Ma l'*ankuśa* non solo ha un'estremità acuminata, simile a un pungolo, ha anche un uncino vicino a quest'estremità acuminata. Così l'elefante può essere spronato in avanti con l'estremità acuminata, o spinto all'indietro con l'uncino. L'uso di questo pungolo, quando il meditante evoca gli esseri della saggezza primordiale, rende l'invito, potremmo dire, più costrittivo.

Successivamente gli esseri della saggezza primordiale richiamati, o le vere divinità, sono motivati ad entrare (*praveśana*) negli esseri dell'impegno, le divinità immaginate, con il suono *hūm*. Per questo, è impiegato un altro strumento che il praticante tiene nelle sue molte mani, il *vajra*. Allora essi sono trattenuti (*bandhana*) lì con il suono *vam*. Per questo, è usata la corda che egli tiene. Infine, con il suono *hoh*, il meditante li rende soddisfatti (*tosana*) della loro nuova situazione. Quindi, fa vibrare la campana con il suo piacevole suono. Questo mantra di quattro sillabe, *jah hūm vam hoh*, è usato nella pratica tantrica del Buddhismo ogni volta che gli esseri della saggezza primordiale si fondono negli esseri dell'impegno, proprio come due dei mantra già citati sono usati dappertutto, vale a dire: il mantra della purezza, *om svabhāva-śuddhāḥ sarva-dharmāḥ svabhāva-śuddho 'ham*, e il mantra del vuoto, *om śūnyatā-jñāna-vajra-svabhāvātmako 'ham*.

Vediamo che le quattro sillabe, *jah hūm vam hoh*, nelle traduzioni della *sādhana* sono trascritte come *jah hūm bam hoh*, dove *bam* è erroneamente al posto di *vam*. Questo errore deriva da come questo mantra si trova nelle *sādhana* tibetane trascritto dal Sanscrito: *dzah hūm bam hoh*. Mentre molti traduttori sanno che la lettera tibetana *dz* è la traslitterazione della lettera sanscrita *j*, sebbene vi sia una lettera tibetana *j*, molti non sanno che la lettera tibetana *b* molto spesso è la traslitterazione della lettera sanscrita *v*, anche se vi è una lettera tibetana *v* (o *w*). Così scrivono correttamente *jah* per *dzah*, ma non sanno che *bam* in realtà è *vam*.

Questo problema ha avuto origine nella provincia indiana del Bengala, da dove venivano tanti manoscritti del tantra sanscrito che furono tradotti in Tibetano. Lì, le

lettere sanscrite *b* e *v* di solito non sono distinte. La lettera *v* è scritta per entrambe ma è pronunciata e trascritta come *b*. Lo possiamo vedere nel nome del famoso poeta bengalese, Rabindranath Tagore, in cui la prima parte è la parola sanscrita *ravi*, che significa “sole,” non *rabi*. Così, quando questi mantra furono trascritti in Tibetano, un migliaio di anni fa, la lettera *v* fu trascritta come *b*. E lo possiamo accertare immediatamente e facilmente verificando la trascrizione dei titoli del libro che si trova nel Canone Tibetano Buddhista, dove troviamo “badzra” invece di “varja,” ecc. Il problema di distinguere la *v* e la *b*, sia com’è scritta o pronunciata, è ben conosciuto dai pandit sanscriti del Bengala, come Benoytosh Bhattacharyya (il cui nome è in realtà Vinayatosā), editore di molti testi buddhisti in Sanscrito, incluso il *Sādhana-māla*. In questa raccolta di *sādhana* egli distingue la lettera sanscrita *b* dalla *v* nella scrittura (pronunziando, ad esempio, *bīja* invece di *vīja*, che è scorretto), e sempre correttamente scrive *vam* piuttosto che *bam* per questo *bīja*-mantra.

Una quinta sillaba è aggiunta a queste quattro sillabe-seme nello *Śrī Kālacakra Sādhana*.¹⁵⁵ Ai mantra-*bīja*, *jah hūm vam hoh*, è aggiunta la sillaba *hīh*. Questa sillaba fa in modo che gli esseri della saggezza primordiale e gli esseri dell’impegno si fondino l’un l’altro “in simbiosi” (*sama-rasīkṛta*, *sama-rasībhūta*).¹⁵⁶ Parole amabili, ma chi sono questi esseri della saggezza primordiale che, come supponiamo, si fondono negli esseri dell’impegno? Che significa che gli esseri della saggezza primordiale sono vere divinità, opposte agli esseri dell’impegno o divinità immaginate? Certamente il Buddhismo, come tutte le religioni indiane, ha accettato l’esistenza di esseri reali ed invisibili, conosciuti come *deva*, “gli splendenti,” spesso tradotti come dèi. È questo quello che essi sono? Non sembrerebbe.

Le divinità (*devatā*, letteralmente: “la luminosa unità, o universalità”) chiamate esseri della saggezza primordiale (*jñāna-sattva*) sono descritte nei testi come le “purezze” (*viśuddhi*)¹⁵⁷ degli elementi specifici del nostro mondo. Ad esempio, si dice che i cinque Tathāgata, chiamati anche Dhyāni Buddha, siano le purezze dei cinque aggregati (*skandha*) che compongono un corpo umano. Le loro consorti sono le purezze dei grandi elementi, terra, acqua, fuoco, ecc. Le Kālacakra Śakti sono le purezze delle arie vitali (*prāna*) e così via. Come abbiamo visto precedentemente,

¹⁵⁵ *Kālacakrabhagavatsādhana-vidhih*, p. 165.

¹⁵⁶ *Vimalaprabhātikā* 4. 53, vol. 2, p. 181:

evam pañca-prakāram jah karenākṛstam, hūm-kārena pravistam, vam-kārena baddham, hoh-kārena tositam, hīh-karena sama-rasīkṛtam | vajrāṅkuśena vajrena vajra-pāśena vajra-ghantayā vajra-dandenēti |
evam jñāna-cakram sampūjya pūrvavat samaya-cakram samarasībhūtam bhāvayed iti niyama’ |

Vedi anche: *Vimalaprabhātika* 3.79, vol. 2, pp. 78-79.

¹⁵⁷ *Kālacakra Sādhana and Social Responsibility*, di David Reigle [Santa Fe: Spirit of the Sun Publications, 1996, pp. 42-: “Le sorgenti primarie su questo sono, ovviamente, il *kālacakra Tantra* e il commentario sul *Vimala-prabhā*. Il simbolismo è generalmente introdotto nel commentario con queste parole: “Ora la purificazione del ... è stabilita.” (*idānīm ... viśuddhir ucyate*). Molte altre indicazioni sono date nell’ultima parte della terza sezione (*uddeśā*) del quarto capitolo (*patala*) del *Vimala-prabhā*, ‘Creazione della Vita e delle Divinità (*prana-devatā-utpāda*): versi 95-109. Altri riferimenti includono il capitolo tre, versi 52-55, 160-164, 167-168, ecc.”

l'*jñāna-varja*, o il vajra della saggezza primordiale, è la natura ultima o natura vajra dell'universo – poiché include gli altri tre vajra, simbolicamente chiamati corpo, linguaggio e mente. Similmente, gli *jñāna-sattva*, o gli esseri della saggezza primordiale, sono le purezze ultime dei vari componenti che costituiscono l'universo.

Comprendere cosa sono questi ci aiuta a capire la divinità chiamata Vajra-sattva, “l'essere adamantino,” cioè la natura ultima di un essere. Vi sono i samaya-sattva immaginati, gli esseri dell'impegno, e i “veri” *jñāna-sattva*, gli esseri della saggezza primordiale, e i comuni *sattva*, esseri ordinari come lo siamo noi. Vajrasattva, come il vajra o natura ultima di un essere, è dunque, in un certo senso, la natura ultima dei nostri veri sé. Ma questa natura adamantina è quella di un Buddha, così Vajrasattva è raffigurato come la purezza collettiva dei Buddha.¹⁵⁸ Ed è a Vajrasattva che ci dobbiamo rivolgere, e identificare noi stessi in lui. Fatto questo, ora dobbiamo attendere, recitando un mantra, il mantra di Vajrasattva di 100 sillabe, il grande mantra della purificazione.¹⁵⁹

Nei secoli, usato in una terra dove il linguaggio è forestiero, gli errori si sono infiltrati nella sua natura, cosicché questo grande mantra di purificazione ora ha esso stesso bisogno di essere purificato. Naturalmente, se è recitato con fede, non si può dire che non produca gli effetti. Ma per ottenere gli effetti che gli antichi lotsawa tibetani tentarono di trattenere preservando accuratamente i suoi suoni, gli effetti che esso produceva nell'antica India dove era pronunciato correttamente e il suo

¹⁵⁸ Vedi *The Tantric Path of Purification: The Yoga Method of Heruka Vajrasattva*, Lama Thubten Yeshe, Boston, Wisdom Publications, 1985, pp. 141-142 ... “Chi è Heruka Vajrasattva? Noi lo consideriamo come una manifestazione dell'unità o dell'energia maschile e femminile totalmente sviluppata, la purezza totale dello stato d'illuminazione. Oltre alla grande compassione ed amore infinito, i buddha e i bodhisattva hanno manifestato la loro purezza collettiva nell'immagine archetipica di Vajrasattva, in modo che possiamo identificarci con lui. Dobbiamo comprendere che le qualità di Vajrasattva sono già dentro di noi, ma la loro realizzazione, metodo e saggezza, sono limitati. Devono essere sviluppate attraverso l'identificazione con l'energia pura e illimitata dell'archetipo.”

¹⁵⁹ Dal mio articolo incompiuto “The Vajrasattva Mantra: Sanskrit Edition and English Translation,” per il quale ho utilizzato molte fonti sanscrite e tibetane. Ad esempio, ho rilevato che il mantra di Vajrasattva è ripetuto otto volte nel *Sāghanamālā*, e sette volte nei due antichi manoscritti su foglie di palma, che furono copiati fedelmente da Gudrun Bühnemann nel ‘Wieder Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde,’ vol. 32, 1994. Uno dei manoscritti proviene dal Monastero Źa lu in Tibet. Le stesse otto ripetizioni di questo mantra nel *Sāghanamālā* si trovano quattordici volte nel Tennyur Tibetano, e nelle quattro edizioni del Tennyur. Così sono state esaminate un buon numero di fonti per stabilire la forma corretta di questo mantra. L'errore più comune nei libri moderni è di prendere il secondo avvenimento di Vajrasattva come un vocativo; cioè, di rivolgersi due volte a Vajrasattva. In realtà, questa parola è Vajrasattvatvena, che ha il suffisso *-tva* ed è declinata nel terzo caso (strumentale). Questo suffisso declinato, letteralmente “per l'essere,” significa “come l'essere” e quindi “come Vajrasattva.” Anche se i mantra di solito non sono tradotti in Tibetano, furono fatte poche traduzioni che confermano questa parola, dando: *rdo rje sems dpa'nyid*, dove *nyid* traduce il suffisso sanscrito *-tva*. Vi sono molti altri errori nelle traduzioni odierne in Inglese di questo mantra, traduzioni che dovrebbero essere comparate con quella data qui.

significato era attentamente compreso, le sue parole devono essere ristabilite nella loro purezza. La corretta pronuncia e il significato di questo mantra sono:¹⁶⁰

om vajrasattva, samara anupālaya, vajrasattwatvenôpatistha, drdho me bhava, sutosyo me bhava, suposyo me bhava, anurakto me bhava, sarva-siddhim me prayaccha, sarva-karmasu ca me cittam śreyah kuru hūm, ha ha ha ha hoh, bhagavan sarva-tathāgfata-vajra, mā me muñca, vajrī-bhava mahā-samaya-sattva, āh.

Om. Vajrasattva, prendi [il tuo] impegno. In qualità di Vajrasattva, stai vicino [a me]. Sii costante verso di me. Sii compiaciuto con me. Sii soddisfatto nei miei riguardi. Sii saldamente legato a me. Accordami tutte le realizzazioni; e in ogni azione rendi benefico il mio pensiero, *hūm. Ha ha ha ha hoh.* O Benedetto, natura adamantina di tutti i Buddha, non abbandonarmi, o grande impegno di natura adamantina, *āh.*

Vajrasattva è una sintesi dei cinque Tathāgata, o Dhyāni Buddha, poiché è la loro natura ultima collettiva. Le sillabe “*ha ha ha ha hoh*” in questo mantra sono le loro sillabe-seme. Ciascuno dei cinque ha una “famiglia” (*kula*), e il Tathāgata a capo della famiglia è raffigurato sulla corona di ciascuna divinità in quella famiglia. Kālacakra incoronato con Vajrasattva nella prima parte del Kālacakra *sādhana* qui significa che Kālacakra è considerato un appartenente della famiglia di Vajrasattva, cioè che Kālacakra è un’emanazione di Vajrasattva. Ciò significa che, in questa prima parte, il meditante, come Kālacakra, è qui identificato anche con Vajrasattva. Nella seconda parte, Kālacakra è incoronato con Aksobhya, indicando che Kālacakra qui è ritenuto un essere della famiglia del Tathāgata Aksobhya.

Il Kālacakra *sādhana* nella sua forma comune, come nello *Śrī Kālacakra Śhadana*, ha quattro parti, senza contare il cerchio di protezione che le precede. La seconda parte ripete ciò che era fatto nella prima parte, essendo la differenza principale la divinità sulla corona di Kālacakra. Queste due parti della *sādhana* implicano lunghe visualizzazioni, mentre le ultime due parti sono brevi. Così le visualizzazioni fatte nella prima parte, in cui Kālacakra è incoronato con Vajrasattva, e ripetute nella seconda parte, formano la porzione primaria del Kālacakra *sādhana*.

¹⁶⁰ Questo manoscritto si trova nella Libreria dell’Asiatic Society a Calcutta, con il n. 10766. L’utilità di questo manoscritto è evidente da quanto segue. Abhayākara-gupta, nel suo *Nispannayogāvalī* fornisce il mantra centrale del Kālacakra o sillaba-seme (*hrd-bīja*). Nell’edizione del 1949 [Benyotosh Bhattacharyya, pubblicata nel Gawad’s Oriental Series, n. 109, da Baroda, p. 93] lo ritroviamo come *hūm*. Per più di mezzo secolo questa è stata l’unica edizione. Poi, nel 2004, viene invece sostituito da *hram*, p. 113, nell’edizione critica di Yong-hyun Lee [vedi nota precedente 9.] L’editore adottò questa versione sulla base dell’edizione stampata del *Vimalaprabhātīkā*, e di un solo dei due manoscritti su foglie di palma, contro parecchi altri manoscritti, e anche le due versioni tibetane del *Nispannayogāvalī*. In una nota a pagina xv, egli rimarca che “Vi è una possibilità che l’editore del VP abbia frainteso la versione del più eccellente manoscritto *Ca*.” Ciò si riferisce alle varie versioni nel *Vimalaprabhātīkā*, vol. 2, p. 80, in cui il manoscritto chiamato *Ca*, il manoscritto di Calcutta in Bengalese antico di cui stiamo discutendo, porta la trascrizione *hūm* invece che *hram*. In realtà, questo eccellente manoscritto riporta *hram*, come ho verificato da un microfilm in mio possesso. Quindi, esso conferma che il vero mantra centrale del Kālacakra, o sillaba-seme (*hrd-bīja*) è *hram*, anche se un gran numero di fonti successive lo danno come *hūm*.

Il Kālacakra *sādhana* completo include un numero molto esteso di mantra, che necessariamente provengono dal grande commentario del Kālacakra, il *Vimala-prabhā*, “La Luce Immacolata.” Questi mantra sono più o meno alterati in tutte le *sādhana* esistenti, in gran parte a causa degli errori dei copisti. I tre manoscritti sanscriti conosciuti del *Śrī Kālacakra Śādhana* abbondano di errori clericali. La buona notizia è che esistono parecchi manoscritti sanscriti più antichi del *Vimala-prabhā*, incluso un manoscritto altamente accurato, su foglie di palma, nell’antico alfabeto del Bengala.¹⁶¹ È un superbo manoscritto che risale ai tempi delle traduzioni tibetane. Con queste e con l’aiuto delle prime traduzioni tibetane, è ora possibile ripristinare la piena accuratezza dei mantra del Kālacakra *sādhana*. Poiché i mantra originali possono ora essere salvati come documenti elettronici, non hanno più bisogno di essere copiati a mano. Questo è il passo in cui fu introdotta la maggior parte degli errori, sia che fosse la copia da un manoscritto più antico in uno più recente, o la copia di un manoscritto da incidere su una tavoletta di legno, o la composizione di un testo annotato in caratteri tipografici. La *sādhana* in cui fare questo è *Śrī Kālacakra Śādhana* perché consiste per la maggior parte di estratti diretti presi dal *Vimala-prabhā*, già adattati come una *sādhana*. Una volta fatto questo, i mantra in tutte le *sādhana* del Kālacakra che vengono usati dappertutto, possono essere corretti sulla base di quelli trovati in questa *sādhana*.

L'Arrivo di Dio in India

(God's Arrival in India)

L'antica India è considerata la madrepatria spirituale del nostro pianeta. Secondo *La Dottrina Segreta*, è il paese d'origine della Tradizione della Saggezza, che una volta era universale. Dall'antica India, chiamata Âryârta, gli insegnamenti della Tradizione della Saggezza si diffusero in tutte le religioni e filosofie mondiali. H. P. B. scrive:

Âryāvarta, il luminoso fuoco nel quale all'inizio del tempo si erano riversate le fiamme della Saggezza Divina, era diventato il centro che irradiava “lingue di fuoco” in ogni parte del globo.¹⁶²

Così l'unica Tradizione della Saggezza prese varie forme per varie popolazioni. Nel tempo, queste forme variabili divennero dogmi religiosi. Ma tutte avevano la loro origine nella terra sacra di Âryāvarta.

Ma tutti i dogmi del genere derivano da un'unica radice, la radice della Saggezza, che cresce e prospera sul terreno dell'India. Non vi è un Arcangelo di cui non si possa rintracciare il prototipo nella terra sacra di Âryāvarta.¹⁶³

È all'antica India, patria della Tradizione della Saggezza, che dobbiamo rivolgerci per trovare la verità unica dietro le varie religioni del mondo, e la chiave per i grandi misteri dell'umanità.

... Noi affermiamo che, se l'Egitto fornì alla Grecia la sua civiltà, e questa trasmise la sua a Roma, l'Egitto stesso, nelle epoche sconosciute in cui regnava Menes, ricevette le sue leggi, le sue istituzioni sociali, le sue arti e le sue scienze, dall'India pre-vedica; e di conseguenza, in questa antica iniziatrix dei sacerdoti – adepti di tutte le altre nazioni – dobbiamo cercare la chiave dei grandi misteri dell'umanità.¹⁶⁴

Si ritiene che la verità principale dietro le varie religioni del mondo sia quella dell'esistenza di Dio. Trovare la chiave dei grandi misteri dell'umanità, quindi, dipenderebbe dal sapere che i vari nomi di Dio rinvenuti nelle varie religioni mondiali si riferiscono tutti alla stessa realtà. Ma Dio è una realtà? Sebbene il movimento teosofico, nei suoi sforzi di promuovere la fratellanza universale dell'umanità, ha dovuto agire come se la risposta a questa questione fosse sì, i maestri che stanno dietro il movimento teosofico hanno risposto con un no inequivocabile.

La fede in Dio è così focalizzata nelle moderne idee di spiritualità, che difficilmente è possibile concepire una vera tradizione spirituale senza Dio. A. O. Hume non poteva immaginare che la Tradizione della Saggezza fosse priva di Dio;

¹⁶² D. S., Vol. III, Sez. 34: “I Successori Post-Cristiani dei Misteri,” p. 342 online, ed. Istituto Cintamani.

¹⁶³ , D. S., Vol. II, Sez. X: La Croce e la Decade Pitagorica, p. 666 online, Cintamani.

¹⁶⁴ *Iside Svelata*, Volume I, Capitolo XV, p. 584, Armenia ed., MI,

così, nella sua esposizione di essa sulla base della corrispondenza con i Mahatma teosofici, egli abbozzò un capitolo su Dio. Il Mahatma K. H. gli rispose con delle affermazioni più chiare ed estremamente evidenti che abbiamo della loro dottrina, dicendo:

Né noi né la nostra filosofia crediamo in un Dio ... La nostra filosofia ... è soprattutto la scienza degli effetti rispetto alle loro cause e delle cause rispetto ai loro effetti ... La nostra dottrina non ammette compromessi. Essa afferma o nega, poiché insegna solo ciò che sa che è la verità. Perciò, noi neghiamo Dio come filosofi e come buddhisti. Sappiamo che vi sono vite planetarie ed altre vite spirituali, e sappiamo che nel nostro sistema solare non esiste alcun Dio personale o impersonale.... La Parola “Dio” è stata inventata per indicare la causa ignota di quegli effetti che l’uomo ha ammirato o temuto senza comprendere, e dato che possiamo provare ciò che affermiamo – cioè, la conoscenza di quella causa e delle cause – siamo in grado di sostenere che non c’è Dio o Dèi al di sopra di esse.¹⁶⁵

In un’altra Lettera, K. H. disse che se Hume avesse pubblicato quanto ha detto:

Dovrò dire ad H. P. B. o Djwal Khul di negare tutto, perché non posso permettere che la nostra sacra filosofia sia così deformata.¹⁶⁶

Nondimeno, dopo la morte di H. P. Blavatsky, questa posizione non fu più sostenuta, per cui attualmente la grande maggioranza dei membri della Società Teosofica credono in Dio. Ugualmente, altri insegnamenti di origine teosofica che sorsero più tardi, come i libri di Djwal Khul/Alice Bailey, utilizzarono l’idea di Dio.¹⁶⁷

¹⁶⁵ *Le Lettere dei Mahatma ad A. P. Sinnett*, Vol. I, Lettera 10, ed. Sirio, TS. 1968.

¹⁶⁶ *Le Lettere dei Mahatma*, Vol. II, p. 54, 1969. Vedi anche Lettera 23 B, Vol. I, p. 227: “Il manoscritto di Hume ‘su Dio,’ che egli gentilmente aggiunge alla nostra Filosofia, è qualcosa che quest’ultima non ha mai contemplato prima.”

¹⁶⁷ Qualcuno ha considerato questo utilizzo del termine “Dio” negli scritti di Djwal Khul come “un abile espediente;” cioè, l’utilizzo di insegnamenti che in definitiva non sono veri, per beneficiare un pubblico spiritualmente immaturo, che al momento è incapace di assimilare l’effettiva verità. Per smuovere un pubblico prevalentemente cristiano da un concetto antropomorfo di Dio ad un concetto molto più astratto di Dio come il Logos Solare, piuttosto che provocare un loro rifiuto degli insegnamenti della Saggezza Eterna, nel Buddhismo è considerato un “abile espediente.”

Altri hanno controbattuto l’autenticità delle *Lettere dei Mahatma*, e quindi hanno dubitato se la negazione di Dio rappresenti esattamente la posizione della Tradizione della Saggezza Eterna. Questa disputa si basa sull’affermazione ne *I Raggi e le Iniziazioni* di Alice Bailey: “Il Maestro K. H. in uno dei pochi (pochissimi) paragrafi delle *Lettere dei Mahatma* che sono genuini e non semplicemente opera di H. P. B.”... [ed. it., p. 181 online] H. P. B. disse la stessa cosa in una lettera del 1886 pubblicata da Jinarajadasa nell’Introduzione a *I Primi Insegnamenti dei Maestri*: “È molto raro che il Mahatma K. H. *dettasse verbatim*; e quando lo fece vi rimasero i pochi sublimi passaggi che si trovano nelle Sue Lettere a Sinnett.” H. P. Blavatsky puntualizza qui che “I Maestri non si abbasserebbero un solo istante a prestare attenzione a singole questioni private riguardanti non solo una o dieci persone, il loro benessere, la sofferenza e la felicità in questo mondo di Maya, a nulla se non a questioni di importanza veramente universali.” *Le Lettere dei Maestri* in questione (Lettere 10 e 22) sull’argomento di Dio, effettivamente trattano di questioni di importanza veramente universali. Uno studio di più di 100 *Lettere dei Mahatma* mostra che queste due sono quasi certamente tra le poche genuine (insieme alla Lettera 2, che apparentemente è l’unica a cui si riferisce il passo della Bailey citato prima, e due altre lettere che non si trovano ne *Le Lettere dei Mahatma*, vale a dire la prima Lettera di K. H. ad A. O. Hume, e la Lettera del Mahā-Chohan, oltre ad alcuni brani in altre.)

Nella *Psicologia Esoterica* di Alice Bailey vi è un passo che tratta direttamente la questione: “Abbiamo parlato di Dio in termini di *Persona* e quindi usato il pronome e l’aggettivo Egli e Suo.” Se ne deve, di conseguenza, dedurre che trattiamo di una Personalità meravigliosa chiamata Dio, e che quindi apparteniamo alla scuola di pensiero detta

Oggi, un sincero ed intelligente studioso dell'antica Tradizione della Saggezza Eterna, quindi, prende per garantito che l'idea di Dio, in una forma o in un'altra, si trovi necessariamente in tutte le religioni. Ora che il Buddhismo è diventato molto più conosciuto, i suoi nobili insegnamenti di compassione hanno impressionato parecchi di questi studiosi. Come Hume nei riguardi della Teosofia, essi non possono immaginare che una tradizione così nobile possa essere senza Dio. Per cui, presumono che l'idea di Dio debba esistere sotto qualche altro nome o concetto, perché sanno che questa fede è universale. Ma è così? Il Mahatma K. H. ci dice che "l'idea di Dio non è innata, ma è una nozione acquisita."¹⁶⁸ Se questo corrisponde a verità, e la nozione di Dio non ha mai fatto parte della Tradizione della Saggezza, e che fu acquisita quando queste verità uscirono dal loro paese dell'antica India, la storia potrebbe dimostrarlo.

Vi sono tre religioni dell'antica India che oggi sono chiamate Buddhismo, Induismo, e Jainismo. Né il Buddhismo né il Jainismo hanno mai insegnato l'esistenza di Dio. Sono religioni non-teistiche. L'Induismo oggi insegna l'esistenza di Dio. Quindi, ora, è teistico. Comunque, vi è una notevole prova che nessuna delle varie scuole di Induismo abbia originariamente insegnato l'esistenza di Dio. In altre parole, tutta l'antica India, patria della Tradizione della Saggezza, un tempo era non-teistica. Per dimostrarlo, tenteremo ora di tracciare l'arrivo di Dio in India.

Jainismo e Buddhismo – Religioni senza Dio

Il Jainismo è la religione dei Jina, i Conquistatori, coloro che hanno conquistato le loro passioni ed hanno così raggiunto la liberazione. Lo hanno fatto senza l'aiuto di

antropomorfica? La dottrina buddhista non riconosce alcun Dio o Persona. È dunque errato o giusto questo modo d'impostare la questione? Soltanto comprendendo che l'uomo è un' espressione divina nel tempo e nello spazio si può spiegare questo mistero.

Entrambe le scuole di pensiero sono nel giusto e non si contraddicono. La verità comincia ad apparire qual' è, sia pure vagamente, nella loro sintesi e fusione. Vi è un Dio Trascendente il quale, "avendo pervaso l'intero universo con un frammento di Sé", può ancora dire: "Io permango". Vi è un Dio Immanente la cui Vita è la sorgente dell'attività, dell'intelligenza, dello sviluppo e dell'attrazione di ogni forma in tutti i regni della natura. Allo stesso modo esiste in ogni uomo un'anima trascendente che, quando il ciclo di vita sulla terra ha fatto il suo corso e il periodo di manifestazione è terminato, torna ad essere il non-manifesto e il senza forma, e può dire anch'essa: "Io rimango". Nella forma e durante la manifestazione l'unico modo in cui la mente e il cervello umano possono esprimere il riconoscimento della vita divina condizionante è di ricorrere ai termini di Persona, di Individualità. Ecco perché parliamo di Dio come Persona, della Sua volontà, della Sua natura e della Sua forma." (Vol. II, pp. 113-114 online)

Quest'affermazione è vera solo per il pubblico occidentale dei cristiani, cui era indirizzata, perché i buddhisti e i jaina hanno di fatto sviluppato sistemi spirituali che hanno effettivamente funzionato per migliaia di anni senza mai parlare in termini di *Persona*. Questa risposta ricorda un famoso editoriale che apparve sul *New York Sun* alla fine del diciannovesimo secolo, che diceva, in risposta a una bambina di otto anni, Virginia O' Halan: "Sì, Virginia, vi è un Santa Klaus. Egli esiste sicuramente come esistono amore, generosità e devozione." Che risposta si poteva dare a una domanda come quella? Giusto come un professore di fisica replicherebbe alla stessa domanda in un modo, parlando a una classe di studenti principianti di fisica, e in un altro modo parlando con un altro professore di fisica, noi possiamo ipotizzare che il Tibetano D. K. avrebbe affrontato questa domanda in maniera molto diversa con un pubblico di buddhisti tibetani.

¹⁶⁸ *Le Lettere dei Mahatma*, Vol. I, Lettera 10.

Dio; perché, in verità, Dio non si trova nella loro visione del mondo. La visione del mondo insegnata dai Jina è descritta nell'autorevole *Tattvārthādhigamasūtra*.¹⁶⁹ Questo testo è un compendio degli insegnamenti del ventiquattresimo ed ultimo Jina del nostro ciclo di tempo, chiamata Vardhamāna Mahāvīra, che a sua volta ristabilisce solo gli insegnamenti delle precedenti Jina, andando indietro nel tempo senza inizio.

Nella visione del mondo Jaina, il karma prende il posto di Dio. Nessuno ci punisce tranne noi stessi attraverso le nostre precedenti azioni; e nessuno ci ricompensa se non noi stessi, sempre attraverso le nostre azioni. L'opera del karma non richiede alcuna intelligenza che la guidi, né il potere di realizzarlo. È semplicemente il modo in cui le cose sono, una parte inerente dell'eterna fabbrica del nostro universo. L'universo non è stato creato, né avrà mai fine. La materia è eterna e le anime sono eterne. Le anime devono, attraverso l'ascetismo, liberarsi dai ceppi karmici della materia. In questo universo non c'è posto per Dio, né qualche funzione da compiere per un tale essere.

La religione dei Jaina è la religione della mansuetudine, *ahiṃsā*. Il suo primo principio è di non danneggiare alcuna cosa vivente. Questo significa anche nessuna ritorsione. Il ciclo karmico della violenza non cesserà finché non si fermerà con noi. Per epoche, i Jaina fecero della mansuetudine il principio dirigente delle loro vite. Senza alcun aiuto da parte di Dio, il Jainismo condivide con il Buddhismo la caratteristica di aver raggiunto il miglior record di non violenza fra tutte le religioni conosciute nella storia.

Il Buddhismo è la religione dei Buddha, i Risvegliati, coloro che si sono risvegliati alla verità o realtà, e hanno quindi ottenuto la liberazione. Essi, inoltre, lo hanno fatto senza l'aiuto di Dio, perché Dio non esiste nella loro visione del mondo. La visione del mondo basilare insegnata dai Buddha è descritta nell'autorevole *Abhidharma-kośa*.¹⁷⁰ Questo testo è un compendio degli insegnamenti dell'ultimo Buddha, chiamato Gautama o Śākyamuni. Mentre i moderni scrittori riconoscono solo questo Buddha, i testi buddhisti parlano di molti Buddha precedenti, fin dalla notte dei tempi.

¹⁶⁹ Il *Tattvārthādhigama-sūtra*, scritto da Umāsvāmi, è stato pubblicato recentemente in Occidente, in inglese, come *That Which is*, tradotto da Nathmal Tatia [Harper Collins Publishers, 1994.] Quando il *Tattvārthādhigama-sūtra* fu scritto, all'incirca duemila anni fa, i Jaina rappresentavano una significativa percentuale della popolazione dell'India. Oggi, i Jaina invece sono in percentuale minore rispetto alla popolazione dell'India. Oggi, vivendo tra una marea di hindu che credono tutti in Dio, qualche volta hanno adottato il termine Dio per il loro *paratmān*, o *muktāman*, o *mukta-jīva*, o *siddha-parameṣṭhi*, che si riferiscono tutti all'anima liberata, perfettamente pura e completamente affrancata dai vincoli karmici, la meta di tutte le anime. Questo, naturalmente, non è Dio com'è inteso in altre religioni. Così, possiamo occasionalmente notare dei riferimenti a Dio negli scritti dei moderni Jaina, ma il Jainismo in effetti non ha mai postulato l'esistenza di Dio, perché, come ha rilevato Subodh Kumar Pal in "A Note on Jaina Atheism:" – è solo il karma che fruttifica e determina il corso di un individuo attraverso diverse nascite, *perché i Jaina credono nell'inesorabile legge morale del karma che nessuna misericordia può derogare.*" (*Jain Journal*, vol. 24, ott. 1989, p. 52, in corsivo.)

¹⁷⁰ *L'Abhidharma-kośa*, scritto da Vasubandhu, è stato ora pubblicato in inglese con il suo auto-commentario, Asian Humanities Press: Berkeley, 1988-1990.

Dal punto di vista buddhista, e da quello Jaina, il karma prende il posto di Dio. Come lavora il karma è inteso in maniera diversa nel Buddhismo più di quanto lo sia nel Jainismo, ma i risultati sono gli stessi. Noi creiamo il nostro destino mediante le nostre azioni personali. L'universo ed ogni cosa in esso operano in base alle proprie leggi, nel senso che la scienza attribuisce alla legge di gravità, e non richiedono un legislatore, e funzionano senza la necessità di Dio. Come una volta ha detto l'attuale Dalai Lama del Tibet ad un prete durante un incontro ecumenico: "I vostri affari sono Dio, i miei affari sono il karma."

La religione dei Buddha è la religione della compassione, *karūṇā*. In Tibet, i monaci cominciano le loro meditazioni creando la compassione verso tutti gli esseri viventi. Questo include particolarmente coloro che li hanno denigrati o hanno loro fatto del male. Così, dopo il brutale insediamento in Tibet dei comunisti cinesi, la risposta buddhista fu la non-violenza. Ciò fu riconosciuto da tutto il mondo, quando nel 1989 il Dalai Lama vinse il Premio Nobel per la Pace per i suoi trent'anni di sforzi tesi a recuperare la sua patria, anni in cui la violenza non fu mai considerata un'opzione. Quale paese che prega Dio può vantare un simile esempio?

Sia il Jainismo che il Buddhismo insegnano che ciascuno di noi può diventare perfetto, attraverso i propri sforzi personali, e liberarsi dal giro compulsivo della rinascita. Per farlo, si richiede il potere della volontà per seguire il sentiero insegnato dai Jaina o dai Buddha di fronte agli ostacoli, come fecero Mahāvīra e Śākyamuni. Questo modo di aver fiducia in sé è in diretto contrasto con il modo di arrendersi al Dio insegnato nelle religioni teistiche.

Alcuni scrittori odierni hanno tentato di trovare nel Buddhismo un equivalente per Dio, o Divinità, e lo hanno trovato nell'idea buddhista del *nirvāṇa*. Così, Huston Smith, nel suo libro meritatamente popolare, *The World's Religions*, scrive:

Possiamo concludere con Conze che nirvana non è il Dio definito come il creatore personale, ma che è sufficientemente affine al concetto di Dio come Divinità per giustificare il nome in tal senso.¹⁷¹

Il riferimento è al libro di Edward Conze, del 1951, *Buddhism: Its Essence and Development*, che a sua volta fa riferimento ad un classico di Aldous Huxley, del 1944: *The Perennial Philosophy*, sulla differenza tra Dio e Divinità. Secondo Huxley, la Filosofia Perenne ha insegnato, in tutte le epoche e in tutti i luoghi, un Assoluto spirituale, o Divinità, che ha un aspetto personale, forma, attività, e attributi come la misericordia; e questo è Dio. In una tale filosofia, i due sono unisoni; non possiamo avere l'uno senza l'altro. Per inserire il Buddhismo in questo schema, Huxley doveva fare in modo che la Divinità e Dio corrispondessero a due dei tre corpi di un Buddha. Così fece corrispondere il secondo corpo di un Buddha, il Sambhoga-kāya, a "Īśvara,

¹⁷¹ *The World's Religions: Our Great Wisdom Tradition*, Harper, San Francisco, 1991.

il dio personale del Giudaismo, della Cristianità e dell'Islam,¹⁷² un'equazione che pochi buddhisti accetterebbero. È semplice: Dio non è rintracciabile nel Buddhismo.

Nel fare il paragone con il *nirvāṇa*, Smith distingueva Dio come Divinità dal Dio personale creatore. L'idea di una Divinità impersonale, il “Dio senza-forma degli hindu e della fraseologia mistica cristiana,”¹⁷³ è, comunque, invariabilmente legata all'idea di un Dio personale. La Divinità deve essere capace di pensare ed agire, anche se attraverso Dio. Se fosse possibile concepire la Divinità senza Dio, cioè senza alcuna delle qualità che normalmente definiscono Dio – vale a dire: il conoscitore di ogni cosa, potente, che tutto governa, o anche dell'essere semplicemente cosciente – allora perché definirla come Divinità, o Dio come Divinità?

Quando A. O. Hume volle descrivere la Vita Una insegnata nella Tradizione della Saggezza come Dio, il Mahatma K. H. replicò:

¹⁷² *The Perennial Philosophy*, di A. Huxley, Harper & Brothers Publishers, terza edizione, 1945. Questo dimostra che Huxley non concepiva la Divinità senza Dio, anche se divulgava l'uso del termine Divinità come qualcosa che potesse distinguersi da Dio (contrariamente ai comuni dizionari, che definiscono la Divinità come Dio.) Dio è, per lui, un aspetto inerente della Divinità. Ad esempio, Huxley scrive: “Sarebbe un errore, naturalmente, supporre che le persone che venerano un solo aspetto di Dio escludendo tutto il resto, debbano inevitabilmente imbattersi nei diversi tipi di problema descritti prima. Se non sono troppo cocchiate nelle loro fedi confezionate, se si sottomettono docilmente a ciò che accade loro nel processo del culto, il Dio che è, sia immanente che trascendente, personale e più che personale, potrebbe rivelarsi ad esse in tutta la Sua pienezza.”

¹⁷³ *The Perennial Philosophy*, p. 21. Il “Dio senza-forma degli hindu, o la Divinità impersonale, è *nirguṇa brahman*. Nelle Upanishad, *Brahman* è equiparato ad *ātman*, il sé di tutti. Il Buddhismo, con la sua dottrina cardine di *anātman*, il “non-sé,” nega l'*ātman*. Vi sono comunque stati parecchi tentativi per dimostrare che il Buddhismo originale non nega l'*ātman*, nel senso insegnato nelle antiche Upanishad, in cui esso è identificato con il *brahman* impersonale. Uno di questi tentativi è stato seriamente fatto da Kamaleswar Bhattacharya nel suo libro *L'Ātman-Brahman dans le Bouddhisme ancien*, Parigi, École française d'Extrême-Orient, 1973. Questo libro derivò dagli studi di Bhattacharya sulla Cambogia. Mentre esaminava delle antiche iscrizioni buddhiste trovate in quel paese, fu colpito da un'iscrizione che si leggeva così: “Lasciate che il Buddha vi dia l'illuminazione, da colui che aveva ben insegnato la dottrina del non-sé come il mezzo per ottenere il sé supremo [*paramātman*] anche se [apparentemente] è una contraddizione.” Egli tentò di dimostrare, nel suo libro, sulla base di scritture buddhiste in Pāli, che il Buddha non nega l'*ātman* insegnato nelle Upanishad ma, al contrario, lo afferma indirettamente, negando quello che falsamente si crede sia l'*ātman*.”

Il rapporto con la Cambogia è di particolare interesse per gli studiosi della Tradizione della Saggezza. H. P. Blavatsky ha detto, a proposito dell'Angkor Wat [il tempio della città]: “Dopo le Piramidi, questo è l'edificio più occulto di tutto il mondo.” (vedi il termine “Nagkon Wat,” il nome usato per Angkor Wat, nel *Glossario Teosofico*). Gli appunti di Paul Brunton, pubblicati postumi, forniscono ulteriori informazioni. Vedi *The Notebooks of Paul Brunton*, [capitolo 4, sez. 7, vol. 10, in *The Orient: Its Legacy to the West*, Burdett, N. Y., Larson Publications, 1987. L'informatore di Brunton, un Lama mongolo, disse che Dorjeff e la Blavatsky erano co-discepoli dello stesso guru. Su Dorejeff vedi: *Buddhism in Russia, The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tsar*, di John Snelling, Element, 1993.

La Cambogia fu descritta dall'informatore di Brunton come uno dei tre centri della dottrina segreta, insieme all'India meridionale e il Tibet. Il Quartier Generale di questa tradizione cambia luogo ogni settecento anni. Questa tradizione fu accentrata in Cambogia dal sesto al tredicesimo secolo d. C. Prima era focalizzata nell'India meridionale, poi in Tibet, fino al 1939. In Cambogia fiorì durante la maggior parte dell'Impero Khmer, che durò dal nono al quindicesimo secolo d. C., ed ebbe come centro Angkor. Comunque, si sa poco sulla religione dell'Impero Khmer, tranne che includeva sia l'Induismo che il Buddhismo Mahāyāna (quest'ultimo includeva, apparentemente, l'insegnamento Ādi-Buddha, che si trova nel Kālachakra.) Questo è perché, come ha notato recentemente Douglas Preston in un suo articolo sul *National Geographic*, agosto 2000: *The Temples of Angkor*: “Le sue estese librerie di scritti su foglie di palma o pelli di animali svanirono senza lasciare traccia secoli fa, lasciandoci soltanto qua e là inquietanti iscrizioni su pietra.”

“Se la gente è propensa ad accettare e a considerare come Dio la nostra VITA UNA, immutabile ed inconscia nella propria eternità, può ben farlo, continuando così in un grandissimo equivoco. Allora dovrà dire, come Spinoza, che non esiste e che non possiamo immaginare altra sostanza all’infuori di Dio ... e così dovrà diventare panteista... Quando chiediamo ai teisti se il loro Dio è il vuoto, lo spazio o la materia, essi rispondono di no. Eppure sostengono che Dio penetra nella materia pur non essendo la materia. Quando parliamo della nostra Vita Una, diciamo anche che essa penetra in ogni atomo della materia, anzi ne è l’essenza, e che quindi ha non solo relazione con la materia, ma anche tutte le sue proprietà, ecc. – perciò essa è materiale, è *la materia stessa* ... Noi neghiamo l’esistenza di un Dio pensante e cosciente, poiché tale Dio è necessariamente condizionato, limitato e soggetto a mutamenti, quindi *non* infinito, oppure, se ci viene rappresentato come un essere eterno, immutabile e indipendente, senza alcuna particella di materia, rispondiamo che non è un essere, ma un principio cieco ed immutabile, una legge ... L’esistenza della materia è dunque un fatto; l’esistenza del movimento è un altro fatto; la loro esistenza ed eternità, o indistruttibilità, è un terzo fatto. E l’idea dello spirito puro quale Essere o Esistenza – qualsiasi nome gli diate – è una chimera, un’enorme assurdità.”¹⁷⁴

Nei testi buddhisti il *Nirvāṇa* è descritto come l’estinzione della sete (cioè, del desiderio) o la cessazione della sofferenza. È anche chiamato la verità ultima. È ciò che i Buddha raggiungono quando sono si sono liberati. È la sola cosa insegnata in tutte le scuole buddhiste come incondizionata (*asaṃskṛta*). Helmut Glasenapp, nel suo libro più importante, *Buddhism – A Non-Theistic Religion*, dice:

Non appartiene al mondo, non ha relazione con esso, né il mondo può influenzarlo. Potrebbe essere chiamato più appropriatamente il ‘totalmente diverso;’ questa, in verità, è un’espressione più adatta per il Nirvāṇa che per il Dio cristiano il quale, sebbene sia al di sopra del mondo, tuttavia lo governa ed è quindi in continuo contatto con esso. Se Dio fosse il ‘totalmente diverso,’ non potrebbe mai essere il ‘buon amico’ dell’anima, né l’anima potrebbe stabilire una relazione con lui.¹⁷⁵

Come un qualcosa di “totalmente diverso,” il *nirvāṇa* non ha relazione con il mondo, e non ricopre alcun ruolo nella vita di un individuo. Non pensa né agisce. Non è Dio nel senso comune del termine. Certi appellativi usati per descrivere il *nirvāṇa* come “pace” danno quale risultato che esso venga paragonato con Dio, inteso come Divinità da coloro che hanno cercato l’idea di Dio in tutte le religioni. Questo si basava sul concetto di Divinità e Dio, spiegati come il duplice *brahman* che ritroviamo nel sistema Vedānta dell’Induismo: il *brahman* assoluto privo di attributi (*nirguṇa*) e il *brahman* condizionato con gli attributi (*saguṇa*), ora chiamato nell’Induismo anche Dio-senza-forma e Dio-con-forma. Il Dio-con-forma include le idee di Īśvara, il governatore di tutto, e di Brahmā, il creatore. Il Buddhismo ha sempre rifiutato queste idee di Dio. Nel *Brahma-jāla Sutta* è detto che il Buddha rifiutava l’idea di Brahmā, il creatore.¹⁷⁶ A Nāgārjuna si attribuisce un trattato in cui

¹⁷⁴ *Le Lettere dei Mahatma*, Lettera 10.

¹⁷⁵ *Buddhism – A Non Theistic Religion*, London, George Allen and Uwin, 1970, p. 72.

¹⁷⁶ Il *Brahma-jāla Sutta* è il primo Sutta del *Dīgha Nikāya*.

rifiuta l'idea di Īśvara;¹⁷⁷ e così via attraverso la storia del Buddhismo. La tendenza dei buddhisti verso l'idea di Dio è acutamente sintetizzata nell'*Encyclopaedia of Buddhism*:

Il Buddha e i suoi discepoli derivarono il nome [Brahmā = Dio] dalle loro controparti brahmaniche per rifiutare, non solo la loro teologia, ma la base di tutte le teologie: l'idea di Dio.¹⁷⁸

La religione è stata definita in termini di Dio. Quando gli allievi cominciarono a studiare seriamente il Buddhismo, all'inizio pensavano che non potesse essere una religione, perché non aveva un Dio. Invece poteva essere solo una filosofia. Ma poiché il Buddhismo ovviamente è una religione, con templi, sacerdozio, scritture, ecc., gli allievi dovevano ridefinire il termine religione, ammettendo che poteva esserci una religione senza Dio. Questo, è ovvio, si applica ugualmente al Jainismo. Ora che le religioni senza Dio vengono riconosciute, gli allievi preferiscono denominarle come non-teistiche piuttosto che atee, perché il termine ateo nella nostra società ha un'altra connotazione.

Questo serve ad illustrare proprio come sia difficile per noi occidentali anche concepire una religione senza Dio. Al contrario, fu parimenti difficile per il Mahatma K. H. concepire le idee teistiche prevalenti in Occidente, perché gli apparivano così illogiche. Alcuni passi dalle sue Lettere ad A. O. Hume illustrano le difficoltà affrontate dagli istruttori quando tentavano di comunicare gli insegnamenti della Tradizione della Saggezza ad un pubblico teistico.

Perciò, mi sembra almeno strano che un uomo dotato di una logica tanto sottile e che comprende così bene il valore delle idee in genere e specialmente quello delle parole – che un uomo preciso come siete di solito, faccia delle tirate su un 'Dio onnisciente, onnipotente e tutto amore.' Io non protesto affatto contro la vostra credenza in Dio, come sembrate pensare, o in un ideale astratto di qualche genere, ma non posso fare a meno di chiedervi come sapete e come fate a sapere che il vostro Dio sia onnisciente, onnipotente ed amorevole, quando tutto ciò che si trova nella natura, fisica e morale, dimostra che questo essere, se esiste veramente, è assolutamente il contrario di tutto ciò che dite di lui? Strana illusione, un'illusione che sembra sopraffare il vostro stesso intelletto.¹⁷⁹

Ed ora veniamo alla vostra straordinaria ipotesi che il Male, con il conseguente seguito di colpe e dolori, non sia il risultato della materia, ma sia forse dovuto al saggio disegno del Governatore morale dell'Universo. Per quanto l'idea possa sembrare comprensibile a voi, abituato al falso e dannoso ragionamento dei cristiani – “le vie del Signore sono imperscrutabili” – a me è assolutamente incomprensibile. Devo ripetere ancora che i migliori Adepti hanno indagato l'Universo per millenni e non hanno trovato in alcun luogo la minima traccia di un simile progettatore machiavellico – ma dappertutto la stessa legge immutabile ed inesorabile. Perciò mi dovete perdonare se rifiuto categoricamente di perdere tempo con queste ipotesi puerili. Non sono

¹⁷⁷ Questo trattato, *Īśvara-kartrtva-nirākṛtir Viśnor-eka-kartrtva-nirākaranam*, il “Rifiuto di Īśvāra come Creatore; il rifiuto di Viśṇu come il solo Creatore,” è attribuito a Nāgārjuna nel Tanjur Tibetano.

¹⁷⁸ *Encyclopaedia of Buddhism*, ed. G. P. Malasekera, 1991.

¹⁷⁹ *Le Lettere dei Maestri*, Lettera 22.

“le vie del Signore” ad essermi incomprensibili, ma piuttosto quelle di uomini estremamente intelligenti in tutto, se si esclude qualche particolare passatempo.¹⁸⁰

Dite che non ha alcuna importanza se queste leggi siano l’espressione del volere di un Dio intelligente e cosciente, come pensate voi, o se rappresentino gli attributi inevitabili di un ‘Dio’ non intelligente ed incosciente, come sostengo io. Dico che ciò ha la massima importanza, e poiché voi credete fermamente che questi problemi fondamentali (dello spirito e della materia – di Dio e non Dio) “siano senz’altro oltre la portata di entrambi” – in altre parole, che né io né i nostri maggiori adepti possiamo conoscere più di voi, che cosa potrei mai insegnarvi?¹⁸¹

Il Teismo, naturalmente, non è limitato all’Occidente, Anche in India oggi è la norma. Il Buddhismo è uscito fuori dall’India all’incirca mille anni fa, e il Jainismo attualmente costituisce una bassa percentuale della sua popolazione. Oggi, tutto l’Induismo è praticamente teistico. Ma una volta non era questa la sua dottrina.

Induismo e Dio – Prima e Dopo

I Veda sono i più antichi componimenti dell’India, e in verità si pensa che siano i testi religiosi più vecchi del mondo, con una tradizione ininterrotta fino ad oggi. Comunque, non ci forniscono l’aiuto che dovremmo aspettarci nei nostri tentativi di tracciare la presenza di Dio nell’antica India, per la semplice ragione che non conosciamo con certezza come essi venivano intesi nell’antica India. I Veda, per essere compresi appieno, richiedono l’aiuto di un commentario, e i soli commentari ora esistenti sono comparativamente moderni. Non si conosce il periodo dei Veda, ma la cultura odierna li data all’incirca fra i 1500 e 1000 anni a. C., mentre la tradizione indiana ritiene che siano notevolmente più antichi. Per lungo tempo i soli commentari conosciuti erano quelli di Sāyaṇa, che datano al XIV secolo d. C.¹⁸²

¹⁸⁰ *Le Lettere dei Maestri*, Lettera 22.

¹⁸¹ *Le Lettere dei Maestri*, Lettera 22.

¹⁸² I manoscritti incompleti di pochi altri commentari sui Veda furono scoperti ai primi del 1900, quelli di Skanda-svāmin, Udgīta, e Venkata Mādhava, tutti pre-Sāyaṇa, databili per lo più al VII secolo d. C. Sono ancora più lontani dall’epoca dei Veda. Il loro approccio, sostanzialmente, non si diversifica da quello di Sāyaṇa.

Sāyaṇa fa un’interpretazione ritualistica dei Veda, riferita al sacrificio, però questa linea interpretativa è stata abbandonata dai critici moderni dei Veda. Ma dai riferimenti che si trovano in un testo ancora più antico, il *Nirukta*, vediamo che questa è solo una delle tre linee interpretative dei Veda. Nello spiegare alcuni passi vedici, il *Nirukta* occasionalmente si riferisce a questi tre tipi d’interpretazione (vedi *Nirukta* 3. 12, 10. 26, 11. 4, 12. 38): *adhyajña*, che fa riferimento al sacrificio (quello usato da Sāyaṇa); *adhidaivata*, che si riferisce alla divinità; e *adhyātma*, che si riferisce al sé o spirito interiore. Quest’ultimo tipo d’interpretazione era stato completamente abbandonato, ma nel XX secolo furono fatti dei tentativi di ripristinarlo da parte di scrittori come Vasudeva S. Agrawala.

Vasudeva S. Agrawala [1901 – 1966] è stato il principale scrittore in lingua inglese della tradizione *adhyātma* dell’interpretazione dei Veda. Il suo insegnante fu il Pandit Motilal Sastri, discepolo di Madhusudan Ojha, il Pandit Raja di Jaipur. Entrambi scrissero molti libri, ma non in Inglese. Agrawala, nei suoi 1939 articoli, fu il primo a richiamare l’attenzione su questa linea interpretativa, “The Vedas and Adhyātma Tradition,” *Indian Culture*, vol. 5, pp. 285-292. Personalmente conosco solo un’altra pubblicazione in Inglese precedente a questa, che propugna l’approccio

Questo dunque, è nel periodo della storia indiana che chiamiamo teistico, e almeno duemila anni distanti dagli stessi Veda. Il fatto strano che abbiamo solo tardi commentari sui più antichi testi dell'India ci fornisce la prova lampante dell'asserzione della Tradizione della Saggezza che i commentari genuini sono stati tutti ritirati.¹⁸³

I Veda, apparentemente, sono tutti politeistici, perché sono composti di inni indirizzati ad un numero di “dèi” o “divinità” diversi. Ma come tutti sanno, le apparenze possono ingannare. Quando gli studiosi occidentali si avvicinarono ai Veda, così fecero, partendo ovviamente dal proprio punto di vista, che ciò che è antico è necessariamente primitivo, e la religione primitiva è politeistica, poiché era nata attraverso la deificazione di vari fenomeni naturali, come il sole e la pioggia. Vedendo nei Veda il fuoco sacrificale personificato in Agni, il cielo in Indra, il sole in Sūrya, ecc., essi presero i Veda secondo il valore nominale, cioè che erano politeistici. L'India a quel tempo era sotto il dominio britannico, e gli istituti indiani d'istruzione superiore seguivano il modello europeo. Così anche gli studenti indiani abbracciarono il punto di vista che i Veda fossero politeistici, per cui oggi la maggior parte dei libri di studiosi sia occidentali che indiani sostengono quest'opinione.

L'opinione tradizionale degli indiani è diversa da quella occidentale di oggi, sostenendo a volte presupposti contrastanti. Secondo questo punto di vista, qualsiasi cosa che sia antica non è necessariamente primitiva, ma al contrario ci perviene da una Età della Verità, spiritualmente più avanzata, un'Età dell'Oro, com'è chiamata in altre tradizioni mondiali. I vati degli inni vedici non erano uomini rozzi che si stupivano di fronte alle forze della natura intorno che incutevano terrore, ma erano piuttosto dei saggi altamente evoluti la cui perspicacia superava di gran lunga la nostra. La rivelazione (*śruti*) dei Veda include due parti. Gli inni dedicati alle varie divinità si trovano nella prima parte delle opere (*jarma-kāṇḍa*). L'ultima parte, sulla conoscenza (*jñāna-kāṇḍa*), include le Upanishad. È su questi testi che l'Induismo si è tradizionalmente basato per la filosofia dei Veda, piuttosto che gli inni stessi, perché gli inni, che consistono di mantra, sono formule liturgiche considerate di uso limitato in determinate questioni filosofiche, come quella del politeismo vedico. Come puntualizzato da Ananda K. Coomaraswamy:

È precisamente il fatto che gli incantesimi vedici sono liturgici, che diventa irragionevole aspettarsi un'esposizione sistematica della filosofia che essi danno per scontato; se consideriamo i

adhyātma: “Indra – The Rig Vedic Ātman,” di O. K. Anantalakshimi, *Journal of Oriental Researches*, Madras, vol. I, 1927, pp. 27-44.

¹⁸³ Vedi *La Dottrina Segreta*, Vol. i, pp. 6-10 online, Prefazione di R. Hack. Per un elenco delle “opere sanscrite vere ed originarie che un tempo si trovavano in India, vedi “The Strange Story of a Hidden Book,” in *The Science of the Sacred Word, Being a Summarized Translation of the Pranava-vāda of Gargyayana*, di Bhagavan Das, vol. 1, Adyar, Madras: The Theosophist Office, 1910, che descrive una “speciale letteratura che esisteva e che era conosciuta e studiata pubblicamente in India, alcune migliaia di anni fa, e che esiste tuttora, ma che oggi è introvabile e nascosta, e deve essere riscoperta solo con una laboriosa e tenace ricerca. “ Il *Prañava-vāda* è una di queste opere.

mantra a sé stanti, è come se dovessimo dedurre la filosofia scolastica solo dal libretto della Messa.¹⁸⁴

Così troviamo che l'Induismo in generale ha adottato il concetto insegnato nelle Upanishad del *brahman* uno e universale, e non ha trovato contraddizione tra questo e il fatto che i Veda parlavano di molti dèi. Questa tendenza caratteristica degli indiani è spiegata da Shrimat Anirvan nel suo capitolo "Vedic Exegesis," da *The Cultural Heritage of India*:

... nell'idioma spirituale dei vati vedici, gli dèi nascono come Uno e Molti e Tutti. Lo stesso fenomeno dell'espansione di coscienza (*brahma*) è descritto oggettivamente dai Veda in linguaggio simbolico, e soggettivamente nel linguaggio intellettuale dalle Upanishad. Essi parlano di un realismo metafisico in cui l'Uno e i Molti non contrastano in forma o in sostanza; e la loro teoria degli dèi non può essere classificata esclusivamente come monoteismo, politeismo, o panteismo, perché è una visione integrata in cui tutte queste dottrine sono in armonia. Poiché questa era la visione alla radice di tutte le forme del misticismo ariano, un nichilismo buddhista o un monismo vedantico (che non devono essere confusi con ateismo o monoteismo) non trovarono nulla da dire contro una teoria di molti dèi. Questo è un fenomeno che naturalmente confonde la mente occidentale, che vedrà in esso soltanto un'accondiscendenza ad una superstizione difficile da sradicare. Dall'epoca vedica fino ad oggi, la visione dell'Esistenza Una e i molti dèi hanno convissuto armoniosamente nelle realizzazioni dei più grandi vati dell'India ...¹⁸⁵

Prima ancora, lo studioso vedico F. Max Muller, che fu un vero pioniere, aveva notato che il supposto politeismo vedico non era affatto un politeismo ordinario, perché ogni dio poteva a sua volta essere considerato come il più elevato, a differenza del politeismo che si trova altrove, come ad esempio in Grecia, dove Zeus è sempre il dio supremo. Così egli coniò nuovi termini, henoteismo e catenoteismo. Quest'osservazione si adatta bene con l'idea delle Upanishad dell'uno e dei molti. Tuttavia, gli studiosi non applicarono quest'idea ai Veda, perché ritenevano che le Upanishad si fossero sviluppate posteriormente. Così gli studiosi occidentali, ed ora quelli indiani che li hanno seguiti, continuano a sostenere che i Veda siano politeistici, a dispetto della tradizione hindu su di essi. Per quanto sia possibile risalire indietro nel tempo, la tradizione hindu ha sempre guardato ai Veda in termini dell'uno e dei molti.

Già nei Veda, nell'inno 1. 164 del *Rig-Veda* (verso 46) e poi ripetuto nell'inno 9. 10 dell'*Atharva-veda* (verso 28), troviamo un verso che conferma esplicitamente quest'idea, tradotto da Vasudeva S. Agrawala:

Essi lo chiamano Indra, Mitra, Varunā, Agni, ed egli è il celeste Uccello Alato. I saggi parlano dell'Uno dai molti nomi: lo chiamano Agni, Yama, Mātariśvan.¹⁸⁶

Gli studiosi moderni non negano il naturale significato di questo verso, ma concludono che gli inni in cui si trova questo verso siano "posteriori;" cioè, che si

¹⁸⁴ Coomaraswamy, 2: *Selected Papers, Metaphysics*, ed. Roger Lipsey, Princeton, 1977.

¹⁸⁵ *The Cultural Heritage of India*, vol. 1, Calcutta, The Ramakrishna Mission Institute of Culture, 1958.

¹⁸⁶ V. S. Agrawala, *The Thousand-Syllabled Speech, I, Vision in Long Darkness*, Varanasi: Prithivi Prakashan, 1963, p. 180.

avvicinano al periodo delle Upanishad, in cui tale concetto è affermato ripetutamente. Il loro presupposto di sviluppo dal più primitivo al meno primitivo è, comunque, proprio il criterio in base al quale questi inni sono considerati posteriori. Nessuna delle tre tradizioni religiose dell'antica India accetta un tale presupposto, e così fa anche la Tradizione della Saggezza. Gli scrittori hindu, lungo le Ere, hanno citato questo verso come l'espressione di ciò che i Veda hanno sempre insegnato.

Sebbene non siamo in possesso degli antichi commentari vedici, abbiamo un testo molto antico e autorevole, che fornisce commenti esegetici su alcuni passi selezionati dei Veda. Si tratta del *Nirukta* di Yāska, che gli studiosi datano all'incirca tra il 700 e il 500 a. C. Il *Nirukta* è la "parte costituente" o il sussidiario dei Veda (*Vedānga*) che tratta l'etimologia e i relativi argomenti. Nella sezione sulle divinità, riporta il verso citato per spiegare Agni, la prima delle divinità vediche, che si dice comprenda tutte le divinità.¹⁸⁷ Ciò ha accampato l'idea dell'uno e dei molti ancora prima in questa sezione. Yāska vi spiegava che l'uno è *l'ātman unico*, il "sé," che le Upanishad hanno insegnato come identico a *brahman*, l'uno universale. Qui citiamo il passo introdotto e tradotto da Ananda K. Coomaraswamy, adattando leggermente la sua traduzione a quella di Lakshman Sarup:

La cultura di oggi postula per la maggior parte solo un graduale sviluppo nella metafisica indiana del concetto di un principio singolo, principio di cui i principali dèi [*devāh, viśve, devāh, ecc.*] sono i poteri, gli aspetti operativi, o attributi personificati. Ma come Yāska l'ha espresso, "È a causa della grande divisibilità [*mahā-bhāgyāt*] della divinità [*devatā*] che lo Spirito Uno [*eka ātmā*] è glorificato in vari modi. Gli altri dèi (*devāh*) vengono ad essere (*bhavanti*) sottomembri [*pratyangāni*] dello Spirito Uno ... Il loro divenire è una nascita l'uno dall'altro, essi sono di un'altra natura; hanno origine nell'agire (karma); lo Spirito è la loro origine ... Lo Spirito [*ātman*] è l'insieme di ciò che è un dio. [*Nirukta VII, 4*].¹⁸⁸

Lakshman Sarup, che dedicò molti anni della sua vita a tradurre e pubblicare il *Nirukta* di Yāska, annota:

Questa è la replica di Yāska all'obiezione che le non-divinità sono glorificate come divinità. Le cosiddette non-divinità, dice Yāska, non sono che manifestazioni diverse della stessa anima una [*ātman*]. In altre parole, Yāska qui propone la dottrina del panteismo.¹⁸⁹

Il *Nirukta* di Yāska è il testo più antico che abbiamo, che dà alcuni commenti esegetici sui Veda, ed è databile almeno al 500 a. C. Yāska fa riferimento a molti insegnanti prima di lui, quindi conosceva le antiche scuole di esegesi vedica. Egli ritiene i Veda come un insegnamento dell'uno e dei molti, e sottolinea che l'uno indica l'*ātman* unico o il *brahman* universale. Questa è l'interpretazione più antica di cui disponiamo.

¹⁸⁷ *Nirukta*, 7. 14 (Agni come la prima divinità), 7. 17 (Agni come tutte le divinità, si trova nei *Brāhmaṇa*), e 7. 18 (citazione del verso vedico).

¹⁸⁸ *Nirukta*, 7. 4; Coomaraswamy, " *Selected Papers, Metaphysics*, p. 166; Sarup, *The Nighanti and the Nirukta*, in Inglese, p. 115; in Sanscrito, p. 134; citato anche da Agrawala, "Yāska and Pāṇini, in *The Cultural Heritage of India*, vol. 1, seconda edizione, p. 300.

¹⁸⁹ Sarup, *The Nighanti and the Nirukta*, p. 115, nota a piè di pagina n. 10.

I commentari ordinari che oggi conosciamo sono di Sāyaña, scritti nel XIV secolo, quasi due millenni dopo quello di Yāksa. Nella prefazione al commentario di Sāyaña sul *Rig-veda*, lo stesso verso vedico già citato da Yāska è citato nuovamente per spiegare i molti dèi vedici. Questo è un passo di Sāyaña, tradotto in inglese da Peter Peterson:

Anche se Indra e gli altri dèi sono invocati in molti testi, non vi è contraddizione, poiché essi sono soltanto il Dio Supremo sotto l'aspetto di Indra e di altri dèi. E così in altri testi si dice: 'Lo chiamano Agni, Mitra, Varuña, ed egli è il divino Garutman dalle ali possenti' ... In questo modo è il Dio Supremo e nessun altro ad essere invocato da tutti gli uomini.¹⁹⁰

Così Sāyaña, come Yāska diciannove secoli prima, ritiene che i Veda insegnano l'uno e i molti. Ora, comunque, l'uno non è più riferito all'*ātman* o *brahman* uno e universale, ma invece al Dio Supremo [Parama Īśvara]. Il Dio Supremo è considerato da Sāyaña un essere corporeo [*śarīra-dhāri-jīva*]¹⁹¹ e antropomorfo [*pauroseya*], in altre parole, un Dio personale.

L'avvicinamento al monoteismo nell'esegesi vedica è continuato fino ai nostri tempi, raggiungendo il culmine nell'opera di Swami Dayananda Saraswari, fondatore dell'Arya Samaj. Sebbene Sāyaña credesse in un Dio Supremo dietro i molti dèi vedici, il suo interesse primario era per il rituale vedico, non per Dio. Inoltre, suo fratello Mādhava era un esponente principale del sistema Advaita Vedānta, che ormai permetteva la coesistenza tra il *brahman* impersonale e il Dio personale, Īśvara. Per Dayananda vi era solo il Dio personale, Īśvara, l'unico Signore e Sovrano di tutto. I molti dèi vedici lo erano soltanto nominalmente; non erano forme di Dio ma erano semplicemente nomi del Dio unico. Così le traduzioni dei Veda fatte dall'Arya Samaj rimpiazzano i nomi Agni, Indra, ecc., con la parola Dio. Nella prospettiva di Dayananda non vi era spazio per alcun principio impersonale come il *brahman* insegnato nelle Upanishad. Così egli retrocesse le Upanishad dal loro status di rivelazione (*śruti*) – uno status che avevano sempre sostenuto nella tradizione hindu.¹⁹²

¹⁹⁰ *Sāyaña's Preface to the Rig-veda-Bhāṣya*, tradotto da Peter Peterson, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1974.

¹⁹¹ *Rig-Veda-Samihitā ... with the Commentary of Sāyanākārya*, vol. I, ed. M. Muller, 1890.

¹⁹² Vedi George Chemparathy: "Some Observations on Dayānanda Sarasvatī's Conception of the Veda," vol. 38, 1944. A p. 236 egli scrive: "La ragione per la posizione sorprendentemente subordinata accordata alle Upanishad potrebbe essere ricercata proprio nella natura dei loro insegnamenti centrali, che non potevano essere del tutto armonizzati con il concetto personale di Dayānanda su Dio, sull'uomo, e sul mondo esterno. Le Upanishad considerano la Realtà Ultima come assolutistica e monistica ... Per contrasto, Dayānanda accetta un solo Dio supremo e personale come il creatore dell'Universo ... Una fede rigorosamente monoteistica ... non poteva essere costruita che nascondendo il pensiero delle Upanishad." A p. 232, egli scrive: "... Dayānanda ideò il suo libro di riforma reinterpretando i testi vedici in modo tale da presentare l'Induismo come una religione monoteista, purificata da politeismo e idolatria. Per ottenere questo risultato doveva ripudiare certe concezioni tradizionali sulla natura dei Veda e interpretare i testi vedici in maniera tale da renderli adattabili alle proprie idee."

Altri concordano che un Dio singolo e onnipotente non può essere trovato nei Veda. Citando lo studioso vedico R. N. Dandekar nel suo articolo "God in Hindu Thought," del 1968, scrive: "Nonostante tutte queste indicazioni, va chiaramente affermato che il monoteismo, nel senso di un singolo dio etico che, pur essendo intimamente coinvolto nel processo del mondo, è tuttavia di carattere trascendentale, non si era sviluppato nel periodo vedico."

Dayananda fu un riformatore hindu e grande difensore dei Veda. Questo portò a una breve alleanza tra la sua Arya Samaj e la Società Teosofica. Fu il suo monoteismo che fece poi arrivare ad una separazione. La Blavatsky ed Olcott, fondatori della Società Teosofica, avevano appreso dai loro maestri che nei Veda era insegnato un principio impersonale. Così ritennero che Dayananda, promuovendo i Veda, promuoveva la sua idea monoteistica. Dayananda pensava che quando la Blavatsky e Olcott esaltavano i Veda, esaltavano la sua dottrina monoteistica su di essi. Nessuna delle due parti poteva parlare il linguaggio dell'altra. Quando si separarono, fu pubblicata una lettera riguardo questo fatto, da "One of the Hindu Founders of the Parent Theosophical Society," Tiruvallam Hills, considerato un Mahatma. È importante perché afferma chiaramente la posizione della Tradizione della Saggezza riguardo al teismo vedico.

Fu nel settembre del 1880 – più di 20 mesi fa – che al Pandit Dayanand Saraswati fu detta chiaramente la verità (come gli era stata detta precedentemente, e anche per iscritto, dall'America, quando la Società aveva infine appreso che tipo di Dio fosse l'*Iswar* predicato da lui) – vale a dire che i Fondatori né allora credevano, né hanno mai creduto, in un Dio *personale*. Lo Swami ... fornisce il suo "*Iswar*" di tutti gli attributi finiti dello Jehovah ebraico.

I Fondatori affermano di non credere nel PRINCIPIO divino insegnato nei Veda, in quel Principio che è descritto all'inizio del *Rigveda Sanhita* come *nāsad āsīt na [no] sad āsīt* – che non è nessuna entità, e nemmeno una non-entità," ma un'ENTITÀ ASTRATTA, che non è *nessuna* entità che possa essere descritta da parole o attributi. E poiché sbagliano nel riconoscere questo eterno Principio Onnipervadente nell' "*Iswar*" degli Arja Samajisti – si allontanano da esso.¹⁹³

Anche se nei commentari vedici non possiamo risalire a come il principio uno impersonale sia pervenuto ad essere pensato come Dio, poiché non abbiamo prove, possiamo vedere chiaramente dai testi dei *darśana* l'arrivo dell'idea di Dio in India. I *darśana* sono i sei sistemi della filosofia hindu che, secondo la tradizione, si basano sui Veda; vale a dire che hanno formulato gli insegnamenti dei Veda in sistemi di pensiero filosofico. Abbiamo testi ancora esistenti derivanti da questi sei sistemi che sono molto più antichi dei commentari vedici pervenutici. Così essi ci saranno di considerevole aiuto nel nostro tentativo di tracciare la presenza di Dio nell'antica India.

Com'è di regola in materia di storia, non abbiamo alcuna data definitiva per questi testi. Il sistema Sāmkhya, comunque, è considerato dalla tradizione hindu come il *darsana* più antico, insegnato dal primo conoscitore [*ādi-vidvān*] – Kapila – per cui cominceremo da questo. Il sistema Sāmkhya, come il Buddhismo e il Jainismo, non insegna l'esistenza di Dio. Spiega invece il mondo ed ogni cosa che contiene nei termini dell'interazione di due principi autosufficienti, *purusa* e *prakriti*. Il mondo è spiegato come l'evoluzione della sostanza eterna, *prakriti*, quando è in contatto con *purusa*, quello che potremmo chiamare spirito, anima, o vita. Quest'ultimo non è Dio, perché è un principio puramente passivo, incapace di pensare o agire. Il fatto è che non vi è posto per Dio in quello che gli stessi hindu considerano il loro *darsana* più

¹⁹³ "A Mental Puzzle," *The Theosophist*, vol. 3, 1882.

antico, è una prova molto significativa sulla questione della presenza di Dio nell'antica India.

Come abbiamo visto prima riguardo alla Tradizione della Saggezza e al Buddhismo, per quelli che sono cresciuti in una visione teistica del mondo è difficile accettare che possa esserci una autentica tradizione religiosa che non dia spazio per Dio. Questo è anche il caso che riguarda il Sāmkhya. È generalmente considerato che il *Sāmkhya-sūtra* rifiuta Dio. Il suo verso 1. 92, tra gli altri,¹⁹⁴ dice specificamente che non c'è alcuna prova di Dio (*īśvara asiddeh*). Ma il commentatore Vijñāna Bikhsu, del XVI secolo, e alcuni moderni traduttori che lo seguono, lo spiegano dicendo che Dio non può essere provato, non che Dio non esiste.¹⁹⁵ Il fatto che non possiamo sapere se Dio esista o no è una posizione molto simile a quella agnostica. Attribuire una posizione agnostica alla Tradizione della Saggezza fu energicamente negato dal Mahatma K. H.¹⁹⁶ Egli puntualizza che, se un sistema descrive accuratamente e completamente l'operato del cosmo in base ai suoi stessi principi, senza Dio, allora è assurdo dire che dovrebbe esserci anche spazio per un Dio sul quale non sa niente o che non può provare. Un simile Dio sarebbe una non-entità, qualcosa che non può fare, e non fa, assolutamente niente.¹⁹⁷ L'affermazione fatta da alcuni studiosi buddhisti che il Buddhismo è agnostico può ugualmente essere rifiutata.¹⁹⁸ Allo stesso modo, il Sāmkhya dà un'esposizione completa dell'origine e dell'operato del cosmo, che non lascia spazio a Dio nel suo punto di vista.¹⁹⁹

¹⁹⁴ Vedi anche *Sāmkhya-sūtra* 5. 2 – 10, 6. 64.

¹⁹⁵ Consultare pure la traduzione del *Sāmkhya-sūtra* fatta da Jag Mohan Law, dal titolo *The Sankhya Philosophy of Kapila*. Nelle sue note esplicative Lawl rimarca il verso 1. 92 dicendo: "Alcuni traduttori qui fanno un errore perché pensano che la Filosofia Sankhya sia ateistica, ma sbagliano: egli intende semplicemente che l'incapacità della mente mondana a provare l'esistenza di Dio non prova che Dio non esiste, perché gli Yogi dalla coscienza elevata possono vederla e provarla a se stessi." Su questa linea K. P. Bahadur, nella sua traduzione del *Sāmkhya-sūtra*, intitolata *The Wisdom of Samkhya*, citando lo stesso verso, afferma: "Va notato che non è detto che Dio non esiste, ma solo che non vi è prova della Sua esistenza."

¹⁹⁶ *Le Lettere dei Mahatma*, Lettera 10: "Nondimeno noi neghiamo decisamente la posizione dell'agnosticismo ..." "Potremmo chiamarci Panteisti, MAI agnostici." ... Lettera 54: "Egli fa di noi degli agnostici!! ..."

¹⁹⁷ Estrapolato dalla Lettera 22 de *Le Lettere dei Mahatma*.

¹⁹⁸ Gli studiosi buddhisti come Edward Conze hanno scritto che il Buddhismo è agnostico. Vedi il suo *Buddhism: Its Essence and Development*, 1951, p. 9: "I buddhisti adottano un atteggiamento di agnosticismo alla questione di un creatore personale ... " Questo è l'assunto generale basato sull'insegnamento buddhista dei quattordici punti indefiniti (*avyākṛta-tavastu*), che il Buddha rifiutò di discutere. Comunque, non si tiene conto del fatto che il Buddha, nel *Brahma-jāla Sutta*, nega che il mondo fu creato da Dio, Brahmā, e nell'*Aggañña Sutta* espone come in realtà ciò avvenne. Questa è difficilmente una posizione agnostica.

"Alcuni studiosi buddhisti hanno anche attribuito qualcosa di affine al monoteismo a una fase del Buddhismo, la fase tantrica che include il concetto di un Ādi-Buddha [Conze, op. cit., pp. 43, 191]. Quest'attribuzione fu fatta prima che questi insegnamenti divenissero disponibili nel loro contesto [cosa che accadde nel 1959 quando gli esiliati tibetani portarono questi insegnamenti in India], e prima erano stati pubblicati molte delle fonti originali, come il *Kālacakra Tantra* e il suo commentario *Vimalaprabhā*, o il commentario *Pradīpodyotana* sul *Guhyasamāya Tantra*. Ora è chiaro che essi sono non-teistici, come il resto del Buddhismo.

¹⁹⁹ Vedi anche il mio articolo "Sāmkhya and the Wisdom-Religion," *Fohat*, vol. 4, 2000, pp. 84-86, 92-94. Qualcuno ha affermato che il Sāmkhya all'origine fosse teistico, e in seguito divenne non-teistico. La prova principale di quest'affermazione si trova nel *Mahābharāta*, dove Dio è incluso nei passi che danno distintamente gli insegnamenti del Sāmkhya. Ma, come ha mostrato Pulinbihari Chakravarti nel suo *Origin and Development of the Sāmkhya Sistem of*

Lo Yoga *darsana* presuppone il punto di vista del Sāmkhya. Fornisce un sistema di pratica basato su questa prospettiva. Il metodo di pratica che suggerisce è la meditazione, che culmina in uno stato di *samādhi*. Se il meditante non riesce ad ottenere il *samādhi* tramite la meditazione, allora esso offre un'alternativa: la devozione a *īśvara*. Così *īśvara* si trova in questo sistema, anche se in un ruolo marginale. Poiché il sistema Yoga accetta la prospettiva del Sāmkhya, in cui Dio non ha alcuna parte, c'è poco altro da fare per questo *īśvara*. Nei testi ancora esistenti non è del tutto spiegato come *īśvara* debba essere compreso nel sistema Yoga. La parola *īśvara* la troviamo solo nove volte nello *Yoga-sūtra* di Patañjali, il libro di testo del sistema.²⁰⁰ Il suo commentario più antico è quello di Vyāsa. La prima persona che tradusse questo difficile commentario, Gangānātha Jha, suggerì quanto segue per spiegare il ruolo di *īśvara* nel sistema Yoga:

In nessun punto si parla di lui come del 'creatore;' e nemmeno come la 'Coscienza' che permea attraverso tutta l'esistenza. Di lui si parla solo come di un oggetto di devozione, devozione che porta a risultati molto elevati. In questo senso, il 'dio' dello Yogin appare sostenere la stessa posizione, come i 'devātā' del Mīāmsaka, che postula il 'devatā' solo come uno a cui possono essere offerti i sacrifici prescritti. Non ha altra funzione.²⁰¹

Il fatto che *īśvara* si trova nel sistema Yoga è visto da alcuni studiosi proprio come una concessione al crescente teismo, che è diventato più forte. I commentari che vengono dopo quello di Vyāsa, come i commentari di Vācaspati Miśa (nono secolo d. C.) e specialmente quello di Vijñāna Bhikṣu (sedicesimo secolo d. C.) danno una'accresciuta importanza ad *īśvara* come Dio.

Vi è poi la questione se *īśvara* significhi Dio nello *Yoga-sūtra* di Patanjali. Un importante studio di M. D. Shastri, "History of the Word *īśvara* and Its Idea,"²⁰² mostra che *īśvara* non significa Dio in nessuno dei testi più antichi dell'India, incluso non solo il corpus vedico, ma anche opere simili, come l'*Astādhyāyī* di Pāṇini, e il *Mahā-bhāṣya* di Patanjali. Il sistema Yoga invece nomina solo un governatore, un maestro, capo [*rāja*] amministrativo o re, e competente o capace. Se lo stesso Patanjali scrisse sia lo *Yoga-sūtra* che il *Mahā-bhāṣya*, come si ritiene nella tradizione hindu, anche se messo in dubbio da Shastri, *īśvara* si riferirebbe a una sorta di capo [*rāja*] amministrativo piuttosto che al Dio nello *Yoga-sūtra*. Questo non ha senso nel contesto dello Yoga [sebbene il sistema di Patanjali sia conosciuto come *Rāja Yoga*, apparentemente perché in esso s'impara a governare la propria mente] per cui nessuno ha seguito quest'angolazione. Perlomeno, non aveva senso prima che la Tradizione della Saggezza fosse conosciuta.

Thought, pp. 54-58, il *Mahābharāta* presuppone l'esistenza di scritti precedenti al primo Sāmkhya. Così esso avrebbe potuto facilmente aver incorporato queste dottrine del Sāmkhya nella sua impostazione.

²⁰⁰ *Yoga-sūtra* 1. 23, 1. 24, 2. 1, 2.32, 2. 45.

²⁰¹ *The Yoga-Darshana*, di Gangānātha Jhā, Theos. Publ. House, Adjar, Madras, 1934. Nagin Shhah ha cercato di mostrare che *īśvara* nello *Yoga-sūtra* indica una "persona fuori dal comune" che ha raggiunto lo scopo dello Yoga, per tutto il tempo in cui rimane nel corpo. Vedi il suo articolo "An alternative Interpretation of Patanjali's Three Sūtras on *īśvara*," *Sambodhi*, vol. 4, 1975. Fornisce un'utile analisi del *sūtra* 1. 25 sull'onniscienza.

²⁰² M. D. Shastri, "History of the Word *īśvara* and Its Idea," *Proceedings and Transactions of the Seventh All-India Oriental Conference*, Baroda, 1933.

La Dottrina Segreta divulgò gli insegnamenti dei *mānasaputra*, i “figli della mente,” chiamati anche pitri [padri] solari o angeli solari. Sono una classe progredita di esseri, l’umanità perfetta di un manvantara precedente o ciclo di vita, che dotò la nostra umanità della scintilla della mente. In senso specifico essi sono i nostri sé superiori, e quindi i nostri governatori o capi [*rājā*] amministrativi. Le affermazioni su *īśvara* fatte da Patanjali, che *īśvara* è uno spirito particolare [*purusa*], ecc. [versi 1. 24 – 26] e anche quelle fatte dall’ antico commentatore Vyāsa, si potrebbero applicare a questi. E così potremmo fare anche con le affermazioni del *Sāmkhya-sūtra*, che descrive un *īśvara* di questo tipo [*īdrśa*], che è diverso dall’ *īśvara* come Dio, che esso rifiuta. Questo *īśvara* è definito nel verso 1. 95 come un sé liberato [*mukta ātman*], o l’uno perfetto [*siddha*], e descritto nei versi 3. 54-57 come colui che, dopo la dissoluzione nella sostanza primaria [*prakṛiti*] in un precedente ciclo di vita, è risorto nell’attuale ciclo con piena conoscenza e piena capacità d’azione. La devozione a questo *īśvara* come un mezzo per raggiungere il *samādhi* allora avrebbe un senso. La spiegazione di *īśvara* come un pitri solare piuttosto che come Dio darebbe un senso anche al ruolo di *īśvara* nel sistema yoga.

In entrambi i casi, *īśvara*, nel sistema Yoga, come Dio, ricopre un ruolo piuttosto marginale, mentre nel sistema Sāmkhya non ha alcun ruolo. Ora prenderemo in esame l’altro *darsana* non teistico, il sistema Pūrva Mīmāṃsā.

Il sistema Pūrva Mīmāṃsā è il *darsana* più ortodosso, perché è l’unico che tratta appropriatamente i Veda, gli inni dedicati ai molti dèi. Tuttavia, come il Sāmkhya, non lascia spazio a Dio. Questa combinazione piuttosto inaspettata [almeno nell’Induismo posteriore] di un’estrema ortodossia e di non-teismo portò M. P. Mahadevan, un moderno esponente dell’Advaita Vedānta, a commentare:

“È piuttosto strano che il più ortodosso dei sistemi si rivelerebbe ateistico.”²⁰³

Non solo questo sistema non accetta Dio, ma gli dèi con cui ha a che fare non sono considerati reali. Il suo punto di vista sulle deità è descritto da Ganganatha Jha, il più eminente traduttore dei testi Mīmāṃsā:

La deità alla quale sono offerti sacrifici, secondo il Mīmāṃsā è un’entità semplicemente ipotetica, postulata affinché un Sacrificio venga ben realizzato Questo è evidenziato molto chiaramente nel Mīm[āṃsā] Sū[tra] IX – i – 6 – 10, in cui il *Bhāṣya* spiega che la deità non ha corpo, non mangia alcuna cosa, non può provare né piacere né dispiacere, e nemmeno può dare premi o punizioni, come risultati dei sacrifici ...²⁰⁴

²⁰³ T. M. P. Mahadevan, “Outlines of Hinduism,” 1956: “Qualsiasi stimolo è richiesto perché avvenga questo cambiamento dal karma passato dei sé che in quel periodo sono nel pellegrinaggio della vita. Significa l’abolizione dell’idea di Dio dal sistema, che in realtà è una strana dottrina sostenuta da una scuola che afferma di essere ortodossa *par excellence*.”

²⁰⁴ Gangānātha Jhā: *The Prābhākara School of Pūrva-Mīmāṃsā*, 1978. Anche fuori dal sistema Pūrva Mīmāṃsā vi è una questione di quello che sono realmente le divinità vediche. La parola che è tradotta come “dio” o “divinità” è *deva* o *devatā*. Com’è stato notato da parecchi studiosi, il termine *deva* non significa veramente un “dio.” Vidhushekhara Bhattacharya scrive: “ Il suo senso letterale è ‘un risplendent’ ed è usato per indicare qualsiasi cosa che in qualche

Così l'unico *darsana* che tratta appropriatamente i Veda considera le deità come entità semplicemente ipotetiche. Questo giudizio fornisce una prova evidente che i Veda non furono mai politeistici, e Dio non trova spazio nel sistema Pūrva Mīmāṃsā perché i Veda, in tutto questo sistema, sono eterni.

I Veda sono *śruti*, ciò che è udito. Sebbene *śruti* sia spesso tradotto come rivelazione, questo non significa, come nelle altre religioni, che è la parola di Dio. Ciò che i veggenti [*rsi*] udirono e tramandarono come Veda è qualcosa che è sempre esistito: il suono eterno che, nella tradizione hindu sostiene e ordina il cosmo. Gli inni vedici sono queste sequenze di suono, che incarnano l'ordine cosmico [*rta*]. Se queste sequenze di suono fossero la parola di Dio, ci sarebbe un tempo in cui esse non esistevano, prima che Dio le pronunciasse. Ma sono eterne, per cui non possono essere la parola di Dio. Né Dio ricopre un ruolo nella gestione del cosmo.

Il cosmo opera per il principio dell'ordine cosmico [*rta*] piuttosto che per la volontà di Dio. Per cui, possiamo dire che questo principio prende il posto di Dio nell'esposizione dei Veda. L'idea di *rta* o ordine cosmico, quando è applicata alla sfera umana, diventa la dottrina del *dharma* o dovere, quello che per noi è necessario fare, semplicemente perché è l'eterna modalità delle cose. Queste sono le azioni [*karma*] ingiunte nei Veda; e questa è la sfera del Pūrva Mīmāṃsā. I risultati di queste azioni sono causati da un'invisibile potere [*apūrva*] inerente, non da Dio. Così, nel sistema Pūrva Mīmāṃsā, Dio non è l'autore dei Veda; Dio non crea il cosmo; Dio non gestisce il cosmo; Dio non stabilì i doveri umani; Dio non premia né punisce; Dio non causa i risultati delle azioni: Qui, come nel sistema Sāṃkhya, a Dio non viene attribuito alcun ruolo da svolgere nel cosmo. Così l'esistenza di Dio è negata nel Pūrva Mīmāṃsā, il *darsana* hindu più ortodosso.

Proprio come il Pūrva Mīmāṃsā ha a che fare appropriatamente con i Veda, la prima [*pūrva*] parte dello *śruti*, così l'Uttara Mīmāṃsā tratta quest'ultima [*uttara*] parte dello *śruti*, cioè le Upanishad. Quindi il principio universale uno, conosciuto come il *brahman* o *l'ātman* insegnato nelle Upanishad, è competenza del sistema Uttara Mīmāṃsā, meglio conosciuto come Vedānta, la "fine [*anta*] dei Veda." Il *Brahma-sūtra* è il libro di testo di questo sistema, che ovviamente tratta di *brahman*. Qui, comunque, non vi è menzione, in questo libro, di *saguṇa brahman*, il *brahman* condizionato dagli attributi, chiamato anche *īśvara*, Dio; né questa locuzione si trova nelle dieci Upanishad principali. Il termine *īśvara* non si trova nel *Brahma-sūtra* e nemmeno in otto delle dieci Upanishad principali. *Īśvara* si trova in tre punti del

modo risplenda, o ciò che ha qualche sorta di gloria o potere." Egli dà poi dei riferimenti alle Upanishad in cui le seguenti cose sono chiamate *deva*: etere, aria, fuoco, terra, linguaggio, mente, occhio, orecchio, respiro, ecc.

Alcuni studiosi hanno percepito che "angelo" è una traduzione migliore di *deva*, piuttosto che "dio" o "divinità:" Sri Aurobindo considerava gli "dèi" vedici come simboli esteriori di un'esperienza psicologica interiore. I vari dèi rappresentano vari aspetti della psiche e di ciò che le è pertinente. Così, le traduzioni dei Veda fatte dalla sua scuola possono usare forza di volontà, mente divina, intuizione, ecc., invece di Agni, Indra, Saramā, ecc.

Brhad-āraṅyaka Upanishad.²⁰⁵ In due di questi punti, come evidenziato dallo studio già citato di M. D. Shastri sulla parola *īśvara*, “è usato senza ambiguità solo nel senso di ‘capace di.’²⁰⁶ Nel terzo punto si trova nel composto *sarvéśvara*, “governatore di tutto,” usato come un aggettivo che descrive *ātman*. Si trova anche una volta nel *Māṅdūkya Upanishad*, nello stesso composto, usato come aggettivo per descrivere la terza parte di *brahman* o *ātman*. La parola congiunta *īś* si trova nell’ *Īśā Upanishad*, dove, secondo Shastri, “diventa chiaro che la parola *īś* è stata usata qui più nel senso di Paramātman, il sé supremo [o Brahman] piuttosto che nel senso di Parameśvara o il Dio supremo.”²⁰⁷ Il termine *īś* si trova anche nel Muṅdaka Upanishad, nello stesso significato, riporta Shastri.”²⁰⁸ Così l’idea di Dio non si trova nelle prime fonti del sistema Vedānta, le dieci Upanishad principali, né nel suo manuale, il *Brahma-sūtra*. Qualcuno doveva promuoverla, e farlo in maniera risolutiva e convincente, e questo qualcuno fu Śankāracārya.

Śankāracārya è il fondatore della scuola Advaita o “non-duale,” la più antica scuola dei Vedānta. Egli scrisse molti autorevoli commentari sulle Upanishad e sul *Brahma-sūtra*. In questi commentari egli espose ripetutamente l’idea di *īśvara*, Dio, non facendo di solito alcuna distinzione tra *īśvara* e il *brahman* o l’*ātman* uno universale.²⁰⁹ Nell’evidenziare *īśvara*, egli si differenziava persino dai propri discepoli, che molto raramente usavano il termine *īśvara* nei loro scritti.²¹⁰ I discepoli da cui differiva, comunque, in realtà non potevano essere i suoi. La prova sostanziale che l’autore dei commentari esistenti non era il Śankāracārya originale del quinto secolo a. C., ma che era un Śankāracārya dell’ottavo secolo d. C., è stata fornita altrove.²¹¹ Da quel che possiamo dedurre, gli insegnamenti del Śankāracārya originale devono diversificarsi significativamente dagli insegnamenti del Śankāracārya posteriore. Il Mahatma K. H., in una lettera di risposta ad A. O. Hume, scrive:

Nella prima [lettera] voi mi fate sapere della vostra intenzione di studiare la Filosofia Advaita con un ‘buon vecchio Swami.’ L’uomo, senza dubbio, è molto valido; ma da quello che comprendo nella vostra lettera, se egli vi insegna quello che voi mi dite, cioè qualcosa che non sia un Principio impersonale, *non-pensante* e *non-intelligente*, che chiamano Parabrahman, allora egli non vi insegnerà il *vero spirito* di quella filosofia, ad ogni modo non dal suo lato esoterico.²¹²

In contrasto a ciò, lo scopo principale del commentario esistente *Brahma-sūtra* di Śankāracārya, è di dimostrare che *param brahman* è un’entità cosciente, pensante,

²⁰⁵ Le Upanishad riconosciute sono dieci. Molti traduttori moderni includono anche altre Upanishad, e a volte considerano come principali anche queste altre Upanishad.

²⁰⁶ Shastri, “History of the Word *Īśvara* and Its Idea”.... Shastri non dà i riferimenti delle Upanishad, ma si riferisce a “Concordance to the Principal Upanishad,” come le conoscono tutti i lettori, di G. A. Jacob.

²⁰⁷ History of the Word *Īśvara* and Its Idea.”

²⁰⁸ History of the Word *Īśvara* and Its Idea.”

²⁰⁹ “Relations of Early Advitins to Vaisṇavism,” di Paul Hacker.

²¹⁰ “Distinctive Features of the Doctrine and Terminology of Śankara,” di P. Hacker.

²¹¹ David Reigle, “The Original Śankarācārya” 1995.

²¹² Questa Lettera fu pubblicata per la prima volta in “Echoes from the Past,” *The Theosophisti*, 1907. Ristampata in “Letters from the Masters of the Wisdom,” 1919.

intelligente. Questo è contrario alla sostanza primordiale [*pradhāna*] insegnata nel sistema Sāṃkhya, quindi apparentemente equivalente a *brahman*.²¹³ Questo Śāṅkārācārya fece di *brahman* un equivalente di *īśvara*.

L'idea di *īśvara*, l'idea di Dio, oggi è universalmente accettata nel Vedānta Advaita. Esiste accanto all'antica idea delle Upanishad del principio uno impersonale, *brahman*. In questo modo non è uguale all'idea di Dio nelle religioni monoteistiche. Nondimeno, *īśvara* ha molte delle caratteristiche del Dio del monoteismo. Come descritto da T. M. P. Mahadevan, il Dio del Vedānta Advaita è onnisciente, onnipotente, il sovrintendente dell'operato della legge del karma, dispensatore di giustizia, il governatore morale, sia Legislatore che Legge, elargitore di grazie ai suoi devoti, l'oggetto dell'adorazione, colui che dona prosperità, il garante della liberazione, ecc.²¹⁴

Nelle maggiori scuole Vedānta che nacquero dopo la scuola Advaita, come la scuola di Rāmānuja, XI secolo d. C., e la scuola Dvaita o “qualificata non-duale” di Madhva, del XIII secolo d. C., quello che era il *brahman* impersonale fu progressivamente trasformato in un Dio personale in piena regola. Fin dall'VIII secolo d. C., il periodo del Śāṅkārācārya posteriore, il Vedānta, in tutte le sue scuole, è stato una forza motrice nel promuovere in India l'idea di Dio.

Ci occuperemo ora del *darśana* che per più di mille anni è stato il grande difensore in India dell'idea di Dio. Questo è il sistema Nyāya. Nyāya solitamente è tradotto come logica.²¹⁵ Tutte le tre religioni dell'antica India: Jainismo, Buddismo, e Induismo, utilizzano il ragionamento per spiegare le loro dottrine, contrariamente alle tre religioni Abramiche: Giudaismo, Cristianesimo, e Islamismo. In ciascuna di queste tre religioni indiane si svilupparono scuole separate di logica, anche se il ragionamento è usato in tutti i tre sistemi. Le scuole di logica che si trovano nel Jainismo e nel Buddismo, è ovvio, usano la logica per confutare l'idea di Dio. Ma il sistema Nyāya che si trova nell'Induismo usa la logica per provare l'esistenza di Dio. In verità, l'uso della logica per provare Dio raggiunse il culmine in un'opera di questo sistema, il *Nyāya-kusumāñjali*, scritta nell'11 secolo d. C. da Udayana, il grande difensore dell'idea di Dio. Su quest'opera altamente influente, Karl Potter scrive, nell' *Encyclopedia of Indian Philosophies*:

²¹³ Śāṅkārācārya, nel tentativo di mostrare che *brahman* è cosciente, prende come principale avversario il sistema Sāṃkhya che insegna che la sostanza primordiale (*pradhāna*) non è cosciente.

²¹⁴ Sintetizzato da “The Idea of God in Advaita,” The Vedanta Kesari, di T. M. P. Mahadevan.

²¹⁵ Anche se Nyāya significa logica, è piuttosto fuorviante pensare al sistema Nyāya come il solo che riguardi la logica. Ingalls apre il suo articolo così: “Spesso mi è sembrato che gli insegnamenti del primo Nyāya possano essere chiamati una filosofia dell'uomo piuttosto che un'esposizione di logica. Certamente la maggior parte del *Nyāyasūtra* ha a che fare con problemi umani piuttosto che logici: con i sensi, la mente e l'anima dell'uomo; con i mezzi della conoscenza egli può usare questi soggetti, e usarli al meglio. Inoltre, il metodo di trattare questi soggetti, come ammettono gli stessi Nyāyika, è prevalentemente quello della percezione e dell'esperienza invece che quello della logica.

Quest'opera contiene, per acclamazione generale, l'elaborazione di come provare l'esistenza di Dio.²¹⁶

Ironicamente, questo risulta essere un capovolgimento della posizione del fondatore del sistema, Gautama. Il manuale originale del sistema è il *Nyāya-sūtra* di Gautama. Il più vecchio commentario esistente su di esso è il *bhāṣya* di Vātsyāyana. Il successivo commentario più antico è il *vārttika* di Uddyotakara. Questi tre testi molto complessi furono prima tradotti in inglese da Ganganatha Jha e pubblicati in serie dal 1912 al 1929. Nel novembre del 1919, Jha presentò alla All-India Oriental Conference un saggio intitolato "The Theism of Gautama, the Founder of Nyāya," in cui esponeva il fatto che l'opinione su Dio di Gautama era stata ribaltata dai commentatori. L'unico e solo punto nel *Nyāya-sūtra* di Gautama in cui si trova *īśvara*, 4. 1. 19, è in una sezione che riporta i punti di vista di altri, non quelli di Gautama, che Gautama cita e poi respinge. Ci volle tutta l'ingegnosità dei commentatori teistici per cambiare questa situazione. Ganganatha Jha scrive:

Uno studio dei commentatori, comunque, getta una luce sinistra su questo espediente del Vārttikakāra, e mostra come l'intero tentativo di addossare questa dottrina a Gautama sia perduto confuso.²¹⁷

Qualche decade dopo, Daniel Ingalls, professore di Harvard, trattò questo stesso argomento nel suo saggio intitolato "Human Effort Versus God's Effort in the Early Nyāya" – NS. 4. 1. 19-21 – in apparenza indipendentemente da Jha, perché il saggio di Jha non è citato. Qui Ingalls osserva, come precedentemente Jha:

Il movimento generale dell'opinione del Nyāya lungo tutto questo periodo può essere rilevato da una sola osservazione: più recente è il commentatore, più grande è l'importanza che egli assegna a Dio ...²¹⁸

Ingalls mostra le fasi progressive in cui passò questo teismo attraverso le mani dei commentatori, cominciando da Vātsyāyana, che iniziò tutto con quello che Ingalls caratterizza come uno "sfacciato voltafaccia."

Da allora altri studi hanno ulteriormente chiarito la posizione non teistica del primo Nyāya.²¹⁹ Dalle varie fonti disponibili otteniamo il seguente quadro:

²¹⁶ Karl H. Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophies, vol. 2: Indian Metaphysics and Epistemology*, 1977.

²¹⁷ Ganganath Jha, "The Theism of Gautama, the Founder of Nyaya," 1919.

²¹⁸ D. H. H. Ingalls: "Human Efforts Versus God's Effort in the Early Nyāya.2

²¹⁹ Vedi, ad esempio, il chiarimento di significato del *Nyāyasūtra* in Chandra Sodha, 1990. Ingalls ha notato che questo verso è estremamente ambiguo perché lo studioso deve compilare e comprendere soggetto e pronome. Ingalls lo interpretò come a dire che Dio è causato ad agire mediante lo sforzo umano, riflettendo così la supremazia Nyāya dello sforzo umano, ma anche non negando l'esistenza di Dio. Sodha ne fornisce un'interpretazione più naturale, come a dire che il frutto è causato dalle azioni dell'uomo; non si riferisce a Dio. Ciò è più chiaramente affermato da Francis X. Clooney in "The Existence of God, Reason, and Revelation in Two Classical Hindu Theologies," 1999. Egli traduce: "Il Signore è la causa, perché vediamo che l'azione umana è priva di frutti." "Questo non è così perché, in realtà, nessun frutto è ottenuto senza l'azione umana." "Poiché quella [azione] è efficace [dovuta solo allo sforzo umano] la ragione [che riguarda il bisogno di postulare un Dio] manca di forza."

C. Bulche, nella sua monografia *The Theism of Nyāya-Vaisesika*, 1968, scrive: " ... intendiamo dimostrare che, qualsiasi possa essere stata la posizione di Gautama, il teismo non era una dottrina originale del Nyāya. La dottrina del

Il sistema Nyāya com'è descritto dal suo fondatore, Gautama, nei 528 versi del suo *Nyāya-sūtra*, non lascia posto a Dio. Gautama, comunque, richiamò l'ipotesi di Dio, per rigettarla a favore dello sforzo umano, o azione [karma]. Alcuni secoli dopo, Vātsyāyana, l'autore del più antico commentario oggi esistente, pur riconoscendo che il versetto di Gautama su *īśvara* era l'opinione di un altro, inspiegabilmente l'ha trattato come se invece fosse l'opinione di Gautama.²²⁰ In tal modo Vātsyāna ha messo il piede di Dio sulla porta del sistema Nyāya, per permettere a Dio di ricoprire un ruolo nell'operato del karma. Pochi secoli dopo, Uddyotakara, l'autore del successivo commentario più antico, spalancò la porta a Dio, facendo in modo che Dio si ergesse al di sopra della legge del karma, e dando la prima prova Nyāya dell'esistenza di Dio. Il commentatore successivo, Vācaspati Miśra, vedendo che il versetto di Gautama su *īśvara* era in effetti l'opinione di un altro, per cui la posizione dei precedenti due commentatori che l'avevano trattato come se fosse proprio il punto di vista di Gautama non poteva più sussistere, diede nuovo slancio all'idea di Dio. Piuttosto che accettare il fatto che Gautama, in quel versetto, rigetta l'opinione che Dio è la causa del mondo, Vācaspati Miśra sostenne che Gautama rifiuta solo l'opinione che Dio è la causa materiale (*upādāna*) del mondo, provando così che Dio è la causa efficiente (*nimitta kāraṇa*) del mondo. La prova che Vācaspati Miśra sostenne per conto di Gautama divenne la prova fondamentale Nyāya dell'esistenza di Dio. Questa prova fu riportata in un quarto commentario, e la prova di Dio è diventata eloquente nel *Nyāya-kusumāñjali*, anche da parte del grande difensore di Dio, Udayana, che mise decisamente Dio sotto controllo nel sistema Nyāya.

Adesso abbiamo chiuso il cerchio da dove siamo partiti. Da tutte le testimonianze disponibili, sembrerebbe che il sistema Nyāya originale di Gautama, come pure il Jainismo e il Buddhismo, credessero soltanto nel karma, come il solo regolatore del cosmo. Dio non era ancora coinvolto.

Proprio come il sistema Sāṃkhya è paragonato al sistema Yoga, in quanto il Sāṃkhya fornisce il punto basilare per entrambi, così il sistema Nyāya è paragonato al sistema Vaiśeṣika, con il Vaiśeṣika che fornisce per entrambi un punto di vista globale. La prospettiva Vaiśeṣika è quella degli atomi eterni. Come nel Nyāya, dove Dio è al di sopra dell'operato del karma, così nel Vaiśeṣika Dio ha preso il controllo degli atomi eterni. Quindi, il sistema congiunto Nyāya- Vaiśeṣika in India è visto

Karma com'è esposta nei *Nyāya-Sūtra* lascia poco spazio ad *īśvara*, e tutti i Nayānika dovranno affrontare il problema del Signore Supremo e un'inevitabile e meccanica legge di retribuzione."

Gopikamohan Bhattacharyya, in *Studies in Nyāya-Vaiśeṣika Theism*, 1961, si concentra sul *Nyāya-kusumāñjali* di Udayana, che espone le prove dell'esistenza di Dio. Quindi egli non tratta realmente il Nyāya. Inizia il suo libro così: "il filosofo del *Nyāya-Vaiśeṣika Theism* è un teista senza compromessi ..." E conclude il suo libro con: "Il monoteismo è il meglio del pensiero indiano."

John Vattanky nel suo libro *Development of Nyāya Theism*, 1961, tratta qualcosa dei primi Nyāya, ma sorprendentemente sembra inconsapevole delle ricerche dei suoi predecessori in questo campo. Ingalls, ad esempio non è citato nella biografia. Vattanky può dunque ingenuamente dire: "L'intuizione di Gautama che Dio deve essere considerato la causa del mondo è rimasta la pietra angolare del teismo Nyāya, e per questo motivo solo Gautama merita di essere chiamato il padre del teismo Nayāya."

²²⁰ Vātsyāyana riconosce due volte che il versetto di Gautama su *īśvara* è l'opinione di un altro.

come il più fedele sostenitore dell'idea di Dio, a dispetto del fatto che il manuale Vaiśeṣika originale, il *Vaiśeṣika-sūtra* di Kañāda, non menziona nemmeno *īśvara*. Allora, come ha fatto Dio ad arrivarci?

Ancora, come nel Nyāya, Dio ha trovato la sua collocazione nel sistema *Vaiśeṣika-sūtra* solo gradualmente. Non esiste più nessuno degli antichi commentari sul *Vaiśeṣika-sūtra*, come pure il *bhāṣya* di Rāvaṇa.²²¹ Da ciò che sappiamo del commentario *bhāṣya* di Rāvaṇa, esso, come lo stesso *Vaiśeṣika-sūtra*, non faceva alcun riferimento a Dio.²²² L'opinione fondamentale del *Vaiśeṣika-sūtra*, com'è spiegata in un antico commentario, probabilmente quello di Rāvaṇa, fu sintetizzata da Śankarākārya nell'ottavo secolo d. C., quando il *Vaiśeṣika-sūtra* era ancora disponibile.²²³ Gli atomi eterni si unirono sotto l'impeto di *adrsta*, la potenza invisibile, per formare il cosmo visibile. *Adrsta* è la potenza invisibile che nasce dalle azioni umane [karma] e che causa la loro realizzazione, anche se in un altro periodo di vita, oppure nel prossimo cosmo periodico. *Adrsta* spiega come opera il karma. Così, nel primo *Vaiśeṣika*, poiché era praticamente universale nell'antica India, è il karma che mette in funzione il cosmo, piuttosto che Dio. Solo più tardi, Dio prese il posto di *adrsta* come la causa efficiente del mondo, che spinge gli atomi eterni, la causa materiale.

Il più antico *Vaiśeṣika* disponibile dopo il *Vaiśeṣika-sūtra*, è il *Daśa-padārtha-śāstra*, che fu tradotto in Cinese verso il quinto secolo d. C.²²⁴ Anch'esso non menziona *īśvara* in nessuna parte. Dio appare per la prima volta nel sistema *Vaiśeṣika*, nel *Padharta-dharma-Sagraha* del Praśasta-pāda, all'incirca nel sesto secolo d. C. In questo testo *īśvara*, che stimola *adrsta*, è responsabile della creazione del mondo.²²⁵ L'insegnamento di Dio fu attribuito al *Vaiśeṣika-sūtra* da questo periodo in poi. Un commentario di Candrānanda, forse del settimo secolo d. C., spiega un pronome nel versetto 3 del *Vaiśeṣika-sūtra* come indicativo di *īśvara*.²²⁶ Il commentario di Śankara-miśra, del quindicesimo secolo, l'unico conosciuto per lungo tempo, pure spiega che questo pronome si riferisce a *īśvara*, ma aggiunge che potrebbe riferirsi al più comune *dharma*, il soggetto dei due versi precedenti.²²⁷ Cosa interessante, in un commentario di Bhatta Vādīndra, del tredicesimo secolo, questo pronome è spiegato in maniera completamente diversa, riferendolo al cielo e alla liberazione (*svargāpavargayo*).²²⁸ Questa diversità d'interpretazione è resa possibile dal conciso stile *sūtra*. Avvantaggiandosi di questa concisione, *īśvara* è introdotto in

²²¹ Vedi S. Kuppuswami Sastri, "Rāvaṇa-Bhāsa", 1929: "Queste considerazioni possono rafforzare la supposizione che il primo Rāvaṇa-Bhāsa era forse dominato da tendenze ateistiche e pro-buddhiste ..."

²²² Johannes Bronkhorst: "God's Arrival in the System Vaiśeṣika," 1996: Possiamo concludere che il Katandī [il commentario di Rāvaṇa] non si riferiva però a Dio nel suo racconto della distruzione e della creazione del mondo."

²²³ Śankarākārya: *Brahma-sūtra-bhāṣya*, 2. 2. 11- 12.

²²⁴ Il *Daśa-padārtha-śāstra* è uno dei testi hindu, l'altro è *Sāmkhya-kārikā*, che si trova nel Canone Buddhista.

²²⁵ *Padārthadharmasangraha* di Praśastapāda, *The Pandit*, 1903-1915.

²²⁶ *Vaiśeṣikasūtra* di Kanada, 1961.

²²⁷ *Il Vaiśeṣika Darsana*, 1861.

²²⁸ *The Vaiśeṣika of Kañāda, with an Anonymous Commentary*, 1957.

parecchi altri punti del *Vaiśesika-sūtra* dai commentatori, che hanno fatto in modo che Dio fosse qui per rimanere nel sistema *Vaiśesika*.

La storia dello sviluppo dell'idea di Dio nel sistema *Vaiśesika* ha formato il soggetto di una vasta ricerca condotta per molti anni da George Chemparathy. Nel 1965 egli pubblicò un articolo in cui riportava un'affermazione fatta da uno dei primi commentatori, che diceva in particolare che Dio era stato importato nel sistema *Vaiśesika*. Lo *Yukti-dīpikā*, un antico commentario *Sāmkhya* che fu scoperto solo recentemente e pubblicato per la prima volta nel 1938, descrive, nella sua discussione sulla dottrina di *īśvara*, due sistemi: il *Pāśupata* e il *Vaiśesika*. Dice che il sistema *Vaiśesika* originale non ammette l'esistenza di *īśvara*, ma che il *Vaiśesika* posteriore accettò questa dottrina derivandola dai *Pāśupata*. E chiama questo fatto un'innovazione o invenzione. Qui diamo quest'affermazione dello *Yukti-dīpikā* che conclude la sua discussione della dottrina di *īśvara*, tradotta da Chemparathy:

Questa [dottrina di *īśvara*] è erroneamente attribuita ad Ācārya [Kaṇāda, autore del *Vaiśesika-sūtra*] per addossare la vostra colpa su di lui, ma [in verità] non è la sua opinione. Quindi [la dottrina] dei seguaci di Kaṇāda, che esiste un *īśvara*, è un'invenzione [upajñam] dei *Pāśupata*.²²⁹

Potremmo pensare ai *Pāśupata* come ai Śaiva, coloro che adorano Śiva o qualche forma di Śiva, come *Pāśupati*. Non vi è dubbio che i movimenti popolari come questo, non solo il Śaivismo, ma anche il Vaisnavismo, contribuirono grandemente all'arrivo di Dio in India.

In sintesi, dei sei sistemi filosofici dell'Induismo, il *Sāmkhya*, che è il più antico, e il più ortodosso *Pūrva Mīmāṃsā*, sono dichiaratamente non-teistici; non insegnano l'esistenza di Dio. Il sistema *Yoga* include *īśvara*, ma in un ruolo marginale, e questo *īśvara* non può essere Dio. I *Vedānta* originariamente insegnarono solo il principio impersonale chiamato *brahman*; l'idea di un Dio personale, *īśvara*, fu considerata più tardi. Il sistema *Nyāya* all'inizio negava Dio, ma in seguito questo fu ribaltato, e trasformato nella prova definitiva di Dio. Il *Vaiśesika* originariamente era privo di Dio, ma Dio in seguito fu importato dai *Pāśupata*. Così l'Induismo filosofico all'inizio non accettava Dio: né si può trovare nei Veda un singolo Dio onnipotente. Tutto ciò dimostra oltre ogni ragionevole dubbio che l'Induismo primitivo, come il Jainismo e il Buddhismo, era non-teistico.

Quindi, tutta la Tradizione della Saggezza dell'antica India una volta era non-teistica. Dio non faceva parte degli insegnamenti della Tradizione della Saggezza.

²²⁹ G. Chemparathy, "The Testimony of the *Yuktidīpikā* Concerning the *Īśvara* Doctrine of the *Pāśupata* and *Vaiśesika*," 1965.

Il Problema di Dio

Il Mahā-Chohan, che è considerato l'istruttore degli insegnanti dietro il Movimento Teosofico, e quindi la massima autorità del nostro tempo sulla Tradizione della Saggezza, ha fatto questa notevole affermazione:

Il mondo in generale, e la Cristianità in particolare, lasciati per duemila anni al regime di un Dio personale come pure i suoi sistemi politici e sociali basati su quest'idea, ora hanno dimostrato un fallimento.²³⁰

Forse un grande fallimento. Il Mahatma K. H. disse che la loro filosofia “è preminentemente la scienza degli effetti dovuti alle loro cause, e di cause dovute ai loro effetti.”²³¹ Hume gli chiese di elaborare le cause del male nel mondo. Dopo aver enumerato i vizi umani che uno presumerebbe quali cause del male, K. H. continuò:

Meditate bene queste poche parole; cercate di pensare e di scoprire tutte le cause del male attribuendole alla loro origine, ed avrete risolto *un terzo* del problema del male. E adesso, dopo aver preso in considerazione i mali naturali che non possono essere evitati, e sono così pochi che sfido tutti i metafisici occidentali a chiamarli mali o ad attribuirli direttamente ad una causa indipendente – vi indicherò la causa maggiore, la causa principale di circa due terzi dei mali che affliggono il genere umano fin dal giorno in cui essa è diventata una potenza. È la religione, in qualsiasi forma ed in qualsiasi nazione. È la casta sacerdotale, il clero e le chiese; nelle illusioni che l'uomo considera sacre si deve ricercare la fonte di quella massa di mali che è la grande maledizione dell'umanità e che quasi la schiaccia. L'ignoranza ha creato gli Dei e l'astuzia ha approfittato di quest'opportunità. Guardate l'India, guardate la Cristianità e l'Islam, il Giudaismo ed il Feticismo. È l'inganno dei preti che ha reso questi Dei tanto temibili all'uomo; è la religione che ha reso il bigotto egoista, un fanatico che odia tutti gli uomini non appartenenti alla sua setta, senza per questo migliorarlo o renderlo più virtuoso. La fede in Dio e negli Dei rende due terzi degli uomini schiavi di un pugno di persone che li ingannano con il pretesto di salvarli. L'uomo non è sempre pronto a commettere qualsiasi genere di delitto, se gli dicono che il suo Dio o i suoi Dei lo desiderano – vittima volontaria di un Dio illusorio, schiavo abietto dei suoi abili ministri? I contadini irlandesi, italiani e slavi, moriranno di fame e faranno soffrire la fame ed il freddo alle proprie famiglie, pur di nutrire e vestire il loro prete o il loro papa. Per duemila anni l'India fu oppressa dal peso della casta, poiché solo i brahmini si pascevano della terra grassa, e al giorno d'oggi i seguaci di Cristo e di Maometto si uccidono a vicenda nel nome e per la maggiore gloria dei rispettivi miti. Ricordate che l'infelicità dell'uomo non diminuirà mai fino a quando la maggior parte dell'umanità non distruggerà gli altari dei loro falsi dèi in nome della Verità, della morale e della carità universale.²³²

²³⁰ *Le Lettere dei Maestri di Saggezza*, Lettera 1.

²³¹ *Le Lettere dei Maestri*, Lettera 10.

²³² Questa Lettera poi continua così: Se si dovesse obiettare che anche noi abbiamo templi e preti, e che anche i nostri lama vivono di carità... fate sapere loro che le persone di cui si parla sopra hanno in comune con i loro colleghi occidentali solo il nome. Così nei nostri templi non si venera né un dio né diversi dèi, ma la memoria tre volte sacra del più grande e più santo uomo che sia mai vissuto. Anche se i nostri lama, per onorare la confraternita dei *Bhikshu* fondata dal nostro santo maestro in persona, si fanno mantenere dai laici, questi ultimi, spesso da 5 a 25.000 sono mantenuti e curati dal *Samgha* (la confraternita dei monaci lamaisti), poiché la lamaseria provvede ai bisogni dei poveri, degli ammalati e dei sofferenti. I nostri lama, benché accettino cibo, non accettano mai denaro, ed in questi templi si predica e si spiega alla gente l'origine del male. Quivi s'insegnano le quattro nobili verità - *ariya sacca*, e la catena della causalità (i 12 *nidāna*) danno una soluzione al problema dell'origine e dell'annullamento del dolore.

I custodi della Tradizione della Saggazza, essendo impegnati ad elevare l'umanità, hanno tracciato la causa della sofferenza di due terzi dell'umanità. Questa causa, la religione teistica e l'idea di Dio, è qualcosa che essi mirano ad eliminare dall'umanità.

Il Dio dei teologi è semplicemente un potere immaginario ... Il nostro scopo principale è di liberare l'umanità da quest' incubo, insegnare all'uomo la virtù in se stessa, e camminare nella vita confidando solo su se stessi invece di appoggiarsi ad una stampella teologica, che per Ere infinite è stata la causa diretta di quasi tutte le miserie umane.²³³

Liberare l'umanità dall'idea di Dio, il loro scopo principale, non è compito da poco. Secondo *La Dottrina Segreta*, il teismo ha dominato per molte epoche.

Così le prime razze atlantidee, nate sul continente lemuriano, si separarono dalle loro prime tribù, divise in giuste ed empie, tra coloro che rendevano il culto allo Spirito unico e invisibile della Natura, il cui raggio l'uomo sente dentro di sé, cioè i panteisti e coloro che offrivano un'adorazione fanatica agli Spiriti della Terra, le oscure Potenze Cosmiche antropomorfe, con le quali avevano stretto alleanza. ...

Questa è l'origine segreta e misteriosa di tutte le religioni successive e di quelle moderne, e specialmente del culto degli ebrei più recenti per il loro Dio tribale.²³⁴

Questo spiega l'affermazione del Maestro K. H. citata prima, "che l'idea di Dio non è una nozione innata ma acquisita." Nella nostra epoca l'idea di Dio è stata acquisita dagli ebrei come gli insegnamenti della Tradizione della Saggazza usciti dalla loro patria, l'antica India, e adottati da ebrei, cristiani e mussulmani. Abraham [Abramo] è il patriarca delle tre fedi monoteistiche: Giudaismo e Cristianità tramite suo figlio Isacco, e Islamismo mediante suo figlio Ismaele. Così Abraham è ritenuto il padre del monoteismo. *La Dottrina Segreta* spiega Abram, il nome originale di Abraham prima che Dio lo cambiasse [Genesi, 17. 5] come "A-bram," che significa un non-Brahman [il prefisso "a" in Sanscrito è negativo]. I Brahmani sono la casta sacerdotale dell'India, in origine i detentori degli insegnamenti della saggezza.

I semiti, specialmente gli arabi, sono ariani posteriori – degenerati in spiritualità e perfezionati in materialità. Ad essi appartengono ebrei e arabi. I primi sono una tribù discesa dai Chāndala dell'India, i fuori casta, molti dei quali ex-Brahmani, che cercarono rifugio in Caldea, in Sind, e in Āria (Iran), e discendevano veramente dal loro A-bram (no-Brāhman) circa 8000 anni a. C.²³⁵

Abraham è il non-Brahman simbolico che non accoglie gli insegnamenti della saggezza nella loro purezza, e così egli diventa il primo monoteista. Per questo è

²³³ *Le Lettere dei Maestri*, Lettera 10.

²³⁴ *La Dottrina Segreta*, vol. 2.

²³⁵ *La Dottrina Segreta*, vol. 2. Consultare anche, in *H. P. Blavatsky Collected Writings*: "The Akhund of Swat," vol. 1, 1966, di notevole interesse. Racconta di un adepto Sikh che nel 1858 profetizzò la morte dell' Akhund [insegnante di Corano] che avvenne vent'anni dopo, dicendo inoltre: "Allora, scoccherà la prima ora della caduta di questi gemelli nemici della verità: la Cristianità e l'Islam. La prima, come la più potente, sopravviverà al secondo, ma entrambi si frantumeranno presto in sette frammentarie, che reciprocamente stermineranno le fedi avversarie."

famoso nel mondo. Attraverso le tre religioni abramiche, il monoteismo ora è diventato la fede di metà della popolazione mondiale. Dal punto di vista della Tradizione della Saggezza, ciò che Abraham fece di questi insegnamenti fuori dall'India, nel riversarli nell'idea di Dio, portò un problema mondiale ancora maggiore. Se l'India è la madrepatria spirituale del mondo, è a lei che il mondo deve rivolgersi per risolvere questo problema. Ma l'idea di Dio si è ora nuovamente infiltrata in India. Persino il karma, che una volta aveva preso il posto di Dio, è ora stato soverchiato da Dio. L'arrivo di Dio in India, sembrerebbe, ha creato per il mondo un problema ancora più serio di quanto lo sia stato l'acquisizione dell'idea di Dio fuori dall'India.

Il Mahā-Chohan, la cui affermazione ha aperto questa sezione, ha fatto un'ulteriore affermazione nello stesso periodo, nel 1881:

Oh, l'uomo nobile ed altruista deve *concretamente* aiutarci in India in quel compito divino. Tutta la nostra conoscenza passata e presente non sarebbe sufficiente a ricompensarlo.²³⁶

Mi sono chiesto quale fosse il significato di quest'affermazione. Il compito divino al quale egli si riferisce è quello di divulgare l'idea della fratellanza dell'umanità. Questo, naturalmente, è il primo scopo della Società Teosofica. Non vi sono già state lì delle persone nobili ed altruiste per aiutare in questo compito? Perché era così importante farlo concretamente proprio in India?

Ciò a cui il Mahā-Chohan allude qui, io penso, è il problema del teismo in India. Dalla fine del primo millennio dell'Era Cristiana, l'Induismo ha acquisito l'idea di Dio, il Buddhismo ha lasciato l'India per altri paesi, e l'India è caduta sotto il dominio straniero, che doveva durare fino al 1947. L'India sottomessa a Dio non è in una posizione tale da realizzare il proprio dharma quale sorgente degli insegnamenti della saggezza, gli unici insegnamenti che possono risolvere il più grande problema dell'India, il problema di Dio. Per liberare l'India dall'idea di Dio, e quindi liberare definitivamente l'umanità dall'idea di Dio, il solo percorso realistico allora disponibile era di promuovere l'idea della fratellanza dell'umanità. Cercando di risolvere direttamente il non-teismo non solo hanno favorito il fatto che l'idea di Dio era in primo luogo responsabile dell'intolleranza verso le altre fedi e l'odio per ciascuno che fosse fuori dalla loro setta; in breve, la persecuzione religiosa. Questa non era un'opzione.

Il movimento teosofico ebbe successo, credo, nello stabilire l'idea della fratellanza nella coscienza dell'umanità. Diffuse anche in tutto il mondo l'idea del karma, che un giorno prenderà il posto di Dio, come fece nell'antica India. "Sostituite la parola 'Dio' con quella di *karma* e diventerà un assioma orientale," dice *La Dottrina*

²³⁶ *Lettere dei Maestri di Saggezza*, Lettera 1.

Segreta.²³⁷ “La conoscenza delle vie del karma,” afferma ancora *La Dottrina Segreta*, “eliminarrebbe la causa dei mali mondiali di due terzi della popolazione, cioè l’idea di Dio.”

Né le vie del karma sarebbero imperscrutabili se gli uomini lavorassero in unione e armonia, invece che in disunione e discordia. Perché la nostra ignoranza di queste vie – che una parte dell’umanità chiama le vie della Provvidenza, oscure ed intricate, mentre un’altra parte vede in esse l’azione del cieco Fatalismo, e una terza parte vede in esse un semplice caso, senza dèi né diavoli a guidarle – sicuramente sparirebbe, se le attribuissimo tutte alla loro corretta causa. Con una giusta conoscenza ... due terzi dei mali del mondo sparirebbero nell’aria sottile.²³⁸

È probabile comunque che non sia il movimento teosofico ad ottenere questi risultati, perché, come riconoscono più osservatori, non è più una forza nel mondo. Forse perché esso, come l’Induismo, ha acquisito l’idea di Dio, e quindi ha cessato di rappresentare veramente la Tradizione della Saggezza.

²³⁷ *D. S.*, vol. 1.

²³⁸ *D. S.*, Vol. 1

Le Dottrine degli Svābhāvika Nepalesi

(Doctrines of Nepalese Svābhāvika)

estratti da:

Essays on the Languages, Literature, and Religion of Nepal and Tibet, di B. H. Hodgson,²³⁹
Londra: Trübner & Co. – 1874

[pp. 23-25:]

Il Buddhismo speculativo include quattro sistemi di pensiero completamente distinti, che riguardano l'origine del mondo, la natura di una causa prima, e la natura e il destino dell'anima.

Questi sistemi sono denominati, dalla dottrina diagnostica di ciascuno: Swābhāvika, Aiswarika, Yātnika, e Kārmika; e ognuno di essi, inoltre, ammette parecchie suddivisioni che comprendono diverse dottrine riconcilianti dei successivi istruttori Bauddha, i quali, vivendo in tempi più tranquilli di quelli dei primi Maestri, e istruiti dai sarcasmi dei loro antagonisti e dalle avversità, hanno tentato di giustificare ciò che nel sistema originale era estremamente deplorabile e anche contraddittorio.

Gli Swābhāvika negano l'esistenza dell'immaterialità; asseriscono che la materia è la sola sostanza, e la presentano in due modi: Pravritti e Nirvritti [in effetti si dovrebbe dire Nivritti] o azione e reazione, concretezza e astrazione. La materia in se stessa, dicono, è eterna (anche se impercettibilmente rarefatta in Nirvritti); e così sono i *poteri* della materia, poteri che possiedono non solo attività ma anche intelligenza.

Lo stato appropriato di esistenza di questi poteri è quello del riposo, e dell'astrazione da ogni cosa palpabile e visibile (Nirvritti), stato in cui essi sono, da un lato, così indeboliti e, dall'altro, così rivestiti di attributi infiniti di potenza e capacità, da desiderare soltanto coscienza e perfezioni morali per diventare dèi. Quando questi poteri passano, dal loro stato appropriato e permanente di riposo, allo stato casuale e transitorio di attività, allora tutte le belle forme della natura o del mondo vengono in esistenza, non per una creazione divina, né per caso, ma spontaneamente; e tutte queste belle forme della natura cessano di esistere quando gli stessi poteri passano nuovamente dallo stato di Pravritti, o attività, allo stato di Nirvritti, o riposo.

La rivoluzione degli stati di Pravritti e Nirvritti è eterna, e con essi si avvicendano l'esistenza e la distruzione della natura o delle forme palpabili. Gli Swābhāvika sono così lontani dall'attribuire l'ordine e la bellezza del mondo ad una causa cieca, che si entusiasmano particolarmente nel citare

²³⁹ Brian Houghton Hodgson (1 Febbraio 1800 o 1801– 23 Maggio 1894) fu un pioniere, come naturalista ed etnologo, che lavorò in Inghilterra, India e Nepal. – n. d. t.

la bellezza della forma visibile come una prova dell'intelligenza dei poteri formativi; e deducono la loro eternità dall'ininterrotta successione di forme nuove. Ma insistono che questi poteri sono inerenti alla materia, e non impressi su di essa dal dito di Dio, cioè di un essere assolutamente immateriale. Suppongono che le forme inanimate sono sostenute esclusivamente da Pravritti, e quindi sono periture; ma pensano che le forme animate, tra cui l'uomo non eccelle sufficientemente, siano capaci di unirsi, mediante i propri sforzi, allo stato eterno di Nivritti; la loro beatitudine in quello stato consiste di riposo e affrancamento da una migrazione altrimenti infinita attraverso le forme visibili di Pravritti. Gli uomini sono stati dotati della coscienza, e anche, come io credo, della beatitudine eterna nel riposo di Nivritti, come pure dell'incessante dolore derivante dall'attività di Pravritti. Ma quegli uomini che hanno conquistato l'eternità di Nivritti non sono visti come governatori dell'universo, che dirige se stesso, né come mediatori o giudici dell'umanità che si trova ancora in Pravritti, perché i concetti di mediazione e di giudizio non sono ammessi dagli Swábhávika, che ritengono ogni uomo l'arbitro del proprio fato – essendo il bene e il male in Pravritti, per la costituzione della natura indissolubilmente vincolata al benessere e al dolore; e, per la stessa legge innata, l'acquisizione di Nirvritti è l'inevitabile conseguenza di un tale ampliamento delle proprie facoltà, per abituale astrazione, poiché permette ad un uomo di conoscere cosa sia Nivritti. Per conoscere Nivritti bisogna diventare onniscienti, un Buddha, per essere divinamente venerati come tale, pur rimanendo in Pravritti; e diventare, oltre la morte, cioè in Nivritti, almeno tutto quello che l'uomo può diventare, e tutto quello al cui riguardo alcuni Swábhávika hanno espresso parecchi dubbi, mentre altri hanno insistito che è riposo eterno, e non annichilimento eterno. (Súnyatá),²⁴⁰ e questa scuola più dogmatica aggiunge: anche se si trattasse sempre di

²⁴⁰ Quest' interpretazione del Súnyatá degli Swábhávika non è quella generale, sebbene gli oppositori del Buddhismo abbiano cercato di far credere così; per il senso prevalente del termine fra i B[a]uddha, vedi in seguito ...

[nota a piè di pagina 83] La dottrina del Súnyatá è l'angolo più oscuro del labirinto metafisico. Nel *Rakshá Bhágavati* sono enumerati diciotto tipi di Súnyatá. Penso che esso significhi generalmente spazio, che alcuni dei nostri filosofi considerano un *plenum*, altri invece un *vacuum*. Nel senso trascendentale dei *buddhisti*, significa non solo l'*ubi*, ma anche il *modus existendi* di tutte le cose allo stato di quiescenza ed astrazione dall'esistenza fenomenica. I *buddhisti* hanno reso eterna la materia, o la natura in *quello* stato. L'energia della natura è per sempre, ma non è sempre *applicata*; e quando non è *applicata*, è considerata vuota di tutte quelle qualità che necessariamente implicano la deteriorabilità e, il che è la stessa cosa, di tutte quelle qualità che sono conoscibili e distinguibili, e quindi l'energia in quello stato è raffigurata dallo spazio assoluto. La maggior parte dei *buddhisti* credono (in modalità diverse) che tutti i fenomeni siano semplicemente illusori, come fanno i vedantini. I fenomeni di questi ultimi sono energie assolute di Dio; quelli dei buddhisti sono energie sottili della Natura, deificate e sostitutive di Dio.

[Nota: Questo resoconto di Hodgson, scritto nel 1828 sulla base di informazioni ricevute dal suo pandit nepalese, il buddhista Amrtānanda, non intendeva essere una descrizione delle quattro scuole dei buddhisti nepalesi. Piuttosto, era una descrizione dei quattro sistemi di dottrine derivanti dalle scritture buddhiste, estratte ed analizzate dal suo informatore, e nominate secondo "la dottrina diagnostica di ciascun sistema." Inoltre, Hodgson ritenne che il "dharma" fosse materia, come si può vedere da queste sue affermazioni; ad esempio: "... Il Dharma è *Diva natura*, materia intesa come la sola entità rivestita di attività intrinseca ed intelligenza, la causa efficiente e materiale di tutto." [p. 72] Gli ultimi traduttori intesero i "dharma" come gli "elementi dell'esistenza," "stati di coscienza," "fenomeni," ecc. Le dottrine degli Swábhávika riportate da Hodgson, comunque, sono le stesse che i Mahatma consigliano ad Hume di studiare (lettera 22): quindi possiamo desumere che rappresentano, accuratamente e ragionevolmente, le dottrine accettate dai Mahatma.]

Súnyatá, sarebbe ancora valido; d'altronde, essendo l'uomo condannato ad un'infinita migrazione attraverso tutte le forme della natura, le più allettanti sono poco desiderabili, e le minori da evitare ad ogni costo.

Dallo schema precedente si può vedere che le dottrine più diagnostiche degli Swábhávika sono la negazione dell'immaterialità e l'affermazione che l'uomo è capace di espandere le proprie facoltà all'infinito. La fine di quest'espansione delle facoltà umane è l'unione con il riposo eterno di Nirvritti, sulla cui valutazione vi è qualche disputa; e i suoi mezzi sono Tapas e Dhyána; con il primo di questi termini gli Swábhávika non intendono penitenza o mortificazioni corporali auto-inflitte, bensì un rifiuto totale di tutte le cose esterne (Právrattika); e con il secondo, la pura astrazione mentale. Riguardo le proprietà fisiche, gli Swábhávika non negano un piano o una creatività, ma un progettatore, cioè un singolo essere immateriale e auto-cosciente, che con un atto di volontà avrebbe dato esistenza e ordine alla materia. Ammettono ciò che noi chiamiamo le leggi della materia, ma insistono che quelle leggi sono le cause primarie, non secondarie; sono eternamente inerenti alla materia, non impresse su di essa da un creatore immateriale. Considerano la creazione un'espansione spontanea derivante dai poteri che la materia ha sempre avuto da tutta l'eternità, e che sempre avrà per tutta l'eternità. Così, nei confronti dell'uomo, ammettono poteri intellettuali e morali, ma negano quell'essenza o esistenza immateriale alla quale annettiamo quei poteri. E ugualmente attribuiscono la causalità animata e inanimata proprio alla forza della natura, o Swabháva. Io credo che quella Swábhávika sia la scuola più antica della filosofia buddhista; ma quella scuola, fin dai primissimi tempi, è stata divisa in due gruppi, uno chiamato semplicemente gli Swábhávika, le cui dottrine ho cercato di esporre precedentemente; l'altro, chiamato i Prájñika Swábhávika – da Prajná, la saggezza suprema della natura.

I Prájñika sono d'accordo con gli Swábhávika nel considerare la materia come la sola entità, dotandola di intelligenza e attività, e attribuendole due modalità, cioè quella dell'azione e quella del riposo. Ma i Prájñika tendono ad unificare i poteri della materia nello stato di Nirvritti, a creare quell'unità, la divinità, e a considerare il *summum bonum* dell'uomo non un rapporto vago ed incerto con lo stato di Nirvritti, ma un assorbimento specifico e sicuro in Prajná, la *sintesi* di tutti i poteri attivi ed intellettuali dell'universo.

[Gli Swábhávika e i Prájñika Swábhávika sono quindi in contrasto con gli Aisvarika, che “ammettono l'essenza immateriale.”]

[da: *As Long as Space Endures: Essays on the Kālacakra Tantra in Honor of. H. H., the Dalai Lama*, Ithaca, New York, Snow Lion Publications, 2009.]

Mantra Sanscriti nel Kālacakra Sādhana

(Sanskrit Mantras in the Kālacakra Sādhana)

di David Reigle

Gli antichi lotsawa [traduttori] tibetani, pur traducendo anche i nomi sanscriti nelle loro revisioni dei testi del Buddhismo canonico, tuttavia lasciarono i mantra nell'originale sanscrito. Questo è perché si crede che il potere dei mantra derivi dai loro suoni, suoni che non potevano essere alterati se un tale potere doveva rimanere intatto. Così troviamo che i mantra nel Kālacakra *sādhana*, come in tutte le *sādhana*, sono in Sanscrito, non in Tibetano.

Quindi, poiché questi suoni sono stranieri, subentra la possibilità di cadere in errore. In realtà, notiamo che durante i secoli la pronuncia di questi suoni si è notevolmente alterata, e, per una scarsa familiarità con i termini, anche la loro scrittura è stata soggetta ad errori ortografici. Uno degli esempi più delucidativi della pronuncia alterata lo possiamo notare nel caso di un famoso mantra di Vajrasattva, ampiamente usato per purificarsi, e che è parte integrale di molte *sādhana*, incluse la maggior parte delle versioni del Kālacakra *sādhana*.

Il mantra di Vajrasattva di 100 sillabe, così come è ora pronunciato, lo possiamo trovare nei libri recenti sul Buddhismo Tibetano, dove è esposto foneticamente. Possiamo quindi vedere che la parola Vajrasattva è diventata Benzar sato,²⁴¹ Benzar satto,²⁴² o Bedzra sato.²⁴³ Queste trasformazioni della sua pronuncia sono largamente dovute al fatto che è pronunciato in Tibetano moderno. Notiamo la stessa cosa in Inglese, dove Vajrasattva è pronunciato come se fosse una parola inglese. Ma nel termine sanscrito, la prima sillaba di Vajra dovrebbe far rima con “judge,” e la prima sillaba di sattva dovrebbe far rima con “hut.” Se i primi traduttori tibetani diedero una

²⁴¹ Willis, Janice Dean: *The Diamond Light of the Eastern Dawn: A Collection of Tibetan Buddhist Meditations*. [New York: Simon and Schuster, 1972. “The Yoga Method of Dorje Sempa.,” pp. 83-86 (Dorje Sempa è la forma tibetana di Vajrasattva)]

²⁴² Vedi Khyentse, Dilgo, Rinpoche; tradotto e pubblicato dal Padmakara Translation Group. *The Excellent Path to Enlightenment: Oral Teachings on the Root Text of Jamyang Khyentse Wangpo*, Itaca, New York, Snow Lion Publications, 1996. “Appendix” (The Vajrasattva mantra), pp. 103-104.

²⁴³ Vedi Kalu Rinpoche, *The Gem Ornament of Manifold Oral Instructions, Which Benefits Each and Everyone Appropriately*, San Francisco: KDK Publ., 1986 “Ngöndro: Dorje Sempa Meditation,” pp. 49-55.

simile importanza a preservare i suoni sanscriti, dovremmo fare un tentativo di pronunciarli correttamente.²⁴⁴

Vi è poi la questione del significato. La maggior parte dei mantra sanscriti hanno significati evidenti, idonei ad essere compresi.²⁴⁵ I loro significati formano una parte importante delle *sādhana* in cui sono usati, rendendo più comprensibile ciò che vi è scritto. Ad esempio, all'inizio dell'esauriente *Kālacakra sādhana* vi è questo mantra:²⁴⁶

om āh hūm hoh ham ksah prajñôpâyâtmaka-kāya-vāk-cittajñānâdhipate mama kāya-vāk-cittajñāna-vajram vajrāmṛta-svabhāvam kuru kuru skandha-dhātva-āyatanādikam nihsvabhāvam svāhā

Era introdotto dalla frase “le parole del mantra che purificano il corpo, il linguaggio, la mente, e la saggezza primordiale (*jñāna*) sono”²⁴⁷ Lasciando da parte le sillabe non traducibili, il significato grammaticale evidente di questo mantra è:

om āh hūm hoh ham ksah: O signore supremo del corpo, del linguaggio, della mente, e della saggezza primordiale, che consiste di saggezza e mezzi! Mio vajra del corpo, del linguaggio, della mente, e della saggezza primordiale, nella natura dell'immortalità di vajra, trasforma, trasforma! Aggregati, elementi, sfere sensoriali, e il riposo, sono senza un'esistenza inerente; svāhā!

Questo significato sarebbe stato pienamente compreso dagli indiani che per primi usarono questi mantra. Ma traducendo in Tibetano le *sādhana* in cui essi si trovano, il significato doveva essere sacrificato per conservare l'importanza dei suoni. Conoscendone il significato, il breve mantra che segue diventa molto più comprensibile.²⁴⁸

om svabhāva-śuddhāh sarva-dharmāh svabhāva-śuddho 'ham

om; naturalmente pure sono tutte le cose; naturalmente puro Io sono.

²⁴⁴ Per la corretta pronuncia del Sanscrito, le vocali sono le più importanti. La “a” breve si pronuncia come la “u” inglese di “but.” Così, la prima sillaba di “vajra” fa rima con “judge.” La “ā” lunga si pronuncia come la “a” di “father.” La “i” breve è come in “kit.” La “ī” lunga si pronuncia “ee” come in “feet.” La “u” breve è come in “put,” non come in “united.” La “ū” lunga si pronuncia “oo,” come in “boot.” La vocale “r” è come la “ri” in “trip,” ma è squillante: La vocale “l” è come il “le” in “able.” La “e” si pronuncia come l'inglese “ay” in “day.” La “ai” è come la vocale nella parola “tie.” La “o” è come in “go.” La “au” è come la vocale nel termine “cow.” Per le consonanti: la “c” si pronuncia “ch.” La “th” e la “ṭ” si pronunciano “ta,” ed è aspirata. Non sono come il suono inglese “th.” La “ś” e la “s” si pronunciano “sh.”

²⁴⁵ Che i significati dei mantra usati nelle *sādhana* fossero idonei ad essere compresi potremmo vederlo, ad esempio, dalle affermazioni che si trovano nell'*Abhisamayamañjarī di Subhākara Gupta* [ed. da Samdhong Rinpoche e Vrajallabh Dwivedi, Sarnath, Varanasi; Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1993, p. 5]: “avendo recitato ‘om śūnyatā-jñāna-vajra-svabhāvâtmaḥ ‘ham con la ricapitolazione del significato” (*om śūnyatā-jñāna-vajra-svabhāvâtmaḥ ‘ham ity arthānusmaranenôccārya*)

²⁴⁶ *Kālacakrabhagavatsādhanaavidhih*, p. 129. Vedi in seguito nota 9 per dati biografici più esaurienti.

²⁴⁷ *Kāya-vāk-citta-jñāna-viśodhakāni mantra-padāni bhavanti.*

²⁴⁸ *Kālacakrabhagavatsādhanaavidhih*, p. 130. Vedi anche nota seguente 9.

Quindi, sarà di notevole utilità avere la traduzione inglese dei mantra sanscriti inclusi nelle traduzioni delle *sādhana*. Un praticante può allora fare le meditazioni prescritte con una comprensione maggiore di quanto sta succedendo.

La *sādhana* del Kālacakra che sto attingendo dai mantra in discussione è l'esauriente *Śrī Kālacakra Sādhana* di Sādhuputra, l'unico Kālacakra *sādhana* sopravvissuto nell'originale sanscrito.²⁴⁹ Consiste di lunghi estratti presi dal *Vimala-prabhā*, la “Luce Immacolata,”²⁵⁰ il grande commentario sul Kālacakra Tantra scritto dal re Pundarīka di Śambhala, compilati e adattati da Sādhuputra, con brevi paragrafi di collegamento estrapolati dal *Vimala-prabhā*. Per cui, la maggior parte di questo Kālacakra *sādhana*, tranne la sezione centrale che nomina tutte le divinità del Kālacakra *mandala* in versi metrici, è realmente opera di Sādhuputra. Come tale, difficilmente potrebbe essere più autorevole. Inoltre, ha il vantaggio che non può essere considerato settario, perché fu scritto in India prima che nascessero i vari ordini del Buddhismo Tibetano. Quindi, sarebbe la *sādhana* scelta come la forma più originale del Kālacakra *sādhana*.

Il Kālacakra *sādhana* ha molti elementi in comune con altre *sādhana* buddhiste, incluso un numero di mantra. Se vediamo gli elementi di una *sādhana* dopo l'altra, sappiamo che devono essere di fondamentale importanza. Ci ripagherà del tempo speso nel tentativo di comprenderli il più possibile. Comune a tutte le *sādhana* della classe dei più elevati tantra yoga, come il Kālacakra, sono le idee di “apparizione nitida” e “orgoglio divino.” Poiché queste *sādhana* consistono nella visualizzazione di stesso come un essere divino, o *devatā*, in una sede divina, o *mandala*, il ruolo dell’ “apparizione nitida” si spiega da solo. Il praticante deve fare in modo che queste visualizzazioni appaiano alla mente il più nitidamente possibile. “L’orgoglio divino” significa che egli deve identificarsi così pienamente con l’essere divino o divinità che sta visualizzando, da sentire un “senso di sé” (*ahamkāra*) come quella divinità (*devatāhamkāra*).²⁵¹ Come quasi ogni cosa in queste *sādhana*, incluse le visualizzazioni che vengono dalle sillabe-seme, questo è fatto mediante l’uso dei mantra. Così, ad esempio, nello *Śrī Kālacakra Sādhana* ci viene data

²⁴⁹ Fu pubblicato come “Il Kālacakrabhagavatsāadhanavidhih di Dharmākaraśānti,” nel *Dhīh: Journal of Rare Buddhist Texts Research Project* [Sarnath, vol. 24, 1997, pp. 127-174.] Ma come evidenziato da Yong-hyun Lee, questo è effettivamente il *Śrī Kālacakra Sādhana* di Sādhuputra, trovato nel Tengyur (Commentario)Tibetano. [Tohoku, no. 1358; Peking no. 2075.] Secondo il frontespizio della traduzione di questo Tengyur Tibetano, che è molto più antico dei recenti manoscritti nepalesi dove esso è attribuito a Dharmākaraśānti, fu scritto per Dharmākaraśānti, non da lui. Vedi: Il *Nispannayogāvalī* di *Abhayākaragupta: A New Critical Edition of the Sanskrit Text (Edizione Revisionata)* di Yong-hyun Lee [Seul: Baegun Press, 2004, p. xi, nota 28.] Ho usato questa *sādhana* fin dal 1980, quando ho avuto i microfilm dei suoi manoscritti sanscriti da Librerie del Nepal e del Giappone.

²⁵⁰ Sebbene il titolo *Vimala-prabhā* è oggi più largamente conosciuto nella sua traduzione come “Luce Candida,” ho preferito il non meno accurato titolo di “Luce Immacolata.” L’ho derivato da “Splendore Immacolato” [Immaculate Lustre] di Edward Fitzgerald, che si trova nella sua traduzione inglese del libro di Helmut Hoffman: *The Religions of Tibet* [1961, pp. 129, 162.]

²⁵¹ Per il termine *devatāhamkāra*, vedi ad esempio *Sāadhanamāla* [ed. Benoytosh Bhattacharyya, vol. I, Baroda: Central Library, 1925; Kaekwad’s Oriental Service n. 26, p. 258.]

quest'istruzione: "Allora [afferma] il senso di sé [come una forma divina o divinità, cioè 'l'orgoglio divino,' con questo mantra]."²⁵²

om sarva-tathāgata-vajra-kāya-svabhāvātmake 'ham

om; Io sono fatto della natura del corpo vajra di tutti i Tathāgata.

Inoltre, vediamo che il significato di questi mantra è decisivo per recitare le *sādhana* con la piena coscienza di ciò che sta succedendo. La maggior parte dei mantra sono usati per asserire o affermare il punto estremo dell'orgoglio divino con la frase *svabhāvātmake 'ham*, "Io" (*aham*) sono fatto (*ātmake*) della natura di (*svabhāva*) ..." A volte terminano solo con *aham*, "Io." Entrambi questi tipi possiamo vederli alla conclusione del "cerchio di protezione" (*raksā-cakra*) nello *Śrī Kālacakra Sādhana*. Tutte, tranne le *sādhana* più brevi, cominciano creando un "cerchio di protezione" all'interno del quale avrà luogo la visualizzazione. Lo *Śrī Kālacakra Sādhana* ha un cerchio di protezione molto ampio, che copre quasi un terzo della *sādhana*. Alla sua conclusione, il meditante comanda ai dieci protettori adirati di prendere i loro posti nelle dieci direzioni. Per farlo, egli deve prima generare l'orgoglio divino, il senso o convinzione di sé come signore e capo dei protettori adirati, con il seguente mantra. Questo è un esempio particolarmente chiaro:²⁵³

om hūm krodhēndro 'ham krodhānām ājñā-dāyakah svāhā

om hūm; Signore dei protettori adirati Io sono, e comando ai protettori adirati, svāhā!

Ancora una volta vediamo la necessità di comprendere il significato di questi mantra. Poi, dopo aver comandato a ciascuno dei dieci protettori adirati di andare ai loro posti con un mantra individuale, il meditante completa il cerchio della parte protettiva della *sādhana* asserendo e affermando l'orgoglio divino o convinzione di sé come l'intero cerchio di protezione con questo mantra.²⁵⁴

sarva-tathāgata-raksācakra-svabhāvātmake

Io sono fatto della natura del cerchio di protezione di tutti i Tathāgata.

Oltre all'apparizione nitida e all'orgoglio divino, vi sono tre elementi ancora più universali delle *sādhana* buddhiste, e si trovano all'inizio di quasi tutte le *sādhana*. Primo è il rifugio, poi è la creazione di *bodhicitta*, e infine la dissoluzione di ogni cosa nel vuoto. A quel punto, comincia effettivamente la visualizzazione della particolare *sādhana*. Per la prima *sādhana* è spesso usata una formula. Non è un mantra, ma può essere recitata come un mantra, ed è:

buddham śaranam gacchāmi

dharmam śaranam gacchāmi

²⁵² *Kālacakrabhagavatsādhanaśāstra*, p. 130: tato 'hamkāram.

²⁵³ *Kālacakrabhagavatsādhanaśāstra*, p. 140.

²⁵⁴ *Kālacakrabhagavatsādhanaśāstra*, p. 140.

dharmam śaranam gacchāmi

Io cerco rifugio in Buddha (l'illuminato):

Io cerco rifugio nel *dharma* (gli insegnamenti buddhisti)

Io cerco rifugio nel *sangha* (la comunità buddhista)

Sebbene “rifugio” sia diventata la traduzione accettata della parola *śarana*, qui ha più il senso di “guida,”²⁵⁵ ed è anche stata tradotta come “direzione sicura.”²⁵⁶ La formula del rifugio appena citata è talmente conosciuta, che di solito non è enunciata nelle *sādhana*, che spesso danno istruzioni al praticante per cercare il rifugio. A volte forniscono versioni alternative della formula del rifugio, come nel caso dello *Śrī Kālacakra Sādhana*.²⁵⁷

Per creare *bodhicitta*, il pensiero o la determinazione di portare tutti gli esseri viventi all'illuminazione, e quindi liberarli dalla sofferenza, a volte le varie *sādhana* danno versetti diversi da recitare.²⁵⁸ Come per la formula del rifugio, i versetti qui usati non sono dei mantra. Inoltre, poiché questa pratica è largamente diffusa, le *sādhana* spesso dicono al praticante di creare *bodhicitta*, senza però suggerire come farlo. Lo *Śrī Kālacakra Sādhana* ci esorta ad evocare le tre radici (della virtù, o le radici benefiche), la prima delle quali genera *bodhicitta*.²⁵⁹ Stranamente, la prima radice è abbandonare il senso dell'io e del mio. Qui, la parola usata è la stessa che troviamo nel concetto dell'orgoglio divino, *ahamkāra*, il “senso di sé” o il “senso dell'io.” Quindi, dapprima abbandoniamo il senso dell'io riguardo ai nostri sé

²⁵⁵ *The Buddhist Catechism*, di Henry S. Olcott [44.ma edizione, 1915, nota a piè di pagina, p. 159] cita una lettera di Wijesinha Mudaliyar: “Questa parola è stata fin qui piuttosto impropria ed è stata resa erroneamente dagli studiosi europei di Pāli come *Rifugio*, e sconsideratamente accettata in questo senso dagli studiosi nativi Pāli. Né l'etimologia Pāli né la filosofia buddhista giustificano questa traduzione. *Rifugio*, nel senso di *una fuga o di un luogo di rifugio*, è del tutto estraneo al vero Buddhismo, che insiste sul fatto che ogni uomo deve lavorare per la propria emancipazione. La radice *Sri*, in Sanscrito (*Sara* in Pāli) significa muoversi, andare: per cui, *Saranam* significherebbe un movimento, o colui, oppure ciò, che procede o va di pari passo con un altro – una Guida o un Aiutante. Io costruisco la frase in questo modo: *Gachchhāmi*, io vado, *Buddham*, a Buddha, *Saranam*, come mia Guida.”

²⁵⁶ Di Alexander Berzin, in *Taking the Kalachakra Initiation*, [Ithaca, Snow Lion Publications, 1997, p. 79 e seg.]

²⁵⁷ *Kālacakrabhagavatsāghanavidhih*, p. 160: *buddham dharma ca samgham bhava-bhaya-haranam bodhi-sīmnah prayāmi*, “Io vado dal Buddha, il *dharma*, e il *sangha*, rimuovendo le paure dell'esistenza ciclica, fino alla vetta dell'illuminazione:” Per una versione più esauriente, vedi: *Sāghanamālā*, vol. I, pp. 129, 154, 290-291.

²⁵⁸ La creazione di *bodhicitta* è spesso fatta in associazione con i quattro immensurabili: amabile bontà (*maitrī*), compassione (*karunā*), gioia empatica (*mudita*) ed equanimità (*upeksā*). Così il versetto o i versi recitati a questo scopo li includono, come nel caso del *Kālacakra Six-Session Guru Yoga*, del Quattordicesimo Dalai Lama.

²⁵⁹ Le tre radici della virtù, o le radici benefiche (*kuśala-mūla*) sono elencate nel *Dharma-samgraha* di Nāgārjuna, 15, come: (1) la creazione di *bodhicitta* (*bodhicittotpāda*); (2) la purificazione delle [proprie] intenzioni o motivazioni (*āśaya-vīśuddhi*); e (3) l'abbandono del senso dell'io e del mio (*ahamkāra-mamakāra-parityāga*).

personali, e poi lo affermiamo riguardo alle forme divine che visualizziamo come noi stessi.

Poi, per dissolvere ogni cosa nel vuoto, in attesa di cominciare le visualizzazioni della particolare *sādhana*, queste *sādhane* usano frequentemente il cosiddetto mantra del vuoto.²⁶⁰

om śūnyata-jñāna-vajra-svabhāvātmake ‘ham

om; Io sono fatto della natura di vajra, la saggezza primordiale del vuoto.

Riconosciamo immediatamente la frase caratteristica usata per asserire ed affermare l’orgoglio divino. L’idea qui è che, pur potendo avere una comprensione concettuale del vuoto, mentre facciamo questa meditazione noi dobbiamo agire come se avessimo una realizzazione completa e diretta del vuoto. Dobbiamo veramente credere di vedere ogni cosa come il vuoto. Allora possiamo iniziare le particolari visualizzazioni della nostra *sādhana* in modo appropriato. Ma che cos’è “vajra, la saggezza primordiale?”

In questi testi, “vajra” – letteralmente “diamante” – si riferisce alla natura ultima di qualcosa. Questa natura ultima, simile a un diamante, è indivisibile (*abhedyā*).²⁶¹ Il nostro corpo, il nostro linguaggio, la nostra mente, hanno ciascuno una natura ultima, o vajra, che è quella di un Buddha, e così è per la saggezza primordiale.²⁶² La saggezza primordiale è *jñāna*, distinta dalla saggezza, *prajñā*, che essa include.²⁶³ È

²⁶⁰ Questo mantra è stato chiamato il “śūnyata-bodhako mantrah,” il mantra che risveglia il praticante al vuoto; vedi: *Sāadhanamālā*, Vol. I, p. 315.

²⁶¹ La parola “vajra” è solitamente definita come “indivisibile” (*abhedyā*) nella letteratura tantrica del Buddhismo. Ad esempio, Advaya-vajra cita questa definizione dall’*Hevajra Tantra* (1. 1. 4) nel suo *Sekatānvaya-samgraha* o *Sekatātparyasamgraha* con le parole: *abhedyam vajram iti hevajre*. Vedi: *Advayavajrasamgraha*, [ed. Haraprasad Shastri, Baroda: Oriental Institute, 1927, serie 40, p. 37 ...]

²⁶² Questi quattro vajra sono descritti nei testi del Kālacakra ...

²⁶³ I traduttori devono spesso affrontare la questione di come trattare queste parole strettamente interrelate, come *jñāna* e *prajñā*. La traduzione di *prajñā* come “saggezza” è diventata comunemente accettata: “la perfezione della saggezza” (*prajñā-pāramitā*)- anche se qualche traduttore invece la traduce come “intuito.” Ma cosa dobbiamo fare, allora, con *jñāna*, che pure significa saggezza? Qui non vi alcun accordo tra i traduttori. Alcuni preferiscono “conoscenza,” il suo significato basilare nel Sanscrito comune. Ma nel Buddhismo questo è un termine tecnico, come fu riconosciuto dai primi traduttori tibetani, che lo intesero come *ye śes*. In questo termine, *śes* traduce la radice sanscrita *jñā*, “conoscere,” qualificata da *ye*, che significa primordiale, originario, oppure elevato, o sublime. Così, veniva inteso non proprio come conoscenza, ma come conoscenza originaria o sublime; e i traduttori di oggi spesso aggiungono queste parole qualificative. Molti traduttori (me incluso) preferiscono interpretare “*jñāna*” come “saggezza,” invece di “conoscenza,” anche se linguisticamente “conoscere” è affine a “*jñā*.” In Inglese, possiamo sapere come si traduce polvere da sparo, o come scassinare una serratura, ad esempio, ma questo non sarebbe considerato saggezza. Alcuni traduttori hanno adottato “gnosis,” termine che è ugualmente affine a *jñāna*. Questa parola, comunque, è poco usata in Inglese, essendo innanzitutto un termine tecnico di quelle che un tempo erano sette gnostiche, e pochi sanno che cosa esso significhi senza cercarlo nel dizionario. Di contro, *jñāna* è ampiamente usata in Sanscrito, e anche come termine tecnico nel Buddhismo, e conserva ancora il suo noto significato di conoscenza. Altre parole che sono state usate per tradurre *jñāna* sono “congnizione” e “consapevolezza,” con o senza parole qualificative come originario, oppure “intuizione.”

la conoscenza pura, non duale, in cui non vi è distinzione tra il percettore e ciò che è percepito, perché tutto è vuoto. Il vajra della saggezza primordiale è il vajra totale che include gli altri tre, il vajra del corpo, il vajra del linguaggio, e il vajra della mente. Questo vajra è quindi la natura ultima, il vajra dell'universo; ed è questo il motivo per cui lo identifichiamo nel dissolversi di ogni cosa nel vuoto. Il vajra della saggezza primordiale è descritto nell'*Jñāna-siddhi* di Indra-bhūti in questi bei versi.²⁶⁴

46. Non è bruciato dalle fiamme, né l'acqua lo bagna. Non è tagliato da un'arma affilata, nemmeno con molti sforzi.

47. Come lo spazio, non ha supporto, è onnipervadente, privo di caratteristiche distintive. E' la verità più sublime, il vajra insuperato, o la saggezza primordiale [ultima].

Nello *Śrī Kālacakra Sādhana* il mantra del vuoto è recitato come primo di un gruppo di quattro mantra del genere sulle quattro porte della liberazione, cioè: il vuoto (*śūnyatā*) ... l'informe (*animitta*) ... il non-desiderio (*apranihita*) ... l'inazione (*anabhisamskāra*), come segue.²⁶⁵

om; Io sono fatto della natura di vajra, la saggezza primordiale del vuoto.

om; Io sono fatto della natura di vajra, la saggezza primordiale dell'informe.

om; Io sono fatto della natura di vajra, la saggezza primordiale del non-desiderio.

om; Io sono fatto della natura di vajra, la saggezza primordiale dell'inazione.

Prima del mantra del vuoto, le *sādhana* spesso citano un famoso verso che pure asserisce il vuoto. Inoltre, come la formula del rifugio, questo non è un mantra. E' piuttosto un versetto metrico. Di solito i versi sono cantati dai pandit indiani:²⁶⁶

Tutte queste parole forniscono un'utile perspicacia nel significato di *jñāna*, ma a parer mio, riducono indebitamente l'idea centrale in se stessa. Quindi, per distinguere *jñāna* da *prajñā*, come sempre hanno fatto i traduttori tibetani, e che hanno provato, negli ultimi centanni, come sia d'aiuto, io ho scelto di tradurre *prajñā* come "saggezza primordiale." Noto che anche Alan Wallace usa questo termine nella sua traduzione del libro di Gen Lamrimpa *Transcending Time: The Kālacakra Six-Session Guru Yoga*, [Boston: Wisdom Publ. 1999.]

²⁶⁴ *L'Jñāna-siddhi* fu pubblicato in *Two Vajrayāna Works*, ed. Benoytosh Bhattacharyya, Baroda: Oriental Institute, 1929; Kaekwad's Oriental Series n. 44, in cui vengono riportati questi due versi a p. 36:

dahyate nāgni-skandhena plāvvyate na jalena ca |
bhidyate nahi śastrena tīksnenāpi prayatnatah || 46 ||
apratistham yathākāśam vyāpi laksana-varjitam |
idam tat paramam tattvam vajra-jñānam anuttaram || 47 ||

Anche se questa edizione sanscrita è disponibile da più di 75 anni, mi sembra che ancora non ci sia alcuna traduzione in Inglese. Il primo di questi versi è una reminescenza della *Bhagavad-gītā* (3. 23): "Le armi non lo tagliano, né fuoco lo brucia, né acque lo bagnano, né vento lo dissecca."

²⁶⁵ *Kālacakrabhagavatsāadhanavidhih*, p. 161.

²⁶⁶ Si trova nel *Kālacakrabhagavatsāadhanavidhih*, p. 161. Qui deriva dal commentario del *Vimala-prabhā*, cap. 4, verso 5. Vedi: *Vimalaprabhātikā*, vol. 2 [ed. Vrajallabh Dwivedi ...] Ma recentemente è stato sostituito dalla versione che si trova nel *Guhyasamāja Tantra*, cap. 2, verso 3. La sua traduzione tibetana è nel *Vimala-prabhā* [ed. Derge e Cone] con le varianti delle edizioni Narthang e Peking in parentesi:

dnogs po med la bsgom [sgom] pa med

abhāve bhāvanābhāvo bhāvanā nāiva bhāvanā

iti bhāvo na bhāvah syād bhāvanā nōpalabhyate

Quando non vi è alcuna cosa che esiste, non vi è alcuna meditazione. Anche la meditazione non è meditazione. In questo modo, una cosa che esiste non sarebbe una cosa che esiste. La meditazione non è [non deve essere] trovata.

Questo versetto risuona piuttosto senza senso. Ma una volta consapevoli che esso proviene dal *Guhyasamāja Tantra* (verso 3 del capitolo 2) possiamo esaminare com'è spiegato nel commentario del *Pradīpoddyotana* da parte di Candakīrti. Qui egli lo classifica così.²⁶⁷

In assenza di tutti i soggetti, in movimento ed immoti, non vi è meditazione, perché non vi è oggetto alcuno di meditazione. “Anche la meditazione non è meditazione” significa: anche la meditazione [intrapresa come] esistente non è meditazione, perché non vi è meditazione senza [un oggetto su cui meditare]. Quindi, non si trovano né l'oggetto di meditazione, né il meditante, e nemmeno la meditazione. Questo è il significato letterale.

Candrakīrti poi spiega questo verso in tre ulteriori modi, il primo del quale lo riferisce alle tre [non quattro] porte della liberazione: il vuoto, l'informe, e il non-desiderio. Egli non discute la quarta porta della liberazione, l'inazione, perché questa si trova nel *Kālacakra* ma non nel *Guhyasamāja*, e il suo commentario è proprio su quest'ultimo.

Quando ogni cosa si è dissolta nel vuoto, le visualizzazioni appropriate della *sādhana* possono cominciare; sono fatte di sillabe-semi, o mantra-*bīja*. La sillaba-seme della divinità principale del *Kālacakra* è del tutto inusuale, poiché è una sillaba “accatastata” piuttosto che una sillaba singola. E' scritta con sette lettere ammucchiate, una in cima all'altra. Esse formano un gruppo di una sola consonante collegata e, con le vocali inerenti e l'*anusvāra*, fanno la sillaba-seme, *hksmlvryam*.

sgom pa sgom pa nyid ma yin
de ltar dngos po dngos min pas [mi 'gyur]
sgom pa dmigs su med pa'o.

²⁶⁷ Questo si trova nel *Guhyasamājantrapradīpodyotanātīka-satkotivyākhyā* [ed. Chintaharan Chakravarti, Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1984; Tibetan Sanskrit Works Series no. 25, p. 31.] Il testo che si trova in quest'edizione in qualche modo differisce dalla traduzione tibetana. La mia traduzione è dal Sanscrito, ma ho dovuto correggerla in tre punti con l'aiuto del Tibetano. Queste correzioni le ho messe in parentesi. Le due frasi più lunghe nella mia traduzione, in parentesi, si basano sul testo tibetano che è diverso, e che è esposto in modo completo:

sthira-bala-[cala]-sarva-padārthānām abhāve sati bhāvanāyā abhāvah bhāvābhāvāt | bhāvanā nāiva bhavānēti | yīpi sato [satī] bhāvanā sā na bhāvanā, vināpi bhāvanāyā [a]vidyamānatvāt iti | ittham bhāvābhāva-yukto yo bhāvah sa na syāt | tasmād bhāvyo bhāvako bhāvanā nōpalabhyate | aksarārthah |

brtan pa dang g.yo ba'i dngos po thams cad kyi ngo bo nyid ni med pa yin na ni sgom pa med pa ste bsgom par bya ba med pa'i phyir ro | bsgom par bya ba bsgom pa min | zhes bya ba ni | gang yod par bsgom pa de yang bsgom pa ma yin te | bsgom par bya ba dang bral bas yod pa ma yin pas so | de ltar zhes pa ni dngos po med pa dang dngos po yod par 'dod pa dang ldan pa gang yin pa de ni dngos po med pa nyid de phyogs gnyi ga dang 'gal lo | de bas na bsgom par bya ba dang sgom pa po dang bsgom pa dmigs su med pa ste yi ge'i don to. |

Ovviamente, questo mantra-*bīja* non può essere pronunciato. Così, nelle traduzioni delle *sādhana*, le lettere di cui esso è composto sono solitamente scritte a parte, su una stringa, una dopo l'altra, aggiungendo a ciascuna una vocale inerente: *ha-ksa-ma-la-va-ra-ya*. Questo ne permette la pronuncia, lasciando soltanto la questione di dove collocarvi l'*anusvāra*.

L'*anusvāra*, in Sanscrito, è un puntino messo sulla sillaba accatastata. Rappresenta un nasale aperto, che è traslitterato come *m*, sebbene non abbia proprio il suono di una *m*. A volte è scritto in un Tibetano fonetizzato come *ng*, come nella sillaba-seme *hung*, che è tradotto appropriatamente come *hūm*, e fa rima con 'room.' Ma il suono *ng* non è più vicino all'effettiva pronuncia di quanto lo sia il suono *m*. In realtà, dovrebbe essere una via di mezzo fra i due, un suono che non si trova in Inglese. Qui useremo la trascrizione *m*. Nei testi tibetani, come pure nei testi sanscriti, è un puntino messo sulla sillaba accatastata. Nelle traduzioni della *sādhana* la sillaba è spesso scritta seguendo la pronuncia dei moderni insegnanti tibetani, come: *ham-ksa-ma-la-va-ra-ya*, in cui la *m* è collocata dopo la prima sillaba. Comunque, questo non è ammissibile nel Sanscrito, in cui la *m* deve essere messa dopo l'ultima sillaba, perché è la declinazione di chiusura; quindi, *ha-ksa-ma-la-va-ra-yam*. Come ho osservato e fatto notare altrove, almeno qualche tibetano che ha familiarità con il Sanscrito e che vive in India, ha adottato questa pronuncia corretta.²⁶⁸

Quando le lettere accatastate che compongono questo mantra-*bija* sono usate indipendentemente, come lo sono nel *Kālacakra sādhana*, devono avere individualmente un suffisso declinativo. Così, il *Kālacakra* è creato da *ham* piuttosto che da *ha*, e il *mandala* del vento è creato da *yam* piuttosto che da *ya*. La sillaba-seme accatastata del *Kālacakra sādhana* non ha solo un *anusvāra* sulla cima nella forma di un *bindu*, o puntino, ma anche un *visarga* nella forma di una mezzaluna sotto questo puntino. Mentre l'*anusvāra* è trascritta come *m*, il *visarga* è traslitterato come *h*. E' un'intensa aspirazione che fa eco alla vocale che precede. Così, *hoh* si pronuncia piuttosto come *hoho*. E' normalmente scritto in un Sanscrito molto simile ai due punti in Inglese, due punti verticali che seguono la lettera. Ma nella sillaba-seme del *Kālacakra* si suppone che sia rappresentato dalla mezzaluna sulla cima, sotto il puntino.²⁶⁹ Mentre sei delle sette lettere accatastate hanno l'*anusvāra* per il loro

²⁶⁸ "On Kālacakra Sādhana and Social Responsibility," The International Kālacakra Network website: http://Kalacakra.net.org/text_david_reigle_kalacakra_sadhana_social.html:

"Il fondatore e primo Direttore da lungo tempo dell'Istituto Centrale del Governo Tibetano in esilio è Samdhong Rinpoche, attualmente Primo Ministro del Governo Tibetano in esilio. Pur sapendo che i tibetani che studiano lì dovevano imparare la pronuncia sanscrita, fu comunque una piacevole sorpresa ascoltare Samdhong Rinpoche recitare il mantra centrale del Kālacakra alla maniera sanscrita. Lo fece nel 1997, durante una pausa nelle nostre conversazioni riguardo le sue idee di come avere una società non violenta. Quando egli pronunciò la nasale dopo l'ultima sillaba, com'è richiesto in Sanscrito, piuttosto che dopo la prima sillaba, come si usa correntemente tra i Lama tibetani, gli espressi la mia sorpresa. Replicò che naturalmente egli seguiva la pronuncia sanscrita. Perché non avrebbe dovuto, considerando che oggi l'originale è a disposizione di tutti gli studiosi."

²⁶⁹ *Vimalaprabhātikā*, vol. 1, p. 56: *visarga ardha-candrākāro*, "visarga ha la forma di una mezzaluna."

suffisso declinativo quando sono usate indipendentemente, *ham, mam, lam, vam, ram, yam*, l'altra prende il *visarga* per la sua desinenza declinativa, *ksah*. Tali sillabe, *ham*, ecc., fanno rima con la parola inglese "sum." Sulla cima di ognuna di esse c'è una fiamma, che rappresenta un decimo suono senza suoni (*nāda*), facendo quindi il dieci perfetto del mantra del Kālacakra.

Dal vuoto emergono i *bīja*-mantra o sillabe-seme, e da queste sono creati i *mandala*, cioè la sede e le divinità che vi abitano. Dopo la loro visualizzazione, segue un passo chiave. Le divinità visualizzate sono chiamate gli "esseri dell'impegno" (*samaya-sattva*). Il meditante ora richiede alle vere divinità, chiamate gli "esseri della saggezza primordiale" (*jñāna-sattva*), di fondersi nelle divinità immaginate e di vitalizzarle, e lo fa recitando il mantra, *jah hūm vam hoh*. Con il suono *jah* egli invita" (*āvāhana*), cioè "attira" (*ākarsana*) gli esseri della saggezza primordiale. Per questo, il meditante, come Kālacakra, usa uno strumento che tiene in una delle sue 24 mani: l'*ankuśa*. L'unico mezzo in Occidente che gli sia paragonabile è il pungolo per il bestiame. Ma l'*ankuśa* non solo ha un'estremità acuminata, simile a un pungolo, ha anche un uncino vicino a quest'estremità acuminata. Così l'elefante può essere spronato in avanti con l'estremità acuminata, o spinto all'indietro con l'uncino. L'uso di questo pungolo, quando il meditante evoca gli esseri della saggezza primordiale, rende l'invito, potremmo dire, più costrittivo.

Successivamente gli esseri della saggezza primordiale richiamati, o le vere divinità, sono motivati ad entrare (*praveśana*) negli esseri dell'impegno, le divinità immaginate, con il suono *hūm*. Per questo, è impiegato un altro strumento che il praticante tiene nelle sue molte mani, il *vajra*. Allora essi sono trattiene (*bandhana*) lì con il suono *vam*. Per questo, è usata la corda che egli tiene. Infine, con il suono *hoh*, il meditante li rende soddisfatti (*tosana*) della loro nuova situazione. Quindi, fa vibrare la campana con il suo piacevole suono. Questo mantra di quattro sillabe, *jah hūm vam hoh*, è usato nella pratica tantrica del Buddhismo ogni volta che gli esseri della saggezza primordiale si fondono negli esseri dell'impegno, proprio come due dei mantra già citati sono usati dappertutto, vale a dire: il mantra della purezza, *om svabhāva-śuddhāh sarva-dharmāh svabhāva-śuddho 'ham*, e il mantra del vuoto, *om śūnyatā-jñāna-vajra-svabhāvātmako 'ham*.

Vediamo che le quattro sillabe, *jah hūm vam hoh*, nelle traduzioni della *sādhana* sono trascritte come *jah hūm bam hoh*, dove *bam* è erroneamente al posto di *vam*. Questo errore deriva da come questo mantra si trova nelle *sādhana* tibetane traslitterato dal Sanscrito: *dzah hūm bam hoh*. Mentre molti traduttori sanno che la lettera tibetana *dz* è la traslitterazione della lettera sanscrita *j*, sebbene vi sia una lettera tibetana *j*, molti non sanno che la lettera tibetana *b* molto spesso è la traslitterazione della lettera sanscrita *v*, anche se vi è una lettera tibetana *v* (o *w*). Così scrivono correttamente *jah* per *dzah*, ma non sanno che *bam* in realtà è *vam*.

Questo problema ha avuto origine nella provincia indiana del Bengala, da dove venivano tanti manoscritti del tantra sanscrito che furono tradotti in Tibetano. Lì, le

lettere sanscrite *b* e *v* di solito non sono distinte. La lettera *v* è scritta per entrambe ma è pronunciata e trascritta come *b*. Lo possiamo vedere nel nome del famoso poeta bengalese, Rabindranath Tagore, in cui la prima parte è la parola sanscrita *ravi*, che significa “sole,” non *rabi*. Così, quando questi mantra furono trascritti in Tibetano, un migliaio di anni fa, la lettera *v* fu trascritta come *b*. E lo possiamo accertare immediatamente e facilmente verificando la trascrizione dei titoli del libro che si trova nel Canone Tibetano Buddhista, dove troviamo “badzra” invece di “varja,” ecc. Il problema di distinguere la *v* e la *b*, sia com’è scritta o pronunciata, è ben conosciuto dai pandit sanscriti del Bengala, come Benoytosh Bhattacharyya (il cui nome è in realtà Vinayatosā), editore di molti testi buddhisti in Sanscrito, incluso il *Sādhnamāla*. In questa raccolta di *sādhana* egli distingue la lettera sanscrita *b* dalla *v* nella scrittura (pronunziando, ad esempio, *bīja* invece di *vīja*, che è scorretto), e sempre correttamente scrive *vam* piuttosto che *bam* per questo *bīja*-mantra.

Una quinta sillaba è aggiunta a queste quattro sillabe-seme nello *Śrī Kālacakra Sādhana*.²⁷⁰ Ai mantra-*bīja*, *jah hūm vam hoh*, è aggiunta la sillaba *hīh*. Questa sillaba fa in modo che gli esseri della saggezza primordiale e gli esseri dell’impegno si fondino l’un l’altro “in simbiosi” (*sama-rasīkṛta*, *sama-rasībhūta*).²⁷¹ Parole amabili, ma chi sono questi esseri della saggezza primordiale che, come supponiamo, si fondono negli esseri dell’impegno? Che significa che gli esseri della saggezza primordiale sono vere divinità, opposte agli esseri dell’impegno o divinità immaginate? Certamente il Buddhismo, come tutte le religioni indiane, ha accettato l’esistenza di esseri reali ed invisibili, conosciuti come *deva*, “gli splendenti,” spesso tradotti come dèi. E’ questo ciò che essi sono? Non sembrerebbe.

Le divinità (*devatā*, letteralmente: “la luminosa unità, o universalità”) chiamate esseri della saggezza primordiale (*jñāna-sattva*) sono descritte nei testi come le “purezze” (*viśuddhi*)²⁷² degli elementi specifici del nostro mondo. Ad esempio, si dice che i cinque Tathāgata, chiamati anche Dhyāni Buddha, siano le purezze dei cinque aggregati (*skandha*) che compongono un corpo umano. Le loro consorti sono le purezze dei grandi elementi, terra, acqua, fuoco, ecc. Le Kālacakra Śakti sono le purezze delle arie vitali (*prāna*) e così via. Come abbiamo visto precedentemente, l’*jñāna-varja*, o il vajra della saggezza primordiale, è la natura ultima o natura vajra

²⁷⁰ *Kālacakrabhagavatsādhanaśāstrīya*, p. 165.

²⁷¹ *Vimalaprabhāṭikā* 4. 53, vol. 2, p. 181:

evam pañca-prakāram jah-karenākṛtam, hūm-kārena pravistam, vam-kārena baddham, hoh-kārena tositam, hīh-kārena sama-rasīkṛtam | vajrāṅkuṣeṇa vajrena vajra-pāseṇa vajra-ghantayā vajra-dandenēti |
evam jñāna-cakram sampūjya pūrvavat samaya-cakram samarasībhūtam bhāvayed iti niyamah |

Vedi anche: *Vimalaprabhāṭikā* 3.79, vol. 2, pp. 78-79.

²⁷² *Kālacakra Sādhana and Social Responsibility*, di David Reigle [Santa Fe: Spirit of the Sun Publications, 1996, pp. 42-: “Le sorgenti primarie su questo sono, ovviamente, il *Kālacakra Tantra* e il commentario sul *Vimala-prabhā*. Il simbolismo è generalmente introdotto nel commentario con queste parole: “Ora la purificazione del ... è stabilita.” Molte altre indicazioni sono date nell’ultima parte della terza sezione (*uddeśa*) del quarto capitolo (*patala*) del *Vimala-prabhā*, ‘Creazione della Vita e delle Divinità (*prana-devatā-utpāda*): versi 95-109. Altri riferimenti includono il capitolo tre, versi 52-55, 160-164, 167-168, ecc.”

dell'universo – poiché include gli altri tre vajra, simbolicamente chiamati corpo, linguaggio e mente. Similmente, gli *jñāna-sattva*, o gli esseri della saggezza primordiale, sono le purezze ultime dei vari componenti che costituiscono l'universo.

Comprendere cosa sono questi ci aiuta a capire la divinità chiamata Vajra-sattva, “l'essere adamantino,” cioè la natura ultima di un essere. Vi sono i *samaya-sattva* immaginati, gli esseri dell'impegno, e i “veri” *jñāna-sattva*, gli esseri della saggezza primordiale, e i comuni *sattva*, esseri ordinari come lo siamo noi. Vajrasattva, come il vajra o natura ultima di un essere, è dunque, in un certo senso, la natura ultima dei nostri veri sé. Ma questa natura adamantina è quella di un Buddha, così Vajrasattva è raffigurato come la purezza collettiva dei Buddha.²⁷³ Ed è a Vajrasattva che ci dobbiamo rivolgere, e identificare noi stessi in lui. Fatto questo, ora dobbiamo attendere, recitando un mantra, il mantra di Vajrasattva di 100 sillabe, il grande mantra della purificazione.

Nei secoli, usato in una terra dove il linguaggio è forestiero, gli errori si sono infiltrati nella sua natura, cosicché questo grande mantra di purificazione ora ha esso stesso bisogno di essere purificato. Naturalmente, se è recitato con fede, non si può dire che non produca gli effetti. Ma per ottenere gli effetti che gli antichi *lotsawa* tibetani tentarono di trattenere preservando accuratamente i suoi suoni, gli effetti che esso produceva nell'antica India dove era pronunciato correttamente e il suo significato era attentamente compreso, le sue parole devono essere ristabilite nella loro purezza. La corretta pronuncia e il significato di questo mantra sono:²⁷⁴ *om vajrasattva, samayam anupālaya, vajrasattvatvenôpatistha, drdho me bhava, sutosyo me bhava,*

²⁷³ Vedi *The Tantric Path of Purification: The Yoga Method of Heruka Vajrasattva*, Lama Thubten Yeshe, Boston, Wisdom Publications, 1985, pp. 141-142 ... “Chi è Heruka Vajrasattva? Noi lo consideriamo come una manifestazione dell'unità o dell'energia maschile e femminile totalmente sviluppata, la purezza totale dello stato d'illuminazione. Oltre alla grande compassione ed amore infinito, i buddha e i bodhisattva hanno manifestato la loro purezza collettiva nell'immagine archetipica di Vajrasattva, in modo che possiamo identificarci con lui. Dobbiamo comprendere che le qualità di Vajrasattva sono già dentro di noi, ma la loro realizzazione, metodo e saggezza, sono limitati. Devono essere sviluppate attraverso l'identificazione con l'energia pura e illimitata dell'archetipo.”

²⁷⁴ Dal mio articolo incompiuto “The Vajrasattva Mantra: Sanskrit Edition and English Translation,” per il quale ho utilizzato molte fonti sanscrite e tibetane. Ad esempio, ho rilevato che il mantra di Vajrasattva è ripetuto otto volte nel *Sāadhanamālā*, e sette volte nei due antichi manoscritti su foglie di palma, che furono copiati fedelmente da Gudrun Bühnemann nel ‘Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde,’ vol. 32, 1994. Uno dei manoscritti proviene dal Monastero Ža lu in Tibet. Le stesse otto ripetizioni di questo mantra nel *Sāadhanamālā* si trovano quattordici volte nel Tenzyur Tibetano, e nelle quattro edizioni del Tenzyur. Così sono state esaminate un buon numero di fonti per stabilire la forma corretta di questo mantra. L'errore più comune nei libri moderni è di prendere il secondo avvenimento di Vajrasattva come un vocativo; cioè, di rivolgersi due volte a Vajrasattva. In realtà, questa parola è Vajrasattvatvena, che ha il suffisso *-tva* ed è declinata nel terzo caso (strumentale). Questo suffisso declinato, letteralmente “per l'essere,” significa “come l'essere” e quindi “come Vajrasattva.” Anche se i mantra di solito non sono tradotti in Tibetano, furono fatte poche traduzioni che confermano questa parola, dando: *rdo rje sems dpa'nyid*, dove *nyid* traduce il suffisso sanscrito *-tva*. Vi sono molti altri errori nelle traduzioni odierne in Inglese di questo mantra, traduzioni che dovrebbero essere comparate con quella data qui.

suposyo me bhava, anurakto me bhava, sarva-siddhim me prayaccha, sarva-karmasu ca me cittam śreyah kuru hūm, ha ha ha ha hoh, bhagavan sarva-tathāgata-vajra, mā me muñca, vajrī-bhava mahā-samaya-sattva, āh.

Om. Vajrasattva, prendi [il tuo] impegno. In qualità di Vajrasattva, stai vicino [a me]. Sii costante verso di me. Sii compiaciuto con me. Sii soddisfatto nei miei riguardi. Sii saldamente legato a me. Accordami tutte le realizzazioni; e in ogni azione rendi benefico il mio pensiero, *hūm. Ha ha ha ha hoh.* O Benedetto, natura adamantina di tutti i Buddha, non abbandonarmi, o grande impegno di natura adamantina, *āh.*

Vajrasattva è una sintesi dei cinque Tathāgata, o Dhyāni Buddha, poiché è la loro natura ultima collettiva. Le sillabe “*ha ha ha ha hoh*” in questo mantra sono le loro sillabe-seme. Ciascuno dei cinque ha una “famiglia” (*kula*), e il Tathāgata a capo della famiglia è raffigurato sulla corona di ciascuna divinità in quella famiglia. Kālacakra incoronato con Vajrasattva nella prima parte del Kālacakra *sādhana* qui significa che Kālacakra è considerato un appartenente della famiglia di Vajrasattva, cioè che Kālacakra è un’emanazione di Vajrasattva. Ciò significa che, in questa prima parte, il meditante, come Kālacakra, è qui identificato anche con Vajrasattva. Nella seconda parte, Kālacakra è incoronato con Aksobhya, indicando che Kālacakra qui è ritenuto un essere della famiglia del Tathāgata Aksobhya.

Il Kālacakra *sādhana* nella sua forma comune, come nello *Śrī Kālacakra Śhadana*, ha quattro parti, senza contare il cerchio di protezione che le precede. La seconda parte ripete ciò che era fatto nella prima parte, essendo la differenza principale la divinità sulla corona di Kālacakra. Queste due parti della *sādhana* implicano lunghe visualizzazioni, mentre le ultime due parti sono brevi. Così le visualizzazioni fatte nella prima parte, in cui Kālacakra è incoronato con Vajrasattva, e ripetute nella seconda parte, formano la porzione primaria del Kālacakra *sādhana*.

Il Kālacakra *Sādhana* completo include un numero molto esteso di mantra, che necessariamente provengono dal grande commentario del Kālacakra, il *Vimala-prabhā*, “La Luce Immacolata.” Questi mantra sono più o meno alterati in tutte le *sādhana* esistenti, in gran parte a causa degli errori dei copisti. I tre manoscritti sanscriti conosciuti del *Śrī Kālacakra Śādhana* abbondano di errori clericali. La buona notizia è che esistono parecchi manoscritti sanscriti più antichi del *Vimala-prabhā*, incluso un manoscritto altamente accurato, su foglie di palma, nell’antico alfabeto del Bengala.²⁷⁵ E’ un superbo manoscritto che risale ai tempi delle traduzioni tibetane. Con queste e con l’aiuto delle prime traduzioni tibetane, è ora possibile ripristinare la piena accuratezza dei mantra del Kālacakra *sādhana*. Poiché i mantra originali possono ora essere salvati come documenti elettronici, non hanno più bisogno di essere copiati a mano. Questo è il passo in cui fu introdotta la maggior parte degli errori, sia che fosse la copia da un manoscritto più antico in uno più recente, o la copia di un manoscritto da incidere su una tavoletta di legno, o la

²⁷⁵ Questo manoscritto si trova nella Libreria dell’Asiatic Society a Calcutta, con il n. 10766

composizione di un testo annotato in caratteri tipografici. La *sādhana* in cui fare questo è *Śrī Kālacakra Sādhana* perché consiste per la maggior parte di estratti diretti presi dal *Vimala-prabhā*, già adattati come una *sādhana*. Una volta fatto questo, i mantra in tutte le *sādhana* del Kālacakra che vengono usati dappertutto, possono essere corretti sulla base di quelli trovati in questa *sādhana*.