

I LIBRI SEGRETI di H. P. BLAVATSKY

VENT'ANNI DI RICERCA

Blavatsky's Secret Books
Twenty years' Research

གསང་བའི་སྐྱད་ཐེ

di

David Reigle

e

Nancy Reigle

Library of Congress, numero di catalogo 99-073.808

International Standard Book 0-913510

Copyright © 1999 di Wizard Bookshelf

Tutti i diritti riservati inclusi i diritti di traduzione

Wizard Bookshelf

Box 6600, San Diego

California 92166 USA

Traduzione italiana © 2014 di Nicola Fiore per Istituto Cintamani online

Per gentile concessione di David e Nancy Reigle

Eastern Tradition Research Institute



ISTITUTO CINTAMANI

Via S. Giovanni in Fiore, 24 – 00178 Roma
www.istitutocintamani.org

Tel. 067180832 - 335266313
ramano1942@gmail.com

Contenuti

Prefazione

Introduzione: Perché prendere sul serio H. P. Blavatsky?

1. La Ricerca del Linguaggio Perduto degli Iniziati
2. Identificati i Libri di Kiu-te
3. Nuova Luce sul Libro di Dzyan
4. Quali sono i Libri di Kiu-te?
5. Manoscritti Tibetani e Sanscriti
6. Commenti sulle Note Cosmologiche
7. Termini Tecnici nella Stanza I del Libro di Dzyan
8. La Teosofia in Tibet: Gli Insegnamenti della Scuola Jonangpa
9. Termini Tecnici nella Stanza II del Libro di Dzyan
10. La Dottrina di Svabhāva o Svabhāvatā e la Questione di Anātman e Śūnyatā
11. *La Voce del Silenzio*: Portare la Dottrina del Cuore all'Occidente
12. Rapporto su una Ricerca del Libro dei Precetti Aurei a Kalimpong, marzo 1998
13. *La Dottrina Segreta*: La Genesi Originale e la Tradizione della Saggezza
14. Alla ricerca del Libro di Dzyan

Prefazione

Riassumendo: la Dottrina Segreta era la Religione universalmente diffusa nel mondo antico e preistorico. Le prove della sua diffusione, autentici annali della sua storia e una grande e completa quantità di documenti, dimostrano il suo carattere e la sua presenza in ogni paese, oltre agli insegnamenti di tutti i suoi grandi Adepti, e si trovano attualmente nelle cripte segrete delle biblioteche appartenenti alla Fratellanza Occulta. – *La Dottrina Segreta*, vol. I, p. xxxiv.

Questo libro è stato preparato per rendere disponibili alcuni materiali relativi alla ricerca dei “libri segreti” di Helena P. Blavatsky, la quale afferma che “Il Libro di Dzyan” è la sorgente segreta delle stanze che formano la base della sua opera, *La Dottrina Segreta*; e il “Libro dei Precetti Aurei” è la sorgente segreta del suo libro *La Voce del Silenzio*. La nostra ricerca si è focalizzata su questi due libri.

I materiali assemblati in questo libro includono articoli e documenti precedentemente pubblicati. Molti di questi erano necessariamente indirizzati a un pubblico per la maggior parte teosofico. Ma non è nostra intenzione indirizzarci a qualche gruppo speciale. Noi stessi non facciamo parte di alcuna organizzazione teosofica. Il nostro ‘Eastern Tradition Research Institute’ è indipendente e non è ha alcuna affiliazione. Utilizza le ricerche di studenti e istituzioni in tutto il mondo nella speranza di rintracciare i libri segreti di H. P. Blavatsky.

Siamo convinti che il manoscritto in lingua originale di uno dei libri segreti della Blavatsky, cioè una delle loro traduzioni in Sanscrito, Tibetano, o Cinese, sarà scoperto nella nostra epoca, dimostrando l’esistenza di una Tradizione della Saggezza, un tempo universale, ma che oggi è nascosta. Pertanto abbiamo impiegato più di vent’anni a ricercare i libri segreti della Blavatsky, e da allora siamo ancora coinvolti in questa ricerca. Ora, una parte della ricerca è più ampiamente disponibile.

David e Nancy Reigle
8 maggio 1999

Introduzione

Perché prendere sul serio H. P. Blavatsky?

(Why Take Blavatsky Seriously?)

Finora gli studiosi non hanno preso sul serio la Blavatsky perché è generalmente accettato che lei sia stata un'imbrogliata comprovata. Quindi non c'era alcuna ragione o bisogno di apprezzare i suoi scritti. Nel 1986, comunque, fu messo seriamente in dubbio il rapporto di un secolo prima, che era stato il principale responsabile nel bollarla come imbrogliata. Il rapporto originale di Richard Hodgson, pubblicato dalla Società di Ricerche Psiciche a Londra nel 1885, ora è stato riesaminato dal dr. Vernon Harrison. Il suo studio è stato pubblicato anche dalla Società di Ricerche Psiciche nel suo *Journal*, nell'aprile del 1986, esattamente quasi cent'anni dopo. Il dr. Harrison inizia, riferendosi alla conclusione di Hodgson, che la Blavatsky era un "impostore," mettendo in rilievo che tale rapporto "era stato citato in numerosi libri ed enciclopedie, senza accennare che potesse essere sbagliato. Egli continua:¹

Per anni Hodgson è stato presentato come esempio di un perfetto ricercatore psichico, e il suo Rapporto come un modello di quello che dovrebbe essere un rapporto sulla ricerca psichica. Dimostrerò che, al contrario, il Rapporto Hodgson è un documento completamente di parte, che non ha alcuna rivendicazione scientifica.

E dopo averlo dimostrato, conclude così:²

Man mano che procediamo ad un esame dettagliato di questo Rapporto, diventiamo sempre più consapevoli che, là dove Hodgson era pronto ad usare qualsiasi prova, comunque banale o discutibile, per coinvolgere H.P.B., egli ignorava che tutte le prove potevano essere usate a favore di lei. Il suo rapporto è pieno di affermazioni tendenziose, congetture avanzate come fossero fatti, prove non corroborate di testimoni anonimi, una selezione di prove assolutamente false.

È questo Rapporto sul quale, alla fine, si basano virtualmente tutte le valutazioni moderne sulla Blavatsky, diverse da quelle dei suoi sostenitori.

A parte le prove che questo studio fornisce contro le valutazioni di un secolo fa che la Blavatsky fosse una truffatrice, esistono alcune prove molto serie sulla sua integrità, ed io credo che siano state ingiustificatamente trascurate anche dai suoi sostenitori. Questa è la testimonianza dell'allievo gnostico R. S. Mead, che fu segretario privato della Blavatsky negli ultimi tre anni della sua vita. Che i sostenitori della Blavatsky abbiano trascurato questa prova, forse si può spiegare con il fatto che Mead abbandonò la Società Teosofica "con profondo disgusto" nel 1909, e questo fatto, per gli investigatori esterni, sarebbe stata la prova di maggior peso. Egli scrisse che quando andò a lavorare con H.P.B.³

¹ Vernon Harrison, "J'Accuse: An Examination of the Hodgson Report of 1885," *Journal of the Society for Psychical Research*, Londra, vol. 53, n. 803, aprile 1986, pp. 286 – 310; citazione quotata da p. 287. Questo articolo è stato recentemente ristampato insieme a nuovi materiali in: *H.P. Blavatsky and the SPR: An Examination of the Hodgson Report of 1885*, di Vernon Harrison, Pasadena: TUP, 1997.

² Vernon Harrison, ibidem p. 309. Il dr. Harrison all'inizio del suo libro del 1997 commenta ulteriormente la sua precedente affermazione: "Se questo sembra iperbolico, rispondo che adesso che ho avuto l'opportunità di rileggere il Rapporto Hodgson alla luce delle prove concrete che ci rimangono (cioè, *Le Lettere dei Mahatma* conservate nella Biblioteca Britannica), il Rapporto Hodgson è anche peggio di quello che avevo pensato."

³ G. R. S. Mead, "Concerning H.P.B. (Stray Thoughts on Theosophy)" – *Adyar Pamphlets*, n. 111, Adyar, Madras: Theosophical Publishing House, 1920, pp. 8 – 10; ristampato da *The Theosophical Review*, vol. XXXIV, aprile 1904, pp. 130 – 144.

Lei mi consegnò l'incarico di tutte le sue chiavi, dei suoi manoscritti, la sua scrivania e i nascondigli dei cassetti in cui teneva le sue carte più private; non solo questo, ma inoltre, con la scusa di essere lasciata in pace quando scriveva, rifiutava assolutamente di essere importunata con le sue lettere, e mi faceva disbrigare la sua voluminosa corrispondenza, senza nemmeno aprirla lei per prima.

E prosegue dicendo che:

di sicuro qualsiasi altra cosa H.P.B. potesse essere stata, non era un'imbrogliona o una truffatrice – non aveva niente da nascondere; una donna che, secondo la principale ipotesi del Rapporto della S. P. R., aveva complici in tutto il mondo e viveva una vita di intriganti avventure, sarebbe stata non solo incredibilmente avventata, ma decisamente pazza a permettere che la sua corrispondenza privata passasse nelle mani di terzi, senza nemmeno aprirla prima lei.

Questo, tra l'altro, non solo contrasta con il Rapporto Hodgson per la Società di Ricerche Psichiche, ma anche con le ipotesi di un elaborato piano di truffa avanzato da K. Paul Johnson, che ora sono state esaminate in qualche circolo accademico.⁴

Quanto riportato fu scritto da Mead nel 1904 mentre era ancora un membro della Società Teosofica. Ma egli lo replicò testualmente nel 1926, molto dopo che aveva lasciato la Società Teosofica nel 1909.⁵

Entrai nella Società nel 1884, subito dopo il mio arrivo da Cambridge. Nel 1889 rinunciai alla mia professione d'insegnante, e andai a lavorare per Yelena Petrovna Blavatskaia (generalmente conosciuta come Madame Blavatsky). Per gli ultimi tre anni della sua vita divenni il suo segretario privato, ed ero in stretta confidenza con lei ... Qualsiasi altra cosa fosse Yelena Petrovna ... in ogni caso H.P. Blavatsky non era, in base alla mia esperienza, la volgare imbrogliona e ciarlatana dell'ostile leggenda comune ... Quando andai a lavorare permanentemente con lei la prima volta, ero un giovane di cui non sapeva praticamente niente ... Nondimeno, con una fiducia ingenua e con uno dei suoi gesti vistosi ed eccentrici, mi affidò subito le chiavi della sua scrivania e della libreria e mi lanciò la sua voluminosa corrispondenza ancora chiusa, intimandomi di disbrigarla al meglio che potessi (e 'di farlo quotidianamente') perché lei voleva dedicare il suo tempo solo a scrivere i propri articoli e libri. Era tutto molto insensato ed imprudente; ma, ad ogni modo, non era certamente l'atto di una donna che comunemente si supponeva stesse portando avanti un elaborato inganno con numerosi complici.

Tuttavia, da quel momento in poi, Mead si era trovato in disaccordo con gli insegnamenti della Blavatsky, avendo fondato la sua "Quest Society" nel 1909, per cui non aveva nulla da guadagnare nel ripeterlo. Egli continua:

"Ciò non significa che io approvi altrimenti lei e i suoi modi. Conservo un grande affetto per la sua personalità anticonformista e audace; ma ritengo che molto di quello che ha scritto sia come minimo impreciso, mentre tutto il suo punto di vista sulla vita era quello di 'un occultista' – una prospettiva che oggi ritengo molto fermamente che fosse sbagliata."

La testimonianza diretta e disinteressata di Mead è una prova lampante dell'integrità della Blavatsky, qualsiasi cosa si possa pensare dei suoi scritti.

⁴ Queste ipotesi di un elaborato piano di truffa da parte della Blavatsky si trovano nei tre libri di K. Paul Johnson: *In Search of the Masters*, pubblicato privatamente nel 1990; *The Masters Revealed*, 1994; *Initiates of Theosophical Masters*, 1995 (Pubblicati ad Albany: State University of New York Press). Per una critica accuratamente documentata e ben motivata di questi libri, vedi: Daniel H. Caldwell, *K. Paul Johnson's House of Cards? A Critical Examination of Johnson's Thesis on the Theosophical Masters Morya and Koot Hoomi*, pubblicato privatamente, P. O. Box 1844, Tucson, Arizona 85702, novembre 1996 [ora disponibile su www.blavatskyarchives.com/johnson.htm, insieme alla risposta ben ragionata di K. Paul Johnson]

⁵ G. R. S. Mead, "The Quest – Old and New: Retrospect and Prospect," *The Quest*, Londra, vol. XVII, n. 3, aprile 1926, pp. 289 – 291. Io sono in debito con Jerry Hejka-Ekins per una copia di questo articolo.

Lo scrittore agnostico William Stewart Ross lo sosteneva con ancora più forza:⁶ “Altro che ‘impostore!’ Lei era quasi l’unico essere mortale che io abbia mai incontrato a *non* essere un impostore.”

Pur credendo che qualsiasi investigazione imparziale confermerebbe l’integrità della Blavatsky, la nostra preoccupazione è per il materiale che lei espose nei suoi scritti, che deve resistere al tempo o decadere in base ai propri meriti. Lo diciamo solo per mostrare che la trascuratezza dei suoi scritti da parte degli studiosi, dovuta alle accuse di frodolenza, dopotutto è ingiustificata. Ma la valutazione dell’originalità degli insegnamenti provenienti dal segreto “Libro di Dzyan,” la base della sua grande opera, *La Dottrina Segreta*, si può trovarla nell’articolo “*La Dottrina Segreta: Genesi Originale e la Tradizione della Saggezza*.” Certi studiosi dell’ultimo secolo, come F. Max Müller, con il quale siamo in debito per la prima edizione in Sanscrito del *Rig-veda* e del commentario di Sāyaṇa, sostenevano che le stanze dei libri segreti della Blavatsky fossero prese da note opere Sanscrite e Pali.⁷ Tuttavia, dopo di loro, ancora oggi nessuno è stato capace di rintracciare una singola stanza del “Libro di Dzyan” in una qualsiasi opera nota, e qualcuno di noi ha tentato per molti anni di farlo.

⁶ William Stewart Ross (“Saladin”), *Agnostic Journal and Eclectic Review*, 16 maggio 1891; ristampato con il titolo “How an Agnostic saw her,” *Lucifer*, giugno 1891, pp. 311 – 16; citato in *HPB: The Extraordinary Life and Influence of Helena Blavatsky, Founder of the Modern Theosophical Movement*, di Silvia Cranston, N. Y., G. P. Putnam’s Sons, 1993, p. xvii.

⁷ G. R. S. Mead, “Concerning H.P.B. (Stray Thoughts on Theosophy)” – *Adyar Pamphlets*, n. 111, pp. 14 – 16; questo materiale è citato anche nel libro di S. Cranston nella precedente nota 6. (pp. 384 – 85)

La Ricerca del Linguaggio Perduto degli Iniziati

(Quest for the Lost Language of the Initiates)

“La Ricerca del Linguaggio Perduto degli Iniziati,” di David Reigle, fu pubblicato in The American Theosophist, vol. 69, n. 1, gennaio 1981, pp. 11 – 16.

Questo articolo fu scritto nel 1979, dopo essere tornato dall’Indi dove mia moglie ed io avevamo soggiornato per tre mesi. Fu redatto in uno stile più leggero rispetto ai miei precedenti scritti, perché avevo tentato di renderlo più simile ad un resoconto di viaggio, per cui, in origine, non aveva alcuna nota. I critici dell’ American Theosophist però ritenevano che alcune mie affermazioni andavano documentate, come ad esempio “Questo Sanscrito Vedico, sebbene gli studenti asserissero che era più primitivo perché più antico, è tuttavia più ricco nelle forme grammaticali rispetto al Sanscrito classico.” Così, aggiunsi allora 27 riferimenti e note, e adesso ne ho aggiunte altre 3 sul Khshnoom, o lo Zoroastrismo Esoterico, perché è poco conosciuto. Comunque, non ho documentato l’affermazione citata sopra, perché sentivo che così sarebbe stato veramente fuori luogo in un articolo non tecnico come questo. In ogni caso, i linguisti sanno bene che le forme verbali finite come l’aoristo e i perfetti abbondano nelle opere Vediche, mentre sono state ampiamente sostituite nel Sanscrito classico.

Vi è però un’affermazione di esperienza personale riguardante il Sanscrito, che ora dovrebbe essere modificata: “La gente ci avvisava che il Sanscrito è un linguaggio molto difficile. Comunque, scoprimmo che è falso; il Sanscrito è stato assemblato del tutto scientificamente. Nel nostro giovanile entusiasmo eravamo davvero affascinati dalla struttura scientifica del Sanscrito, ma questo non cambia il fatto che è un linguaggio difficile da imparare, a causa del suo gran numero di forme.

Alla fine, il nostro Theosophical Research Center fu presto costretto a cambiare il suo nome, per evitare confusione con altri Centri di Ricerca Teosofica, che lavorano nel campo della scienza moderna. Ora è diventato Eastern Tradition Research Institute.

Leggere i resoconti di H.P. Blavatsky sulle vaste biblioteche segrete sotto la custodia di certe fratellanze occulte suscitò come minimo il mio interesse. Lei ci parla delle biblioteche sotterranee degli Jaina in Rajasthan; i 999 libri “perduti” di Lao-tzu; i 76.000 trattati “perduti” del sacro canone buddhista, le voluminose sezioni esoteriche delle Upanishad, dettate dai Brahmani al tempo del Buddha; della “caverna gupta vicino a Okhee Math,” che contiene i sacri libri hindu in forma integrale, dei quali abbiamo solo “brani di copie scartate di alcuni passi;” la Kabala orientale completa, di cui la versione occidentale è solo un’eco distorta, ecc., oltre ai numerosi volumi segreti nelle biblioteche delle caverne sotto le lamaserie in Tibet, come, ad esempio, i Libri di Kiu-te.⁸ Se questi libri erano qualcosa di simile alla *Dottrina Segreta*, che è una traduzione e un commentario di uno di essi, io volevo trovarli.

⁸ Vedi: *From the Caves and Jungles of Hindustan*, pp. 75 – 77; *La Dottrina Segreta* (edizione originale del 1888), vol. I, pp. xxiv – xxx, 269 – 271; *H.P. Blavatsky Collected Writings*, vol. VII, pp. 250 – 268.

È stata solo la letteratura teosofica che ha dato uno scopo alla mia vita per ricominciare. A quel tempo, gli affari umani quotidiani mi avevano lasciato talmente indifferente, che in età precoce decisi di ritirarmi dal mondo, cercando pace nella natura selvaggia. Come il destino ha voluto, durante una delle mie ultime soste nella civiltà prima di uscirne definitivamente, cioè in una libreria ad Anchorage in Alaska, mi ritrovai tra le mani un libro teosofico. Tutti voi conoscete la storia da quel momento in poi; lessi una gran quantità di libri del genere, che alla fine mi fecero tornare al sentiero battuto della vita “civilizzata.” Dati i fatti, è comprensibile che, quando scoprii che c’erano intere biblioteche di libri come *La Dottrina Segreta*, ero pronto a fare qualsiasi cosa necessaria per accedervi. Madame Blavatsky aveva anche indicato che se le persone facevano il lavoro occorrente, alcuni di questi scritti potevano diventare disponibili proprio nel periodo in cui viviamo ora, forse attraverso delle “scoperte” archeologiche.

Evidentemente esistono migliaia di questi volumi, con gli originali scritti in *Senzar*, il sacro linguaggio segreto degli Iniziati. Poiché sarebbe inutile vedere questi libri senza leggerli, era ovvio che avevo bisogno di studiarne il linguaggio. Ma non conoscevo nessun Iniziato, ed era molto improbabile che un libro di testo in *Senzar* potesse essere pubblicato. Comunque, nel Proemio alla *Dottrina Segreta*, leggo l’interessante affermazione sui contenuti di quel libro: “Gli estratti derivano dalle traduzioni in Cinese, Tibetano e Sanscrito, dei Commentari e delle Glosse originali in *Senzar* su Il Libro di DZYAN – e per la prima volta queste traduzioni sono rese in un linguaggio europeo.”⁹ Era questo che avevo bisogno di sapere: che vi sono almeno tre lingue in cui esistono traduzioni complete di queste opere in *Senzar*, così avevo qualcosa con cui iniziare. Inoltre, non vorrei lamentarmi di dover leggere il *Senzar* nelle traduzioni in Cinese, Tibetano, o Sanscrito quando questi libri sono diventati disponibili; e imparare uno qualsiasi di questi linguaggi sarebbe un’eccellente preparazione, perché potrebbero fornirmi una chiave per decifrare il *Senzar*, come fece il Demotico greco ed egiziano per decifrare i geroglifici egiziani, grazie alla scoperta della stele di Rosetta.

I miei studi sulla *Dottrina Segreta* mi hanno fatto scoprire alcune importanti considerazioni nello scegliere uno di questi tre linguaggi. A proposito, è stato detto che la Legge che si ripete sempre nella sua periodicità non può essere resa in alcun linguaggio umano, a nessun grado di adeguatezza, tranne che in Sanscrito, che è il linguaggio degli dèi¹⁰ (i *deva*; poiché è il loro alfabeto, il *devanagari*). Ora, c’è una raccomandazione degna di essere presa in considerazione! In altri punti, parlando del linguaggio sacro degli Iniziati, Madame Blavatsky dice che è chiamato, secondo la località, *Senzar*, *Brahma-Bhashya*, o *Deva-Bhashya*.¹¹ Quest’ultimo appellativo, naturalmente, significa “linguaggio degli dèi.” Perché *entrambi* il Sanscrito e il *Senzar* sono chiamati il “linguaggio degli dèi?” La risposta si trova nel volume dell’Antropogenesi della *Dottrina Segreta*, dove, parlando dello sviluppo del linguaggio, si afferma che il linguaggio flessivo, la radice del Sanscrito, fu il primo linguaggio della Quinta Razza, e adesso è la lingua misterica degli Iniziati.¹² Il linguaggio, come le altre scienze, fu dato all’umanità dagli “Istruttori Divini” molte ere fa; ma nel tempo è cambiato ed è degenerato dalla sua purezza originale, fin da allora. Quindi, il Sanscrito, pur non essendo il *Senzar*, il “linguaggio originale degli dèi,” ne è la diretta conseguenza.

Consapevoli di questo, mia moglie ed io abbiamo intrapreso lo studio del Sanscrito. Ci dicevano che il Sanscrito è un linguaggio estremamente difficile. Comunque, scoprimmo che non era vero; il Sanscrito è stato assemblato davvero in maniera scientifica, incorporando molto dell’Occultismo nella sua naturale struttura. Ad esempio, la base del Sanscrito consiste nelle radici verbali su cui sono costruiti sia i verbi che i sostantivi, secondo dei regolari procedimenti. Quindi, le radici verbali, rappresentando l’azione o il moto, sono la base su cui è formato l’intero linguaggio; proprio come il moto dell’Occultismo, o il “Respiro Senza Fine” è la base da cui prende forma l’intero

⁹ *La Dottrina Segreta*, vol. I, p. 23.

¹⁰ *La Dottrina Segreta*, vol. I, p. 269.

¹¹ *H.P. Blavatsky Collected Writings*, vol. IV, p. 518.

¹² *La Dottrina Segreta*, vol. II, p. 200.

universo. Così, sia il linguaggio sanscrito che la vibrazione universale sono la radice di tutte le forme!

La parte difficile nel tentare di apprendere il Sanscrito è proprio vagliare i libri di testo arcaici che sono disponibili in Inglese. La maggior parte di questi furono scritti un secolo fa, in un periodo in cui chiunque volesse studiare il Sanscrito aveva sicuramente alle spalle anni di studio di Latino o Greco. Di conseguenza, nello spiegare un particolare utilizzo del Sanscrito, questi libri spesso fanno riferimento proprio a una costruzione parallela in Latino, senza nessun'altra spiegazione. E, abbinati a una terminologia grammaticale poco familiare, questi stessi manuali richiedevano una considerevole dose di decifrazione! Ma imparare la lingua non basta per la scienza della grammatica, com'era proposta nell'antica India.

Un articolo in *Cinque Anni di Teosofia* ci informa che Panini, autore di quella che è stata definita la grammatica più perfetta al mondo, era un Rishi, un Iniziato.¹³ Quindi, la sua grammatica sanscrita, l'*Ashtadhyayi*, che consiste di 4000 versi concisi, era l'unica di cui avevamo bisogno; ed era disponibile nella traduzione inglese.¹⁴ Gli studiosi occidentali ritenevano che l'arrangiamento della grammatica di Panini non fosse molto utilizzabile, perché le regole riguardanti un particolare argomento si trovano dappertutto, piuttosto che assemblate in un singolo posto. A parte questo, era molto prolissa, per cui escogitarono le proprie grammatiche sanscrite, pensate in modo da essere più adatte alla mentalità occidentale. Questo, naturalmente, rese più facile l'apprendimento della lingua, ma i grammatici indiani erano riusciti da tempo ad assemblare e snellire le versioni della grammatica di Panini proprio per quel proposito.¹⁵ Al tempo dei Rishi, la grammatica, come altri soggetti, era un sentiero spirituale; e il riassetto della grammatica di Panini che gli studiosi occidentali avevano trovato tanto impraticabile è una delle sue caratteristiche occulte. Madame Blavatsky aveva dichiarato che Platone poteva essere definito un Iniziato perché nelle sue opere egli ragionava sempre dall'universale al particolare, il metodo occulto, in contrapposizione al suo allievo non iniziato Aristotele, che ragionava dal particolare all'universale.¹⁶ Ora, l'intera grammatica di Panini è predisposta in modo che le regole più generali vengono date per prime, diventando gradualmente sempre più specifiche nella loro applicazione, fino al termine; una magistrale personificazione del metodo occulto.

La grammatica di Panini, come molte altre opere antiche, quale ad esempio la *Bhagavad Gita*, è scritta in quello che è chiamato il "Sanscrito classico." Comunque, c'è anche un tipo di Sanscrito più antico, conosciuto come il "Sanscrito Vedico," lingua in cui sono scritti i Veda. Questo Sanscrito Vedico, sebbene gli studiosi suppongano che sia più primitivo perché più antico, è tuttavia più ricco di forme grammaticali rispetto al Sanscrito classico. Ciò supporta che più risaliamo lontano nel tempo al Sanscrito, più ci avviciniamo alla sua fonte, il Senzar. Un'indagine nelle sue peculiarità era quindi definitivamente in regola.

L'aspetto più sorprendente del Sanscrito Vedico è l'accento, o *svara*, che nei manoscritti è segnato con inchiostro rosso. Non è un accento tonico, ma un accento musicale che indica la relativa intonazione. T. Subba Row, l'erudito occultista Vedantino, dice: "I Veda hanno un distinto significato duale – uno espresso dal senso letterale delle parole, l'altro indicato dallo schema metrico e da *svara* (intonazione), che sono, per così dire, la vita dei Veda."¹⁷ Questo è dimostrato dal fatto che tutti i versi del *Sama-Veda* (tranne 75) si trovano già nel *Rig-Veda*. Le parole sono le stesse, ma lo *svara*, e quindi il significato non letterale, è completamente diverso; il *Rig-Veda* è cantato su tre toni, mentre il *Sama-Veda* è cantato su cinque o sette toni.

¹³ *Five Years of Theosophy* (seconda edizione revisionata, ed. 1894), p. 258.

¹⁴ *The Ashtādhyāyī of Pāṇini*, tradotto in inglese a cura di Śrīśa Chandra Vasu, 2 volumi, Allahabad, 1891; ristampato, Delhi: Motilal Banarsidass, 1962, 1977.

¹⁵ Il *Siddhānta-kaumudī* di Bhaṭṭoji Dīkṣita è una versione concordata della grammatica di Pāṇini, e il *Laghu-kaumudī* di Varadarāja è una versione abbreviata del *Siddhānta-kaumudī*.

¹⁶ *La Dottrina Segreta*, vol. I, p. 493; vol. II, pp. 153, 573.

¹⁷ *Five Years of Theosophy*, p. 98.

Quest'antico linguaggio Vedico è strettamente relazionato al linguaggio chiamato "Avesta" o "Zend," in cui sono redatte le antiche scritture zoroastriane, lo *Zend-Avesta*. Molte delle parole sono quasi identiche. Un aspetto interessante, che si trova sia nel Sanscrito Vedico che nelle forme più antiche del linguaggio Avesta, ma che si è estinto rispettivamente nelle loro lingue discendenti, è l'uso delle forme verbali dell'aoristo. L'aoristo, un termine greco che significa "non definibile, senza limiti," è un tipo di verbo che denota soltanto il completamento di un'azione, senza riferimenti al tempo. La Saggezza Eterna insegna che il tempo, come noi lo conosciamo con il suo passato, presente, e futuro, è un'illusione. È detto che il tempo è la sequenza della modificazione della mente, e termina con il raggiungimento dell'illuminazione, dando luogo all' "eterno presente" (Patanjali, *Yoga-Sutra* IV: 33).¹⁸ Certamente le forme verbali dell'aoristo sono adatte a quest'ultimo stato, indicando contemporaneamente che la coscienza spirituale era prevalente.

Un giorno, leggendo il *Glossario Teosofico* di H. P. Blavatsky, mi sono imbattuto in quanto segue:

Quale nome si dovrebbe dare al vecchio linguaggio Avesta, e particolarmente allo "speciale dialetto, più antico del linguaggio complessivo dell'*Avesta* (Darmesteter), in cui sono scritti i cinque Gatha nello *Yasna*? A tutt'oggi, gli orientalisti non si pronunciano sull'argomento. Perché mai lo Zend non dovrebbe appartenere allo stesso ceppo, se non identico allo *Zen-sar*, significando anche la parola che spiega il simbolo astratto, o il linguaggio del mistero" usato dagli Iniziati?¹⁹

Questa era la chiave che avevamo cercato!

Quando andammo in India per acquistare libri e materiali per il nostro Theosophical Research Center [ora Eastern Tradition Research Institute], dopo un fruttuoso soggiorno ad Adyar, ritenemmo importante andare a Bombay, oggi il centro dello Zoroastrismo, e vedere cosa potevamo trovare sull'argomento. Per prima cosa ci prefissammo di ottenere i cinque Gatha dello *Yasna* nell'originale dialetto Gathico della lingua Avesta, che si suppone sia il Senzar, ed anche nella traduzione inglese. Come al solito, la traduzione inglese era molto inadeguata dal punto di vista occulto. Trovammo anche delle grammatiche e dei libri di lettura Avesta per imparare la lingua.

Poiché la corretta pronuncia è importantissima in un linguaggio occulto, ritenemmo che quello era il prossimo passo da compiere. Durante la ricerca, ci fu detto che i Parsi (Zoroastriani) che conoscevano l'antico linguaggio Avesta potevamo trovarli al Cama Oriental Institute di Bombay. Lì, con grande fortuna, incontrammo un uomo che non solo conosceva la pronuncia Avesta, ma che conosceva anche lo Zoroastrismo Esoterico.

Durante il nostro corso di completamento della pronuncia dell'alfabeto Avesta, quando arrivò alla lettera "dh," egli si fermò, spiegando che questa lettera, secondo lo Zoroastrismo Esoterico, non è allo stesso livello di vibrazione delle altre; la riteneva un'interpolazione successiva, che originariamente non si trovava nell'alfabeto Avesta. Naturalmente, egli non aveva alcuna ragione di credere che noi fossimo interessati a qualsiasi cosa esoterica, perché gli era stato detto che eravamo venuti solo per imparare la pronuncia dell'Avesta, come avrebbe fatto ogni altro studioso occidentale. Pochi studiosi occidentali prendevano sul serio l'esoterismo, e ugualmente avveniva per la maggior parte dei suoi compagni Parsi; così si scusò per la sua diversione e continuò con l'alfabeto. Ma lo rassicurammo sul nostro sincero interesse negli scopi esoterici e gli chiedemmo di dirci di più.

Ci rivelò che un giorno, verso il 1875-1876, un Parsi di nome Behramshah Navroji Shroff ebbe l'opportunità di passare tre anni e mezzo con una Fratellanza Zoroastriana segreta in quel paese che

¹⁸ Secondo la parafrasi dello *Yoga-Sutra* IV, 33, data in *The Light of the Soul*, di Alice A. Bailey, p. 428: "Il tempo, che è la sequenza della modificazione della mente, termina ugualmente, dando luogo all'Eterno Presente."

¹⁹ *Glossario Teosofico*, alla voce 'Zend-Avesta.'

oggi è l'Iran.²⁰ In questo luogo, nella Montagna santa Damavand, avevano tutti i 21 Nask, i sacri libri zoroastriani originali al completo, mentre lo Zend-Avesta disponibile contiene solo uno di questi Nask, e parti di un paio di altri Nask. Dopo il suo ritorno in India, che avvenne all'incirca una trentina d'anni prima, Shroff, sia pure con grande riluttanza, iniziò a parlare del luogo dove era stato, delle sue esperienze lì, e che cosa aveva appreso. Furono quindi pubblicati alcuni libri sulla base della sua conoscenza occulta, che è chiamata "Khshnoom," o Zoroastrismo Esoterico. Di grande interesse per noi fu l'informazione del linguaggio sacro reso disponibile in questa maniera.

I summenzionati Nask furono originariamente trasmessi da Zarathushtra (Zoroastro) in un tipo di espressione che produceva immagini di colore-pensiero-vibrazione, una sorta di "esposizione spirituale di movimento-immagine," quand'è recitata da anime purificate.²¹ La capacità di registrare e comprendere non dipendeva dall'erudizione, ma da un'estrema santità. Queste immagini erano quindi rese in un linguaggio grammaticale, che ora chiamiamo Avesta, che, oltre ad essere molto enigmatico ed allegorico, si basa anche sulle leggi della vibrazione, del colore, del suono, ecc. Quando la gente divenne meno spirituale, e quindi meno capace di comprendere questo sacro linguaggio Avesta, furono aggiunte delle spiegazioni denominate Zend, che ugualmente si basavano sulle leggi della vibrazione, del colore, ecc. Poiché le attuali scritture zoroastriane contengono sia porzioni Avesta che spiegazioni Zend, sono chiamate *Zend-Avesta*.

Quest'informazione esemplifica l'affermazione di Madame Blavatsky che Zend significa "rendere frasi esoteriche in frasi exoteriche; il velo usato per nascondere l'esatto significato dei testi Zen-(d)-zar."²² Spiega pure perché, in un altro punto, lei dice che il linguaggio misterico non è fonetico, ma puramente pittorico e simbolico;²³ e in un altro punto ancora, riferendosi all'alfabeto del Senzar, naturalmente fonetico, ci dice che ogni sua lettera ha un numero, un colore, e una sillaba distinta, oltre a diversi poteri (come avviene anche in altri alfabeti occulti).²⁴ Come sempre, con queste apparenti contraddizioni, entrambe le affermazioni sono vere, perché ci sono vari modi per esprimere il linguaggio misterico.

Il linguaggio misterico, quindi, non è limitato solo a una forma; e, ugualmente, i libri esoterici non si limitano ad un solo significato. Comunque, questi svariati significati sono inseriti nei testi, e soltanto la filosofia occulta può rivellarli. Si dice che *La Dottrina Segreta* richieda almeno sette chiavi per comprenderla completamente; così per i Veda e anche per altri libri occulti.²⁵ Vi sono sei Vedanga, o scritture vediche ausiliari, exotericamente disponibili, che comprendono sei di queste chiavi dei Veda, se la gente potesse comprenderle (la settima è sempre esoterica). Uno di questi, il Vedanga astrologico-astronomico, chiamato *Jyotisha*, contiene il seguente verso: "I Veda sono rivelati per amore dei sacrifici che si compiono; i sacrifici sono determinati secondo l'ordine del tempo; quindi, chiunque conosca questo *Jyotisha*, che rivela la scienza dei cicli del tempo, conosce i sacrifici." Lo Zoroastrismo Esoterico ci fornisce una chiave che rivela il vero significato della radice verbale "yaz" dell'Avesta. Poiché sappiamo che il suo omologo Vedico in Sanscrito è la radice verbale "jay," applichiamo lo stesso significato dovunque si trovi. Così, ora, se volete per favore leggere il verso citato, in ogni caso sostituendo le "sintonie," il significato esatto e

²⁰ Quest'informazione sulla vita di Behramshah Navroji Shroff si trova in un opuscolo, *Glimpses from the Life Story of Baheramshah Navroji Shroff: A Revelationist of Zarathushtrian Mysticism* [nessun autore dichiarato in copertina] [Bombay:] Dini Avaz Committee. [1977.]

²¹ Quest'informazione sul linguaggio del colore-pensiero-vibrazione si trova in *A Manual of "Khshnoom:" The Zoroastrian Occult Knowledge*, di Phiroz Nasarvanji Tavarja, in collaborazione con Burjor Ratanji Panthaki, Bombay: Parsee Vegetarian and Temperance Society, and Zoroastrian Radih Society. [1971].

²² *H.P. Blavatsky Collected Writings*, vol. IV, pp. 517 – 518.

²³ *La Dottrina Segreta*, vol. II, p. 574.

²⁴ *La Dottrina Segreta* (ed. Adyar), vol. 5, p. 505.

²⁵ *Il Trattato del Fuoco Cosmico*, di A. Bailey, pp. 109 – 110 ed. or., per un'esauriente riferimento alle varie chiavi nella *Dottrina Segreta*.

correntemente accettato per “sacrifici,” dovrete notare una significativa differenza.²⁶ Usando queste chiavi, diventa evidente che il *Vedanga Jyotisha*, come pure i Veda con cui ha a che fare, non sono riferiti ai sacrifici primordiali, ma alla sintonia con le varie energie del Cosmo, perché la vita è in sintonia con l’universo.

Queste varie energie del Cosmo sono simbolizzate in molti modi. Parlando del Senzar, Madame Blavatsky dice, nella prefazione alla *Voce del Silenzio* (che fu tradotta da quel linguaggio), che può essere scritto variamente in alfabeti o ideogrammi, ma che la maniera più facile di leggerlo è nei suoi segni e simboli universali, conosciuti dai mistici iniziati di *qualsiasi* lingua.²⁷ I simboli, sia per le parole come “fuoco” o per gli ideogrammi, sembrano essere fondamentali nell’occultismo; evidentemente perché sono il linguaggio di *buddhi*, la vera intuizione. Forse è per questa ragione che H.P.B. raccomanda la formazione di una “piccola società di studiosi intelligenti e seri del simbolismo, specialmente studiosi dello Zend e del Sanscrito.”²⁸

In questo contesto devo ricordare qualcosa di molto interessante, le informazioni che trovai in un libro di Hilarion, *Teachings of the Temple*. A pagina 227, parlando del linguaggio misterico, è scritto quanto segue:

Ogni volta che è stato fatto un tentativo d’insegnare ai laici questo linguaggio, e anche prima della piena comprensione dei principi primari, coloro ai quali era stata affidata la conoscenza richiesta sono stati costretti a starsene con le mani in mano e attendere la sostituzione di alcuni voltagabbana da un gruppo di sette persone prima di poter continuare, perché un simile gruppo deve essere essenzialmente di sette persone.²⁹

Ora che è sorta la coscienza di gruppo dell’era dell’Acquario, è possibile che ci sia una migliore possibilità di successo.

In ogni caso, non c’era altro da fare. Ora che ci siamo fatta qualche idea su cosa sia effettivamente il Senzar, che abbiamo dei materiali con cui studiarlo, e abbiamo visto quale sia la chiave e come usarla, abbiamo rivolto la nostra attenzione a cercare più libri esoterici. I quattro Veda e i tre volumi *dello Zend Avesta* erano contenuti in soli sette volumi di materiale originale; le parti maggiori dei sistemi da cui essi derivavano sono sparite da molto tempo. Per gli Jaina è la stessa situazione. Del loro antico canone sacro oggi abbiamo solo gli Anga, una volta considerate scritture ausiliarie ai quattordici Purva, perduti anch’essi. Secondo una delle due principali sette degli Jaina, i Digambara, anche gli Anga che abbiamo non sono quelli originali.

Il canone Pali dei buddhisti del sud, che contiene l’etica più profonda, perché non si basa sulla ricompensa e la punizione, è disponibile; e quindi ne abbiamo acquistata una serie in 41 volumi Pali. Alcuni buddhisti del nord, comunque, dicono che originariamente esisteva un canone in

²⁶ Mi sono imbattuto per la prima volta sul significato di Avesta “yaz,” in Sanscrito “yaj,” come “entrare in sintonia con” in un manuale intitolato *The Iranian Basis of – the Devanagari Sanskrit Alphabet, the Numerical Signs, and the Sacred Word “Aum” and Its Symbol*, di Behram D. Pithavala, Bombay; Behram D. Pithavala [1974], p. 44, n. 10a. Sebbene questo manuale non verta sullo Zoroastrismo Esoterico, il suo riferimento a p. 35 a “sintonia” (*yazamaide*), e la sua relativa nota 22 (p. 45) a questa “interpretazione esoterica,” mostrava che tale significato derivava dallo Zoroastrismo Esoterico. Da allora ho avuto una copia di un altro libro che lo confermava: *Essential Origins of Zoroastrianism: Some Glimpses of the Mazdayasni Zarathoshti Daen in its Original Native Light of Kshnoom*, di Framroze Sorabji Chiniwalla, Bombay: The Parsi Vegetarian and Temperance Society of Bombay, 1942. Phiroze Shapurji Masani, nella sua introduzione a questo libro, fa riferimento a “*Yasna*” o processo di sintonia,” pp. 1 – 2, e “*Yasna* (le leggi della sintonia con le forze yazatiche superiori)” alle pp. 10 – 11. Phiroze Masani fu il primo dei due principali discepoli del Kshnoom, o Zoroastrismo Esoterico. Scrisse un libro in Inglese, *Zoroastrianism, Ancient and Modern*, che io non conosco. Framroze Chiniwalla fu il secondo discepolo importante del Kshnoom, designato da Behramshah Shroff a diffondere il Kshnoom. Oltre al libro in inglese, la maggior parte dei suoi scritti sono in lingua Gujarati.

²⁷ *Vedanga Jyotisha of Vajur-Veda*, verso 3; verso 36 del *Rig-Veda*, “vedā hi yajñārtham abhipravṛttāḥ kālānupūrvyā vihītāś ca yajñāḥ | tasmād idaṃ kāla-vidhāna-sāstraṃ yo jyotiṣaṃ veda sa veda yajñān.”

²⁸ *La Voce del Silenzio* (ed. or. 1889), pp. vii – ix.

²⁹ *H.P. Blavatsky Collected Writings*, vol. IV, p. 518.

Sanscrito, ora perduto, che conteneva tutti gli insegnamenti di Buddha, inclusa la tradizione esoterica. Ma qui c'è la parte interessante: mentre questi libri esoterici erano ancora disponibili in Sanscrito, un iniziato di nome Thonmi Sambhota, dopo aver studiato in India, sviluppò l'alfabeto tibetano e il sistema di scrivere *con l'autentico proposito di tradurre accuratamente il Sanscrito e conservare intatti i significati esoterici*. Thonmi Sambhota, il cui sistema grammaticale abbiamo studiato a Dharamsala, fu il padre della grammatica tibetana, il Panini del Tibet, e visse nel settimo secolo d. C. I pochi secoli che seguirono videro l'accurata traduzione di questi libri sanscriti nel nuovo linguaggio scritto tibetano che egli aveva sviluppato.

È interessante notare che al tempo che questa conoscenza esoterica venne trasferita in Tibet, essa cominciò a sparire in India, per poi farlo completamente durante il regno di Akbar (nell'ultima metà del sedicesimo secolo d. C.).³⁰ Mentre cercavamo di rintracciare le opere astrologiche in Sanscrito di Yavanacharya, da noi conosciuto come Pitagora,³¹ comprendemmo che esse erano evidentemente a disposizione di Varaha Mihira (il Tolomeo dell'astrologia-astronomia indiana), che visse nel sesto secolo d. C., ma non al suo ben noto commentatore Bhattotpala, che visse nel decimo secolo d. C.³² Ci sembra che questo indichi la graduale perdita delle opere esoteriche provenienti dall'India all'incirca in questo periodo, che coincide esattamente con l'epoca in cui i libri in Sanscrito furono tradotti per la prima volta in Tibetano. Un simile trasferimento aveva avuto luogo qualche secolo prima della nostra era, e culminò con l'incendio della Biblioteca Alessandrina nel 47 a. C.³³ Ciò indica una continuità della tradizione esoterica in tutti i tempi, in alcune località. L'apparizione delle opere in inglese di H. P. Blavatsky nell'Ottocento, da fonti tibetane, potrebbe aver annunciato un altro avvicendamento. Con l'invasione del Tibet, e la conseguente dispersione della sua tradizione religiosa, molti libri tibetani divennero per la prima volta disponibili all'Occidente.

Ma la nostra domanda era se qualche libro *esoterico*, conservato dai primi traduttori, fosse disponibile al pubblico. La risposta fu fornita dal Chohan-Lama, il capo degli archivisti delle biblioteche segrete del Dalai Lama e del Rimpoché di Tashi-hlumpo nel Tibet, con un articolo intitolato "Tibetan Teachings," scritto nel 1880 e ristampato in *H.P. Blavatsky Collected Writings*, vol. VI. Il Chohan, "del quale nessuno in Tibet è più versato nella scienza del Buddhismo esoterico ed exoterico," ci informa che:

In primo luogo, il Canone Sacro dei tibetani, il Bkah-hgyur, comprende 1.707 opere distinte – 1.083 volumi pubblici e 624 segreti – e i primi sono composti di 350 volumi in folio, e gli ultimi di 77... Ogni descrizione delle località è figurativa nel nostro sistema; ogni nome e parola è velata di proposito; uno studente, prima di ricevere qualsiasi ulteriore istruzione, deve studiare il modo di decifrare, e quindi comprendere ed imparare l'equivalente termine segreto o sinonimo per quasi ogni parola del nostro linguaggio religioso.

... Anche in quei volumi ai quali le masse hanno accesso, ogni frase ha un duplice significato, uno inteso per gli ignoranti, e l'altro per quelli che hanno ricevuto il cifrario delle scritture.

... Vi è un duplice significato, quindi, anche nel canone che è adesso disponibile a tutti e, ultimamente, agli studiosi occidentali.

Il Chohan prosegue dicendo che molte cosiddette scritture, che contengono "materiale mitologico e leggendario più adatto al folklore di una camera per bambini che a un'esposizione della Religione Saggezza" si trovano nelle biblioteche della lamaseria; "ma nessuna di esse si trova nel canone." I

³⁰ *Teachings of the Temple*, The Temple of the People, Halcyon, California, 1925, 1948, p. 227.

³¹ *La Dottrina Segreta* (ed. or. ,vol. I, p. xxiii.

³² *Five Years of Theosophy*, pp. 171, 193, 225.

³³ "Varahamihira and Utpala: Their Works and Predecessors," di P. V. Kane, in *Journal of the Bombay Branch Royal Asiatic Society*, volumi 24 – 25, 1948 – 1949, dove è citata una sezione del commentario di Bhattotpala (Utpala) sul *Brihat Jataka* 7. 9. Da ciò diventa evidente che Yavanacharya, le cui opere stiamo esaminando, non è l'Yavaneshvara ampiamente citato da Bhattotpala, e che spesso oggi è confuso con il primo.

libri del canone non contengono alcuna finzione, ma semplici informazioni per le generazioni future che potrebbero, allora, possedere già la chiave per interpretarle in maniera esatta.³⁴

Siamo *noi* la generazione futura, e con l'indispensabile aiuto della *Dottrina Segreta*, abbiamo già tracciato quella chiave che riconduce, attraverso il linguaggio simbolico del Sanscrito e dell'Avesta, al Senzar. Ora, seguendo l'altra direzione della pista esoterica, troviamo che anche nel canone tibetano accessibile agli studenti occidentali vi è un duplice significato, che sta aspettando solo di essere rivelato! Dovevamo affrontare adesso un'altra difficoltà: dove acquistare questi libri? Nei monasteri tibetani un tempo si usava comprare una serie di libri in cambio di diverse migliaia di buoi. Ora, il Tibet è inaccessibile, e non conosco nessun allevatore che voglia comunque scambiare la sua mandria per dare un'occhiata a qualche strano libro. Ma, dopo una proficua indagine, scoprimmo che tutta questa serie è disponibile in microfilm, grazie agli sforzi dell'Institute for Advanced Studies for World Religions [RD 13 Route 301, Carmel, NY 10512].

Questo canone, assemblato e codificato per la prima volta nel Monastero di Narthang situato nelle vicinanze di Shigatse, sede dei Mahatma, contiene importanti libri su molti argomenti. Solo nel campo della medicina esistono ventidue testi.³⁵

Ora, agli studenti rimane solo il compito di scoprire i significati interiori di questi volumi, a beneficio dei posteri.

³⁴ *La Dottrina Segreta*, vol. I, p. xxiii.

³⁵ Per una lista dei loro titoli e una traduzione di uno di essi in Inglese (l'unico tradotto finora), vedi: *Tibetan Medicine with Special Reference to Yoga Sataka*, di Vaidya Bhagwan Dash, Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala, Himachal Pradesh, India.

Identificati i Libri di Kiu-te

(The Books of Kiu-te Identified)

“Identificati I Libri di Kiu-te” fu pubblicato nel Canadian Theosophist, vol. 62, n. 3, luglio/agosto 1981, p. 63; e in The Eclectic Theosophist, n. 67, gennaio/febbraio 1982, p. 4, con una nota degli editori: “Sebbene l’articolo che segue sia stato ricevuto alcuni mesi fa ... la mancanza di spazio ha purtroppo ritardato la pubblicazione fino ad oggi.”

Questo articolo comunica che i Libri di Kiu-te sono stati identificati. Il primo problema da risolvere nel rintracciare i libri segreti della Blavatsky era di individuare i Libri di Kiu-te, perché la Blavatsky aveva collegato il Libro segreto di Dzyan (la fonte delle Stanze tradotte nella Dottrina Segreta) ai Libri pubblici di Kiu-te. Così concentrammo tutto il nostro impegno su questa questione. La mia identificazione dei Libri di Kiu-te avvenne il 21 marzo del 1981, un giorno emozionante per noi. Ma non sapevamo che un ricercatore teosofico che lavorava nei Paesi Bassi li aveva già ritrovati sei anni prima. Henk J. Spierenburg ne aveva dato l’annuncio in un articolo scritto in olandese, “De Zeven Menselijke Beginselen in het Werk van H.P. Blavatsky en het Tibetaans Buddhisme” (I Sette Principi Umani nelle opere di H.P. Blavatsky e nel Buddhismo Tibetano), pubblicato nel 1975 in Tibetaans Buddhisme (Buddhismo Tibetano), una pubblicazione della Theosophical Society in Olanda, a p. 74.

Una volta identificati questi libri, il prossimo passo da compiere era chiaro: “Faremo un’analisi di questi libri di Kiu-te (rGyud-sde) appena avremo la serie dei microfilm (p. 22). Ottenemmo una serie di questi microfilm, e preparai la promessa analisi nell’autunno del 1981, pubblicata come The Books of Kiu-te, or the Tibetan Buddhist Tantras: A Preliminary Analysis, San Diego, Wizards Bookshelf, 1983, Secret Doctrine Reference Series (pubblicata in The Journal of the International Association of Buddhist Studies, vol. 8, n. 1, 1985, pp. 113 – 114).

Inoltre, come abbiamo già detto, la Theosophical Research Center fu subito costretta a cambiare il suo nome, e ora è diventata the Eastern Tradition Research Institute.

The Theosophical Research Center [ora Eastern Tradition Research Institute] ha il piacere di annunciare che gli sforzi di rintracciare i Libri di Kiu-te sono stati coronati da successo. Come disse H. P. Blavatsky, questi libri si trovano realmente nella biblioteca di qualche monastero Gelugpa tibetano, ma i precedenti tentativi da parte di teosofi (inclusi noi stessi) di identificarli tramite la ricerca di eruditi studiosi tibetani e occidentali fallirono per l’ortografia del termine.

Eravamo inclini a credere che questi libri facessero parte del Canone Buddhista Tibetano (il Kanjur e Tanjur – bkaḥ-ḥgjur e Bstan-ḥggyur – bKa’ - ’gyur e bsTan’gyur) perché la storia della “grande montagna “alta 160.000 leghe,” narrata dal “Chohan Lama” al monaco cappuccino Della Penna, in un articolo intitolato “Tibetan Teachings”³⁶, si trova nel bKa’-’gyur, mentre la Blavatsky sottintende che la storia si trovi nei Libri di Kiu-te.³⁷ Nella stessa nota, per quanto riguarda quella storia, lei rimanda ai lettori a “Tibet, di Markham, p. 309 e seg.”

³⁶ H.P. Blavatsky Collected Writings, vol. 6, pp. 94 – 112.

³⁷ La Dottrina Segreta, ed. Adyar, vol. 5, p. 389, nota [ristampato nel 1985 in H.P. Blavatsky Collected Writings, vol. 14, p. 422.]

Clements Robert Markham curò un libro intitolato *Narratives of the Mission of George Bogle to Tibet, and of the Journey of Thomas Manning to Lhasa*, pubblicato a Londra nel 1876, e in seconda edizione nel 1879. Nella seconda edizione, a pag. 309 e seg., vi è un'appendice dal titolo "Brief Account of the Kingdom of Tibet", di Orazio della Penna. A p. 328 di quell'appendice c'è la storia della grande montagna alta 160.000 leghe, presa dal bKa'-'gyur, che egli trascrive come K'hagiur, e quindi a pag. 334 si trova l'informazione sui Libri di Kiu-te.

Scriva Della Penna:

Questo Shakia Thupba ristabilì le leggi che come essi dicevano a quel tempo erano in declino, e che oggi consistono, com'è detto altrove, di 106 volumi, nei quali i discepoli di Shakia Thupba scrissero tutti i contenuti di questi libri dopo la morte del loro maestro, così come li avevano ascoltati dalle sue labbra ... Questi volumi si dividono in due tipi di leggi, uno che comprende 60 libri, chiamati le leggi di Dote, e l'altro, che consiste di 38 volumi, chiamati Khiute.

Shakia Thupba, o più correttamente, Śākya Thub-pa, è ovviamente Gautama Buddha, e le sue leggi sono il bKa'-'gyur. È ora facile vedere che le due divisioni, Dote e Khiute, sono rispettivamente mDo-sde e rGyud-sde, o le divisioni (*sde*) Sūtra (*mDo*) e Tantra (*rGyud*) della Parola del Buddha, il bKa'-'gyur. Khiute è un modo riuscito del pronunciare rGyud-sde, e in tal modo abbiamo la tanto ricercata identificazione di questi libri. Riguardo ai numeri, non possiamo fare troppo affidamento su di essi, perché, oltre al fatto che 60 più 38 non fanno 106 volumi, ci sono altre discrepanze di numeri nel racconto di Della Penna. (In un altro punto parla di 36 volumi di Khiute, ecc.)

Nell'edizione Narthang del bKa'-'gyur vi sono 22 volumi nella divisione rGyud. Faremo il prima possibile un'analisi di questi libri di Kiu-te (*rGyud-sde*) appena avremo ottenuto la serie di microfilm, che è disponibile al prezzo di 950,00 dollari. Ora abbiamo la serie di microfilm del bsTan-'gyur, che sono commentari su di essi. È questo Canone Buddhista Tibetano, il bKa'-'gyur e il bsTan-'gyur, dei quali il Chohan Lama disse che "non contengono invenzioni ma semplici informazioni per le generazioni future, che potrebbero avere già la chiave per interpretarle in maniera esatta."³⁸

Il Kālachakra è "l'opera più importante nella divisione Gyut [rGyud] del Kanjur [bKa'-'gyur], la divisione della conoscenza mistica."³⁹ In altre parole, il Kālachakra è il libro più importante dei libri di Kiu-te disponibili.

[Per la prima volta in Occidente, il Dalai Lama del Tibet ha dato l'Iniziazione Kalachakra a Madison, nello stato di Wisconsin, dal 16 al 21 luglio 1981. Quest'iniziazione è il tradizionale prerequisito per poter accedere a questo testo.]

³⁸ H.P. Blavatsky *Collected Writings*, vol. 6, p. 100.

³⁹ *La Dottrina Segreta*, ed. Adyar, vol. 5, p. 375; H.P. Blavatsky *Collected Writings*, vol. 14, p. 402.

Nuova Luce sul Libro di Dzyan

(New Light on The Book of Dzyan)

“Nuova Luce sul Libro di Dzyan,” una relazione presentata da David Reigle al primo Simposio sulla Dottrina Segreta, tenuto a San Diego il 21–22 luglio 1984, fu pubblicato in *Symposium on H.P. Blavatsky’s Secret Doctrine: Proceedings*, San Diego: Wizard Bookshlef, 1984, pp. 54 – 67.

Questo documento collega il Libro di Dzyan al perduto *Kālacakra Mūla Tantra*. Dopo aver identificato i Libri di Kiu-te, dalla mia analisi ne i libri di Kiu-te o i Tantra Buddhisti Tibetani, risultava evidente che fra i 100 e più tantra buddhisti, il *Kālacakra Tantra* sarebbe stato della massima importanza per rintracciate i libri segreti della Blavatsky. Nel 1980 avevo cominciato a raccogliere i microfilm dei manoscritti sanscriti del grande commentario *Kālachakra*, allora inedito, il *Vimalaprabhā*, dal quale ricavai del materiale per questa relazione che fu pubblicata per la prima volta nel 1984. Un’edizione in Sanscrito del *Vimalaprabhā* fu allora pubblicata dal *Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath*, in 3 volumi, nel 1986 (capitoli 1 e 2), nel 1994 (capitoli 3, 4, 5).

Il *Vimalaprabhā* cita il perduto *Kālacakra Mūla Tantra*, e la mia continua ricerca di questi materiali mi portò a scrivere, nel 1985, un opuscolo, “*The Lost Kālacakra Mūla Tantra on the Kings of Śambhala*,” pubblicato nel febbraio del 1986 (*Talent, Oregon: Eastern School, Kālacakra Research Publications n. 1*): Quest’opuscolo conferma i veri nomi sanscriti dei re di Śambhala dai versi del *Kālacakra Mūla Tantra*, citati nel *Vimalaprabhā*, che offrono peraltro la prova di alcuni errori nella lista dei re di Śambhala, conservata dalla tradizione tibetana. Quest’incessante ricerca completa un’affermazione in questo stesso opuscolo. Alcune delle citazioni dal perduto *Mūla Hevajra Tantra* su cui D. L. Snellgrove ha basato le sue opinioni, cui si fa riferimento sotto, provengono, di fatto, dal perduto *Mūla Kālacakra Tantra* (vedi dettagli nella seguente nota 42). oltre a quest’aggiunta, ho corretto un ovvio errore nella mia traduzione (che si trova in basso a pag. 28 di questo file online).

Fin dalla positiva identificazione dei Libri di Kiu-te, come pure dei Tantra Buddhisti Tibetani (*rGyud-sde*) nel 1981,⁴⁰ ho pensato più volte, per varie ragioni, che il “Libro di Dzyan” da cui furono tradotte le Stanze della *Dottrina Segreta* possa essere il perduto *Mūla (Radice) Kālachakra Tantra*:

(1) Il *Laghu (abbreviato) Kālachakra Tantra* ancora esistente, e i suoi testi associati, sono sempre stati collocati innanzitutto tra i Libri di Kiu-te (*rGyud-sde*) in qualsiasi edizione della Parola di Buddha, il Kangyur. Ugualmente, H.P. Blavatsky afferma che il Libro di Dzyan “è il primo volume dei Commentari [anch’essi segreti] sui sette fogli segreti di Kiu-te, e un Glossario delle opere pubbliche con lo stesso nome.”⁴¹ Bisogna aggiungere che i perduti *mūla tantra* sono, di fatto, esplicativi e dottrinali, come ha rilevato D. L. Snellgrove basandosi sulle citazioni dal perduto *Mūla*

⁴⁰ *The Books of Kiu-te, or the Tibetan Buddhist Tantras: A Preliminary Analysis*, di David Reigle, Wizards Bookshelf, San Diego, 1983.

⁴¹ Dalla sezione intitolata “I Libri Segreti di ‘Lam-Rim’ e Dzyan,” sono stati pubblicati in *H.P. Blavatsky Collected Writings*, vol. XIV, compilati da Boris de Zirkoff, T. P. House, Wheaton, Ill [pubblicato nel 1985].

Hevajra Tantra (alcune di queste citazioni provengono effettivamente dal perduto *Mūla Kālachakra Tantra*) che si trovano nell'*Hevajrapindārthatīkā*.⁴²

(2) L'insegnamento del Kālachakra è considerato di speciale dominio del Panchen Lama e del suo monastero, Thashi-lhunpo, che si trova vicino a Shigatse, facendo di quella zona il maggior centro di studi Kālachakra del Tibet. È noto che i Mahātma responsabili di aver dato ad H.P. Blavatsky molto del materiale che si trova nella *Dottrina Segreta*, hanno dimorato in quella località.

(3) La tradizione indo-tibetana dice che la dottrina Kālachakra proviene direttamente da Shambhala, per cui è conosciuta come "l'Insegnamento di Shambhala." La letteratura teosofica sostiene anche che Shambhala sia la fonte dell'Insegnamento della Saggezza Eterna, di cui la *Dottrina Segreta* è una parte.

(4) La genesi del mondo e dei suoi abitanti è argomento della prima sezione del *Kālachakra Tantra*, l'unica che possa essere discussa apertamente. Analogamente, cosmogenesi e antropogenesi formano l'argomento principe della *Dottrina Segreta*. Gli insegnamenti cosmogonici non hanno stessa enfasi negli altri Libri di Kiu-te, come il *Chakrasamvara Tantra*, il *Guhyasamāja Tantra*, ecc.

(5) Il termine "Dzyan," come ho dimostrato altrove,⁴³ è una traduzione fonetica tibetana del sanscrito "jñāna", che significa saggezza, il risultato di dhyāna, o meditazione. "Jñāna" è anche il titolo della quinta e ultima sezione del *Kālachakra Tantra*, la sua parte più esoterica.

L'anno seguente mi accorsi che il riferimento nella *Dottrina Segreta* "al "Libro di Dzyan" (11), sui "dvīpa,"⁴⁴ in effetti, non è diretto a qualche stanza di quel numero che si trova nella *Dottrina Segreta*. Riguarda la catena dei globi del nostro pianeta, chiamati dvīpa (esotericamente isole o continenti), e il loro dislocamento nei piani dell'esistenza, indicati dalle direzioni del compasso. Naturalmente mi chiedevo se poteva riferirsi al *Kālachakra Tantra*. Poiché il *Laghu Kālachakra Tantra* esistente era stato pubblicato in India nel 1966 nell'originale Sanscrito insieme alle sue traduzioni tibetane e mongole,⁴⁵ il confronto del suo verso 11 era facilmente possibile. Qui traduco in inglese quel verso dalla sua prima sezione:

vāyvantād vāyusīmnaḥ sthiradharaṇitale dvīpaśailāḥ samudrās
catvāryardham dvīlakṣam śikhicalavalayaṃ yojanānām dvīlakṣam |
madhye meror yadūrdhvaṃ bhramati dinaniṣam raśicakraṃ satāraṃ
ṣaḍbhāge dvidvīlakṣam tribhuvanasakalaṃ kālayogāt prajātam ||

Dall'estremità dell'aria al confine dell'aria; sulla superficie solida della Terra ci sono i dvīpa, montagne, e oceani; metà di quattro, duecentomila; l'anello del fuoco e dell'aria è di duecentomila leghe. Nel mezzo si trova Meru, sopra il quale ruotano il giorno e la notte, e lo zodiaco, insieme alle stelle. In sei zone, due volte duecentomila, tutti i tre mondi sono nati dalla congiunzione del tempo.

⁴² *The Hevajra Tantra: A Critical Study*, Parte I, di D. L. Snellgrove, Oxford University Press, Londra, 1959, p. 17. Sconosciuto a Snellgrove quando scrisse questo suo libro, e sconosciuto anche a me quando scrissi quest'articolo, l'*Hevajrapindārthatīkā* fa parte di un gruppo di tre commentari che annotano i loro rispettivi tantra dal punto di vista del Kālachakra. Questo gruppo è definito come il "bodhisattva-pitaka," la "raccolta (dei testi scritti) dai bodhisattva," e in questo caso si fa riferimento ai bodhisattva come ai re di Shambhala. Questi testi citano spesso il *Mūla Kālachakra Tantra*, chiamandolo semplicemente il "mūla-tantra." È così, anche se l'*Hevajrapindārthatīkā* è un commentario sull'*Hevajra Tantra*, indica e cita anche il perduto *Mūla Hevajra Tantra* di 500.000 versi.

⁴³ *I Libri di Kiu-te*, pp. 46-47.

⁴⁴ *La Dottrina Segreta*, edizione 1888, vol. II, p. 759. A questo riguardo, leggi a p. 320 e la seg. nota a piè di pagina, e anche "Where Was Śākadvīpa in the Mythical World-View of India?" di William Fairfield Warren, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 40, parte 5, dicembre 1920, pp. 356 – 358.

⁴⁵ *Kālachakra Tantra and Other Texts*, Parte I, edito da Raghu Vira e Lokesh Chandra, International Academy of Indian Culture, New Delhi, 1966. Non è stata pubblicata nessuna traduzione in Inglese.

Come si può vedere, era sottinteso che libri come questo non potevano essere compresi senza un commentario, che fosse orale o scritto. Quindi, nonostante una traduzione precisa delle parole, ancora non conosciamo il significato di questo verso. Comunque, il semplice fatto che contiene il termine “dvīpa” è una sufficiente garanzia per un’ulteriore indagine. Esiste un grande commentario Kālachakra scritto dal secondo Kalkī Re di Shambhala Puṇḍarīka. In Tibet è talmente tenuto in considerazione, che ha il privilegio di essere l’unico commentario a essere incluso in un’edizione della Parola del Buddha, il Kangyur.⁴⁶ Tutti questi commentari naturalmente appartengono alla parte espositiva del Canone Buddhista Tibetano, il Tengyur. S’intitola *Vimalaprabhā*, “Luce Immacolata,” e fu originariamente scritto in Sanscrito, che viene definito il linguaggio di Shambhala.⁴⁷ Attualmente, sappiamo che esistono otto manoscritti originali di quest’opera in Sanscrito.⁴⁸ Dai microfilm di tre di questi,⁴⁹ e dal raffronto con le traduzioni tibetane,⁵⁰ il testo in Sanscrito sui tre versi è qui pubblicato per la prima volta, e tradotto in inglese, cominciando con il verso 11:

idānīm tiryagmānam ihocyate |
vāyvantād vāyusīmnaś catvāri lakṣāṇi | vāyor vāyvantam pūrvād
aparavāyuvālayāntam yāvat | evam dakṣiṇād uttarāntam yāvad iti |
sthiraḍharaṇitale dvīpaśailāḥ samudrā iti | tato
vāyumaṇḍalābhyantare vahnimaṇḍalam valayākāram | evam agni-
valayamadhye toyavalayaṁ toyavalayamadhye pṛthivīvalayaṁ | tad
eva sthiraḍharaṇitalam | tasmin śaddvīpāḥ ṣaṭśailāḥ ṣaṭsamudrāḥ |
saptamenodakavalayena sahitāḥ saptasamudrāḥ | saptamena

⁴⁶ L’edizione Der-ge. Si trova anche nel Der-ge Tengyur.

⁴⁷ Così afferma il Terzo Lama Panchen bLo-bzan dPal-Idan Ye-śes nel suo “La via per Shambhala” *Śam-bha-la’i Lam-yig*, fol. 44a, “de rnam skad sam kṛ ta’i skad du smra ba”

⁴⁸ Questi si trovano qui di seguito:

(1) Asiatic Society of Bengal, Calcutta, #G. 10766 (su foglia di palma; antico, scritto nei 150 anni dell’introduzione del Kālachakra da Shambhala all’India; completo del quinto patala.)

(2) Asiatic Society of Bengal, Calcutta #G. 4727 (su foglia di palma; incompleto, solo mediante il verso 31 del primo patala)

(3) Institute for Advanced Studies of World Religions, RD 13 Route 301, Carmel, NY 10512 , #MBB I-24 (su carta; manca del quinto patala.)

(4) Institut des Hautes Études Indiennes, Collection Sylvain Lévi, Parigi (vedi *Central Asiatic Journal*, vol. 13, 1969, p. 64, nota 33 a piè di pagina.)

(5) Oriental Institute, Baroda, #13218, (manca del quinto patala.)

(6) Library of the Mahārāja of Nepal, #85 (su foglia di palma; illustrato; vedi *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. 66, 1897, pp. 315 – 316.)

(7) Bir Library, Nepal (incompleto; vedi *Taisho Daigaku Kenkyukiyo*, vol. 40, gennaio 1995, p. 66)

(8) Proprietà privata del Prof. Jagannatha Upadhyaya, Benares Sanskrit University (manca del quinto patala; origine: comunicazione personale.)

Appendice a nota 48:

Grazie alla gentilezza di un amico che ora vive in India, ho appreso recentemente che il ‘Nepal-German Manuscript Preservation Project’ ha microfilmato due manoscritti (di carta) del commentario Kālachakra proveniente da una collezione privata. Questi microfilm sono nella Bobina n. 46/7, e nella Bobina n. E 618/5-619/1, disponibili negli Archivi Nazionali del Nepal, a Kathmandu.

[Nuova Appendice, 1999: dal tempo in cui scrissi “The Lost Kālachakra Mūla Tantra on the Kings of Śambhala” (1985) ho ottenuto, per la gentilezza di questo amico, John Newman, questi due microfilm, come pure altri tre manoscritti *Vimalaprabhā* dagli Archivi Nazionali del Nepal, che posso aggiungere alla lista: Bobina n. B 81/16; Bobina n. A 48/1; E Bobina n. A 142/8. Essi sono tutti descritti nella nota 11 di quella pubblicazione, p. 11].

⁴⁹ [Numeri (1), (2), e (3) sopra]

⁵⁰ Ho utilizzato l’edizione con note che si trova nei *Collected Works of Bu-ston*, Parte 1, ristampa indiana; edizione Peking Tengyur, #2064, ristampa giapponese; e il Derge Kangyur, Toh. #845, vol. 102, e Tengyur, Toh. #1347, volumi 11 – 12, ristampa indiana.

jambūdvīpena sahitāḥ saptadvīpāḥ | vajraparvatena sārddhaṃ sapta-
parvatāḥ | vajraparvato vāḍavāgniḥ | kṣārasamudratoyavalayānte
adhasi tiryagvibhāgena sthitāḥ | pṛthvīmahājambūdvīpānte sarva-
dikṣu adhasi ca kṣārasamudro `vasthitāḥ |

lavaṇasamudrāntāl lavaṇasamudrāntam ardhaṃ catur-
lakṣāṇām | catvāryardhaṃ dvilakṣam iti | meror madhyāt savyā-
vasavye kṣārasamudravalayāntaṃ dvilakṣam | savyenaikalakṣam
avasavyenaikalakṣam | evaṃ pūrvāparaṃ vāyavyāgneyaṃ
nairṛtyaiśānaṃ |

śikhicalavalayaṃ yojanānāṃ dvilakṣam iti | tasmāt kṣārodaka-
valayāt savyāvasavye śikhivāyuvalayaṃ dvilakṣam bhavati | savyenaika-
lakṣam avasavyenaikalakṣam | evaṃ sarvadikṣu |

madhye merur yadūrdhvaṃ bhramati dinaniśaṃ rāśicakraṃ
satāram iti | madhye meruḥ | kiṃ bhūtaḥ saḥ | yasyordhve rāśi-
cakraṃ dvādaśāraṃ satāram anantatārārāśisahitaṃ satāraṃ divā-
niśaṃ bhramatīti | atra keyaṃ vācoyuktiḥ | kim aparō `pi merur asti

yenedaṃ vākyam ity ucyate | atra mandaro `pi merusaṃjñayā
gṛhītaḥ | tena mandarapṛthakkaraṇāyeyaṃ vācoyuktir iti |

ṣaḍbhāge dvidvilakṣam iti | ihoktakrameṇādhasy ūrdhve
pūrve paścime dakṣiṇe uttare ṣaḍbhāge pṛthvīvalayamadhyāt dvi-
dvilakṣam iti |

tribhuvanasakalaṃ svargamartyapātālabhuvanaṃ | tribhuvana-
sakalaṃ kālayogāt prajātaṃ | saṃvartotpattikālavaśāt saṃdhāraṇa-
manthānasaṃsthānavāyukālasaṃyogāj jātam sattvānāṃ śubhāśubha-
karmaphalopabhogārtham iti | |

“Ora la misura orizzontale [di questo sistema del mondo] è qui stabilita.”

“Dall'estremità dell'aria (vāyu) al confine dell'aria sono quattrocentomila [leghe]; da un'estremità del [regno dell'] aria all'altra, dall'Oriente all'estremità dell'anello dell'aria in Occidente, e ugualmente dal Sud all'estremità nel Nord.

“Sulla superficie solida della Terra (dharāṇi) vi sono dvīpa, montagne, e oceani: da lì, all'interno del mandala dell'aria c'è il mandala del fuoco a forma di anello. Allo stesso tempo, all'interno dell'anello del fuoco c'è l'anello dell'acqua, e nell'anello dell'acqua c'è l'anello della terra (pṛthvī). Ora, quella è la superficie solida della Terra, e su di essa vi sono sei dvīpa, sei montagne, e sei oceani. Insieme all'anello dell'acqua quale settimo fanno sette, vi sono sette oceani; insieme a Jambūdvīpa quale settima fanno sette, vi sono sette dvīpa; insieme alla montagna Vajra, quale settima vi sono sette montagne. La montagna Vajra è il fuoco sottomarino.⁵¹ È localizzata sotto l'estremità [cioè al di sotto] dell'anello d'acqua salata nella divisione orizzontale. L'oceano salato è localizzato all'estremità della terra (pṛthvī), il Grande Jambū-dvīpa, in tutte le direzioni [cioè, tutt'intorno] e sotto di esso.

⁵¹ Il fuoco sottomarino (vādavā-agni) è noto, nella mitologia indiana, come il fuoco che consuma i mondi alla fine di un'era. È rappresentato sotto forma di una giumenta (vaḍavā) che dimora nel fondo del mare. Vedi “The Submarine Mare in the Mythology of Śiva,” di Wendy Doniger O' Flaherty, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1971, n. 1, pp. 9 – 27, in particolare alle pp. 13 – 15

“Dall’estremità dell’oceano salato all’[altra] estremità dell’oceano salato è la metà di quattrocentomila [leghe]. *Metà di quattro, duecentomila*: dal centro di Meru all’estremità dell’oceano salato a Sud e a Nord è duecentomila [leghe]; centomila al Sud e centomila a Nord. Ugualmente a Oriente e a Settentrione, Nordovest e Sudest, e a Sudest e a Nordest.

“*L’anello del fuoco e dell’acqua è duecentomila leghe (yojana)*: dall’anello dell’oceano salato fino all’anello del fuoco e dell’acqua a Sud e a Nord vi sono duecentomila [leghe]: centomila a Sud e centomila a Nord. Ugualmente in tutte le direzioni.

“*Nel mezzo si trova Meru, sopra cui ruotano il giorno e la notte, e lo zodiaco, insieme alle stelle*: nel mezzo si trova Meru. Cos’è quello [Meru]? È quello sopra il quale ruota lo zodiaco dai dodici raggi, insieme alle stelle, insieme a una moltitudine infinita di stelle, e al giorno e alla notte, insieme alle stelle. Qual’è qui la parola più appropriata? Esiste un altro Meru cui si riferisce questa frase? Quella sarà specificata. Ora, anche Mandara⁵² è conosciuto con il nome di Meru. Quindi, per distinguerlo da Mandara, questo [Meru] è il termine appropriato.

“*In sei zone, due volte duecentomila*: qui è detto in serie [due a due], sotto e sopra, ad Oriente e a Settentrione, a Sud e a Nord; in sei zone, dal centro dell’anello della terra due volte duecentomila [leghe].

“*Tutti e tre i mondi* sono il mondo celeste (lo *svarga*), il mondo dei mortali (*martya*), e il mondo infernale (*pātāla*). *Tutti e tre i mondi sono nati dal confluire del tempo*: dal potere del tempo di distruggere e dare vita, dal confluire nel tempo dei venti *samdhāraṇa*-, *manthāna*- e *samsthāna*,⁵³ per poter raccogliere i frutti delle azioni buone o cattive degli esseri senzienti.”

Questa raffigurazione cosmologica della misura orizzontale ha bisogno di essere integrata dal riscontro della misura verticale del verso precedente. Dopo aver notato che questo verso 10 e gli altri, per essere commentati, sono condensati dal (perduto) *Mūla Kālachakra Tantra*, Pundarīka spiega con cura che ogni misura è relativa, dipendendo dalle diverse percezioni di differenti esseri. Così, egli dice, non si deve pensare che il Buddha abbia mentito poiché le misure da lui insegnate qui sono diverse da quelle riportate nella letteratura Abhidharma. Egli insegnò misure diverse a seconda delle percezioni e delle necessità di esseri diversi. Qui, allora, è il verso 10 della prima sezione del *Laghu Kālachakra Tantra*, che si riallaccia al *Vimalaprabhā*, dove il commentario del presente verso comincia così:

⁵²Mandara è una grande montagna che fu usata dai deva e dagli asura per sbattere l’oceano di latte allo scopo di recuperare l’elisir dell’immortalità (*amṛta*) e tredici altre cose preziose perdute nel diluvio. Usarono il grande serpente Vāsuki come corda e la tartaruga avatāra di Vishnu come cardine, con Mandara che serviva come un bastone per rimescolare. Vedi *Rāmāyana*, I, 45 (Gita Press ed.); *Mahābhārata*; e per altre informazioni “Mythological Aspects of Trees and Mountains in the Great Epic,” di E. Washburn Hopkins, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 30, 1910, pp. 347 – 374.

⁵³Samdhāraṇa significa “sostenere insieme,” supportare (la vita), portare (come in un utero); manthāna significa rimescolare, agitare, o sfregare (come nell’accendere un fuoco per frizione); samsthāna significa “stare insieme, modellare, formare.”

vāyvantān merusīmno narakaphaṇipuraṃ yojanānāṃ dvilakṣaṃ
meror lakṣaṃ pramāṇaṃ grahagaṇanilayāt pañcaviṃśatsahasraṃ
grīvā pañcāśadāsyāṃ dhruvapadam acalaṃ pañcaviṃśat tathaiva
tadbāhye śūnyam ekaṃ tribhuvanarahitaṃ nirguṇaṃ tattvahīnar

.....

iha vāyvantān merusīmnaḥ | pṛthvītoyatejomaṇḍalānāṃ ad
vāyumaṇḍalam ākāśadhātāv avasthitaṃ | tasmād vāyvantān meru
yāvat saptanarakāṇy aṣṭamaṃ phaṇipuram iti |

narakaphaṇipuraṃ yojanānāṃ dvilakṣaṃ bhavati | atra vāy
maṇḍalaṃ pañcāśatsahasraṃ bhavati | tasmin mahākharavāte
mahāndhakāre narakadvayaṃ pañcaviṃśatpañcaviṃśatsahasra-
yojanavibhāgam adha ūrdhvaṃ | tiryagmānena pṛthvīvalaya-
pramāṇaṃ |

evam agnivalaye narakadvayaṃ | agninarakam ekaṃ | tadup
tīvradhūmanarakam |

tathodakavalaye narakadvayaṃ | pañkāmbhaḥ pañkodaka-
saṃyuktaṃ | vālukāmbho vālukodakasāmyuktaṃ | mahāśītaṃ |

pṛthvīvalaye śarkarāmbho narakāḥ pañcaviṃśatsahasra-
yojanaṃ | tadupari phaṇipuraṃ pañcaviṃśatsahasrayojanam adh
ūrdhvaṃ | tad eva mānaṃ dvidhā | ardhe asurabhuvanaṃ | ardhe
nāgalokabhuvanam iti |

evam śarīre pādatalāt kaṭiṃ yāvat hastadvayaṃ | tad eva has
tadvayaṃ aṣṭavibhāgaṃ kṛtvā ekaikabhāge yathākrameṇa narakaph
purāṇi veditavyānīti |

meror lakṣaṃ pramāṇaṃ | tasmād bhūmaṇḍalān meror ad
ūrdhvamānaṃ lakṣayojanam iti | śarīre hastam ekaṃ kaṭyāḥ
kaṇṭhādho yāvat | tatraiva grahagaṇaṃ bhramati |

tasmād grahagaṇanilayāt pañcaviṃśatsahasraṃ grīvā meroḥ
śarīre ṣaḍaṅgulaṃ |

tataḥ pañcāśadāsyāṃ mukhaṃ meror grīvāyā lalāṭāntaṃ yāvat |
śarīre dvādaśaṅgulaṃ iti |

tasmād dhruvapadam acalam uṣṇīṣaṃ pañcaviṃśatsahasraṃ
iti | śarīre ṣaḍaṅgulamānaṃ lalāṭāt śikhāsthānaṃ yāvad iti |

tadbāhye śūnyam ekaṃ tribhuvanarahitaṃ nirguṇaṃ tattva-
hīnaṃ tad iti | adho vātamaṇḍalordhvoṣṇīṣayor bāhye śūnyam ekam |
pratyekaparamāṇurūpaṃ dhātupañcakam ekaśūnyam iti | nākāśaṃ
sarvavyāpakam ity ekaśūnyenāvagantavyaṃ |

evam caturlakṣaṃ lokadhātor mānaṃ | śarīre caturhastam |
hasto 'pi caturviṃśatyāṅgulātmaka iti ||

Dall'estremità dell'aria al confine di Meru, degli inferni e della Città dei Serpenti vi è una distanza duecentomila leghe. La misura di Meru è centomila; dalla dimora della schiera dei pianeti il collo è venticinquemila, il volto è cinquanta, e il luogo fisso della Stella Polare è venticinque. Fuori di quella c'è solo lo spazio, privo dei mondi, senza qualità, e privo di elementi.

“Dall'estremità dell'aria (vāyu) al confine di Meru: Sotto i mandala della terra, dell'acqua e del fuoco, il mandala dell'aria è situato nel regno di ākāśa. Dall'estremità di quel [mandala] dell'acqua fino a Meru ci sono sette inferni (naraka), e l'ottavo, la Città dei Serpenti (phani-pura).

“Gli inferni e la Città dei Serpenti sono duecentomila leghe (yojana) [dal basso verso l'alto]: qui, il mandala dell'aria è alto cinquantamila [leghe]. In quello, è la coppia degli inferni, l'Urlo del Grande Vento (mahākharavāta), e la Grande Tenebra (mahāndhakāra),⁵⁴ ciascuna una divisione in venticinquemila leghe dal basso verso l'alto. La loro misura orizzontale [larghezza] è la misura dell'anello della terra.

“Uguualmente nell'anello del fuoco c'è una coppia di inferni. Uno è il Fuoco (agni), e sopra quello c'è l'inferno di Fumo Caldo (tīvra-dhūma).

“Anche nell'anello dell'acqua c'è una coppia di inferni, Acqua Torbida (pankāmbhā), fango e acqua mescolati, e Acqua Sabbiosa (vālukāmbha), sabbia e acqua mescolate. Sono molto fredde.

“Nell'anello della terra c'è l'inferno dell'Acqua e Ghiaia (śarkarāmbha), [alto] venticinquemila leghe. Sopra di essa c'è la Città dei Serpenti, venticinquemila leghe dal basso verso l'alto. Quindi, quella misura è duplice. Metà appartiene al mondo del demone (asura) e metà al mondo del serpente (nāga).

“Uguualmente nel corpo, dalle piante dei piedi fino alla cintola [la misura] è di due mani (hasta). Ora, avendo fatto otto divisioni in quelle due mani, ogni divisione va fatta come nella serie degli inferni e della Città dei Serpenti.

⁵⁴ I nomi degli inferni elencati qui, e anche con variazioni secondarie, al verso 15 del *Laghu Kālachakra Tantra*, non corrispondono a quelli dati comunemente nella letteratura Buddhista Abhidharma, come ad esempio nell'*Abhidharmakośa* (cap. 3). Né corrispondono a quelli dati nei Pūrana hindu (ad esempio, nel *Vishnu Purāna*, libro II, capitoli 5 e 6), ne *Le Leggi di Manu* (IV. 88 – 90), e nel Vyāsa-bhāṣya sugli *Yoga-sūtra* di Patañjali (III, 26.), ecc. Comunque, essi hanno uno stretto parallelismo con il punto di vista del mondo degli Jaina. Raffrontate il classico compendio Jaina, il *Tattvārthadhigamasūtra*, cap. 3, verso 1:

ratna-śarkarā-vālukā-panka-dhūma-tamo-mahātamah-prabhā
bhūmayo ghanāmbuvātākāśapratisthāh saptādho 'dhah

“[Le dimore degli esseri infernali] sono le sette terre: gioiello-, ghiaia- sabbia-, fango-, fumo-, tenebra-, e grande splendore di tenebre, l'uno sotto l'altro, situati negli [anelli di] acqua densa (o aria umida), e nell'aria [un anello di aria densa e un anello di aria rarefatta, che esistono] nell'ākāśa.”

[Il materiale in parentesi quadra è preso dal commentario *Sarvārthasiddhi*]. Per una spiegazione esoterica degli inferni e dei cieli della cosmologia orientale non mancate di leggere *The Letters of H. P. Blavatsky to A. P. Sinnett*, pp. 245 – 261].

“*La misura di Meru è centomila*: da quel mandala terrestre la misura di Meru dal basso verso l’alto è di centomila leghe. Nel corpo è di una sola mano, dalla cintola fino alla parte inferiore del collo. È lì che ruota la schiera dei pianeti.

“*Da quella dimora delle schiere dei pianeti il collo di Meru è di venticinquemila* [leghe verso l’alto]. Nel corpo [la misura] è di sei dita (*angula*).

“Da quello, la faccia è di cinquanta [-mila leghe], la faccia di Meru dal collo fino alla fine della fronte. Nel corpo è dodici dita.

“Da quello, *il luogo fisso della Stella Polare (dhruva)*, la corona (*uṣnīṣa*), è *venticinquemila* [leghe verso l’alto] Nel corpo la misura è sei dita, dalla fronte fino alla cresta sulla testa.

“*Al di fuori di quello c’è solo Spazio (sunya)* [non-composto], *privo dei tre mondi, senza qualità, e privo di elementi*: [la Parola] *quello* [viene spiegata]. Esternamente, sotto il mandala inferiore dell’aria e sopra la corona c’è solo spazio. La forma di un singolo atomo finale (*parama-anu*) è il quintuplici sistema del mondo. La parola *solo Spazio (śūnya)* [viene spiegata]. Per solo spazio non si deve intendere l’ākāśa onnipervadente.

“Così quattrocentomila [leghe] è la misura del sistema mondo. Nel corpo è di quattro mani. Una mano consiste della [misura] di ventiquattro dita.”

Nel trattare materiale nuovo proveniente da un sistema sul quale si sa poco, non è mai saggio citare versi isolati, anche se a volte questo può essere d’aiuto. Dei nove versi che precedono i già citati versi 10 e 11, i versi da 1 a 3 impostano la scena e presentano gli oratori, Re Suchandra di Shambala, e il Buddha, e ricordano brevemente i temi del *Kālachakra Tantra* nel suo insieme. Il verso 4 delinea l’argomento di questa prima sezione, e i versi da 5 a 9 riferiscono quel materiale alle lettere dell’alfabeto Sanscrito, ecc. Il verso 4, dunque, sarà di considerevole utilità nel fornire la necessaria prospettiva sui versi 10 e 11. Qui di seguito è ripreso quel verso e il suo commentario Vimalaprabhā, che riprende dove comincia l’attuale commentario al verso:

kālāc chūnyeṣu vāyujvalanajaladharā dvīpaśailāḥ samudrā
ṛkṣāṇīndvarkatārāgrahaḡaṇa ṛṣayo devabhūtās ca nāgāḥ |
tiryagyoniś caturdhā vividhamahitale mānuṣā nārakās ca
saṃbhūtāḥ sūnyamadhye lavaṇam iva jale tv aṇḍajās cāṇḍamadhye

.....

lokadhātūtpādo nirodho veditavyaḥ | saṃvarto vivartakālaś
ceti |

ataḥ saṃvartād utpādakālavaśāt sūnyeṣv iti | sūnyānīti | loka-
vyavahāreṇa cakṣurādīnām indriyāṇām agocarāṇi paramāṇu-
rūpeṇāvasthitāni | pṛthivyaptejovāyurasadravyāṇi pañcacatuḥtri-
dvyekaguṇasvabhāvāni | ṣaṣṭho guṇo dharmadhātusḥ sarvatra
vyāpakāḥ | iti sūnyāni |

teṣu sūnyeṣu paramāṇuṣūtpādakālavaśād vāyur iti | teṣu
paramāṇuṣu madhye prathamam tāvad vāyuparamāṇavo
'nyonyāśliṣṭā bhavanti | tasmāt saṃyogāl laghucañcalatāgamanam
vāyur ity ucyate |

evam agniparamāṇava āśliṣṭāḥ santo vāyusaṃyuktā vidyud
agnir ity ucyate |

evam toyaparamāṇava āśliṣṭāḥ santo vāyvagnisaṃyuktā vṛṣṭi
jalam ity ucyate |

evam pṛthivīparamāṇava āśliṣṭā indracāpam gagane darśayati
dharā ity ucyate |

rasaparamāṇavaḥ sarvatra vyāpakāḥ | evam pañcaśūnyeṣu
vāyujvalanajaladharā bhavanti |

saṃdhāraṇamanthānasamsthānavātaprabhāvataḥ | dvīpaśailā
samudrāḥ | dvīpāni sapta | śailāḥ sapta | samudrāḥ sapta |

ṛkṣāṇīndvarkatārāgrahaḡaṇa ṛṣaya iti | ṛkṣāṇi saptāvīṃśatiḥ |
tatsambandhāny anantāni | indvarkau maṇḍalākārau | tāragraha-
ḡaṇas tathaiva tārakākāro maṅgalādir iti | ṛṣayaḥ saptatārakāḥ |

devabhūtās ca nāgāḥ | devās cāturmahārājakāyikādayaḥ |
bhūtā aparājītapretādayaḥ | nāgā anantādayaḥ |

tiryagyoniś caturdhā | aṇḍajā garuḍādayo vāyuyoniḥ |
jarāyujā gajendrādayo 'gniyoniḥ | saṃsvedajāḥ kīṭapataṅgakṛmy-
ādayo jalayoniḥ | upapādukā vṛkṣādayo bhūmionir iti | tathā
mahopapādukā rasayonir iti |

vividhamahitale | mahīty āgamapāṭhaḥ | vividhā ca sā mahīti
vividhamahī | saptadvīpasvabhāvā dvādaśakhaṇḍasvabhāvā |

tasyās talaṃ vividhamahitalaṃ | nāgabhuvaṇaṃ saptanaraka-
bhuvanaṃ |

tasmin vividhamahyāṃ manuṣyās tale narake nārakāḥ | cakāraḥ
samuccayārtha iti |

saṃbhūtāḥ śūnyamadhye lavaṇaṃ iva jale tv aṇḍajaś
cāṇḍamadhye iti | atra dṛṣṭāntaḥ | sthāvarāṇāṃ utpattaye lavaṇaṃ |
jaṅgamānāṃ utpattaye aṇḍaṃ | cakāraḥ samuccaye | yathā
ātapasaṃyogāl lavaṇodakaparamāṇavo lavaṇakaḥhinatvaṃ yānti |
tathā mervādayaḥ sthāvarā iti | yathā śukradravaparamāṇavo
'ṇḍamadhye mukhakāyādyavayavatvaṃ gatāḥ | tathā jaṅgamasattvā
veditavyāḥ |

asya lokadhātor vistareṇotpādaḥ pañcame paṭale vaktavyaḥ ||

Dal tempo, negli spazi, aria, fuoco, acqua, terra, dvīpa, montagne, oceani, costellazioni, la luna, il sole, la schiera di stelle e pianeti, i Rishi, gli dèi, gli elementali, i serpenti, gli animali, i quattro modi di nascere, la multiforme Terra e il mondo sotterraneo, gli esseri umani e gli esseri infernali, sono nati nel mezzo dello spazio, come il sale nell'acqua e i nati dall'uovo nell'uovo.

“L’origine e la fine del sistema del mondo (*loka-dhātu*) e il tempo delle sue periodiche distruzioni e creazioni vanno conosciuti.

“Dopo la sua periodica distruzione, [la sua ri-creazione] tramite il potere del *tempo* dell’origine *negli spazi* (*śūnya*) [verranno ora spiegati].

Gli spazi, riferiti ai mondi, sono stabiliti tramite la forma degli atomi fondamentali (*parama anu*), oltre la gamma dei sensi come la vista, ecc. La terra, l’acqua, il fuoco, l’aria, e il gusto (*rasa*) sono le loro sostanze, che possiedono intrinsecamente cinque, quattro, tre, due o una qualità (*guna*) rispettivamente.⁵⁵ La sesta qualità è il dharmadhātu, che pervade tutto. Così [sono spiegati] gli spazi.

“Tra questi atomi fondamentali dello spazio [nati], tramite il potere del tempo dell’originazione, [saranno spiegati] ora quelli dell’*aria*. Tra questi atomi fondamentali, nel mezzo [dello spazio], i primi sono gli atomi fondamentali dell’aria, avvolti l’un l’altro. Da quella unione reciproca [degli atomi fondamentali dell’aria] viene la capacità del movimento. Così è spiegata l’aria.

“Allo stesso modo gli atomi fondamentali del *fuoco* sono avvolti [dagli atomi fondamentali dell’aria] e la loro unione con quelli dell’aria produce il fulmine. Così è spiegato il fuoco.

“In egual modo, gli atomi fondamentali dell’*acqua* sono avvolti [dagli atomi fondamentali dell’aria e del fuoco] e la loro unione con quelli dell’aria e del fuoco produce la pioggia. Così è spiegata l’acqua.

⁵⁵ Paragonate il comune resoconto indiano come si trova, ad esempio, nel *Linga-Purāna* I. 170. 43–47; nel *Mahābhārata*, edizione critica XII. 195, Bombay ed. XII. 202; ne *Le Leggi di Manu* I. 20, e 76 – 78, ecc., e sintetizzato nella tabella che segue:

<u>elementi</u>	<u>qualità</u>
ākāśa	suono (<i>śabda</i>)
aria	“ tocco (<i>śparsa</i>)
fuoco	“ “ colore (<i>rūpa</i>)
acqua	“ “ “ gusto (<i>rasa</i>)
terra	“ “ “ olfatto (<i>gandha</i>)

Successivamente, in questo verso, Bu-ston definisce il gusto (in Sanscrito *rasa*, in Tibetano *ro*) quale nam-mkha’, traduzione tibetana del Sanscrito ākāśa.

“Ugualmente, gli atomi fondamentali della *terra* sono avvolti [dagli atomi fondamentali dell’aria, del fuoco, e dell’acqua], e la loro congiunzione causa l’apparizione dell’arcobaleno nel cielo. Così è spiegata la terra.

“Gli atomi fondamentali del *gusto* pervadono tutto. Così in cinque spazi vi sono aria, fuoco, acqua, e terra.

“Dalla forza dei venti *samdhārana-*, *manthāna-*, e *samsthāna-*, provengono i *dvīpa*, *le montagne e gli oceani*. Ci sono sette *dvīpa*, sette montagne, e sette oceani.

“*Le costellazioni, la luna, il sole, la schiera delle stelle e dei pianeti*, e i *Rishi*: ci sono ventisette costellazioni [le *naksatra* o case lunari]. I loro associati sono infiniti. La luna e il sole sono di aspetto sferico. La schiera delle stelle e dei pianeti, come Marte, ecc., sono di forma stellare. I *Rishi* sono sette stelle [l’Orsa Maggiore, o il Grande Carro].

“*Dèi, elementali, e serpenti*: gli dèi (*devas*) sono gli abitanti dei cieli, a cominciare da quello dei re custodi delle quattro direzioni [il cielo più basso]. Gli elementali (*bhūta*) sono *Aparājita* [invicincibili], fantasmi (*preta-s*), ecc. I serpenti (*nāga-s*) sono *Ananta* [“Infinito,” un altro nome di *Śeṣha*, re dei *nāga*], ecc.

“*Animali, dai quattro modi di nascita*:⁵⁶ i nati dall’uovo, come *Garuda* [il mitico re degli uccelli], ecc., provengono dalla matrice dell’aria. I nati dal ventre, come *Gajendra* [“Signore degli Elefanti”], ecc., provengono dalla matrice del fuoco. I nati dal sudore, cioè vermi, farfalle, formiche, ecc., provengono dalla matrice dell’acqua. Quelli che si auto-riproducono (*upapāduka*) [cioè senza genitori], vale a dire alberi, ecc., provengono dalla matrice della terra. Ancora, i grandi che si auto-riproducono (*mahā-upapāduka*) provengono dalla matrice del gusto.

“*La Terra multiforme (mahi) e [il multiforme] mondo sotterraneo (tala)*: la Terra (qui pronunciata *mahi*, a causa dello schema metrico, piuttosto che il normale *mahī*) si legge come si trova nel testo [il verso è commentato nel *Kālachakra Tantra*]. Questa terra è multiforme. La Terra multiforme [viene spiegata]. Consiste di sette *dvīpa* e dodici divisioni (*khanda*). Il suo mondo sotterraneo è il multiforme mondo sotterraneo della terra [che consiste del] mondo dei serpenti e del settuplicato mondo infernale.

“Su di esso [il mondo sotterraneo], sulla Terra multiforme, [vivono] gli *umani*, e nel mondo sotterraneo, nell’inferno (*naraka*) vivono gli *esseri infernali*. Il termine *e (ca)* [che nel rigo è commentato: *esseri umani e infernali*] vale quale congiunzione.⁵⁷

⁵⁶ Questi quattro modi nascere si applicano anche agli umani. Vedi l’*Abhidharmakośabhāṣya* di Vasubandhu, III. 9, dove sono dati esempi umani di tutti i quattro modi di nascere. L’esempio del quarto modo, l’auto-riproduzione, qui è riferito all’umanità del primo kalpa (*manusyās caturvidhāh ... upapādukāh punah prāthama-kalpakāh*). Questi sono stati collegati agli abitanti dei cieli *rūpa*.

⁵⁷ Questa frase si riferisce a una delle tradizionali quattro maggiori funzioni della particella congiuntiva ‘ca,’ che si trova nel lessico *Amarakośa*, terzo kānda, *nānārtha* varga, verso 241, come segue:

ca-anvācaya-samāhāra-itaretara-samuccaye |

L’ultimo termine, ‘*samuccaya*,’ è la parola nel nostro testo che ho tradotto con “congiunzione,” sebbene, naturalmente, tutti i quattro termini indichino congiunzioni di diversi tipi. Il commentatore dell’*Amarakośa*, come pure Patañjali nel suo *Mahābhāṣya* sull’*Aṣṭādhyāyī* II. 2. 29, *vārttika* 15, spiega che ‘ca,’ come ‘*samuccaya*’ congiunge cose collegate che non sono affermate, ma che devono essere fornite dal lettore, quasi come il nostro “ecc.” Bu-ston, nelle sue annotazioni qui, “*ma-smos-ba’i klu’i-srid-pa*,” ci fornisce il non menzionato mondo [e abitanti] dei serpenti, da aggiungere ad *esseri umani e quelli infernali*.

“*Nati nel mezzo dello spazio, come il sale nell’acqua e i nati dall’uovo nell’uovo*: qui vien fatta un’analogia; la nascita degli esseri che non si muovono [piante, minerali, ecc.] è analoga al sale, e la nascita degli esseri che si muovono [animali, umani, ecc.] è analoga all’uovo. La parola *e (ca)* sta per una congiunzione. Come dal contatto con la luce del sole gli atomi fondamentali dell’acqua salata diventano sale duro, così Meru, ecc. [pur essendo solido, può diventare un non-solido, vale a dire lo spazio]. Così [vanno conosciuti] gli esseri che non si muovono. Come gli atomi fondamentali dello sperma fluido in un uovo diventano parti corporee come il volto, il busto, ecc., così vanno conosciuti gli esseri che si muovono [così esseri che si muovono possono nascere nello spazio apparentemente senza vita].

“L’origine del sistema di questo mondo verrà spiegato dettagliatamente nella quinta sezione [l’ultima sezione del *Kālacakra Tantra*.]”

Lascio che siano gli studenti a comparare questo materiale con la *Dottrina Segreta*, elaborando le loro corrispondenze, tirando le conclusioni riguardo alla questione dei dvīpa, e anche degli altri insegnamenti di questi versi. Tra questi ultimi che ampliano gli insegnamenti dati nella *Dottrina Segreta* ci sono:

(1) La corrispondenza delle misure del sistema del mondo e quelle del corpo. Queste misure, come si può notare, dell’aria, del fuoco, dell’acqua, e della terra, sono nel rapporto di 4:3:2:1.

(2) Che la forma di un quintuplice sistema del mondo è la forma di un atomo fondamentale, e che il sistema di un mondo, di fatto, è un singolo atomo fondamentale nello spazio. Ne segue che ogni atomo sottile che include il nostro mondo è di per sé un quintuplice sistema del mondo, completo della propria evoluzione.

(3) Le matrici da cui derivano i quattro modi di nascere: i nati dall’uovo, dall’aria; i nati dall’utero, dal fuoco; i nati dal sudore, dall’acqua; i senza genitori, dalla terra; e un altro: i grandi senza genitori, dal gusto (*ākāśa*).

Vi sono tuttavia ulteriori punti da prendere in considerazione. Spesso *La Dottrina Segreta*, con i suoi insegnamenti tecnici sulla cosmologia e l’evoluzione, è stata criticata come se non avesse alcun valore pratico. In questo contesto, dovremmo ricordare che *La Dottrina Segreta* è dichiaratamente solo una parte degli Insegnamenti della Sapienza Eterna, e che H.P. Blavatsky aveva pianificato ulteriori volumi. Questi non furono pubblicati perché l’umanità di allora non era abbastanza altruistica o disinteressata per poterli ricevere.

Nel sistema Kālacakra, i dati cosmologici esposti nella prima sezione sono seguiti, nella seconda sezione, dalle corrispondenze dettagliate con il microcosmo, l’essere umano. Le successive due sezioni contengono pratiche basate direttamente su queste corrispondenze che portano alla liberazione. La quinta e ultima sezione, intitolata “Jñāna,” concerne la saggezza così ottenuta, e le ulteriori applicazioni di questi insegnamenti. Comunque, rimane la questione sulla pertinenza di tradurre in Inglese e pubblicare questo materiale tradizionalmente segreto.

Quali sono i Libri di Kiu-te?

(What are the Books of Kiu-te?)

“ *Quali sono i Libri di Kiu-te?* ” fu presentato da David Reigle alla Conferenza sulla Dottrina Segreta tenuta a Culver City, California, il 6 e 7 agosto 1988. Per circostanze che andavano oltre il controllo dei promotori, gli atti di questa conferenza non poterono essere pubblicati. Questa relazione fu pubblicata in seguito nell’*High Country Theosophist*, vol. 9, n. 2, febbraio 1994, pp. 2 – 9, in forma leggermente abbreviata. Una traduzione tedesca completa fu pubblicata come “*Die Bücher des Kiu-te und die Stanzen des Dzyan*,” *Adyar Spezial: Theosophie und Buddhismus*, Satteldorf: *Adyar Theosophische Verlagsgesellschaft*, 1994, pp. 78 – 87.

L’identificazione dei Libri di Kiu-te come i tantra buddhisti tibetani è stata messa in dubbio da molti teosofi, a motivo delle conosciute affermazioni di H.P. Blavatsky che i tantra sono opere di magia nera. In verità, tra le varie riviste teosofiche sulle quali, nel 1981, era stato inviato l’annuncio della loro identificazione, solo due lo pubblicarono. (Anche se Henk J. Spierenburg, come abbiamo detto precedentemente, li aveva identificati nel 1975, in un articolo scritto in Tedesco, la cosa era rimasta sconosciuta alla maggior parte dei teosofi.) Questo articolo evidenzia le due differenze cruciali fra i tantra buddhisti e quelli indiani, i soli conosciuti al tempo della Blavatsky; i tantra buddhisti si basano sull’ideale del Bodhisattva, e quindi si basano sul non-teismo.

Il collegamento tra il Libro di Dzyan e il perduto *mūla Kālacakra Tantra*, evidenziato nel mio precedente articolo “*Nuova Luce sul Libro di Dzyan*,” prosegue qui. I quattro capitoli dell’esistente *Kālacakra Tantra*, che seguono il capitolo della cosmologia, delineano l’intero sistema, inclusa la sua pratica, o *sādhana*. Collegando il *Kālacakra* al Libro di Dzyan, questo sistema sarebbe il vero sistema della Dottrina Segreta, prima d’ora non disponibile. La sua importanza per il mondo è elaborata ulteriormente nel mio libro *Kālacakra Sādhana and Social Responsibility*, pubblicato nel 1996 (vedi in seguito nota 73.)

Si ritiene che i libri di Kiu-te, come fanno la maggior parte dei teosofi, siano la fonte da cui furono tradotte le Stanze di Dzyan nella *Dottrina Segreta*. Ci vien detto che, oltre ai libri segreti di Kiu-te da cui furono tradotte le Stanze di Dzyan, esistono libri pubblici di Kiu-te, che si trovano nelle biblioteche dei monasteri tibetani.⁵⁸ Ma questi libri pubblici di Kiu-te rimasero segreti, per tutti gli scopi pratici, fino al 1981, quando furono finalmente identificati. Sebbene i libri siano “pubblici,” in quanto si trovano nella raccolta scritta delle opere buddhiste tibetane, continuano ad essere considerati dalla tradizione tibetana come gli insegnamenti segreti del Buddha, e pertanto di accesso limitato. Ancora oggi, solo una minuscola frazione di questi libri è stata tradotta in Inglese.

Il problema dell’identificazione dei libri di Kiu-te fu largamente dovuto alla trascrizione fonetica del nome “Kiu-te,” che, se tradotto in una traslitterazione non fonetica, sarebbe “rGyud-sde,” un termine tibetano e, come la maggior parte dei termini tibetani, non si scrive come si pronuncia. Poiché ai tempi di H. P. Blavatsky non c’era alcun sistema comune di traslitterazione per il Tibetano in uso, lei non aveva altra scelta se non quella di adottare l’ortografia degli scrittori che

⁵⁸ “I libri Segreti di ‘Lam-Rim’ e Dzyan, nella *Dottrina Segreta*, ed. 1897, vol. p. 405 e seg.; ed. Adyar, vol. 5, p. 389 e seg.; in *H.P. Blavatsky Collected Writings*, vol. 14, p. 422 e seg.; in *Esoteric Writings of Helena Petrovna Blavatsky*, p. 324 e seg.

citava. Scrivendo dei libri di Kiu-te sotto il titolo “I Libri Segreti di ‘Lam-Rim’ e Dzyan,” lei citava il monaco Orazio della Penna, che aveva viaggiato in Tibet nel 1730.⁵⁹ Il suo racconto si trova in un’appendice del libro di Clements R. Markham, *Narratives of the Mission of George Bogle to Tibet and of the Journey of Thomas Manning to Lhasa* che descrive, tra le altre cose, i sacri libri tibetani. Sono chiamati, nella sua ortografia, “K’hagyur,” che nel sistema di traslitterazione correntemente usato nella Library of Congress sarebbe “bKa’-’gyur,” e sono divisi in due tipi, il suo “Dote” e “Khiute,” ora traslitterati in “mDo-sde” e “rGyud-sde.”⁶⁰ Queste sono le due grandi divisioni delle sacre scritture buddhiste tibetane, i sūtra e i tantra.

Quanto detto sopra, ricapitola brevemente l’identificazione dei libri di Kiu-te intitolati *The Books of Kiu-te or the Tibetan Buddhist Tantras: A Preliminary Analysis*.⁶¹ Fin dalla sua pubblicazione nel 1983, è stato espresso qualche dubbio riguardo a quest’identificazione, soprattutto per i ben conosciuti punti di vista di H. P. Blavatsky che i tantra siano opere di magia nera. Orazio della Penna, inoltre, nella stessa sezione da cui H. P. Blavatsky prese le citazioni inerenti ai libri di Kiu-te, li descrive come “l’infame e famigerata legge di Khiute.”⁶² Vi sono comunque, certi fatti che, una volta conosciuti, possono aiutare a chiarire questo inghippo.

C’è un’enorme differenza fra i tantra buddhisti e i tantra hindu, nonostante qualche rassomiglianza esteriore, e ricordiamoci che solo i tantra hindu erano conosciuti al mondo esterno ai tempi di H. P. Blavatsky. Queste differenze si riflettono nel fatto che, tra la maggioranza degli hindu, la comunità Vedica in particolare, i tantra hindu non godevano di una buona reputazione, mentre fra i buddhisti tibetani i tantra buddhisti erano universalmente rispettati come i più elevati insegnamenti del Buddha. Mentre i profani e gli scettici potrebbero dubitare che Gautama Buddha abbia realmente insegnato i tantra buddhisti, come implicitamente credono i buddhisti tibetani, non si può sfuggire al fatto che il secondo Buddha, Tsong-kha-pa, fondatore dell’ordine dei Gelugpa o berretti gialli, dedicò pienamente metà dei suoi scritti ai tantra.

Forse la differenza più importante fra i tantra hindu e quelli buddhisti sta nella motivazione per il loro studio e pratica. Il proposito chiaramente dichiarato e quotidianamente ribadito nella tradizione tibetana per impegnarsi nella pratica tantrica buddhista è di liberare gli esseri viventi dalla sofferenza. Queste pratiche sono intraprese per produrre in noi stessi le capacità di un Buddha ad uso e beneficio del mondo. Questo è chiamato l’ideale del Bodhisattva, per il quale un individuo sacrifica la liberazione che si è guadagnata per aiutare gli altri esseri che lottano. Nei tantra hindu c’è solo l’interesse a beneficiare il praticante stesso, e nessun altro.

Questo è un punto che non può essere troppo enfatizzato: il tantra buddhista si basa completamente sull’ideale del Bodhisattva. La pratica della meditazione formale associata ad un tantra specifico è chiamata una sādhana. Dopo la formula del “rifugio,” tutte le sādhana tantriche del Buddhismo cominciano con la creazione della bodhicitta. La bodhicitta è la decisione cosciente di ottenere subito l’illuminazione per poter essere capaci di aiutare effettivamente gli esseri viventi. Pochi sono abbastanza generosi da effettuare queste pratiche altruistiche insegnate nei tantra e, di conseguenza, erano tenute segrete per evitarne un cattivo uso. Ma tutti le conoscevano, e i tantra buddhisti erano riveriti in tutto il Tibet come i depositari dei metodi più avanzati che si conoscessero per ottenere lo stato di Buddhità, per diventare un servitore del mondo.

Proprio quest’ideale era chiaramente la motivazione della Società Teosofica, come possiamo vedere da queste parole definitive del Maha-Chohan:

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ “Brief Account of the Kingdom of Tibet,” del frate Francesco Orazio della Penna, di Pennabilli, 1730, in *Narratives of the Mission of George Bogle to Tibet and of the Journey of Thomas Manning to Lhasa*, ed. Di Clements R. Markham, Londra: Trübner and Co., 1876, seconda edizione, 1879; ristampato a New Delhi: Mañjuśrī Publishing House, 1971; pp. 328, 334. Vedi anche sulle sacre scritture buddhiste, “Tibetan Teachings” in *H.P. Blavatsky Collected Writings*, vol. 6, p. 94 e seg.; in *Tibetan Teachings: Articles by H.P. Blavatsky*, un opuscolo pubblicato dalla Theosophy Company, Los Angeles, senza data.

⁶¹ Secret Doctrine References Series, San Diego: Wizards Bookshelf, 1983.

⁶² Markham, op. cit., p. 338.

È una strana idea, fratelli miei, pensare che *noi*, devoti servitori dello Spirito incarnato, dell'abnegazione assoluta alla filantropia, della divina bontà, come di tutte le più elevate virtù accessibili in questo mondo di dolore; che noi, servitori dell'uomo per eccellenza – Gautama il Buddha – permetteremo alla S. T. di rappresentare la *personificazione dell'egoismo* e di essere il rifugio di alcuni uomini che non hanno alcun pensiero per le masse.

In determinate osservazioni degli europei sul Tibet e la gerarchia dei “Lama perfetti,” ce n'è una che è stata fatta correttamente ed è espressa nei seguenti termini: “Le reincarnazioni del Bodhisattva, Padma-pani o Avalokiteśvara, quella di Tsong kha-pa e quella di Amitābha che, morendo, rinunciano a raggiungere lo stato di Buddha, cioè, il summum bonum della beatitudine e dell'individuale felicità *personale*, allo scopo di rinascere ripetutamente per servire l'Umanità.”⁶³ In altre parole: restare soggetti alla miseria, alla prigione della carne, e a tutte le sofferenze dell'esistenza, pur di potere con tale sacrificio – ripetuto nel corso di lunghi e tristi secoli – assicurare la salvezza e la felicità nell'aldilà ad un pugno di uomini, scelti in una sola delle numerose razze umane. Ora, supporre che noi, umili discepoli di questi Lama perfetti, dovremmo autorizzare la S. T. a rinunciare al suo nobile titolo di “Fraternità umana” per diventare una semplice scuola di psicologia, è assurdo. No, no, miei buoni fratelli, voi avete già vissuto troppo in tale illusione.⁶⁴

L'ideale del Bodhisattva è di primaria importanza, dunque, per i tantra buddhisti, come pure per la Teosofia, mentre non lo è nei tantra hindu.

Perseguire l'ideale del Bodhisattva è un'altra grande differenza fra i tantra buddhisti e quelli hindu. Come sappiamo, il Buddhismo è una delle poche religioni del mondo a non essere teistica. In parole povere, il Buddhismo non crede in Dio o negli dèi. Così, le molte “divinità” che popolano la letteratura tantrica buddhista, hanno poco in comune, per i praticanti buddhisti, con le divinità apparentemente simili dei tantra hindu. L'Induismo è attualmente del tutto teistico, e i suoi déi sono adorati e propiziati per indurli ad elargire favori al praticante hindu.⁶⁵

Il Buddhismo ha in comune con lo Jainismo, l'altra religione indiana non teistica, la caratteristica di avere la migliore documentazione di ogni religione del mondo sulla non violenza e la non aggressione, rendendo possibile il fondamentale diritto umano di un'esistenza pacifica. Un punto da sottolineare è che l'ideale del Bodhisattva non può funzionare effettivamente in un'impostazione teistica, perché il proprio salvatore è Dio e, di conseguenza, il salvatore umano, o Bodhisattva, è lasciato senza un compito. Com'è dimostrato dalla storia, questa è una differenza fondamentale con i meccanismi pratici.

Questo non teismo, ancora, è distintamente anche la posizione teosofica, come si può vedere dai seguenti estratti dalla Lettera 10 del Mahātma:

Né noi né la nostra filosofia crediamo in un Dio, e tanto meno in un Dio il cui pronome richieda una E maiuscola La nostra dottrina non ammette compromessi. Essa afferma o nega, poiché insegna solo ciò che sa essere la verità. Perciò, noi neghiamo Dio come filosofi e come buddhisti. Sappiamo che ci sono vite planetarie e altre vite spirituali, e sappiamo che nel nostro sistema solare non esiste alcun Dio personale od impersonale Il Dio dei teologi è soltanto una forza immaginaria Il nostro scopo principale è quello di liberare l'umanità da quest'incubo, d'insegnare all'uomo la virtù per amore d'essa, e a procedere nella vita

⁶³ Attribuito a “Rhys Davids” nella copia esistente della lettera del Maha-Chohan, fatta da A. P. Sinnett, ma che si trova effettivamente in Markham, op. cit., p. xlvi.

⁶⁴ “Mahā-Chohan Letter” in *Letters from the Masters of the Wisdom*, prima serie, a cura di Jinarājādāsa ; in *Combined Chronology*, di Margaret Conger. [“La Lettera del Maha-Chohan,” in *Lettere dei Maestri di Saggezza*, prima serie, trascritte e annotate da Jinarājādāsa; ed. italiana: Sirio, TS, 1963. La Lettera 1.a, scritta nel 1881, è l'unica lettera del Maha-Chohan, il Grande Adepto ai cui occhi l'avvenire si dispiega come un libro aperto. – Nota di C. Jinarājādāsa.]

⁶⁵ Per evitare travisamenti, la mia posizione personale di studente teosofico è che l'antico Induismo Vedico non era teistico. Per gli hindu, il teismo era l'unico grande problema da superare, che il Buddha tentò di risolvere. Se la letteratura Vedica è interpretata non teisticamente, io vedo maggiori paralleli tra il suo sistema di yajña, o sacrificio, e le sādhana tantriche buddhiste. In particolare, vedo un parallelo tra l'agnicayana yajña e le Kālacakra sādhana, che in futuro potrò analizzare opportunamente.

fidando in sé invece d'appoggiarsi ad una stampella teologica, che per innumerevoli epoche è stata la causa diretta di quasi tutte le miserie umane.⁶⁶

Il non-teismo, dunque, è la sola impostazione per l'ideale del Bodhisattva, che è anche l'ideale teosofico, e il Buddhismo lo prevede per i suoi tantra, mentre l'Induismo non lo fa.

Questi fatti possono contribuire alla questione dei tantra in una prospettiva migliore per i teosofi. In ogni caso, andrebbe sottolineato che l'identificazione dei libri di Kiu-te come i tantra buddhisti non è una pura teoria o ipotesi, ma è un fatto verificabile per chiunque voglia prendersi la briga di accertarsene.

Considerato il fatto che i libri di Kiu-te sono i tantra buddhisti tibetani, rimane il problema specifico: quale dei molti tantra buddhisti è la sorgente delle Stanze di Dzyan? Questo porta anche alla questione dei libri di Kiu-te pubblici e segreti. Effettivamente, si dice che tutti i maggiori tantra buddhisti che si trovano oggi siano compendi delle loro omonime controparti originali. Così, si dice che l'esistente *Guhyasamāja Tantra* sia un compendio del perduto *mūla Kālacakra Tantra* di 25.000 versi; e che l'esistente *Kālacakra Tantra* sia un compendio del perduto *mūla Kālacakra Tantra* di 12.000 versi, ecc.⁶⁷ Così, l'esistente tantra abbreviato rifletterà direttamente l'argomento dell'originale perduto o "segreto" di qualche specifico tantra. Fra i tantra esistenti, l'unico ad includere il tema della cosmogonia è il *Kālacakra Tantra*. Le *sādhana* tantriche hanno due fasi: la fase generativa e quella del completamento; e la fase generativa di ogni *sādhana* implica la creazione nel pensiero di un mondo simbolico. Solo il *Kālacakra Tantra*, comunque, include un resoconto cosmogonico, che può essere applicato esternamente, al cosmo, o internamente, nella *sādhana*. In tale contesto, è veramente interessante leggere ciò che la successiva letteratura teosofica ha detto riguardo al *Libro di Dzyan*:

... si dice che la sua prima parte (che consiste delle prime sei stanze) abbia un'origine del tutto anteriore a questo mondo, e anche che non è una storia, ma una serie di direttive – una formula della creazione piuttosto che un suo resoconto.⁶⁸

Il *Kālacakra Tantra* si distingue fra gli altri tantra anche a causa del suo collegamento alla sacra terra di Śambhala.⁶⁹ La tradizione afferma che il re di Śambhala richiese gli insegnamenti Kālacakra a Gautama Buddha, e quindi ritornò con essi a Śambhala, dove diventarono religione di Stato. È da Śambhala che il *Kālacakra Tantra* in forma abbreviata si diffuse in India e in Tibet.

Sulla base di questa e altre prove dettagliate nel mio articolo "Nuova Luce sul Libro di Dzyan," ho il sospetto che le Stanze di Dzyan furono tradotte dal perduto *mūla Kālacakra Tantra*.⁷⁰ Questa, ovviamente, è un'ipotesi, non un fatto realmente comprovato. Ricordando tuttavia che i Libri di Kiu-te sono indubbiamente i tantra buddhisti, e sapendo che l'unico tantra buddhista in cui la cosmogonia ricopre un ruolo significativo è il *Kālacakra Tantra*, è un'ipotesi molto accreditata.

Se le Stanze di Dzyan furono realmente tradotte dal perduto *mūla Kālacakra Tantra*, quale sarebbe il significato di quest'informazione? Il *Kālacakra Tantra* esistente così come la sua copia perduta descritta nel commentario *Vimalaprabhā*, contiene cinque sezioni che comprendono tre tipi di insegnamenti Kālacakra, denominati "esterno," "interno," e "diverso." La prima sezione che

⁶⁶ *The Mahatma Letters to A. P. Sinnett*, ed. da A. T. Barker, tutte le edizioni pp. 52 – 53 [edizione cronologica pubblicata nel 1993, pp. 269 – 270.]

⁶⁷ *History of Buddhism (Chos-byung) by Bu-ston, Parte II, The History of Buddhism in India and Tibet*, tradotto dal Tibetano da E. Obermiller, Heidelberg: Harrassowitz, 1932, p. 170. Vedi anche i colofoni di queste opere, che spesso si autodefiniscono come estratti da opere più ampie.

⁶⁸ *Talks on the Path of Occultism*, vol. II: *The Voice of the Silence*, di Annie Besant e C. W. Leadbeater, p. 5.

⁶⁹ Su Śambhala in generale, e anche sul suo collegamento a Kālacakra, vedi: *Shambhala*, di Nicholas Roerich, 1930, primo capitolo: "Shambhala the Resplendent," *Heart of Asia*, di Nicholas Roerich, 1929, parte II, "Shambhala;" *The Way to Shambhala*, di Edwin Bernbaum, 1980: *Kālacakra Research Publications*, n. 1, "The Lost Kālacakra Mūla Tantra on the Kings of Śambhala," di David Reigle, 1986.

⁷⁰ In *Symposium on H.P. Blavatsky's Secret Doctrine: Proceedings*, San Diego, Wizards Bookshelf, 1984.

contiene il Kālacakra “esterno,” e che la sola a poter essere discussa apertamente secondo la tradizione tibetana, è l’unica ad includere la cosmogonia.⁷¹ La cosmogonia, che forma buona parte degli argomenti della *Dottrina Segreta*, è di gran lunga più dettagliata di quanto lo sia nell’esistente *Kālacakra Tantra*. Quindi, non è irragionevole che l’elaborazione della *Dottrina Segreta* possa essere quella completa che deriva dal perduto *Kālacakra Tantra* in forma abbreviata. Naturalmente dovrebbe derivare, lasciando inalterate le rimanenti quattro sezioni, dalla prima sezione, che comprende il Kālacakra esterno, interno e l’”altro”. Forse qualcosa di quest’ultimo materiale sarebbe stato immesso nei progettati ulteriori volumi della *Dottrina Segreta*, che non furono mai pubblicati. In ogni caso, ora possiamo consultarlo nella sua forma abbreviata nell’esistente *Kālacakra Tantra* (sebbene non ancora in Inglese):⁷² Pur mancando di un fondamento logico dettagliato, l’intero sistema è lì, in forma abbozzata, inclusa la sua pratica o sādhana che integra il Kālacakra esterno, interno, e quello diverso. Così, quello che abbiamo dell’esistente *Kālacakra Tantra* e della sādhana è una formula comprensiva di pratiche spirituali derivanti da Śambhala, che sarebbero il vero sistema della *Dottrina Segreta*. Potrebbe ben essere la forma più potente di servizio nel mondo conosciuta oggi sulla terra.⁷³

Prima di decidere di intraprendere questo studio e questa pratica, sarebbe bene fare il punto su pochi fatti importanti. Vi è una buona ragione per cui pratiche occulte come questa sono “solo per pochi.” Nessuna sādhana tantrica dovrebbe essere intrapresa senza prima ricevere la sua iniziazione, che dà l’autorizzazione e la protezione. Quando le persone ricevono un’iniziazione tantrica si stanno anche assumendo l’impegno di fare, almeno in forma abbreviata, la sua pratica ogni giorno per il resto delle loro vite. Le sādhana sono forme difficili di pratica meditativa, che richiedono visualizzazioni complesse. Normalmente, occorrono anni di studio del testo implicato insieme alla pratica della sādhana. Prima d’intraprendere una sādhana, i praticanti dovrebbero aver sviluppato un livello di concentrazione che permetta di impedire alle loro menti di distrarsi dal soggetto della meditazione per tutta la durata del periodo meditativo (la quarta delle nove *citta-sthiti*). I risultati di questo tipo di pratica di solito non sono evidenti al praticante, perché è un lavoro soggettivo. Anche gli intenti specifici delle pratiche non sono così chiari come l’attivismo nei movimenti pacifici, nei problemi ambientali, e altri lavori esterni. Se è difficile mantenere l’impegno verso questi ultimi scopi, è ancora più difficile per una sādhana tantrica piena di strane e sconosciute “divinità,” di mantra incomprensibili e di simbolismi impenetrabili. Tra le varie sādhana tantriche buddhiste, il Kālacakra sādhana è il più difficile e complesso, se consideriamo che solo le sue pratiche preliminari sono più lunghe di molte sādhana complete. Per questo motivo, è praticato solo da un piccolo numero di lama, che quotidianamente compiono le sādhana tantriche a beneficio di esseri viventi. [Nel luglio 1989, l’iniziazione Kālacakra fu impartita dal Dalai Lama nei pressi di Los Angeles.]

⁷¹ La prima sezione include anche lunghe istruzioni su come calcolare correttamente i cicli astronomici a scopi yogici. Queste istruzioni sostengono di correggere gli errori in cui i testi astrologici degli hindu come il *Sūrya-Siddhānta* si sono imbattuti nel tempo. Come possiamo aspettarci, non sono facili da comprendere, e sono risultati problematici sia per i commentatori più antichi, che per quelli moderni.

⁷² Nel 1985 furono pubblicati due libri in Inglese con il titolo in copertina Kālac(h)akra Tantra, uno di Tenzin Gyatso, il Dalai Lama, e uno da Geshe Ngawang Dhargyey; nessuno dei due libri è una traduzione del *Kālacakra Tantra*. Il primo consiste di commenti sull’iniziazione Kālacakra, e il secondo, che è “ristretto a coloro che hanno ricevuto l’iniziazione Kālacakra,” consiste di commenti sulla pratica Kālacakra. Nello stesso anno, fu pubblicato un altro libro sul Kālacakra, *The Wheel of Time: The Kālachakra in Context*, che consiste di articoli di Geshe Lhundub Sopa, Roger Jackson, e John Newman. Attualmente, all’incirca metà della prima sezione del *Kālacakra Tantra* è stata tradotta insieme al suo commentario *Vimalaprabhā* e le annotazioni di Bu-ston riportate da John Newman nella sua tesi mai pubblicata, “The Outer Wheel of Time,” 1987.

⁷³ Vedi anche “Kālacakra Sādhana and Social Responsibility,” di David Reigle [che ora è stato pubblicato come libro, Santa Fe: Spirit of the Sun Publications, 1996.]

Manoscritti Tibetani e Sanscriti

(Tibetan and Sanskrit Manuscripts)

“Tibetan and Sanskrit Manuscripts,” di David Reigle fu pubblicato in The Eclectic Theosophist, n. 117, marzo/giugno 1990, p. 4. Questo breve articolo non richiede molti commenti. Le molte migliaia di incisioni e manoscritti sono disponibili nei microfilm dell’Institute for Advanced Studies of World Religions, RD 13 route 301, Carmel, NY 10152, Informazioni sul Nepal-German Manuscript preservation Project, che ha i microfilm di quasi 100.000 manoscritti, sono ora disponibili in Inglese, nel “German Research in Nepal,” di Albrecht Wezler, Acta Orientalia, 1995, pp. 169 – 172.

Possiamo solo esclamare: “Così tanti manoscritti, e così pochi ricercatori.”

Durante i passati decenni, silenziosamente ed inosservata, ha avuto luogo una delle più straordinarie trasmissioni di conoscenza spirituale nella storia dell’umanità. È senza precedenti sia per la sua rapidità, che per il suo scopo, coinvolgendo, tra l’altro, la moderna tecnologia e le risorse finanziarie del governo degli USA. Come risultato, vi sono ora circa una trentina di biblioteche americane che hanno intere stanze piene d’incisioni e manoscritti tibetani. Inoltre, questi testi si possono ottenere in microschede, mettendoli a portata di mano di quasi chiunque. Al tempo stesso, migliaia e migliaia di manoscritti sanscriti sono stati microfilmati da collezioni pubbliche e private di tutto il Nepal, tramite il ‘Nepal-German Manuscript Preservation Project’ sponsorizzato dai governi del Nepal e della Germania. ‘L’Institute for Advanced Studies of World Religions,’ che ha base negli USA, ha a sua volta, indipendentemente, dei microfilm sanscriti in Nepal, e sono quelli che mettono su microschede e rendono quindi disponibile, in questa maniera, l’imponente collezione tibetana di testi di cui parlavo prima.

Com’è successo che le biblioteche americane siano diventate le depositarie della saggezza del Tibet? Il governo degli USA ha dato un grosso aiuto finanziario al governo dell’India, più di quanto quest’ultimo potesse pagare in dollari USA. Così, fu fatto un accordo in base al quale gli USA sarebbero stati ripagati con libri acquistati in rupie indiane da editori indiani. Questo era il programma della “Public Law 480,” amministrata dalla ‘Library of Congress.’ I rifugiati tibetani che vivevano in India, essendo un gruppo organizzato, colsero l’opportunità di ristampare in offset qualsiasi incisione e manoscritto tibetano che avevano portato fuori dal Tibet, una quantità enorme. Con il governo che finanziava, e disposti a pagare il prezzo richiesto per stampare piccole tirature di materiale valido non commerciabile, per i tibetani era un’opportunità da non perdere. Sebbene il programma di questa “P.L. 480” includesse libri in tutti i dialetti indiani pubblicati dagli editori di tutta l’India, la situazione dei tibetani era irripetibile, in quanto molti rifugiati erano arrivati in India con i loro beni preziosi: i libri sacri, e in realtà nessuno di questi era stato ancora pubblicato. Questi libri ora riempiono, scaffale dopo scaffale, le selezionate biblioteche universitarie americane, dove sono immagazzinati, un pesante lavoro per i già oberati bibliotecari, in attesa di qualche futuro utente.

Per i manoscritti sanscriti è la stessa storia: pochissimi i lavoratori che microfilmavano mucchi di foglie manoscritte, fogli di carta, foglie di palma, frequentemente in disordine, con poco tempo per catalogarli adeguatamente. Selezionando solo quei manoscritti catalogati come Kālacakra, io e un

amico abbiamo già identificato tra di essi delle opere completamente indipendenti e parti di altri lavori i cui originali sanscriti si presumeva fossero perduti. Chi conosce tutto quello che è stato microfilmato e che attende un'identificazione?

Sì, teosofi, potrebbero esserci trenta copie del Libro di Dzyan, che stanno negli scaffali delle biblioteche americane da quindici anni, e non ne avremmo mai saputo nulla. Naturalmente, questo non è probabile, ma è possibile.

Una delle nove foglie di palma dell'altrimenti perduto *Paramārthasevā*, di re Pundarika di Śambhala, trovato tra gli altri fogli di un manoscritto catalogato come *Kālacakrantra*, Nepal-German Manuscript Preservation Project, manoscritto n. 5-7235, bobina n. 30/31. Per altri frammenti di questo testo, vedi "Sanskrit Manuscripts in China," di F. Kielhorn, *The Academy*, vol. XLV, gennaio/febbraio 1894, pp. 498 – 499.

Commenti sulle Note Cosmologiche

(Notes on Cosmological Notes)

“Commenti sulle Note Cosmologiche,” di David Reigle, non era mai stato pubblicato prima. Fu distribuito a circa 30 persone come un “progetto incompiuto,” datato al 31 luglio del 1993. Anche se incompiuto, nel senso che non tutti i termini nelle “Note Cosmologiche” sono stati ancora identificati, quest’articolo è stato inserito qui per l’importanza di queste “Note Cosmologiche,” che si riferiscono al primo materiale fornito dai Libri di Kiu-te. Questo materiale include un grafico dei sette principi dell’Uomo e dell’Universo, in Tibetano, Sanscrito e Inglese. Include anche altri termini tibetani, che appaiono qui per la prima volta, e che in seguito sono stati rintracciati nelle Stanze del Libro di Dzyan tradotto nella Dottrina Segreta. Fu indirizzato dal Mahatma Morya, ad A. O. Hume, e ricevuto all’incirca nell’ottobre del 1881 (questa è la data secondo Daniel Caldwell; non nel gennaio 1882, come è scritto nell’edizione cronologica delle Lettere dei Mahatma). Morya si era assunto il compito della corrispondenza con Hume e A.P. Sinnett al posto del Mahatma Koot Hoomi (Kuthumi), che era andato in ritiro.

Copie di questo materiale erano circolate tra qualche teosofo. Francesca Arundale scrive: “Ho tra mie carte una copia di alcune delle prime note che ci furono mandate, intitolate Note dal Libro di Kiu Ti, una dissertazione molto metafisica e filosofica, sorprendentemente diversa dall’insegnamento esplicativo in una data successiva” (La mia ospite – H. P. Blavatsky, 1932, p. 14). Furono dapprima pubblicate, in forma parziale da queste due copie, in The Early Teachings of the Masters, ed. C. Jinarajadasa, 1923. Sono introdotte da queste parole di A. P. Sinnett: “Note dal Libro di Kiu-te, il più grande depositario della tradizione occulta, in possesso degli Adepti in Tibet.” Fu pubblicato in versione completa come appendice nelle Lettere di H. P. Blavatsky ad A. P. Sinnett, nel 1925. Nel 1993 fu incluso nell’edizione cronologica delle Lettere dei Mahatma ad A. P. Sinnett, ed. Vicente Hao Chin jr. Inoltre, le domande supplementari sulle “Note Cosmologiche” si trovano nella Lettera 13 dei Mahatma.

Sette anni dopo che i termini originali tibetani dal Libro di Kiu-te furono trascritti nelle “Note Cosmologiche,” i termini originali tibetani dal Libro di Dzyan (ritenuto uno dei Libri di Kiu-te) furono immessi nella Dottrina Segreta, in un notevole campionario nel volume I, p. 23. Molti di questi termini sono gli stessi, così i miei “Commenti sulle Note Cosmologiche” includono anche questi termini tibetani dal Libro di Dzyan I.

Nei mesi scorsi [1993] Daniel Caldwell, Doss McDavid e Ted Davy, mi hanno chiesto, ognuno per conto suo, se avessi identificato i termini che si trovano nelle “Note Cosmologiche” in appendice alle *Lettere di H.P. Blavatsky ad A. P. Sinnett*. (Poiché vi è una piccola questione sui termini sanscriti, questo riguarda principalmente i termini tibetani.) Infatti, parecchi anni fa, ho fatto delle note su questi termini, ma non ho potuto finirle. Invece di aspettare forse parecchi anni per poterle finire, promisi di battere a macchina quello che avevo e di pubblicarlo, sperando che ciò potesse facilitare la ricerca, con la premessa che qualcosa è meglio che niente. Questo è quanto ho, malgrado la mia esitazione a pubblicare questa ricerca incompiuta.

Il sistema dei sette principi microcosmici e macrocosmici dato nelle “Note Cosmologiche” è evidentemente esoterico e, come tale, non si trova in nessun testo sanscrito o tibetano che conosciamo. Comunque, com’è dimostrato nelle ricerche del Pandit Madhusudan Ojha e Vasudeva

S. Agrawala sul simbolismo vedico, avere la chiave del significato esoterico di questi termini ci permette di applicarla, dovunque occorra, ai testi canonici. I testi canonici del Buddhismo, secondo l'articolo della Blavatsky "Tibetan Teachings," contengono "informazioni per le generazioni future che potrebbero, in quel periodo, aver già ottenuto la chiave per leggerli in maniera giusta." Ai tempi della Blavatsky, questi testi erano quasi del tutto inaccessibili. Oggi, il canone buddhista tibetano possiamo averlo ad un prezzo economico in microfilms, buona parte dei suoi originali in Sanscrito sono stati editi e pubblicati, e molti di questi testi sono stati tradotti in Inglese. Nel prossimo futuro, il canone tibetano, che ora è stato inserito nei computer dai monaci tibetani in India, sarà accessibile come banca dati, permettendo una ricerca senza precedenti, e ottenere quindi dei risultati. Ora, noi stessi stiamo elaborando il progetto di un corrispondente canone sanscrito, perché, com'è risaputo, il canone tibetano consiste di traduzioni dagli originali testi sanscriti. (Massicce quantità di questi manoscritti furono microfilmate nel 1970 ed aspettano di essere pubblicate.) Poiché i primi traduttori tibetani usarono un lessico chiamato il *Mahāvvyutpatti* (citato nelle note che seguono) con una terminologia standardizzata, la maggior parte dei termini buddhisti tibetani ben si adattano ai comuni equivalenti sanscriti in tutto il canone. Quindi, i termini buddhisti tibetani dati nelle "Note Cosmologiche" possono essere ricercati sia nei testi canonici originali in Sanscrito, che nelle loro traduzioni in Tibetano.

Risulterà evidente che gli equivalenti sanscriti conosciuti dei termini tibetani in questa lista si diversificano dai termini sanscriti dati dai Mahatma. Questo avviene perché questi ultimi sono termini sanscriti hindu, piuttosto che termini sanscriti buddhisti, che rappresentano un sistema diverso. Ciò permette anche di fare ricerche nelle scritture hindu. Ma, mentre i termini indiani sono ben conosciuti, parecchi dei termini buddhisti non sono stati identificati. Se c'è qualche posto nella letteratura tibetana che probabilmente contiene questi termini, sono gli scritti Jonangpa. Gli Jonangpa denominano i loro insegnamenti la dottrina del cuore (*snying po'i don*). Essi affermano di rappresentare gli insegnamenti dell'Età d'Oro (*Krita Yuga*). Ammettono un *gzhan stong* oltre la portata e la distanza del pensiero (il *rang stong* accettato dagli altri buddhisti tibetani è un vuoto che nega completamente la propria natura o *svabhāva*). Quest'insegnamento del *gzhan stong* fu ricevuto dai loro fondatori mentre praticavano il Kālacakra sul Monte Kailash, e il Kālacakra è sempre stato il loro primario insegnamento non tantrico, proprio come l'*Uttaratantra* di Maitreya è sempre stato il loro primario insegnamento non tantrico. Diversamente dalla mia citazione su di essi ne *I Libri di Kiu-te*⁷⁴ (pp. 34, 47 online), mi sono astenuto dal richiamare l'attenzione su di essi nelle pubblicazioni teosofiche, a causa di complicazioni storiche. Gli Jonangpa furono soppressi dai Gelugpa, e i loro insegnamenti sono andati per lo più in altri lignaggi. (L'iniziazione Kālacakra data dal defunto Kalu Rinpoche ad un Lama Kagyu⁷⁵ include la trasmissione del Kālacakra Jonangpa.) La loro soppressione può essere spiegata, credo, con l'analogia del ripudio di Subba Row della *Dottrina Segreta*.

In ogni caso, il primo libro sulla principale dottrina di questa scuola, come insegnata dai Kagyu, apparve nel 1991: *The Buddha Within*, di S. K. Hookham (State University of New York Press). A pagina 278 i termini chiave *gzhi e rgyu* (come si trovano insieme in "Tho-ag in Zhi-gyu dormì sette Khorlo." – *D.S.* I, 23) appaiono al rigo 36. Per quello che ne so io, queste parole non si trovano insieme in nessun altro posto, e nemmeno in qualche dizionario. Ho verificato l'ultimo testo tibetano tradotto da Hookham e ho trovato che sono uniti da 'am,' "o." Nondimeno, indicazioni come queste certamente suggeriscono la necessità di ulteriori investigazioni su questa scuola. Com'è menzionato nei Libri di Kiu-te, gli scritti degli Jonangpa, particolarmente quelli di Dolpopa che avviò la scuola, erano veramente difficili da ottenere in Tibet, perché vietati. Nel 1991 Matthew Kapstein della Columbia University annunciò che era stata localizzata la raccolta di una serie di scritti nel remoto Tibet Orientale, li aveva ottenuti per la Library of Congress, e stava cercando di farli stampare. (*China Exchange News*, 19: 3-4, 1991, pp. 15-19). Questa serie in 7 volumi fu

⁷⁴ A pp. 35, 37 ed. or.

⁷⁵ Il Kagyü, o Kagyupa, lignaggio della "Trasmissione Orale," è una delle 4 principali scuole del Buddhismo tibetano.

ristampata in 10 parti a Delhi, nel 1992: *The 'Dzam-thang Edition of the Collected Works (Gsung-'bum) of Kun-mkhyen Dol-po-pa Shes-rab-rgyal-mtshan*. Fornirà una fonte essenziale per ricercare i termini teosofici tibetani non ancora identificati.

Per verificare l'ortografia dei termini tibetani trovati nei carteggi che seguono, ho utilizzato un'edizione delle "Note Cosmologiche" proveniente dai documenti del Mahatma, ora conservati al British Museum. Sono in debito con Jerry Hejka-Ekins per quest'edizione. L'originale, a quanto pare, era nel manoscritto di Morya, che è molto difficile da leggere (vedi un esemplare riprodotto nelle *Lettere dei Mahatma ad A. P. Sinnett*; vedi anche i suoi commenti nella Lettera 12.) Da quest'originale indirizzato a Hume, ora perduto, Sinnett ne fece una copia. Anche la scrittura manuale di Sinnett è molto difficile da leggere: Nei suoi scritti, "n" non si distingue da "u," m" non si distingue da "w," e la "i" spesso non è punteggiata; per cui, le parole "universale" e "mente" partono con un'identica serie di cinque sillabazioni. In base a questi fatti, le probabilità di un'errata trascrizione sono alte, e devono essere prese in considerazione per quanto riguarda i termini non ancora identificati. Per i termini tibetani nei seguenti documenti, "come sono resi" significa come si trovano nella copia di Sinnett trovata nei carteggi del Mahatma. Io non ho differenziato, nelle note in calce, l'uso delle maiuscole o della punteggiatura come si trovano nelle edizioni stampate, ma solo le differenze ortografiche.

Traslitterazione

Va notato che 'c' e 'ch' di questi sistemi di traslitterazione rappresentano i suoni 'ch' e 'chh,' che nelle carte del Mahatma furono scritti foneticamente. Così, Sem chan e Kon chhog, scritti come erano pronunciati, sono una traslitterazione di sems-can e dkon-mchog. Come sappiamo, il linguaggio tibetano ha molte lettere silenziose, che rendono necessario l'uso di un'ortografia traslitterata, in opposizione all'ortografia fonetica, per una corretta identificazione del termine. Per casi più rilevanti di raffronto con l'ortografia fonetica usata nei documenti del Mahatma, qui ho usato ng per n, ny per ñ, e zh per z. Il precedente accordo fu con i sistemi di traslitterazione della Wylie⁷⁶ e della Library of Tibetan Works and Archives, mentre l'ultimo è stato con la Library of Congress.

Così, nga-bzhi e nabzi, e snyugs e sñugs, sono le stesse parole in differenti sistemi di traslitterazione, e sono tutti corretti.

Abbreviazioni

Cf. Confronta
Ing. Inglese
Sans. Sanscrito
Tib. Tibetano

BL *Lettere di H.P. Blavatsky ad A. P. Sinnett*
BCW *Blavatsky Collected Writings*
ETM *The Early Teachings of the Masters*, ed. Jinarajadasa
LM *Le Lettere dei Mahatma ad A. P. Sinnett*
DS *La Dottrina Segreta*, di H.P. Blavatsky

⁷⁶ Lo schema di traslitterazione Wylie è un metodo per la traslitterazione della scrittura tibetana utilizzando solo le lettere disponibili su una tipica tastiera inglese. – n. d. t.

Riferimenti

- BTK: *Bauddha Tantra Kosha* [Sansc. – Sansc.] Parte I, ed. Vrajavallabha Dwivedi e Thinlay Ram Shasni, Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1990. La Parte II è stata pubblicata nel 1997.
- Chandra: *Tibetan-Sanskrit Dictionary*, di Lokesh Chandra, 12 volumi, New Delhi: International Academy of Culture, 1959-61; ristampato A Kyoto: Rinsen Book Company, 2 vol., 1971, ecc.
- Das: *A Tibetan-English Dictionary*, con sinonimi Sanscriti, di Sarat Chandra Das, Calcutta, 1902; ristampato a Delhi: Motilal Banarsidass, 1970, ecc.
- Dhongthog: *The New Light English-Tibetan Dictionary*, di T. G. Dhongthog, Dharmasala: Library of Tibetan Works and Archives, 1973.
- Edgerton: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, vol. II: Dictionary di Franklin Edgerton, New Haven: Yale University Press, 1953; ristampato a Delhi: Motilal Banarsidass, 1970, ecc.
- GTD: *Bod rgya tshig mdzod chen mo* [Tib.-Tib.-Chinese Dictionary] di Chang I-sun/Zhang Yisun, ed altri 3 volumi [Pechino] : 1985; 2 vol., ristampato nel 1993; chiamato “Il Grande Dizionario Tibetano.”
- Jaschke *A Tibetan English Dictionary*, con un particolare riferimento ai dialetti Prevalenti, di H. A. Jäschke, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1881, ristampato a Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.
- MVP-C *Sanskrit-Tibetan-English Vocabulary: Mahāvyutpatti*, ed. Alexander Csoma de Körös, 3 vol., Calcutta: Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, vol. IV, n.s. 1- 3, 1910, 1916, 1944.
- MVP-S *Mahāvyutpatti* [Skt.-Tib.-Japanese], ed. Ryōsauro Sakaki, Kyoto, 1916 [I riferimenti sono annotati numericamente per sequenza].
- Rigzin *Tibetan-English-Dictionary of Buddhist Terminology*, di Tsepa Rigzin, Dharmasala: Library of Tibetan Works and Archives, 1986.
- Roerich *Tibetan-Russian-English Dictionary*, con parallelismi Sanscriti, di Y. N. Roerich, 10 vol., Mosca: Nauka Publishers, 1983-87.
- Samdup *An English-Tibetan Dictionary*, di Dawasamdud Kazi, Calcutta: Calcutta University, 1919; ristampato a New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1973.

UOMO

Tibetano (com'è dato)

1. A-Ku
2. Zer
(raggio vitale)
3. Chhu-lung
(una delle tre arie)
4. Nga Zhi
(essenza dell'azione)
5. Ngë [stampato: Ngi]
(ego fisico)
6. Lana-Sem-nyed
(anima spirituale)
7. Hlün dhüb
(autoesistente)

Tibetano (corretto)

- ལྗོངས་ (corpo, Sans. *kāya*)
- ཟེར་ (zer raggio, Sans. *amsu*)
[come in འོད་ཟེར་ 'od-zer, raggio di luce]
- non identificato, cf. ལྷ་ chu (acqua)
- cf. ལྷ་འགྲུབ་ rlung (aria, Sans. *prāna*)
- non identificato, cf. ལ་ nga (l)
- cf. ལ་གྱི་ gzhi (base)
- non identificato
- cf. ང་འི་ nga'i (di me, mio)
- བླ་ན་སེམས་ཉིད་ bla-na + sems-nyid
(sopra, elevato + mente, cuore, anima, Sans. *uttara + citta[-tva]*)
- ལྷུན་གྲུབ་ lhun-grub (auto esistente, senza sforzo, Sans. *anābhoga*)

Note

1. Nei testi buddhisti il Tib. *sku* normalmente traduce il Sans. *kāya*, mentre il Sans. *rūpa* in Tib. è *gzugs*. Significano entrambi corpo, anche se *rūpa* è più spesso tradotto come forma. Non conosco per cosa stia la “A.” che precede.

2. Per il parallelo con *prāna* nella colonna del Sanscrito, vedi: “... e la luce è anche il respiro (*rlung*) [= *prāna*] su cui essa ‘viaggia,’ poiché pure il respiro è fatto di cinque raggi splendenti di luce (‘*od zer*)” – Giuseppe Tucci: *The Religions of Tibet*, p. 64. Vedi anche: “*rlung 'od-zer lnga-pa* – Il vento dell’Energia con i quintupli raggi;” – Rigzin 403b.

3. Chhu-lung (ལྷ་ལྷུང་ chu-klung) significa fiume, ma qui è improbabile. “Uno dei tre scopi,” così com’è stampato, dovrebbe essere corretto in “una delle 3 arie,” secondo il manoscritto di Sinnett. Non vi è alcun elenco di base delle tre arie, che sono normalmente elencate come cinque, nessuna

delle quali somiglia a chhu. L'aria (*rlung*) è anche uno dei tre umori fondamentali del corpo nella medicina tibetana. Chhu-lung è erroneamente reso come Chhin-Lung negli ETM .

4. Nga zhi, scritto ང་བཞི་ nga-bzhi, significa il numero cinquantaquattro.

5. Il manoscritto di Sinnett ha una dièresi sulla vocale, che ha causato l'errata trascrizione "Ngi" sia nelle BL che negli ETM. L'anima animale è resa, negli "Insegnamenti Tibetani," come jang-khog (*byang-khog*), BCW 6. 107, 108.

6. Non ho ancora trovato queste due parole, bla-na e sems-nyid, assemblate nell'uso comune; né si trovano nel GTD.

7. Per questa parola chiave vedere l'uso citato per *anābhoga* in Edgerton 22b (l'equivalente è confermato nel MVP-S 411, e Chandra 2550-51.)

UOMO

Sanscrito (corretto)

1. rūpa
2. prāna; jīvātma
3. linga-śarīra
4. kāma-rūpa
5. linga-deha-bhūta
6. ātman; māyāvi-rūpa
7. mahātma

Inglese (com'è dato)

- corpo
- principio di vita
- corpo astrale
- la forma della volontà
- anima animale
- anima spirituale
- spirito

UNIVERSO

Tibetano (com'è dato)

1. Sem chan (universo animato)
- SSa – terra quale elemento
2. Zhihna [in seguito: Zhima]
- (anima vitale)

Tibetano (corretto)

- སེམས་ཅན་ sems-can (un essere senziente. Sans. *sattva*)
- ས། (terra, Sans. *prthivī*, *bhūmi*)
- non identificato; cf. གཞི་མ་ gzhi-ma
- (base, Sans. *āśraya*)

3. Yor wa (illusione)	non identificato
4. Od (luce, la luminosa luce astrale <i>attiva</i>)	འོད་ 'od (luce, Sans. <i>prabhā, āloka</i>)
5. Nam kha (etere passivo)	ནམ་མཁའ་ nam-mkha' (spazio, etere, Sans. <i>ākāśa</i>)
6. Kon chhog (principio increato)	དཀོན་མཚོན་ dkon-mchog (gioiello) Sans. <i>ratna</i> [= i tre gioielli]
7. Nyug (durata nell'eternità o spazio)	སྐྱུང་སྐྱུང་ snyugs (durata, continuità, tempo)

Note

1. Sem chan è stato trascritto come Sien-chan negli ETM. Il Sien-chan nella DS (1897) (BCW 14. 408) è ugualmente un errore di trascrizione al posto di Sem-chan poiché ha lo stesso significato in entrambe le posizioni. L'ortografia SSa per sa segue gli scrittori tedeschi nell'uso della β, o doppia s, in quanto le parole non tedesche cominciano con il suono "s" (ad es. Isaac Jacob Schmidt, *Ssanang Ssetsen, Chungtai dschi, Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses*, St. Pietroburgo, 1829.)

2. Nel manoscritto di Sinnett, pp. 14, 19 vecchia versione; pp. 7-10 nuova versione, e corrispondente alle BL pp. 379, 380, l'ortografia di Zhihna è due volte barrata e vi è scritta l'ortografia di Zhima. Nella prima posizione è contrapposta a Zhi-gyu (questo termine è reso così anche nella DS, I, 23.)

3. Cf. ཡོར་པོ་ yor-po (agitazione, tremolio); མིག་ཡོར་ mig-yor (miraggio); བཟོར་བ་ gyor-ba (coprire, oscurare) [Roerich 8:309b]

6. Kon Chhog si riferisce ai tre gioielli: Buddha, Dharma, e Sangha. Per il significato dato nella Colonna in Inglese, cf. ཀུན་གཞི་ kun-gzhi (mente universale, Sans. [*ālaya-vijñāna*]).

7. Il "Nyng" così trascritto sia nelle BL che negli ETM è dovuto al fatto che le lettere "n" e "u" non sono distinguibili nel manoscritto di Sinnett. Nella colonna del Sanscrito, la frase "nel e il suo (spazio)" è la nostra interpretazione del manoscritto di Sinnett, resa, nelle BL, solo come "nello – spazio."

UNIVERSO

Sanscrito (corretto)

Inglese (com'è stato scritto)

1. brahma – universo

materia organizzata

prakriti – materia

iyam (Terra)

- | | |
|---|--------------------------------|
| 2. puruṣa spirito universale vivificante | |
| 3. (māyā) ākāśa | astrale o atmosfera cosmica |
| 4. vāc (il kāmākāśa) | volontà cosmica |
| 5. yajña (la forma latente in Brahma-puruṣa determinata dall'attività del n. 4) | virāj (?) illusione universale |
| 6. nārāyana – lo spirito che medita sulle acque e riflette in sé l'universo | mente universale |
| 7. svayambhuva nel suo (spazio) | lo spirito latente; Ensoph |

Termini Aggiuntivi dalle Note Cosmologiche

BL p. 376:

Dgyu, Dgyu-mi/Dzyu, Dzyu-mi/dgiü [“Dzyu, Dzyu-mi” DS, I, 31, 107-108; dgiü ML, 35, 2.a ed, p. 246, 3.a ed. p. 243], “conoscenza reale ed irreale” [non identificato.]

Nota: ho trascritto “dgiu” piuttosto che “dzyu” com’è nel manoscritto di Sinnett, ma il fatto che tutti gli altri termini tibetani sono scritti foneticamente potrebbe privilegiare “dzyu” invece che “dgyu.” Se “dgyu” è trascritto correttamente, è improbabile che la “d” sia una lettera muta (come in *dgu*, pronunciato *gu*, “nove”); mostrerebbe piuttosto che la “g” seguente non è una “g” dura ma è una “g” dolce, pronunciata come “j” (come in alcuni dialetti tibetani). L’uso della “d” davanti a “j”, come in *djāti* e *djñāna*, si trova largamente in *Hand-book of Chinese Buddhism, Being a Sanskrit-Chinese Dictionary*, di Ernest. J. Eitel, 1870, e fu ripetuto dalla Blavatsky, come nel *Glossario Teosofico*. Né “dzyu” né “dgyu” sono termini conosciuti. A complicare ulteriormente, il suffisso “mi” sembra negare il termine. Ma in Tibetano, le sillabe negative “mi” e “ma” devono precedere la parola negata, e non seguirla. Solo “min” e “med” negano una parola come suffissi. Così il suffisso potrebbe essere “min” invece di “mi.” La Blavatsky definisce queste parole nella DS, I, 108: “Dzyu è l’unica conoscenza reale (magica) o Saggezza Occulta; che, trattando delle verità eterne e delle cause prime, diventa quasi onnipotenza se applicata nella giusta direzione. In antitesi è Dzyu-mi, che tratta solo delle illusioni e delle false apparenze ...” Per il significato cf. སྐྱུ་མེད་ sgyu-ma, “illusione,” in Sans. *māyā* (il negativo è སྐྱུ་མེད་པ་ sgyu-ma-med-pa, o སྐྱུ་མེད་ sgyu-med), cf. རྩུ་ལྷ་ལྷོ་ rdzu ‘phrul, “potere magico;” in Sans. *rddhi* (uno dei cinque o sei *abhijñā*, “conoscenza o facoltà supernormali”), il suo “dzu-trul” fonetico si trova nei BCW 6. 107.

Fohat, “l’agente attivo della volontà– elettricità” [non identificato.]

Dang-ma: “anima purificata” = རྩུ་ལྷ་ལྷོ་ dwangs-ma.

Nota: “lo spirito, “l’anima,” un significato finora non trovato in alcun libro, ma secondo l’affermazione di un Lama la parola denota l’anima quando è purificata da ogni peccato, e deve

essere paragonata ad un fluido chiaro e limpido, in cui è stata precipitata ogni materia eterogenea.” Jäschke 249b. Sono riconoscente a Robert Hütwohl per quest’identificazione.

Chhag, “genesi” = རྩམས་པ་ chags.

Thyan Kam/Dyan Kam [“Dyan Kam,” BL 380], “la conoscenza di determinare (dare impulso all’energia Kosmica nella giusta direzione.)” [non identificato; vedi sotto, p. 48].

BL, p. 377:

Chyang, “onniscienza,” cf. བྱང་ཚུབ་ byang-chub (Sans. *bodhi*).

Bar-nang, “Atmosfera Kosmica” = བར་སྐང་ bar-snang.

Kyen, “causa” = རྩེན་ rkyen.

BL p. 379:

Zhi gyu, “materia cosmica” [non identificato; vedi sotto, p. 47.]

Thog, “spazio” [non identificato; vedi sotto, p. 47.]

Nyng = Nyug, “durata” = སྤྱུག་པ་ snyugs [vedi sopra, p. 44.]

Khor wa, “moto” = འཁོར་བ་ khor-ba (ruotare, muoversi in un cerchio; il giro della trasmigrazione. In Sans. *bhramana*; *samsāra*.)

Zhima, come positivo, in opposizione a zhi-gyu, che è negativo. [vedi sopra, p. 43, per una possibile identificazione come གཟི་མ་ gzhi-ma.]

BL p. 382:

Gyu-thog, “universo fenomenale o materiale (il nome segreto)” [non identificato; vedi zhi-gyu e tho-ag, sotto, pp. 47 e 48]

Aja-sakti, Sans. *aja*, “non nato,” *śakti* “potere.”

Viswam, Sans. *viśvam*, “tutto, il tutto, il mondo, l’universo.”

Zigten-jas [dovrebbe essere Jigten-jas], “cosmogonia,” da Jgten “mondo vivente,” e jas “fare” = འཇིག་རྟེན་བྱས་ jig-rten byas.

Chh-rab [dovrebbe essere chhag-rab], “genesi” = རྩམས་པ་ chags-rab.

Termini dal Libro di Dzyan I

Così, se si traduce in Inglese usando solo i sostantivi e i termini tecnici com'è stato fatto in una delle versioni in Tibetano e in Senzar, il Verso I si leggerebbe come segue:

“Tho-ag in Zhi-gyu dormì sette Khorlo. Zodmanas zhiba. Tutto Nyug seno. Non Konch-hog, non Thyan-Kam; non Lha-Chohan; non Tenbrel Chugnyi; Dharmakaya cessò; Tgenchang non divenne: Barnang e Ssa in Ngovonyidj; solo Tho-og Yinsin nella notte di Sun-chan e Yong-grub (Parinishpanna), ecc., che suonerebbe come un puro *Abracadabra*. – DS, I, 23.

Tho-ag/Tho-og/Thog [“Tho-ag” appare la prima volta nella D.S. I, 2; “Tho-og” nella DS, I, 23, la seconda volta; DS (1897) III. 393 nota in calce, 396 n. in calce. (= BCW 14.408 n. in calce, 411, n. in calce); “Thog” BL 379, 382 [così nel manoscritto di Sinnett], “l’eterno genitore” DS, I 35;

“spazio” BL 379 [non identificato]; cf. ཐོག་མཁའ་ thog-ma, “primo, origine, inizio, primordiale, originario,” Sans. *ādi* [aggiungi MVP-S 943 (*agra*) e 1281 (*ādi*) nella posizione citata in Chandra 1047b, suppl. 843b.] Una definizione tradizionale di *ādi* presa dal *Sekoddeśa-tīkā* si trova nel BTK 13 sotto la voce *ādi-buddha*: “*ādi-śabdo* ‘*nādi-nidhanārthah*,’ che può essere tradotto: “la parola *ādi* significa senza inizio né fine.” Sebbene la traduzione tibetana di *ādi* sia “*dang-po*,” nel termine *ādi-buddha* è definito “*thog-ma*,” “*anādi-nidhana*,” come si trova anche nel *Mañjuśrī-nāma-samgīti*. Per l’uso di “*thog-ma*,” *ādi*, vedi: *Mañjuśrī-nāma-samgīti*, 6.5 e 8.24, o 46 e 100; trad. di Eng., Alex Wayman, *Chanting the Names of Mañjuśrī*, Boston e Londra: Shambhala, 1985, pp. 75, 93; trad. di Eng., Ronald M. Davison, “The Litany of the Names of Mañjuśrī,” in *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, ed. Michele Strickmann, Bruxelles, Institute Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1981, vol. 1, pp. 25 (53), 30 (57).

Nota: in una lettera ricevuta e datata 4/11/81, Carl Hurwitz propose *mtho-’og*, consistente di due parole che significano alto e basso, rispettivamente: in *The Buddhism of H. P. Blavatsky*, San Diego: Point Loma Publications, 1991, p. 146 nota in calce 361, H. J. Spierenburg afferma che Tho-og è un composto di queste stesse due parole, come se fosse definito. Per quanto possibile, non lo trovo convincente. Collocare solo le parole nel dizionario, i cui suoni sono giusti, e sui cui significati si potrebbe lavorare, è insufficiente, come ha dimostrato lo sfortunato errore di Geoffrey Barboka riguardante i libri di Maitreya (*H. P. Blavatsky, Tibet and Tulku*, p. 186), che fu copiato nell’Historical Introduction di Boris de Zirkoff tra il 1978 e il 1979 per l’edizione definitiva della *Dottrina Segreta* [p. 69]. Al posto di “*Champai chhos Nga*” di H.P.B., Barboka scrisse “*champai*, da *cham*, che significa intero, perfetto, *chhos* –dottrina; *ngang*–essenzialità,” e lo tradusse come “l’intera dottrina nella sua essenzialità.” Come fanno tutti gli studenti tibetani, la prima e l’ultima parola sono effettivamente “*byams-pa’i*,” che significa “di Maitreya,” e “*lnga*,” che significa “cinque,” e la corretta traduzione è “i cinque libri di Maitreya.” Ho cercato di far correggere questo errore nella DS, ma finora senza successo. Questa è una ragione in più per cui abbiamo bisogno di essere prudenti nella nostra ricerca fin dall’inizio.

Zhi-gyu, “le vesti per sempre invisibili” DS I, 35.; “la materia cosmica prenebulare” Würzburg ms.,

DS (1978–1979) Indice vol., p. 514; “materia cosmica” BL 379; [non identificato] cf. གཟི་ gzhi, “quello che dà origine a una cosa, quello da cui essa nasce, terreno, base, fondamento, origine” (Das 1079b); in Sans. *ādhāra*, *āśraya*, *mūla*, *vastu* (Chandra 2042 ab). La seconda sillaba, definita nelle

BL 379: “*gyu* (materiale) la terra in questo senso;” cf. རྒྱལ་ rgyu, “materia, sostanza, materiale” (Jäschke 110a, uguale nel Das 315b); “causa, cioè la causa prima distinta da *rkyen*, la causa seconda

o operante” (Das 315b); nel secondo significato = Sans. *hetu*; nel primo significato non ho trovato un equivalente in Chandra 529b-530b e nel suppl. 459. Non ho ancora trovato queste due parole, *gzhi* e *rgyu*, assemblate nell’uso; né si trovano insieme in GTD. Comunque, si trovano affiancate con “or” in mezzo (vedi sopra, p. 46.); vedi *The Buddha Within*, S. K. Hookham, Albany: State University of New York Press, 1991, p. 278, “la base (*gzhi*) o la “causa basilare (*rgyu, hetu*); vedi anche *The Nyingma School of Tibetan Buddhism*, Dudjom Rinpoche, Jikdrel Yeshe Dorje, Boston: Wisdom Publications, 1991, vol. 1, p. 117, “terreno o base causale.”

Khorlo = འཕོ་ར་ལོ་ 'khor-lo, “ruota,” Sans. *cakra*.

Zodmanas zhiba = གཟོད་མ་ནས་ཞི་བ་ gzod-ma-nas zhi-ba, “tranquillo dall’inizio; quiescente dal principio;” Sans. *ādi-śānta*. Per l’uso vedi *The Doctrine of Prajñāpāramitā as Exposed in the Abhisamayālamkāra of Maitreya*, di E. Obermiller, *Acta Orientalia*, vol. XI, 1932, ristampato a Talent, Oregon: Canon Publications, 1984, p. 92; *Three Chapters from the Samādhirājasūtra*, di K. Regamey, Warszawa, 1938; ristampato a Talent: C. P., 1984, cap. 8, verso 2, pp. 29, 64.

Nyug = དུག་མཚོག་ snyugs, “durata, continuità, tempo.”

Konch-hog = དཀོན་མཚོག་ dkon-mchog, “gioiello,” Sans. *ratna*; usato per i tre gioielli: Buddha, Dharma, Sangha; confronta per il significato: ཀུན་གཞི་ kun-gzhi, “mente universale,” *ālaya[-vijñāna]*.

Thyan-Kam [variante “Dyan Kam” BL 380], “la conoscenza che causa (dà l’impulso all’energia cosmica nella giusta direzione)” BL 376; “il potere o conoscenza di guidare gli impulsi dell’energia cosmica nella giusta direzione” DS I, 635; [non identificato].

Lha-Chohan = ལྷ་ lha, “dio,” Sans. *deva*; chohan [non identificato]. Questo termine è scritto “Cho-Khan” nelle ML, 9 (p. 38), permettendo l’ipotetico ཚོས་མཁན་ chos mkhan, o ཚོས་ཀྱི་མཁན་པོ་ chos kyi mkhan po, “l’abate del dharma,” ma quest’uso non è stato trovato.

Tenbrel Chungyi = རྟེན་འབྲེལ་བརྩམ་གཉིས་ rten- 'brel bcu-gnyis, “la duodecuplice catena di causalità,” Sans. *pratītya samutpāda*.

Dharmakaya = Sans. *dharmakāya*.

Tgenchang [non identificato].

Barnang = བར་སྐང་ bar-snang, “i cieli, l’atmosfera, l’aria, lo spazio, il mondo mediano;” Sans. *antariksa* o *antarīksa*.

Ssa = ས་ sa, “terra” (segue gli scrittori tedeschi che usano l’iniziale β o doppia s, mentre nelle parole non tedesche comincia con il suono “s”):

Ngovonyidj = རྩོ་བོ་ཉིད་ ngo-bo-nyid, “auto-natura, la propria natura, il proprio essere, essenza, sostanza,” Sans. *svabhāva*. Per l’uso consultare le posizioni citate in Chandra 612.a.

[**Tho-og**] **Yinsin**, Yin Sin o Yin-sin è definito nelle ML, 15 (2.a ed. p. 90; 3.a ed. p. 88, come:

l'unica "Forma di esistenza," anche Adi-Buddhi o Dharmakaya, la mistica essenza universalmente diffusa;

e nelle ML, 59, è scritto Yih-sin (2.a ed. p. 346) o Yi-hsin (3.a ed. p. 340) e definito come:

l'unica "Forma di esistenza" ... *Dharmakaya* (l'Essenza universalmente diffusa) ... Parabrahm o "Adi-Buddha ..."

Confronta con *A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese*, di Samuel Beal, Londra: Trübner and Co. p. 373:

Così, ancora, quando l'idea di un'essenza (dharmakaya) universalmente diffusa era accettata come una necessità dogmatica, nacque un'ulteriore questione riguardo alla relazione che questa "esistenza suprema" ha con tempo, spazio e numeri. E da questa considerazione sembra che sia venuta l'ulteriore invenzione dei parecchi nomi Vairochana (l'Onnipresente), Amitābha (per Amirta) l'Eterno, e Adi-Buddha (yih-sin) la "sola forma di esistenza."

Sun-chan [non identificato].

Yong-grub = ཡོང་གུབ་ yongs-grub, "perfetto," Sans. *Pariniṣpanna*.

Termini Tecnici nella Stanza I del Libro di Dzyan

(Technical Terms in Book of Dzyan Stanza I)

“Termini Tecnici nella Stanza I del Libro di Dzyan,” di David Reigle, fu pubblicato come Book of Dzyan Research Report [Rapporto sulla ricerca del Libro di Dzyan], “Termini Tecnici nella Stanza I,” Cotopaxi, Colorado: Eastern School Press, dicembre 1995, un opuscolo di 8 pagine. Qui è stato leggermente riveduto.

A quell’epoca momento era divenuto evidente che il problema più grande da superare erano i termini tecnici. L’antica Tradizione della Saggezza può essere chiamata sia una scienza che una religione. Come qualsiasi altra scienza, ha i propri termini tecnici. Non può essere compresa senza una conoscenza di questi termini più di quanto possa essere compresa la fisica nucleare senza una conoscenza dei suoi termini tecnici.

Oggi, il modo più efficiente di ricercare questi termini tecnici attraverso le sue banche di dati, in cui un’estesa quantità di materiale di testo può essere cercato elettronicamente in pochi minuti. L’Asian Classics Input Project aveva cominciato l’enorme compito di inserire l’intero canone buddhista tibetano. Nei primi del 1990, discussi con loro la possibilità di includere in tale progetto gli originali in Sanscrito del canone buddhista tibetano. Questo fu fatto, ma qualche anno dopo è caduto nel dimenticatoio per mancanza di fondi.

Nel frattempo, noi avevamo inserito un numero di testi sanscriti fondamentali, includendo: l’Abhisamayālamkāra, l’Abhidharma-kośa, il Bodhicaryāvatāra, il Kālacakra-tantra, il Madhyānta-vibhāga, il Mūla-madhyamaka-kārikā, e il Ratna-gotra-vibhāga. I testi buddhisti tibetani sono ben lontani dall’essere pienamente compresi, anche a livello superficiale. Essi includono molti termini tecnici sconosciuti ai pandit sanscriti hindu. Gli studenti che utilizzano le traduzioni canoniche tibetane e cinesi lavorano su questo problema da oltre un secolo, e annualmente vengono pubblicate nuove ricerche. Mentre inserivamo l’Abhisamayālamkāra notai alcuni verbi problematici, e li identifichiai come forme già sconosciute. Questo risultò nel mio articolo “The ‘Virtually Unknown’ Benedictive Middle in Classical Sanskrit: Two Occurrences in the Buddhist Abhisamayālamkāra,” pubblicato nell’Indo-Iranian Journal, vol. 40, n. 2, aprile 1997, pp. 119-123.

Gli studenti coscienti della *Dottrina Segreta*, e specialmente quelli che sono insegnanti e conferenzieri teosofici, vorranno sapere quale luce l’attuale ricerca può gettare sui termini tecnici che si trovano nel “Libro di Dzyan.” Ai tempi di H.P. Blavatsky esistevano solo pochi libri delle scritture buddhiste e un paio di traduzioni in qualche lingua europea, che non erano troppo accessibili. Oggi ci sono molte centinaia di questi libri e traduzioni, e negli ultimi decenni il lavoro degli studenti durante la prima parte di questo secolo è stato riesaminato con l’aiuto di eruditi tibetani. Ai tempi di H. P. Blavatsky era un po’ problematico ricercare i testi buddhisti nel loro linguaggio originale, poiché erano piuttosto inaccessibili. Ma dal 1975 intere biblioteche di manoscritti sanscriti e incisioni tibetane sono diventate disponibili. È questo il materiale che abbiamo raccolto per la nostra ricerca, e una volta commentato un manoscritto originale Sanscrito/Tibetano del “Libro di Dzyan,” abbiamo tratto da questo materiale quanto segue.

Vi sono sei termini tecnici nella traduzione inglese della Prima Stanza del “Libro di Dzyan,” come sono dati nella *Dottrina Segreta* di H.P. Blavatsky. Come sono stati scritti nella prima

edizione, sono: Ah-hi, Paranishpanna, Dangma, Alaya, Paramartha, e Anupadaka. Il primo, Ah-hi, si trova nel verso 3 della Stanza I: “La mente universale non era, poiché non vi era alcun Ah-hi a contenerla.” Ah-hi è definito nel *Glossario Teosofico* di H. P. Blavatsky come una parola Senzar il cui equivalente in Sanscrito è Ahi, che significa “Serpenti, Dhyan Chohan, ‘Serpenti Saggi’ o Draghi di Saggezza.” Poiché tutti gli altri cinque termini tecnici della Stanza I sono tutti termini buddhisti, non ho tentato di cercare la parola sanscrita *ahi* nei testi hindu, dove è comunemente usata nel senso di serpe o serpente. Nei testi buddhisti non ho trovato alcun uso speciale di questo termine, se non il significato comune nei composti come *ahi-tundika*, “incantatore di serpenti.” Ma possiamo applicare una regola per “scovare il significato profondo dell’antica nomenclatura sanscrita come l’ha resa T. Subba Row nel suo articolo “The Twelve Signs of the Zodiac,” cioè, “cercare i sinonimi della parola usata che abbiano altri significati.” Un sinonimo largamente usato di *ahi* è *nāga*, come nel nome Nāgārjuna, famoso per aver ricevuto la Prajñā-pāramitā o il libro “La Perfezione di Saggezza” dai Nāga, i Serpenti di Saggezza. La parola *nāga* ha due significati primari: serpente ed elefante. L’elefante è stato anche simbolo di saggezza, com’è raffigurato in Ganeśa, il dio della saggezza con la testa di elefante, ed è stato descritto nel sogno della regina Māyā, madre del Buddha, dove un elefante bianco entrava nel suo corpo proprio prima che lei concepisse. La maggior parte dei Sūtra buddhisti Mahāyāna si apre con una formula comune che dà circa dodici appellativi del gruppo di arhat ai quali il Buddha si appresta a dare l’insegnamento. Il settimo di questi appellativi (*śrāvaka-guṇa*) è i *mahā-nāga*, “grandi serpenti” o “grandi elefanti.” Possiamo rilevarlo nei vari Sūtra della Perfezione della Saggezza, il Sūtra del Loto, il Vimalakīrti Sūtra, il *Sukhāvati-vyūha* o “Devachan” Sūtra, ecc. Quindi, questo simbolo è largamente usato per descrivere i veicoli o ricettacoli della saggezza, come si trova anche nelle Stanze, “la mente universale non era, poiché non vi erano Ah-hi a contenerla.”

Il secondo termine tecnico, “Paranishpanna,” ha un errore di trascrizione. Il prefisso *para-* dovrebbe essere *pari-*; così, sarebbe parinispāna o, usando i segni diacritici, parinispāna. Questo è possibile per la nota abitudine di H. P. Blavatsky di consultare i colleghi hindu per correggere l’ortografia dei termini sanscriti e il fatto che questo termine è poco conosciuto nei testi hindu. Mentre il termine “paranishpanna” è del tutto sconosciuto sia nei testi hindu che tibetani, il prefisso *para-* è comune, e così il termine sarebbe stato considerato teoricamente possibile. Va notato che nella *Dottrina Segreta*, I, 23, è scritto correttamente. Un altro errore di trascrizione come questo nella *Dottrina Segreta* è “Paranirvana,” che dovrebbe essere *parinirvāna* (*pari nirvana*), come è scritto correttamente nelle *Lettere dei Mahatma*. *Parinispāna* si trova nel verso 6 della Stanza I: “I sette sublimi signori e le sette verità avevano cessato di essere, e l’Universo, il figlio della Necessità, era immerso in Paranishpanna, pronto ad essere esalato da ciò che è e tuttavia ancora non è. Niente esisteva.” Nella porzione dei “Commentari” della *Dottrina Segreta* (I, 42) è definito come la “perfezione assoluta, Paranirvana [leggi: *parinirvana*], che è Yong-Grüb [nella traslitterazione fonetica tibetana: *yongs grub* o *yoñs grub*]” Questo significato, “perfezione assoluta,” è abbastanza ben testimoniato nei testi buddhisti sanscriti, ma quasi nessuno di questi era stato pubblicato quando fu scritta *La Dottrina Segreta*. L’unico che io conosca tra quelli che contengono questo termine è l’edizione del 1883 di F. Max Müller del *Sukhāvati-vyūha*. Ugualmente, i comuni dizionari di Sanscrito, come quelli di Monier-Williams e V. S. Apte, furono tutti compilati prima della pubblicazione di un significativo numero di testi buddhisti. Così, per questi termini tecnici buddhisti dobbiamo consultare *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary* di Franklin Edgerton, del 1953, e anche questo è ben lontano dall’essere completo, poiché allora erano consultabili pochi testi di Tantra Buddhisti, i “Libri di Kiu-te,” erano allora consultabili. Edgerton dà per *parinispāna* il significato letterale di un participio passato, “completamente perfezionato.” Questo concorda con il suo uso come sostantivo, “perfezione assoluta.” Ha un’applicazione relativa come uno dei caratteristici termini tecnici della scuola del Buddhismo Yogācāryā (*Yogācāryā*), o Yogācāra (*Yogācāra*). È in questo contesto che troviamo questo termine nella *Dottrina Segreta*, I, 48. *Parinispāna* è, insieme a *paratantra*, il “subordinato,” e *parikalpita*, “l’illusorio,” uno dei tre *svabhāva*, “nature,” o *lakṣana*, “caratteristiche,” insegnate dalla scuola Yogācāra. Questa dottrina

cardinale della scuola Yogācāra non potette essere studiata autorevolmente fino alla prima pubblicazione di una fondamentale raccolta di documenti originali della scuola Yogācāra, che avvenne nel 1907: il *Mahāyāna-sūtrāṅkāra*, “Ornamento per i Sūtra Mahāyāna.” Sebbene l’edizione sanscrita fosse seguita da una traduzione francese nel 1911, fu soltanto nel 1992 che uscì una traduzione inglese di Sureka Vijay Limaye. Questa traduzione in Inglese, comunque, non può essere raccomandata, perché esemplifica i tipi di errori nei quali possono cadere anche gli studenti di competenti sanscritisti hindu, se non hanno familiarità con la speciale terminologia dei testi buddhisti. Il *Mahāyāna-sūtrāṅkāra* è uno dei cinque testi attribuiti dalla tradizione tibetana a Maitreya. Gli altri principali testi Yogācāra sono di Āryāśāṅga e del fratello più giovane, Vasubandhu. Il breve *Vijñapti-mātratā-siddhi-trimśikā* di quest’ultimo è di soli trenta versi, ed è il più vicino al catechismo Yogācāra. Vasubandhu ha anche scritto un piccolo trattato su questi tre termini: il *Tri-svabhāva-nirdeśa*. Le definizioni che si trovano in questi testi, comunque, hanno sollevato differenti opinioni riguardo alla correttezza della loro interpretazione. Gli studenti teosofici, quando studiano questi argomenti, dovrebbero sapere due cose: (1) I traduttori e gli scrittori in generale descrivono gli insegnamenti Yogācāra come “quelli della Sola-Mente,” cioè che l’universo altro non è che mente, o coscienza. Spesso non sanno che esiste un’altra tradizione interpretativa più antica, che sostiene che gli insegnamenti Yogācāra non sono una descrizione dell’universo in quanto tale, ma piuttosto, come il nome stesso implica, sono un’analisi dell’universo in termini di coscienza, da usare nella pratica della meditazione. Entrambe queste tradizioni ci pervengono dalla Cina, dove la scuola Yogācāra è ancora seguita. La popolare tradizione della “Sola-Mente” deriva dal defunto commentatore indiano Dharmapāla tramite il traduttore cinese Hsüan-tsang, mentre l’altra tradizione viene dal più antico commentatore indiano Sthiramati tramite il traduttore Paramārtha. (2) La maggior parte degli esegeti tibetani descrivono anche gli insegnamenti Yogācāra come la “Sola-Mente,” e procedono quindi a mostrare che la scuola Madhyamaka impartisce gli insegnamenti più elevati e rifiuta la scuola Yogācāra. Inoltre, essi sono spesso inconsapevoli che in Tibet esiste un’altra tradizione d’interpretazione, la “Grande Madhyamaka,” che concilia le due scuole. Questa tradizione, portata avanti da Dolpopa, scrittore della scuola Jonangpa, evidenzia che i principali autori Yogācāra, Maitreya, Asāṅga, e Vasubandhu, come pure il principale autore della scuola Madhyamaka, Nāgārjuna, erano tutti della “Tradizione dell’Età d’Oro,” e quindi in accordo reciproco. Ma i successivi commentatori buddhisti che non appartenevano alla “Tradizione dell’Età d’Oro,” non compresero correttamente questi autori, e li considerarono rivali. Questo insegnamento che mostra come le scuole Madhyamaka e Yogācāra non sono in reciproca contraddizione, è, secondo la mia opinione, essenziale per un’esatta comprensione delle Stanze di Dzyan.

Il terzo termine è una parola tibetana scritta foneticamente, Dangma, che può essere traslitterata in dwans-ma oppure dwans-ma, come ha fatto correttamente Boris de Zirkoff nei *Blavatsky Collected Writings*, vol. 6, p. 113. Lo troviamo per la prima volta nel verso 8 della Stanza I: “La sola forma solitaria, illimitata, infinita, senza causa, si distese nel sonno senza sogni; e la vita pulsava incosciente nello spazio universale, attraverso quell’onnipresenza che è percepita dall’occhio aperto di Dangma.” Dangma non è un termine molto comune negli scritti tibetani che conosciamo. Il classico *Tibetan-English Dictionary* di Sarat Chandra Das fornisce solo un indecifrabile e non correlato significato di “succo,” ecc. (p. 617); ma il precedente *Tibetan-English Dictionary* del 1881, di H. A. Jäschke dice questo (p. 249): la parola denota un’anima quando è purificata da ogni peccato, “lo spirito, “l’anima,” un significato finora non trovato in alcun libro ma, secondo l’affermazione di un Lama, la parola denota l’anima quando è purificata da ogni peccato, e deve essere paragonata ad un fluido chiaro e limpido, in cui è stata precipitata ogni materia eterogenea.”⁷⁷ Per il *Tibetan-Sanskrit Dictionary* di Lokesh Chandra, il termine non è un sostantivo, ma solo un aggettivo (che significa “chiaro”) composto con *blo* (p. 1089) dal *Bhadra-kalpika-Sūtra*, in Sanscrito, *prasanna-buddhi*, per cui non possiamo cercarlo attraverso il suo equivalente

⁷⁷ [Vedi anche a p. 46 online, ‘Termini Addizionali dalle Note Cosmologiche’: Dang-ma. – n. d. t.]

in Sanscrito. Il nuovo Tibetan-Tibetan Dictionary definitivo, il *Bod rgya tshig mdzod chen mo*, dà due significati basilari: *gtso-bo* e *gsal-ba*. Il primo, *gtso-bo*, è tradotto da Das in Inglese come: sé, anima; capo, signore, maestro: Il secondo, *gsal-ba*, significa: puro; chiaro. Anche se penso che queste fonti non gettino nuova luce sul termine Dangma, tuttavia confermano almeno il significato dato nella *Dottrina Segreta*: “anima purificata,” parola piuttosto rara.

I rimanenti tre termini provengono tutti dal verso 9 della Stanza I: “Ma dov’era Dangma quando l’Alaya dell’universo era in Paramartha e la grandi ruota era Anupadaka?”. La parola *ālaya*, come *parinispāna*, è uno dei caratteristici termini tecnici della scuola Yogācāra del Buddhismo. E ugualmente, i comuni dizionari di Sanscrito non registrano il suo significato come un termine tecnico buddhista, perché la raccolta di documenti originali della scuola Yogācāra non era ancora stata pubblicata quando questi dizionari furono compilati. Questo ha sollevato la questione se il termine nelle Stanze debba essere *alaya* o *ālaya*, intendendo il primo come *a-laya*, o “non-dissoluzione.” Comunque, il commento della Blavatsky alle pagine 48-49 della *Dottrina Segreta* I, come pure nel *Glossario Teosofico*: “Il nome appartiene al sistema tibetano della scuola contemplativa *Mahāyāna*,” non lascia alcun dubbio sul significato di *ālaya*. La Blavatsky definisce *ālaya* come “l’Anima alla base di tutto,” la Super-Anima” di Emerson, “l’Anima Universale.” Come possiamo vedere dai testi buddhisti attualmente disponibili, *ālaya* è un’abbreviazione di *ālaya-vijñāna*, che può essere definita la coscienza che immagazzina.” Questa è l’ottava e suprema coscienza postulata dalla scuola Yogācāra, dove, in verità, è compresa come coscienza universale, o “anima,” come la base di tutto. Un importante sūtra buddhista su *ālaya-vijñāna* è il *Lankāvatāra Sūtra*, che è stato tradotto in Inglese nel 1932 da D. T. Suzuki. La principale fonte Yogācāra su *ālaya-vijñāna* è il *Mahāyāna-saṃgraha* di Asanga, che è stato tradotto nel 1938/39 in Francese da Étienne Lamotte, e in Inglese da John P. Keenan nel 1993 con il titolo *Summary of the Great Vehicle*. In questa traduzione tutti i termini tecnici sono stati tradotti in Inglese, ma non sono stati messi in parentesi nel corso della loro traduzione. Così, quando leggiamo sulla coscienza, dobbiamo sapere che essa è l’*ālaya-vijñāna*. In Sanscrito, *ālaya-vijñāna* ha un’ampia portata di connotazioni; in Inglese, la coscienza contenitore non ha praticamente alcun significato. Per me, questo tipo di traduzione prende un testo lucido ed incisivo di uno dei più grandi istruttori spirituali di tutti i tempi, e lo riduce in banalità. Un tipo di traduzione molto superiore si trova in un importante testo sull’ *ālaya-vijñāna*, di Tsong-kha-pa, tradotto da Gareth Sparham nel 1993 con il titolo *Ocean of Eloquence: Tsong-kha-pa’s Commentary on the Yogācāra Doctrine of Mind*. Uno studio più esteso, in due volumi, dell’*ālaya-vijñāna*, di Lambert Schmithausen, uno dei più eminenti studiosi moderni dello Yogācāra, fu pubblicato nel 1987 come *Ālaya-vijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. Tutte queste opere possono essere consultate con profitto dagli studenti teosofici che vogliono approfondire l’ *ālaya-vijñāna*, forse la dottrina Yogācāra più importante e distintiva.

Il quinto termine tecnico è Paramartha. Come *ālaya* è per la scuola Yogācāra una delle dottrine più importanti e distintive, così *paramārtha* lo è per la scuola Madhyamaka. E, com’è affermato nella *Dottrina Segreta*, I, 48: “I due termini ‘Alaya’ e ‘Paramārtha’ sono stati il motivo della separazione delle scuole e della divisione della verità in aspetti più diversi di qualsiasi altro termine mistico.” Qui si definisce *Paramārtha* (p. 47) come “Essere e Coscienza Assoluti, che sono Non-Essere e Incoscienza Assoluti,” e nel *Glossario Teosofico* come “esistenza assoluta.” La scuola Madhyamaka insegna due verità: la verità assoluta, o *paramārtha-satya*, e la verità convenzionale, o *samvrti-satya*. La ragione di ciò è la compassione. Se la verità assoluta è il vuoto supremo (*śūnyatā*) di ogni cosa, se quindi, nessuno è in definitiva reale, che bisogno ci sarebbe di compassione? A questo si risponde con l’insegnamento della verità convenzionale; e in realtà i buddhisti tibetani, che effettivamente accettano tutti quest’insegnamento, probabilmente sono il gruppo più compassionevole tra i popoli del pianeta. Pur essendo Nāgārjuna il principale autore Madhyamaka, non scrisse alcuna opera specifica sulle due verità. Ma un successivo autore indiano Madhyamaka ha scritto un lavoro del genere, tradotto nel 1987 da David Malcom Eckel con il titolo *Jñānagarbha’s Commentary on the Distinction Between the Two Truths*. Uno studio che attinge alle

fonti Gelugpa tibetane è *The Two Truths*, di Guy Newland, del 1992. Questa dottrina è importante sia per i teosofi che per i buddhisti, perché fornisce una moderna e razionale umanità unita ad una motivazione intellettualmente soddisfacente per la compassione.

Il sesto e ultimo termine è Anupadaka. Proprio come i due precedenti termini sono stati la causa delle dispute nel Buddhismo, così questo termine è stato causa di dispute in Teosofia. I fatti che saranno presentati dovrebbero, almeno in teoria, porre fine a questa disputa, ma questo lo dirà solo il tempo; il tempo e la scoperta di un manoscritto sanscrito del “Libro di Dzyan.” La storia di questo termine è la storia di una serie di errori. Tutto cominciò nel 1828 con il primo accesso degli occidentali ai sacri testi buddhisti, grazie agli sforzi di B. H. Hodgson in Nepal. Hodgson aveva preso contatto con uno degli ultimi pandit buddhisti sanscriti in Nepal, e lo convinse a fornirgli i sommari come pure i testi originali del Buddhismo. Egli inviò i testi a Parigi, Londra, e Calcutta, e pubblicò articoli basati sui sommari, che in seguito furono raccolti in un libro, *Essays on the Languages, Literature, and Religion of Nepal and Tibet*. In uno dei suoi articoli pubblicati in *Asiatic Researches*, vol. 16, p. 440, 1828, appare il termine *anupapādaka*. La ricerca in questi testi buddhisti sanscriti, condotta da Franklin Edgerton, che culminò, nel 1953, nel suo *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, mostra che in quei testi non esiste nessuno di questi termini, tranne le due forme di *aupapāduka* e *upapāduka*. Così, l’*anupapādaka* di Hodgson è apparentemente il risultato di una sua cattiva lettura dei sommari del suo pandit, o di una cattiva interpretazione da parte del tipografo della scrittura dello stesso Hodgson. E da qui, l’inesatto *anupapādaka* fu erroneamente ricopiato come *anupadaka* nel *Buddhism in Tibet*, di Emil Schlagintweit, 1863. Quest’ultimo lavoro fu usato ampiamente da H. P. Blavatsky, poiché era il solo libro sul Buddhismo Tibetano allora in circolazione. Molti dei suoi commenti sul verso 9 della Stanza I, e la maggior parte delle sue trascrizioni dei termini buddhisti tibetani e sanscriti, si trovano in questo libro. Potremmo qui ricordare le accuse di “plagio” riguardanti il Mahatma K. H., e la sua risposta nelle *Lettere dei Mahatma* (Lettera 65, vol. II): “Quando scrivete su alcuni soggetti vi circondate di libri di consultazione, ecc.; e noi, quando scriviamo su un soggetto di cui ignoriamo il giudizio occidentale, teniamo accanto centinaia di articoli che trattano di quel particolare argomento e che provengono da dozzine di opere diverse – impresse nell’Akasa. Perché dunque stupirsi che non solo un chela incaricato di tale lavoro, senza avere alcuna conoscenza del significato di plagio, ma anche io stesso – usiamo occasionalmente una frase completa già esistente, applicandola semplicemente ad un’altra – alla nostra idea? Ve ne ho già parlato, e non è colpa mia se i vostri amici e nemici non sono convinti della spiegazione.”⁷⁸ In questo modo, il doppio *anupadaka* sbagliato entrò nella *Dottrina Segreta*. Ma la storia non è ancora finita. M. Monier-Williams copiò l’*anupapādaka* non corretto da Hodgson nel suo *Sanskrit-English Dictionary*, p. 34, come si può rilevare dalla sua definizione che è presa direttamente da Hodgson, e dal fatto che non è data nessun’altra fonte per tale termine. Così, *anupapādaka* lo si può trovare ora in un autorevole dizionario, anche se, naturalmente, non è *anupadaka* (o *anupādaka*). Questo, unitamente all’ultima trascrizione ortografica data dalla Blavatsky nel *Glossario Teosofico*: “Anupādaka (Sans.). Anupapādaka, e anche Aupapāduka,” ha portato alcuni teosofi a credere che *anupapādaka* è la forma esatta di *anupadaka* (o *anupādaka*). Ma, come abbiamo appena mostrato, entrambi i termini sono il risultato di un errore. L’ultima ortografia data nel *Glossario Teosofico*, comunque, è una dalle due forme che si trovano in tutti i testi buddhisti sanscriti (vedi i molti riferimenti di Edgerton), *aupapāduka* e *upapāduka*, usate in modo intercambiabile, ed hanno lo stesso significato dato da H.P. Blavatsky: “senza genitori.” È questa l’ortografia che dovrebbe oggi essere adottata dai teosofi che vogliono usare la forma data da H.P. Blavatsky: *aupapāduka* o, meglio ancora, dovrebbero adottare il più comune *upapāduka*. (Ad esempio, vedi precedentemente, alle pp. 26, 28, + nota in calce, online).

⁷⁸ 3.a edizione originale, p. 358.

STANZA I

1. L'ETERNA GENITRICE, AVVOLTA NELLE SUE VESTI ETERNAMENTE INVISIBILI, ERA RIMASTA SOPITA ANCORA UNA VOLTA PER SETTE ETERNITÀ.

2. IL TEMPO NON ERA, POICHÉ GIACEVA DORMIENTE NEL SENO INFINITO DELLA DURATA.

3. LA MENTE UNIVERSALE NON ERA, POICHÉ NON VI ERANO AH-HI PER CONTENERLA.

4. LE SETTE VIE ALLA BEATITUDINE NON ERANO. LE GRANDI CAUSE DEL DOLORE NON ERANO, POICHÉ NON VI ERA ALCUNO PER PRODURLE ED ESSERNE IRRETITO.

5. LE TENEBRE SOLE RIEMPIVANO IL TUTTO ILLIMITATO, POICHÉ PADRE, MADRE E FIGLIO ERANO NUOVAMENTE UNO, ED IL FIGLIO NON SI ERA ANCORA RISVEGLIATO PER LA NUOVA RUOTA E PER IL SUO PELLEGRINAGGIO SU DI ESSA.

6. I SETTE SUBLIMI SIGNORI E LE SETTE VERITÀ AVEVANO CESSATO DI ESSERE, E L'UNIVERSO, FIGLIO DELLA NECESSITÀ, ERA IMMERSO IN PARANISHPANNA, PRONTO AD ESSERE ESALATO DA CIÒ CHE È, EPPURE NON É. NIENTE ESISTEVA.

7. LE CAUSE DELL'ESISTENZA ERANO STATE ABOLITE: IL VISIBILE CHE FU E L'INVISIBILE CHE É, RIPOSAVANO NELL'ETERNO NON-ESSERE, L'ESSERE UNICO.

8 . SOLA, L'UNICA FORMA DI ESISTENZA SI ESTENDEVA ILLIMITATA, INFINITA, INCAUSATA, NEL SONNO SENZA SOGNI, E LA VITA PULSAVA INCONSCIA NELLO SPAZIO UNIVERSALE, ATTRAVERSO QUELLA ONNIPRESENZA, CHE É PERCEPITA DALL'OCCHIO APERTO DI DANGMA.

9. MA DOVE ERA DANGMA QUANDO L'ÂLAYA DELL'UNIVERSO ERA IN PARAMÂRTHA, E LA GRANDE RUOTA ERA ANUPÂDAKA?

La Teosofia in Tibet: Gli Insegnamenti della Scuola Jonangpa

(Theosophy in Tibet:
The Teachings of the Jonangpa School)

“Theosophy in Tibet: The Teachings of Jonangpa School,” di David Reigle, fu pubblicato come il secondo Book of Dzyan Research Report, Cotopaxi, Colorado: Eastern School Press, maggio 1996, un opuscolo di 12 pagine. Qui è stato leggermente revisionato.

Nonostante la mia esitazione dovuta a complicazioni storiche, (p. 40 online)⁷⁹ era arrivato il momento di divulgare il rapporto della scuola Jonangpa con la Teosofia. David Snellgrove ha spiegato che la soppressione degli Jonangpa da parte dei Gelugpa è stata fatta per ragioni politiche (Indo-Tibetan Buddhism, Boston: Shambhala Publications, 1987, vol. 2, p. 490). Vi è anche l’affermazione della Blavatsky che l’ultimo dei libri segreti fu nascosto fuori dall’India durante il regno di Akbar (DS I, xxiii), 1556-1605 d. C. In Tibet, la forzata conversione dei monasteri Jonangpa da parte del Quinto Dalai Lama⁸⁰ e l’eliminazione dei loro cliché di stampa ebbe luogo non tanto tempo dopo, tra il 1650 e il 1658. Forse i libri Jonangpa furono interdetti proprio in quel periodo. In ogni caso, il risultato fu che molti dei lignaggi degli insegnamenti Jonangpa passarono nelle scuole Kagyu e Nyingma, che oggi sono le principali esponenti di queste dottrine. Così il primo libro sulla caratteristica dottrina Jonangpa della scuola shentong, The Buddha Within, di S. K. Hookham, 1991, fu scritto dal punto di vista della visuale Kagyu dello shentong.

Gli insegnamenti originali Jonangpa di Dolpopa, comunque, non sono gli stessi degli insegnamenti Kagyu e Nyingma. In realtà, Dolpopa rifiuta strenuamente un punto di vista che è generalmente accettato sia negli insegnamenti Kangyu Mahāmudrā, che nel Nyingma Dzog-chen: poiché la mente nella sua natura è già illuminata, abbiamo bisogno solo di riconoscere la vera natura delle nostre menti, e la naturale purezza dei nostri pensieri ed emozioni, per diventare illuminati. Vedi: The Buddha from Dol po, di Cyrus R. Stearns, 1996, la sua tesi di dottorato, disponibile nell’Università di Stato della New York Press, sezione “How Does Enlightenment Occur?” (vedi anche, a questo riguardo: David Jackson: Enlightenment by a Single Means, Vienna: Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1994.) La tesi di Stearn include la traduzione di una delle più importanti opere di Dolpopa, The Fourth Council, che è il primo libro di Dolpopa pubblicato in Inglese. Nel 1995, Nancy ed io avevamo letto questo libro con il Dr. Lozang Jamspal, e stavamo preparando la nostra traduzione per pubblicarlo quando venimmo a conoscenza della tesi di Stearn.

All’incirca sette secoli fa, nacque in Tibet una scuola d’insegnamenti che ha molti paralleli con la Teosofia: la scuola Jonangpa. Come la Teosofia cercò di ripristinare gli insegnamenti dalla “religione universalmente diffusa del mondo antico e preistorico,”⁸¹ così la scuola Jonangpa tentò di

⁷⁹ A p. 58 ed. or.

⁸⁰ [Ngawang Lobsang Gyatso. – n. d. t.]

⁸¹ *La Dottrina Segreta*, di H. P. Blavatsky, 1888; ristampata ad Adyar, Madras: Theosophical Publishing House, 1978, vol. I, p. xxxiv.

ripristinare gli insegnamenti della prima Età dell'Oro. Come la Teosofia insegna nella sua prima proposizione fondamentale “un principio onnipresente, eterno, illimitato e immutabile, sul quale ogni speculazione è impossibile poiché trascende il potere della concezione umana,⁸² così la scuola Jonangpa insegna un principio che è permanente, stabile, quiescente, ed eterno, privo di qualsiasi cosa tranne che di se stesso, o “vuoto assoluto” (*gzhan stong*), e che quindi trascende persino la più sottile concettualizzazione. E, come la Teosofia, fu perseguitata dall'ortodossia.

Una Dottrina Segreta

Gli insegnamenti della scuola Jonangpa derivavano da Yumo Mikyo Dorje (*yu mo mi bskyod rdo rje*), uno yogi dell'undicesimo/dodicesimo secolo. Era uno studente di Somanātha, il pandit e maestro sanscrito di Kālacakra proveniente dal Kashmir, che tradusse in Tibetano il grande commentario Kālacakra *Vimala-prabhā*. Si dice che Yumo abbia ricevuto gli insegnamenti Jonangpa mentre praticava lo yoga Kālacakra delle sei membra sulla zona del Monte Kailasa nel Tibet occidentale. Gli insegnamenti Jonangpa includono primariamente la trasmissione Kālacakra e il “vuoto assoluto” o la dottrina shen-tong (*gzhan stong*). Yumo li espose come una “dottrina segreta” (*lkog pa'i chos*).⁸³ Comunque, egli non mise per iscritto questi insegnamenti, per cui non abbiamo un suo lavoro intitolato *La Dottrina Segreta*, come invece l'abbiamo di H.P. Blavatsky. Il compito di metterli per iscritto fu affidato a un suo successore, Dolpopa.

La Dottrina del Cuore

Questi insegnamenti furono passati oralmente a Dolpopa (scritto anche Dolbupa, 1292-1361) che mise per iscritto lo shen-tong o gli insegnamenti del “vuoto assoluto” nel suo libro più celebre, *The Mountain Dharma – The Ocean of Definitive Meaning* (*ri chos nges don rgya mtsho*). Questi insegnamenti sono definiti come la “dottrina del cuore” (*snying po'i don*), per cui Dolpopa descrive il suo libro come la “Lampada della Dottrina del Cuore.”⁸⁴

Riguardo alla dottrina del cuore, H. P. Blavatsky afferma:⁸⁵

Per ogni studente dell'Esoterismo Buddhista il termine “Il Mistero dell'Occhio” dovrebbe mostrare l'assenza di qualsiasi Esoterismo. Se al suo posto vi fosse la parola “Cuore,” allora starebbe a significare ciò che solo ora cerca di trasmettere. La “Dottrina dell'Occhio” significa dogma e la forma letterale, il ritualismo della Chiesa rivolto a coloro che si accontentano delle formule esoteriche. La “Dottrina del Cuore” o il “Sigillo del Cuore” (il Sin Yin) è la sola vera dottrina.

La Tradizione dell'Età dell'Oro

Dolpopa scrisse un altro famoso libro, *The Fourth Council* (*bka'bsdus bzhi pa*), che traccia la relazione tra i quattro yuga e il declino della dottrina. Nell'Età dell'Oro (*krta yuga*) gli insegnamenti del sacro canone buddhista erano compresi correttamente, ma questa comprensione fu perduta man mano che avanzavano la seconda età, la terza età e l'età oscura. Così, molti scrittori buddhisti delle

⁸² *La Dottrina Segreta*, vol. I, p. 14.

⁸³ Vedi: “The Jo nan pas: A School of Buddhist Ontologists According to the *Grub mtha' sél gyi me lon*,” di D. S. Ruegg, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 83, 1963, p. 83.

⁸⁴ Vedi: *The Buddha Within: Tathagatagarbha Doctrine According to the Shentong Interpretation of the Ratnagotravibhāga*, di S. K. Hookham, Albany: State University of New York Press, 1991, p. 142.

⁸⁵ *La Dottrina Segreta*, Adyar 6-vol., ed. vol. 5, p. 407; o *H. P. Blavatsky Collected Writings*, vol. XIV, Wheaton, Illinois: Theosophical Publishing House, 1985, pp. 444-445.

epoche successive, che non avevano più il suo vero significato, scrissero commentari che non spiegano correttamente gli insegnamenti. Il proposito di Dolpopa era di ripristinare la corretta interpretazione così com'era nell'Età dell'Oro. Quindi, egli si riferisce agli insegnamenti Jonangpa come alla "Tradizione dell'Età dell'Oro" (*rdzogs ldan lugs*).⁸⁶

Nell'articolo teosofico intitolato "Insegnamenti Tibetani," il corrispondente tibetano di H.P. Blavatsky concorda che il canone buddhista tibetano ha un duplice significato, e che molti commentatori buddhisti non ne hanno compreso il vero significato.⁸⁷

Indubbiamente le cosiddette Scritture Cinesi e Tibetane, le opere comuni della Cina e del Giappone, alcune scritte dai nostri studiosi più eruditi, molti dei quali – uomini non iniziati anche se sinceri e devoti – commentavano ciò che non avevano mai correttamente compreso, contengono una mole di materiale mitologico e leggendario, più adatto al folklore di una camera per bambini che ad un'esposizione della Religione Saggezza com'è stata predicata dal Salvatore del mondo. Ma nessuna di esse deve essere ricercata nel canone ... [i testi canonici] non contengono alcuna finzione, ma semplicemente delle informazioni per le generazioni future, che potrebbero, allora, già avere la chiave per una giusta interpretazione di questi testi.

Nota: i libri di Dolpopa furono proibiti nel XVII secolo e divennero veramente rari. Tra il 1970 e il 1980, qualcuno di questi libri fu individuato e ristampato. Nel 1990 Matthew Kapstein visitò quello che era stato l'estremo Tibet orientale, ora Cina occidentale, dove alcuni monasteri Jonangpa erano sopravvissuti, e riuscì ad avere, per conto della U.S. Library of Congress una serie completa di Raccolte di opere di Dolpopa, che furono ristampate a Delhi nel 1992.

Gli Insegnamenti Jonangpa: Kālacakra e Maitreya

Gli insegnamenti Jonangpa si basano primariamente sul Kālacakra e sulle opere di Maitreya. Ho altrove fornito la prova che collega il "Libro di Dzyan," su cui s'impenna *La Dottrina Segreta*, al perduto mūla Kālacakra Tantra.⁸⁸ Anche un importante passaggio da una lettera di H.P. Blavatsky ad A. P. Sinnett collega il Libro di Dzyan all'opera di Maitreya.⁸⁹

Ho terminato un lunghissimo capitolo introduttivo, o *Preambolo*, o Prologo, chiamatelo come volete; serve per mostrare al lettore che il testo [della *Dottrina Segreta*] così com'è, e ogni Sezione che inizia con una pagina tradotta dal Libro di *Dzyan* e dal Libro Segreto di "Maitreya Buddha" *Champai chhos Nga* (scritto in prosa, non i famosi cinque libri in versi, che sono uno schermo) non sono una mia invenzione.

Qui la Blavatsky si riferisce a un libro segreto di Maitreya diverso dai cinque libri conosciuti. È interessante notare che dall'India pervennero in Tibet due scuole d'interpretazione dei libri di Maitreya: una scuola dottrinale o analitica, la cui testuale esegesi è ancora vigente, e una scuola di pensiero meditativo e pratico che è scomparsa parecchi secoli fa. Secondo Leonardo van der Kuijp, questa scuola non si estinse del tutto, ma divenne piuttosto la base degli insegnamenti Jonangpa.⁹⁰

⁸⁶ Vedi: *The 'Dzam-thang Edition of the Collected Works of Kun-mkhyen Dol-po-pa Shes-rab Rgyal-mtshan: Introduction and Catalogue*, di Matthew Kapstein, Delhi: Shedrup Books, 1992, p. 51.

⁸⁷ *H.P. Blavatsky Collected Writings*, vol. VI, 1954; 2.a ed., Wheaton, Illinois: Theosophical Publishing House, 1975, p. 100.

⁸⁸ Vedi il mio "Nuova Luce sul Libro di Dzyan" (capitolo 3 online) in *Symposium on H.P. Blavatsky's Secret Doctrine ... Proceedings*, San Diego: Wizards Bookshelf, 1984, pp. 54-67.

⁸⁹ *The Letters of H.P. Blavatsky to A. P. Sinnett*, 1925; ristampato a Pasadena: Theosophical University Press, 1973, p. 195.

⁹⁰ *Contributions to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology*, di Leonard W. J. van der Kuijp, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1983, p. 44.

In quanto tale, le future ricerche potranno mostrare due cose. Innanzitutto, il precursore della cosiddetta posizione Jo-nan-gpa e del ‘Grande *madhyamaka*’ fu la scuola meditativa, pratica, che crebbe intorno a questi insegnamenti di Maitreya [nātha]. Nel corso del tempo, altri testi che esprimevano opinioni simili, o erano interpretati nel senso che affermavano le stesse idee, furono aggiunti al corpus originale di testi su cui si basa questa tradizione. In secondo luogo, è possibile mostrare che gli sforzi di Dol-po-pa potevano essere visti come un tentativo di correggere la ‘Scuola Meditativa’ secondo la metodologia normativa della ‘Scuola Analitica.’

Il libro specifico di Maitreya su cui poggia la dottrina fondamentale Jonangpa dello shen-tong o “vuoto assoluto” si basa sul *Ratna-gotra-vibhāga*, chiamato anche *l’Uttara-tantra*. Questo libro contiene una sintesi dell’insegnamento del *tathāgata-garbha* o “matrice del Buddha. L’insegnamento del *tathāgata-garbha*, di una matrice universale o natura del Buddha, che abbiamo tutti noi, è talmente diverso dagli altri insegnamenti buddhisti, che gli scrittori buddhisti non sono d’accordo su come classificarlo. In Tibet, alcuni scrittori lo classificavano come un insegnamento Madhyamaka, ed altri come un insegnamento Yogācāra, anche se quest’insegnamento poco si adattava bene ad entrambe le categorie. Un antico scrittore cinese, Fa-tsang (643-712) lo mise in una categoria separata, oltre alle tre accettate di Hinayāna, Madhyamaka, e Yogācāra.⁹¹ Analogamente, H.P. Blavatsky parla di una settima scuola di filosofia indiana (*darśana*) oltre le sei accettate, cioè la scuola esoterica.⁹²

Questo è il punto di vista delle sei grandi scuole di filosofia indiana – i *sei principi di quel corpo unito di SAGGEZZA* di cui la ‘gnosi’, la conoscenza *nascosta*, è il settimo.

I Sette Grandi Misteri

Il Mahatma Teosofico conosciuto sotto le iniziali K. H. parla di sette grandi misteri della metafisica buddhista:⁹³

Per quanto riguarda quest’argomento, lasciatemi dire prima, dal momento che sembrate tanto interessato ad esso, che non potete fare altro che studiare il più profondamente possibile le due dottrine – del Karma e del Nirvana. Se non avrete una conoscenza completa di questi due principi – la duplice chiave della metafisica di Abhidharma – vi troverete sempre in difficoltà quando cercherete di comprendere il resto. Noi abbiamo vari tipi di Karma e di Nirvana applicati in modo diverso – all’Universo, al mondo, ai Deva, ai Buddha, ai Bodhisattva, agli uomini e agli animali – e il secondo comprende anche i suoi sette regni. Il Karma e il Nirvana sono solo due dei sette grandi MISTERI della metafisica buddista; solo quattro di questi sono noti, ed assai imperfettamente, ai migliori orientalisti.

Il *Ratna-gotra-vibhāga* di Maitreya, il libro che è all’origine del *tathāgata-garbha* o l’insegnamento della “matrice di Buddha,” inizia elencando sette soggetti-vajra. Vajra significa diamante, e l’analogia è espressa nel commentario di Asaṅga: come un diamante è difficile da penetrare, così questi soggetti sono difficili da comprendere. Quindi, possiamo chiamarli misteri. Questi sono i versi d’apertura:

⁹¹ *The Awakening of Faith*, tradotto da Yoshito S. Hakeda, New York and London: Columbia University Press, 1967, p. 14: “Nell’introduzione al suo commentario sull’*Awakening of Faith*, Fa-tsang fece un tentativo di classificare tutto il Buddhismo indiano nelle seguenti categorie: (1) Hinayana; (2) Madhyamika; (3) Yogacara; e (4) *Tathāgata-garbha*.”

⁹² *La Dottrina Segreta*, I, 278.

⁹³ *Le Lettere dei Mahatma ad A.P. Sinnett*, compilato da A. T. Barker nel 1923; terza ed. revisionata, Adyar, Madras: Theosophical Publishing House, 1962, Lettera n. 16.

1. Buddha, dottrina (*dharmā*); comunità (*gana = sangha*), elemento (*dhātu*), illuminazione (*bodhi = nirvāna*), qualità virtuose (*guna*), ed infine l'azione di buddha (*karma*); questi sette soggetti simili al diamante (*vajra-pada*) sono, in breve, il corpo di tutto il testo.

[note: *Dhātu* è forse il termine chiave nel *Ratna-gotra-vibhāga*. Il suo significato fondamentale è “Elemento” (Hookham), e anche “il Germe (della Buddhità)” (Obermiller), “l’Essenza [del Buddha] (Takasaki), “la natura di buddha” (Holmes). I sette *vajra-pada*, ciascuno con un aspetto convenzionale (*samvrti*) e un aspetto fondamentale (*paramārtha*).⁹⁴ *Dhātu*, quando è oscurato, è *Ratna-gotra-vibhāga*; quando non è oscurato è chiamato *dharmā-kāya*.⁹⁵

Questo testo elenca i sette soggetti vajra dal punto di vista della saggezza non duale (*jñāna*). In altre parole, li espone in una forma che non è molto accessibile alla mente. Così, i lettori non dovrebbero aspettarsi di trovare i sette grandi misteri enunciati chiaramente per loro in questo testo. Come dice H.P. Blavatsky riguardo ad una delle stanze che tradusse dal “Libro di Dzyan.”⁹⁶

Il suo linguaggio è comprensibile solo a colui che è completamente versato nelle allegorie orientali e la sua fraseologia volutamente oscura.

Comunque, alcuni di questi sette soggetti, come il karma, sono esposti in una forma che è più accessibile alla mente (cioè dal punto di vista di *prajñā*) in un’opera che forma una parte del comune programma, *l’Abhidharma-kośa* di Vasubandhu.⁹⁷

L’Elemento Unico

Il termine chiave del *Ratna-gotra-vibhāga* è *dhātu*, o elemento. È descritto in questo importante verso:

80. Non nasce né muore, non è afflitto, e non invecchia, perché è permanente (*nitya/rtag/pa*), stabile (*dhruva/britan-pa*), quiescente (*śiva/zhi-ba*), ed eterno (*śāśvata/g.yung-drung*): – *Ratna-gotra-vibhāga* o *Uttara-tantra*, di Maitreya, verso 80.

Com’è stato rilevato prima, quest’unica cosa, o *dhātu* o elemento, può essere chiamato *tathāgata-garbha*, o natura di Buddha quando è oscurato, e *dharmā-kāya* quando non è oscurato.

L’elemento unico è anche un concetto chiave negli insegnamenti teosofici come si trovano nelle *Lettere dei Mahatma*:

Tuttavia, dovete tenere presente (a) che noi riconosciamo solo *un* elemento in Natura (spirituale e fisico), oltre il quale non può esistere altra Natura poiché esso è la *Natura* stessa e che, come l’*Akasa* pervade il nostro sistema solare poiché ogni atomo ne fa parte, esso pervade lo *spazio* ed è lo spazio stesso (b) che di conseguenza lo spirito e la materia sono la *stessa cosa*, essendo solo stati differenti e non *essenze* (c) che le nostre teorie sulla “materia cosmica” sono diametralmente opposte a quelle della scienza occidentale. Forse, se ricorderete tutto questo, riusciremo ad insegnarvi più correttamente di prima almeno i postulati elementari della nostra filosofia esoterica.⁹⁸

⁹⁴ “The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation,” di E. Obermiller, *Acta Orientalia*, vol. IX, 1931; ristampato come *Uttaratantra o Ratnagotravibhāga*, Talent, Oregon: Canon Publications, 1984, p. 11, nota in calce n. 3, attingendo al commentario di rGyal-tshab.

⁹⁵ Commentario di Asanga (*vyākhyā*) sul *Ratna-gotra-vibhāga*, cap. I, verso 24.

⁹⁶ *La Dottrina Segreta*, I, 106.

⁹⁷ La traduzione inglese di Leo M. Pruden come *Abhidharmakośa-bhāṣyam*, dalla traduzione francese di Louis de La Vallée Poussin, in 4 volumi, Berkeley: Asian Humanities Press, 1988, 1988, 1989, 1990. Include il commentario (*bhāṣyam*). Il Karma è l’argomento del capitolo 4.

⁹⁸ *Le Lettere dei Mahatma ad A. P. Sinnett*, Lettera n. 11. [3.a ed. or., p. 63.]

Si, come ho detto nella mia lettera – c'è solo un elemento ed è impossibile comprendere il nostro sistema senza avere in mente un'idea esatta di esso. Dovete quindi perdonarmi se mi soffermo sull'argomento più a lungo di quanto sembri veramente necessario. Ma se non si comprende appieno questo fatto di primaria importanza, il resto sembrerà incomprensibile. Quest'elemento è – parlando in termini metafisici – l'unico substrato o causa permanente d'ogni manifestazione nell'universo fenomenico.⁹⁹

Diremo che è e sarà sempre dimostrato che, poiché il movimento pervade tutto e l'immobilità assoluta è inconcepibile, in qualsiasi forma o *travestimento* possa esso apparire, come luce, calore, magnetismo, affinità chimica o elettricità – tutte queste devono essere soltanto fasi dell'Unica e identica Forza onnipotente universale, il Proteo che essi venerano come il Grande "Inconoscibile" (Herbert Spencer) e che noi chiamiamo semplicemente "Vita Una," "Unica Legge, ed "Elemento Unico."¹⁰⁰

Questi tre appellativi, "Vita Una," "Unica Legge," ed "Elemento Unico," ben corrispondono rispettivamente ai termini del *Ratna-gotra-vibhāga: tathāgata-garbha, dharma-kāya, e dhātu.*

La Critica di Tsong-kha-pa agli Insegnamenti Jonangpa

L'insegnamento Jonangpa di un *dhātu* o *tathāgata-garbha* o *dharma-kāya*, permanente, stabile, quiescente ed eterno, che è "vuoto dell'altro" (*gzhan stong*) e quindi, in ultima analisi, oltre la portata e la distanza del pensiero, era apparentemente criticato da Tsong-kha-pa, fondatore dell'ordine Gelugpa o "Berretti Gialli." Uno dei più famosi libri di Tsong-kha-pa è *Legs bshad snying po*, o "Essenza della Vera Eloquenza," che scrisse dopo aver avuto la sua più elevata esperienza d'illuminazione, per cui si pensa che esprima le sue intuizioni finali.¹⁰¹ Pur non facendo nomi, lo scopo della sua critica consiste nell'esegesi Gelugpa degli insegnamenti di Dolpopa e Jonangpa. Tsong-kha-pa, 1357-1419, visse proprio dopo Dolpopa, 1292-1361.

Questa critica è molto importante per i teosofi, perché Dolpopa apparentemente insegna la prima proposizione fondamentale della *Dottrina Segreta*, e Tsong-kha-pa apparentemente la rifiuta; tuttavia, Tsong-kha-pa è considerato dai teosofi "il riformatore del Lamaismo esoterico, come pure di quello popolare,"¹⁰² e "il fondatore della Setta *Gelukpa* (i berretti gialli)", e della mistica Fratellanza collegata ai suoi capi,¹⁰³ "il fondatore della Scuola segreta vicino a Shigatse, collegata alla dimora privata del Tashi-Lama."¹⁰⁴

Riguardo a tale questione, possiamo confrontare i commenti di un Brahmino teosofo su una situazione alquanto analoga con Gautama Buddha e Sankarācārya, ricordando che le fonti teosofiche collocano la morte di Buddha nel 543 a. C. e la nascita di Sankarācārya subito dopo, nel 510 a. C.¹⁰⁵

⁹⁹ *Le Lettere dei Mahatma ad A. P. Sinnett*, Lettera n. 15. [3.a ed. or., p. 89.]

¹⁰⁰ *Le Lettere dei Mahatma ad A. P. Sinnett*, Lettera n. 23 B. [3.a ed. or., pp. 155-56.] Vedi anche *La Dottrina Segreta*, I, p. 75: "Se lo studente tiene in mente che non vi è altro che un Unico Elemento Universale ... allora la prima e principale difficoltà sparirà, e la Cosmologia Occulta potrà essere conosciuta a fondo."

¹⁰¹ Traduzione inglese di Robert A. F. Thurman come *Tsong Khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence: Reason and Enlightenment in the Central Philosophy of Tibet*, Princeton: Princeton University Press, 1984; ristampato come *The Central Philosophy of Tibet: A Study and Translation of Jey Tsong Khapa's Essence of True Eloquence*.

¹⁰² *Lettere dei Mahatma ad A. P. Sinnett*, Lettera n. 9 [ed. or.: 2.a e 3.a edizione, p. 44; ed. cronologica p. 62. Vedi anche ed. cron. p. 48, dove il Mahā-Chohan, dopo essersi specificamente riferito a Tsong-kha-pa per nome, prosegue dicendo: "noi, gli umili discepoli di questi lama perfetti ..."

¹⁰³ *Glossario Teosofico* di H.P.B.

¹⁰⁴ *H.P. Blavatsky Collected Writings*, vol. XIV, p. 425. Vedi anche a p. 427; e vol. IV, p. 11. Si dice che Tsong-kha-pa sia una reincarnazione diretta di Gautama Buddha, non proprio l'incarnazione di un Dhyani-Buddha.

¹⁰⁵ Per le date vedi *Five Years of Theosophy* [ed. George Robert Stow Mead.] 1825; 2.a ed. riveduta, ed. Londra: Theosophical Publishing Society, 1894, pp. 195, 236: La citazione è presa da *Thoughts on Bagavad [sic] Gita*, di un

Il movimento del Signore Buddha deve aver prodotto un'enorme confusione in questo paese, come potete immaginare, e il grande filosofo che si assunse il compito di ripristinare l'ordine fu Śankarācārya. Egli preservò l'essenza di quanto aveva detto il Signore Buddha e sottolineò come fosse adatta alla gente del tempo. Ad esempio, sostituì il Parabrahman Vedantino con il Nessuna-Cosa Buddhista [vacuità, *śūnyatā*] Lo scopo del nostro grande riformatore non era di insegnare qualche scienza esoterica ma di ripristinare l'ordine in un paese che non era in grado di afferrare la verità insegnata dal Signore Buddha e, di conseguenza, cadeva in confusione. Quindi, egli non prese le cose secondo qualche modello Puranico per tracciare l'operato della legge cosmica che aveva portato in manifestazione da una non-manifestazione questa meravigliosa variazione. Che il mondo sia un'illusione e Parabrahman la sola realtà è una buona copertura sotto la quale ci si può rifugiare in circostanze che richiedono la rivelazione di una verità esoterica per fare luce Notate qui, amici miei, come il grande filosofo abbia evitato il business di trasmettere le verità esoteriche che sono le uniche a funzionare come un potere unificante nel riconciliare le apparenti contraddizioni nelle antiche scritture. Il Maestro voleva solo imprimere nelle menti degli studenti che l'universo è uno nella sua essenza e apparentemente molti nella manifestazione. Ciò ha avuto la sua parte di effetto negativo sulle menti degli studenti, almeno come essi si trovano ora. La stragrande maggioranza degli studenti Vedantini imparano dai loro studi solo la scappatoia "Parabrahman è verità, tutto l'altro è illusione." Io non farò fiorite declamazioni di linguaggio contro i nostri poveri Vedantini ma dirò qualcosa che vi sia di beneficio e guida nei vostri studi della *Bhagavad Gītā* dal punto di vista degli antichi yājñika. Per questi filosofi la Natura non è un'illusione ma l'eterno terreno dell'evoluzione, di una sola esistenza infinita che permea ogni punto nell'infinità dello spazio prendendo il posto del cuore nel tutto, e tenta di ottenere una coscienza sempre più vivida con i processi dei propri ideali di vita. Questo cuore dell'universo, esistendo dappertutto dentro di esso, è chiamato da questi filosofi l'eterno *yajña-purusha*, o il *purusha* che è dietro a tutte le manifestazioni cosmiche.

Tsong-kha-pa, nella sua suprema esperienza d'illuminazione, deve aver raggiunto la piena visione dell'operare della duodecuplice catena della causalità, e deve aver visto i futuri effetti di qualsivoglia insegnamento egli possa dare. Perché l'illuminazione buddhista è, come descritto da H.P. Blavatsky:¹⁰⁶

... il raggiungimento di quella perfezione suprema che porta l'Iniziato a ricordare tutte le serie di vite passate, e a presagire quelle future, con lo sviluppo completo del divino occhio interiore in lui, ed acquisire la conoscenza che rivela le cause (i dodici Nidāna chiamati in Tibetano Ten-brel Chu-gnyi, che si basano sulle "Quattro Verità.") degli incessanti cicli di esistenza ...

Così Tsong-kha-pa potrebbe aver scelto di dare insegnamenti pubblici che la sua intuizione gli mostrava come i più pratici per venire incontro ai bisogni spirituali del suo futuro pubblico, e al tempo stesso tenere lontani dalla vista del pubblico i suoi insegnamenti esoterici. Gli insegnamenti pubblici, in verità, trasformarono radicalmente il Buddhismo Tibetano, e sono giudicati giustamente alla stregua della Rivoluzione Copernicana, in cui gli europei scoprirono che la terra gira intorno al sole piuttosto che viceversa.¹⁰⁷ Il suo punto di vista sugli insegnamenti esoterici fu riportato ad H.P. Blavatsky dal suo corrispondente tibetano:¹⁰⁸

Il nostro Tsong kha-pa, onorato dal mondo, chiudendo il suo quinto Dam-ngag, ci ricorda che "ogni sacra verità, che gli ignoranti sono incapaci di comprendere nella sua vera luce, dovrebbe essere celata in un triplice scrigno da nascondere come la tartaruga nasconde la testa dentro il suo guscio; dovrebbe mostrarsi

Brahmino, membro della S.T., 1893; ristampato come *Some Thoughts on the Gita*, Talent, Oregon: Eastern School Press, 1983, pp. 100-103.

¹⁰⁶ *La Dottrina Segreta*, Adyar, edizione in 6 volumi, p. 5, p. 397; o *H.P. Blavatsky Collected Writings*, vol. XIV, p. 342.

¹⁰⁷ *Contributions to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology*, di Leonard W. J. van der Kuijp, p. 45: "Io non penso che sia un'esagerazione supporre che quello che Tsong-kha-pa è riuscito a fare sia stato inferiore ad una 'Rivoluzione Copernicana' per il Buddhismo Tibetano, e il significato della sua reinterpretazione del Buddhismo Indiano non può essere sottolineato abbastanza, particolarmente rispetto ai successivi sviluppi del Buddhismo Tibetano."

¹⁰⁸ In "Tibetan Teachings," *H.P. Blavatsky Collected Writings*, vol. VI, pp. 99-100.

solo a coloro che hanno desiderio di ottenere la condizione di Anuttara Samyak Sambodhi' – il cuore più illuminato e misericordioso.

Abbiamo un'altra situazione alquanto analoga nella nostra epoca, con Helena P. Blavatsky, 1831–1891, principale fondatore della Società Teosofica, e Jiddu Krishnamurti, 1895–1986, che lasciò la Società Teosofica nel 1929 e passò il resto della sua vita insegnando che la gente non doveva dipendere da alcuna autorità. Secondo i teosofi, egli non negò gli insegnamenti teosofici, ma ripudiò soltanto il ruolo della Società Teosofica e i credi accettati dai teosofi sull'autorità quale detentrica della verità. Insegnò che nessuno può arrivare alla verità attraverso qualche organizzazione o credo.¹⁰⁹ Oggi, per molti seguaci degli insegnamenti di Krishnamurti, egli ha comunque rifiutato gli insegnamenti teosofici, come quello di un principio onnipresente, eterno, illimitato ed immutabile, che trascende il potere della concezione umana; proprio come per i suoi Gelugpa, Tsong-kha-pa rifiutò l'insegnamento Jonangpa di un permanente, stabile, quiescente ed eterno *dhātu* o *tathāgata-garbha* o *dharmakāya*, che è vuoto di ogni cosa tranne che di se stesso (*gzhan stong*) e quindi trascende anche la più sublime delle concettualizzazioni.¹¹⁰

¹⁰⁹ *Krishnamurti: His Life and Death*, di Martin Lutyens, New York: St. Martin's Press, 1990, p. 149: "La verità è una Terra senza sentiero. L'uomo non può pervenire ad essa attraverso qualche organizzazione, attraverso qualche credo, attraverso qualsiasi dogma, sacerdote o rituale, né attraverso qualsiasi conoscenza filosofica o tecnica psicologica."

¹¹⁰ In un libro pubblicato dopo che questo Rapporto fu pubblicato, il 14.mo Dalai Lama afferma e sottolinea la notevole prova che Tsong-kha-pa può effettivamente aver sostenuto che ci sono due punti di vista corretti della realtà, uno dei quali equivale al particolare punto di vista del "vuoto dell'altro" (*gzhan stong*). Vedi: *Gelug/Kagyū Tradition of Mahamudra*, di H. H. il Dalai Lama e Alexander Berzin, Ithaca, New York. Snow Lion Publications, 1997, pp. 123, 230-239.

. Riproduzione Facsimile dalla Dottrina Segreta Prima Edizione inglese Vol. I, pag. 14

La Dottrina Segreta stabilisce quindi tre proposizioni fondamentali:

I. Un PRINCIPIO onnipresente, eterno, illimitato ed immutabile, sul quale ogni speculazione è impossibile, poiché trascende il potere dell'umana concezione e non potrebbe essere che diminuito da ogni espressione o paragone. Esso è al di là dell'orizzonte e della portata del pensiero o, secondo le parole della *Māndūkya Upanishad*, "inconcepibile e indescrivibile". [verso 7]

ESTRATTI DA UN COMMENTARIO ORIENTALE RISERVATO, TENUTO SEGRETO FINO AD OGGI.¹¹⁰

XVII. L'Esistenza Iniziale, alla prima Aurora del Mahāmanvantara (dopo il Mahāpralaya che segue ad ogni Età di Brāhma) è una QUALITÀ SPIRITUALE COSCIENTE. Nei Mondi Manifestati (Sistemi Solari), essa, nella sua Soggettività Oggettiva, appare all'occhio del Veggente in stato di estasi, come una membrana sottilissima e trasparente emanata da un Soffio Divino. Essa esce dallo stato Laya¹¹⁰ e si spande attraverso l'Infinito come un fluido spirituale incolore. Essa è sul Settimo Piano e nel suo Settimo Stato, nel nostro Mondo Planetario.¹¹⁰

XVIII. Alla NOSTRA vista spirituale essa è Sostanza. Non può essere chiamata così dagli uomini nel loro Stato di Veglia; perciò, nella loro ignoranza, l'hanno denominata "Dio-Spirito".

XIX. Essa esiste ovunque e forma la prima Upādhi (Base) sulla quale è edificato il nostro Mondo (Sistema Solare). Al di fuori di quest'ultimo, può trovarsi nella sua purezza primitiva soltanto fra (i Sistemi Solari, o) le Stelle dell'Universo, i Mondi già formati o in formazione; quelli in Laya che nel contempo riposano nel suo seno.

Siccome la sua sostanza è di una specie differente da quella conosciuta sulla Terra, gli abitanti di quest'ultima, vedendo ATTRAVERSO DI ESSA, credono, nella loro illusione ed ignoranza, che vi sia lo spazio vuoto. Nell'intero Illimitato (Universo) non vi è nemmeno un dito (angula) di Spazio vuoto...

Termini Tecnici nella Stanza II del Libro di Dzyan

(“Technical Terms in Book of Dzyan Stanza II”)

“Termini Tecnici nella Stanza II del Libro di Dzyan,” di David Reigle, fu pubblicato nel terzo Book of Dzyan Research Report, “Technical Terms in Stanza II,2 Cotopaxi: Eastern School Press, gennaio 1997, un opuscolo di 8 pagine. Qui ho fatto qualche leggera modifica.

Questo rapporto ha fatto emergere un ulteriore “problema” nella filosofia della Dottrina Segreta, così com’è presentata, riguardo alla dottrina di svabhāva. Il problema immediato riguardava ciò che era citato dalle filosofie conosciute a supporto di questa dottrina ma che, a conti fatti, non concordava. È ovvio a tutti che in un’opera di questa grandezza gli errori sono inevitabili. Ciò è aggravato dalle difficili circostanze nelle quali la Blavatsky doveva scrivere. Innanzitutto, subiva le pressioni del suo lavoro in tutto il mondo con la Società Teosofica di cui era il principale fondatore; secondariamente, seri problemi di salute che più di una volta facevano disperare i dottori; e, in terzo luogo, gli effetti del ‘Rapporto Hodgson’ che circolava in tutto il mondo, e che ingiustamente la bollava come una truffatrice. In queste circostanze, è un miracolo che gli errori della Dottrina Segreta siano così pochi.

Il problema più evidente, storicamente parlando, è riguardo la stessa dottrina di svabhāva, e l’importanza che occupa nella filosofia della Dottrina Segreta. Tale questione rimane abbastanza aperta, sia qui che altrove. Non è ancora apparso uno studio accurato della dottrina di svabhāva nell’antico pensiero indiano. Anche una sua panoramica, sia pure superficiale, tratta dai testi buddhisti in relazione alla Dottrina Segreta, come si può vedere nel mio rapporto che segue (vedi il prossimo capitolo), ha richiesto 28 pagine invece delle normali 8-12 di questi rapporti. La dottrina di svabhāva, o svabhāva-vāda, si riferisce alle tre tradizioni religiose dell’antica India: Induismo, Jainismo, e Buddismo. Generalmente parlando, anche in questi vecchi scritti è considerata una dottrina piuttosto antica già sostituita, ed è citata solo per essere rifiutata. Il problema, allora, è che, se questa dottrina era già nota a queste antiche tradizioni ed è stata per lungo tempo rifiutata, perché appare nella Dottrina Segreta? Poiché non abbiamo i suoi scritti originali, la conosciamo maggiormente per le critiche ricevute, fonti difficilmente attendibili. Cosa insegni realmente e se rappresenti o no la filosofia della Dottrina Segreta, rimane un problema insoluto.

Vi sono sette termini tecnici nella Stanza II del “Libro di Dzyan” come sono stati tradotti nella *Dottrina Segreta* di H. P. Blavatsky: “ah-hi” (*ahi*) e “paranishpanna” (*parinishpanna*), che si trovano anche nella Stanza I, e che furono trattati in un precedente rapporto; *manvantara* e *māyā*, si trovano comunemente nei sacri testi hindu con lo stesso significato, per cui non richiedono alcun commento; “devamatri” (*deva-mātr*) e *madripadma* (*mātr-padma*) che, sebbene appaiano raramente nei testi sanscriti, non pongono particolari problemi; e “svābhāvat,” un concetto fondamentale nella *Dottrina Segreta*, che invece pone problemi fondamentali. Tra le questioni dottrinali sollevate dagli insegnamenti della *Dottrina Segreta*, nessuno suscita problemi più grandi, per la sua filosofia, di svābhāvat. Mentre i teosofi, che nella loro ingenuità di leggere solo i propri libri rimangono beatamente ignari che qui ci sono dei problemi, perché i ricercatori esterni, una volta che hanno ottenuto le accuse di frode del passato e hanno cominciato ad investigare le attuali dottrine, e hanno

lasciato da parte le questioni storiche, è la dottrina di svābhāvat a sollevare le domande più serie nella filosofia della *Dottrina Segreta*.

Nella sezione “Riepilogo” che segue subito dopo le sette stanze tratte dal “Libro di Dzyan,” come è nel volume I della *Dottrina Segreta*, la Blavatsky riassume il sistema della Dottrina Segreta, e dice (p. 273 ed. or.):

La Legge fondamentale in quel sistema, il punto centrale da cui tutto è emerso, intorno e verso il quale tutto gravita, e su cui poggia la filosofia di tutto il resto, è la SOSTANZA-PRINCIPIO, Una, Omogenea e Divina. La Causa Una Radicale.

Questo Principio è chiamato “Sostanza-Principio,” poiché diventa “Sostanza” sul piano dell’Universo manifestato, un’Illusione; mentre rimane un “principio” nello SPAZIO astratto visibile ed invisibile. È la Realtà Onnipresente, impersonale, perché contiene tutto e ogni cosa. *La sua Impersonalità è la concezione fondamentale del Sistema.* È latente in ogni atomo dell’Universo ed è l’Universo stesso.

Prima che inizi il “Proemio” che precede le sette stanze nel volume I della *Dottrina Segreta*, la Blavatsky cita (p. 3 ed. or.) ciò che aveva precedentemente scritto in *Iside Svelata*, per dimostrare quello “che sarà spiegato, il prima possibile, nella presente opera:”

La Dottrina Esoterica, come il Buddhismo e il Brahmanesimo, e persino la Kabala, insegna che l’Essenza unica, infinita e sconosciuta, è esistita ed esiste dall’eternità, ed è passiva o attiva in successioni regolari ed armoniche. Nel linguaggio poetico del Manu, queste condizioni sono chiamate i “Giorni” e le “Notti” di Brahma. Quest’ultimo è sia “sveglio” che “dormiente.” Gli Svabhāvika, o filosofi della più antica Scuola di Buddhismo (che esiste ancora in Nepal), speculano soltanto sulla condizione attiva di questa “essenza,” che essi chiamano Svābhāvat, e ritengono insensato teorizzare sul potere astratto ed “inconoscibile” nella sua condizione passiva.

Poco prima, il Mahatma K. H. nella prima di una serie di lettere d’istruzione ad A. O. Hume, aveva scritto (*Lettere dei Mahatma*, Lettera 11):

Per comprendere le mie risposte dovrete innanzitutto prendere in considerazione l’Essenza eterna, lo Swabhāvat, non come un elemento composto che chiamate spirito-materia, ma come l’elemento unico per il quale la lingua Inglese non ha alcun nome. È sia passivo che attivo, pura *Essenza* di puro *Spirito* nella sua assolutezza ed immobilità, materia pura nel suo stato finito e condizionato – persino come un gas senza peso o come quel grande sconosciuto, che la scienza ha preferito chiamare *Forza*.

Qualche mese dopo, in seguito ad alcuni scambi alquanto esasperanti, che portarono il Mahatma K. H. a commentare: “Tutto questo mi ricorda una lotta per chi ha più anzianità,” egli avvisò ancora A. O. Hume di studiare questo concetto fondamentale (Lettera 22):

Studiate le dottrine degli Swabhāvika nepalesi, la principale scuola filosofica buddhista in India, e troverete che essi sono i più dotti e scientificamente i più logici dibattitori al mondo. Il loro Swabhavat plastico, invisibile, eterno, onnipresente e incosciente è la Forza o il *Movimento* che continua a generare la propria elettricità, che è vita.

Su quali fonti Hume poteva studiare le leggi e le dottrine degli Svābhāvika nepalesi? Le soli fonti su questo argomento, che erano disponibili allora come oggi, sono i saggi di Brian H. Hodgson pubblicati in *Asiatic Researches*, a partire dal 1828, e in seguito raccolti in un libro intitolato *Essays on the Languages, Literature and Religion of Nepal and Tibet*, Londra, 1874. Hodgson era stato Residente Britannico a Kathmandu, vivendo lì dal 1821 al 1843. Poiché il Nepal era chiuso agli stranieri, gli scritti di Hodgson furono per anni la sola fonte d’informazione sul Buddhismo Nepalese. Tutti i precedenti studiosi buddhisti, inclusi Eugène Burnouf, Samuel Beal, Joseph Edkins, Hendrik Kern, ecc., la maggior parte dei quali erano citati dalla Blavatsky e K. H., facevano affidamento su questi scritti.

Comunque, studiando i saggi di Hodgson, troviamo nella sua descrizione della scuola Svābhāvika nepalese di Buddhismo soltanto il termine svābhāva, non svābhāvat o svabhāvat, o svabhavat (le ortografie sva- o swa- sono semplicemente traslitterazioni alternative). E Svābhāva vi è descritto nello stesso termine usato dalla Blavatsky e K. H. per descrivere svābhāvat. Quindi, perché la finale “t”? Svābhāva è un sostantivo (che può anche essere usato anche come aggettivo); svābhāvat e svabhāvat sono grammaticalmente incomprensibili; mentre svabhavat, come definito da G. de Purucker (*Occult Glossary*, p. 167), sarebbe un participio presente neutro. Come tale, dovrebbe funzionare come un verbo che significa “auto-esistenza,” o “auto-divenire.” Allora dovremmo aspettarci di trovarlo negli attuali testi buddhisti sanscriti, e occasionalmente svabhāvata o svabhāvatva. I suffissi “-tā” e “-tva” formano sostantivi astratti e spesso possono essere tradotti dal suffisso inglese “-ness.” Così, da śūnya, “vuoto,” abbiamo śūnyatā, “vacuità.” Svābhāvatā, quindi, potrebbe significare qualcosa come “auto-essenza.” Nel caso di termini come svābhāva, comunque, che sono usati frequentemente come aggettivi, questi suffissi spesso servono solo a fissare il loro uso come sostantivo, piuttosto che come aggettivo, senza alcun vero cambiamento di significato. Certamente, la tradizione esegetica del Tibet li tratta come sinonimi. In termini di significato, è possibile che svābhāvatā sia ciò che intendeva la Blavatsky. Una lunga “ā” finale, comunque, non può essere fatta cadere come una breve “a” finale che è frequente nella pronuncia indiana (ad esempio, rāj yog per rāja yoga); e l’ortografia che termina in “t” si trova in tutti i primi scritti teosofici. Nella *Dottrina Segreta* la Blavatsky dice su svābhāvat (I, p. 98): “Il nome è usato dai buddhisti ...” e in una nota in calce: “Riguardo a Svābhāvat, gli orientalisti spiegano il termine con il significato di materia plastica universale diffusa attraverso lo Spazio ...” Ho consultato i libri sul Buddhismo cui fa riferimento la Blavatsky e che erano disponibili al suo tempo, ma non ho trovato alcun svābhāvat, ecc., solo svābhāva. Sebbene la forma teorica svabhavat come participio presente sia grammaticalmente possibile, non l’abbiamo trovata nei saggi di Hodgson, l’unica fonte effettiva sul Buddhismo Nepalese disponibile nel secolo diciannovesimo in qualsiasi lingua europea, e nemmeno nei testi buddhisti sanscriti in cui, secondo la Blavatsky e K. H., dovrebbe trovarsi. Ma con tutto ciò, i nostri problemi sono appena cominciati.

Non è stato pubblicato niente sulle leggi e le dottrine degli Svābhāvika nepalesi prima dei saggi di Hodgson nella prima parte del secolo diciannovesimo? Sebbene il Nepal fosse chiuso agli stranieri fino al 1951, qualche studioso buddhista è riuscito ad avere la precedenza, particolarmente Sylvain Lévi e Giuseppe Tucci. Sylvain Lévi ci andò nel 1898, e dopo il suo ritorno in Francia scrisse *Le Népal*, 3 volumi, Parigi, 1905-1908. Non trovò nessuna scuola di Buddhismo simile a quella degli Svābhāvika, né riuscì a trovare le altre tre scuole di Buddhismo descritte da Hodgson (Aiswarika, Yātnika, Kārmika) e pacatamente discusse da generazioni di studiosi buddhisti. Non solo in Nepal non c’erano le scuole degli Svābhāvika ma fu messa in discussione anche la supposta dottrina buddhista degli svābhāva, perché il Buddhismo esistente altrove non sosteneva una dottrina del genere. Recentemente, sono state condotte ricerche più dettagliate tra i buddhisti del Nepal, i Newari. Un articolo di David N. Gellner sul *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 12, 1989, intitolato “Hodgson’s Blind Alley? On the So-Called Schools of Nepalese Buddhism,” mostra che i nomi Svābhāvika, ecc., erano semplicemente usati dall’informatore pundit di Hodgson per indicare quelle che egli riteneva fossero le dottrine diagnostiche dei principali sistemi di idee che si trovano nei testi buddhisti. Queste supposte scuole di Buddhismo Nepalese furono messe in dubbio quando fu pubblicato per la prima volta un resoconto su di esse, cosicché egli fu in seguito costretto (1836) a pubblicare degli estratti a loro sostegno. Tra gli estratti allora pubblicati della scuola Svābhāvika, vi sono due citazioni dal *Buddha-carita*, una biografia del Buddha scritta da Aśvaghosa. Gellner sottolinea nell’articolo menzionato che le citazioni in questione non sono pertinenti alle dottrine del Buddha, ma piuttosto alle dottrine non-buddhiste che il consigliere del re descrive al giovane futuro Buddha, nella speranza di farlo desistere dal suo ascetismo e ritornare a palazzo. Naturalmente, lui respinse queste dottrine. Altre citazioni a favore della scuola Svābhāvika vengono dal *Prajña-pāramitā*, o testi della Perfezione della Saggezza. È noto, si suppone, che questi testi Nāgārjuna li abbia ricevuti dai Nāga, e basò su di essi il suo

sistema. Ed è ugualmente noto che la dottrina di base del suo sistema Madhyamaka sia il vuoto, o l'assenza di svabhāva (*nihsvabhāva*) in tutte le cose (*dharmas*). La scuola Madhyamaka ha una lunga storia in India nel primo millennio d. C., e da lì si trasferì prima in Cina e poi in Tibet, dove si sviluppò; effettivamente, da allora fino ad oggi tutti i buddhisti tibetani si considerano Mādhyamika e quindi, come loro dottrina basilare, respingono svabhāva (vedi, ad esempio, il *Mūla-madhyamaka-kārikā*, cap. 15, "Examination of Svabhāva.")

La dottrina teosofica è completamente inequivocabile su questo insegnamento. Se non si può trovare nessuna scuola Svābhāvica di Buddhismo, e se nessuna dottrina di svabhāva è insegnata da qualche scuola buddhista esistente, potremmo forse trovare nel Buddhismo quest'insegnamento sotto un diverso nome? Quando nella *Dottrina Segreta* (pp. 635-36 ed.or.) la Blavatsky cita il *Catechismo Buddhista* di S. Olcott, inserisce svābhāvat come un sinonimo parziale di ākāśa: "Ogni cosa è derivata da Akāśa (o Svābhāvat sulla nostra terra) in obbedienza a una legge del moto ad essa inerente" Lì Ākāśa è definita come una delle due leggi eterne, insieme al nirvāna, insegnate nel Buddhismo, ed è insegnata nel *Milinda-pañha* Pali, sebbene non sia l'insegnamento della scuola di Buddhismo Theravāda. Che ākāśa sia eterna è l'insegnamento di qualche altra scuola. L'antica scuola di Buddhismo Sarvāstivāda insegna due tipi di nirvāna, per cui sostiene che, insieme all'ākāśa, tre cose sono eterne. Potrebbe essere considerata "la principale scuola filosofica buddhista in India" menzionata dal Mahatma K. H. in relazione agli Svābhāvika del Nepal; perlomeno, lo è stata un tempo. Ma, naturalmente, non ci sono state scuole filosofiche buddhiste in India per circa un migliaio di anni, da quando l'invasione musulmana distrusse il Buddhismo in India. Le dottrine della scuola Sarvāstivāda, "quelli che dicono (*vāda*) che tutto (*sarva*) esiste (*asti*)," sono studiate in Tibet nell' *Abhidharma-kośa*, un testo che è memorizzato nella maggior parte dei monasteri tibetani. Questo testo espone le dottrine Sarvāstivāda come furono insegnate dai Vaibhāsika del Kashmir. È accompagnato da un commentario personale di Vasubandhu, che fornisce anche delle controdeduzioni dei buddhisti Sautrāntika. Comunque, sia le Sarvāstivādin Vaibhāsika e le loro oppositori Sautrāntika sono considerate come scuole Hīnayāna o "veicoli minori." Le loro dottrine sono sistematicamente rifiutate negli yig-chas tibetani, cioè i manuali di studio monastico, dalla scuola Madhyamaka. Così, i buddhisti tibetani non avvalorano queste dottrine come definitivamente vere, perché l'eterna ākāśa è rifiutata insieme a qualunque altra cosa (vedi, ad esempio, il *Mūla-madhyamaka-kārikā* di Nāgārjuna, cap. 5, "Examination of the Elements.")

Vi è qualche altro riferimento al quale possiamo rivolgerci per avvalorare la dottrina svabhāva? Forse all'Induismo: al venerabile e antico sistema Sāmkhya, considerato come la scuola più antica della filosofia indiana. In una citazione dall' *Anugītā*, che si trova nella *Dottrina Segreta* (I, p. 571 ed. or.), la Blavatsky paragona svabhāva a prakṛti, la sostanza-principio del sistema Sāmkhya: "Dèi, Uomini, Gandharva, Pisācha, Asura, Rākshasa, sono tutti stati creati da Svabhāva (o Prakṛiti, la natura plastica) ..." Il termine prakṛti è delucidato come pradhāna nel commentario di Gaudapāda sul verso 22 del Sāmkhya-kārikā, in cui si trovano solo prakṛti e pradhāna, insieme a *brahma*, *avyakta*, *bahudhātma*, e *māyā*, suggerendo che il termine mūla- prakṛti era riservato per indicarne l'aspetto più astratto. Nella *Dottrina Segreta* (I, p. 61 ed. or.) la Blavatsky dice: "Svābhāvat è, per così dire, l'aspetto concreto buddhista dell'astrazione, chiamato nella filosofia hindu *Mula-prakṛiti*." Tutto questo ben si adatta, quindi, nel sostenere l'idea che Sāmkhya prakṛti combacia con la dottrina svabhāva insegnata nella *Dottrina Segreta*. Ma qualsiasi utilità di quest'uguaglianza nel sostenere gli insegnamenti della *Dottrina Segreta* è subito perduta. La scuola Sāmkhya, in pratica, non è esistita per secoli in India. Perché? Perché la scuola Advaita Vedānta, che nella *Dottrina Segreta* è definita l'esponente più affine alla filosofia esoterica (I, p. 271 ed. or.), rifiutò completamente e ripetutamente il suo principio-sostanza (vedi, ad esempio, il commentario di Śaṅkarācārya sul *Brahma-sūtra*, 1.1.5, e specialmente il suo sommario a 1.4.28). Così le dottrine Sāmkhya furono studiate in India solo per essere rifiutate dalla scuola Vedānta che predominava, e molte, come le dottrine Sarvāstivāda, furono studiate in Tibet solo per essere confutate dalla dominante scuola Madhyamaka.

Il termine svābhāvat si trova nelle Stanze sette volte. Si suppone che sia un termine buddhista, che si trova nei testi buddhisti, e che sia conosciuto agli orientalisti. Tuttavia, questo termine non si trova né nei testi buddhisti né negli scritti degli orientalisti, ma solo il termine svabhāva. Si pensa che sia la dottrina degli Svābhāvika nepalesi. Ciò nonostante, non abbiamo la certezza che tali scuole esistano. Si suppone che sia stato insegnato dal Buddhismo e dal Brahmanesimo. Ma non è conosciuta alcuna scuola di Buddhismo ora esistente che la insegni; al contrario, per i buddhisti del Tibet, dove si dice che sia stato preservato il Libro di Dzyan, è proprio la dottrina che essi rifiutano più drasticamente. Per quanto riguarda il Brahmanesimo, mentre questa dottrina può essere stata rintracciata nell'antica scuola Sāmkhya, i Vedāntini Advaita di Śaṅkarācārya l'hanno respinta e la scuola Sāmkhya è stata praticamente tagliata via dall'India. Chiaramente, i teosofi hanno davanti a loro qualche compito da svolgere.

Se i teosofi hanno adottato per più di un secolo, a supporto delle loro dottrine, termini e scuole che effettivamente non li sostengono, è venuto il momento di correggere questa situazione. La dottrina dell'unico principio-sostanza è costante attraverso tutti i primi scritti teosofici, ed è stato chiaramente impostato nell'articolo "What is Matter and What is Force?" (*Blavatsky*, B.C.W., vol. 4). Non è più appropriato dire che è il mūla-prakṛti dei Vedantini e lo svābhāvat dei buddhisti (ad es., DS I, 46; BCW10.304; BCW 14.234, ecc.), perché mūla-prakṛti è un concetto rifiutato dai Vedantini, e il termine svābhāvat è rifiutato dai buddhisti di oggi. Se un tale termine come svabhāva si trova realmente nelle Stanze, il sostegno a questa dottrina dovrebbe, di fatto, trovarsi nei testi buddhisti sanscriti, e questo richiede delle ricerche.

Nell'estate del 1995, mentre studiavo il Sanscrito con Gautam Vajracharya, un buddhista Newari del Nepal, gli chiesi sulla supposta scuola Svābhāvika. Avevo già scritto su questa questione, e quindi gli chiesi personalmente sull'argomento in due diverse occasioni, per escludere la possibilità di fraintenderlo. Egli riteneva senza dubbio che una simile scuola d'interpretazione era effettivamente esistita ai tempi di Hodgson, ma era ugualmente certo che al momento non esisteva più in Nepal. La situazione in Nepal allora e ancora oggi è che esistevano veramente pochi pundit buddhisti. Essi si sono un po' sparpagliati, e possono conservare all'interno della loro famiglia Vajracharya le tradizioni non preservate in altre famiglie Vajracharya. Così Gautam riteneva che il pundit di Hodgson aveva probabilmente conservato una genuina tradizione Svābhāvika, che oggi si è estinta. Gautam, egli stesso un Vajracharya, aveva familiarità con gli altri Vajracharya che vivono attualmente, per cui era sicuro che una tale tradizione non esistesse più. Hodgson, comunque, aveva fornito quattro pagine di citazioni tradotte in Inglese dai testi buddhisti sanscriti a sostegno di questa dottrina. I testi da lui citati includono i lunghi testi del *Prajñā-pāramitā*, che insieme fanno un totale di mille pagine. A causa del loro quantitativo, finora sono state rintracciate poche di queste citazioni, diversamente che dal *Buddha-carita*. Forse una valida dottrina Svābhāvika può essere ancora ritrovata nei testi buddhisti sanscriti. Ma sono i teosofi a doverla cercarla, perché probabilmente nessun'altro è interessato.

P.S. By David Reigle In 2009 here is what Daniel Caldwell found in Max Muller's book (*Chips from a German Workshop*, vol. I: *Essays on the Science of Religion*, London, 1867, p. 281; 2nd ed., 1868, p. 282. This quotation is from Chapter XI, "The Meaning of Nirvana," written in 1857). Muller, who himself had obviously drawn this information from Brian H. Hodgson's writings, wrote:

"There is the school of the Svābhāvikas, which still exists in Nepal. The Svābhāvikas maintain that nothing exists but nature, or rather substance, and that this substance exists by itself (svabhāvât), without a Creator or a Ruler. It exists, however, under two forms: in the state of Pravṛitti, as active, or in the state of Nirvṛitti, as passive. Human beings, who, like everything else, exist svabhāvât, 'by themselves,' are supposed to be capable of arriving at Nirvṛitti, or passiveness, which is nearly synonymous with Nirvana."

Compare what HPB wrote in *Isis Unveiled* (vol. 2, p. 264), later quoted in *Secret Doc.* (v. 1, p. 3):

"The Svābhāvikas, or philosophers of the oldest school of Buddhism (which still exists in Nepaul), speculate only upon the active condition of this 'Essence,' which they call Svabhāvât, and deem it foolish to theorize upon the abstract and

‘unknowable’ power in its passive condition.”

In *Isis Unveiled*, the diacritics are exactly like in Muller’s book, svabhâvât. This is also true for the other two occurrences of svabhâvât in *Isis Unveiled* (vol. 1, p. 292, vol. 2, p. 266). When it was copied in *The Secret Doctrine*, the diacritics shifted, svâbhâvat.

Compare also what HPB wrote in an article:

“. . . of the Svâbhâvikas. ‘Nothing exists in the Universe but Substance—or Nature,’ say the latter. ‘This Substance exists by, and through itself (Svabhavat) having never been either created or had a Creator.’” (*H. P. Blavatsky Collected Writings*, vol. 13, p. 309)

These close correspondences in wording leave no doubt that she was drawing from what Max Muller wrote in this book. Muller had put svabhâva in the ablative case, svabhâvât, in order to show the meaning “by itself”; more literally, “from or due to its inherent nature.” Not knowing Sanskrit, HPB did not catch this, and simply quoted the word svabhâvât as what this “Essence” is called. This word, svabhâva, with the ablative case ending, svabhâvât, although with shift of diacritics, svâbhâvat, was then used seven times in the stanzas she quoted from the Book of Dzyan. Obviously just svabhâva was intended. That solves the longstanding mystery of the final “t” on svabhâvât/svâbhâvat in the Theosophical writings.

STANZA II

1. DOVE ERANO I COSTRUTTORI, I FIGLI LUMINOSI DELL’AURORA MANVANTARICA? ... NELLA TENEBRA IGNOTA, NEI LORO AH-HI PARANISHPANNA. I PRODUTTORI DELLA FORMA DALLA NON-FORMA — LA RADICE DEL MONDO — LA DEVAMÂTRI E SVABHÂVAT RIPOSAVANO NELLA BEATITUDINE DEL NON-ESSERE.

2. DOVE ERA IL SILENZIO? DOVE GLI ORECCHI PER PERCEPIRLO? NO, NON VI ERA NÉ SILENZIO NÉ SUONO; NIENTE, SALVO L’INCESSANTE SOFFIO ETERNO, CHE NON CONOSCE SE STESSO.

3. L’ORA NON ERA ANCORA SCOCCATA; IL RAGGIO NON AVEVA ANCORA DARDEGGIATO NEL GERME; LA MÂTRIPADMA NON ERA ANCORA DIVENUTA TURGIDA.

4. IL SUO CUORE NON SI ERA ANCORA APERTO PER LASCIARE ENTRARE IL RAGGIO UNICO, E QUINDI CADERE, COME TRE NEL QUATTRO, NEL GREMBO DI MÂYÂ.

5. I SETTE NON ERANO ANCORA NATI DALLA TRAMA DI LUCE. LE TENEBRE SOLE ERANO PADRE-MADRE, SVABHÂVAT; E SVABHÂVAT ERA NELLE TENEBRE.

6. QUESTI DUE SONO IL GERME, ED IL GERME É UNO. L’UNIVERSO ERA TUTTORA CELATO NEL PENSIERO DIVINO E NEL SENO DIVINO.

La Dottrina di Svabhāva o Svabhāvatā e la Questione di Anātman e Śūnyatā

(The Doctrine of Svabhāva or Svabhāvatā
And the Questions of Anātman and Śūnyatā)

“La Dottrina di Svabhāva o Svabhāvatā e la Questione di Anātman e Śūnyatā,” di David Reigle, fu pubblicato come il quarto Book of Dzyan Research Report, Cotopaxi, Colorado: ESP, giugno 1997, un opuscolo di 28 pagine. Qui ho fatto qualche leggera modifica.

Pur attenendomi al mio precedente rapporto alquanto non approfondito, quest’ultimo tenta di far risalire la dottrina svabhāva che troviamo nel Libro di Dzyan ai testi buddhisti conosciuti. Prendendo in considerazione il termine “svabhāvatā,” che probabilmente, tra i due termini, è lo specifico equivalente dello svabhāvat della Blavatsky, vi sono alcuni importanti riferimenti che non furono inclusi in questo rapporto, che si trovano nel Bodhisattva-bhūmi, attribuito ad Asanga (tradizione tibetana) o a Maitreya (tradizione cinese). Questo testo, nel suo capitolo tattvārtha o “realtà,” parla dell’inesprimibile svabhāvatā (natura o essenza) di tutti gli elementi dell’esistenza (nirabhilāpya- svabhāvatā sarva-dharmānām). Essendo oltre la portata del linguaggio, questo svabhāva assoluto (pāramārthika) di tutti i dharmas è accessibile solo alla saggezza non concettuale (nirvikalpa-jñāna) [N. Dutt ed. p. 30].

Questo rapporto collega la dottrina svabhāva come si trova nel Libro di Dzyan alla dottrina tathāgata-garbha, che ora è accettata come la terza scuola del Buddhismo Mahāyāna (vedi: J. W. De Jong, Indo-Iranian Journal, vol. 18, 1976, p. 315.) La dottrina tathāgata-garba è sintetizzata nel Ratna-gotra-vibhāga, e qui concludo che questo libro era un’importante fonte per la Blavatsky e i suoi istruttori. È interessante che, nell’autunno dopo che questo fu scritto, un curioso frammento di scrittura tibetana trovato nella busta della lettera 92 del Mahatma, datata 23 novembre 1882, fu identificato come un rigo delle Lettere dei Mahatma ad A. P. Sinnett, 2.a ed. p. xlvii; 3.a ed. p. xliii, chron. Ed. p. xxv. Si legge come segue:

Tampö tön-tu dau-wa yin Kyab ni Sang-gye nyak chik yin

དམ་པའི་དོན་དུ་འགྲོ་བ་ཡིན།། ལྷུངས་ནི་སངས་རྒྱལ་ཉག་གཅིག་ཅིག་ཡིན།།

L’unico rifugio per chi aspira alla vera perfezione è solamente il Buddha.

Ho messo in parentesi quadre le letture preferenziali ཡི per ཡིན e ཅིག per གཅིག.

Secondo Samdhong Rinpoche, che identificò per me questo rigo, esso è usato per studiare il rifugio supremo in opposizione a quello convenzionale.

La dottrina di svabhāva o svabhāvatā, come è stata discussa nel precedente Rapporto sulla Ricerca del Libro di Dzyan: “Termini Tecnici nella Stanza II,” è una dottrina fondamentale del “Libro di Dzyan” quale è presentato nella *Dottrina Segreta* di H.P. Blavatsky. Per stabilire la sua validità al di fuori della piccola cerchia di teosofi credenti, deve essere rintracciata nei testi buddhisti dove si dice che si trovi tale dottrina. Finché può essere rinvenuta nei testi buddhisti, l’affermazione della sua precedente esistenza da parte dei buddhisti nepalesi Vajracharya non conta, per gli investigatori obiettivi, più di quanto facciano le affermazioni su di essa da parte dei Mahatma teosofici. Per risalire ai testi buddhisti, dobbiamo necessariamente farlo nei termini dei

“dharma,” parola che essi usano per tutti gli “elementi dell’esistenza.” Qui avremo bisogno di riconciliare la loro dottrina che sostiene universalmente che tutti i dharmas sono anātman, cioè “senza il sé,” con gli insegnamenti teosofici che regolarmente usano il termine ātman. Solo a questo punto ritorniamo a svabhāva, perché sūnyatā è definito come il niḥsvabhāva, “la mancanza di svabhāva, di tutti i dharmas.”

È ovvio che per la nostra ricerca dobbiamo prima trovare se vi è qualcosa negli insegnamenti buddhisti che non sia un dharma, qualcosa oltre gli “elementi dell’esistenza.” L’autorità buddhista Walpola Rahula, spiegando dhamma, l’equivalente in Pali del dharma sanscrito, ci dice che non c’è:¹¹¹

Non vi è alcuna parola, nella terminologia buddhista, più estesa di *dhamma*. Include non solo le cose e gli stati condizionati, ma anche il non-condizionato, l’Assoluto, Nirvāna. Non vi è niente nell’universo o fuori da essa, buono o cattivo, condizionato o incondizionato, relativo o assoluto, che non sia incluso in questa parola.

In uno dei primi *Book of Dzyan Research Report*, “La Teosofia in Tibet: l’Insegnamento della Scuola Jonangpa,” l’insegnamento buddhista del dhātu, “l’elemento,” descritto come permanente, stabile, quiescente, ed eterno, era collegato all’insegnamento teosofico dell’“elemento unico.” Qual’è, allora, il rapporto tra l’elemento unico, il dhātu, e i molti elementi dell’esistenza, i dharmas? Un verso dal perduto *Mahāyāna-abhidharma-sūtra*, citato in parecchi testi buddhisti, ci dice che è la base o il supporto (*samāśraya*):¹¹²

anādi-kāliko dhātuh sarva-dharma-samāśrayah |
tasmin sati gatih sarvā nirvānādhigamo ‘pi ca ||

Dal tempo senza inizio l’elemento è la base di tutti i dharmas. Poiché esso esiste, tutti i destini [degli esseri viventi] esistono, e anche la [possibilità di raggiungere] il nirvāna.

Questo sembra fornirci anche una solida base per rintracciare lo svabhāva teosofico o la dottrina svabhāvatā delle fonti buddhiste. Se l’elemento è pensato come svabhāva, e svabhāva è veramente proposto come uno dei significati nel *Ratna-gotra-vibhāga*,¹¹³ allora ci siamo. Cosa accadde a quest’insegnamento?

Il Buddismo primitivo era diviso in molte scuole. Sebbene classificassero i dharmas in maniere diverse, ed avessero anche differenti numeri di dharmas, generalmente sostenevano che ciascun dharma esisteva effettivamente (*dravya*), che aveva il proprio svabhāva, e che era impermanente (*anitya*).¹¹⁴ Così lo svabhāva di un dharma qui è la sua natura individuale, che non è eterna. Un’eccezione era la scuola Sarvāstivāda. Gli insegnamenti di questa scuola una volta dominante ci sono stati tramandati dai Vaibhāsika del Kashmir nell’*Abhidharma-kośa* di Vasubandhu. Questo

¹¹¹ Walpola Rahula, *What the Buddha Taught*, 1959; seconda edizione ampliata, NY: Grove Press, 1974, p. 58. Va notato che molti degli scrittori buddhisti di oggi traducono i “dharmas” come “fenomeni.”

¹¹² Tutte le traduzioni sono state esaminate da me stesso e da altri. Questo verso è preso dal commentario di Asanga dopo il 1. 552 del *Ratna-gotra-vibhāga*, dove spiega il *tathāgata-garbha* o la natura del Buddha, il dhātu o elemento quando è oscurato. Per cui, la traduzione tibetana del dhātu qui è *khams*, elemento. Quando questo verso si trova nei testi Yogācāra, come all’inizio del *Mahāyāna-saṃgraha* di Asanga, e nel commentario di Sthiramati sul verso 19 del *Vijñapti-mātratā-siddhi-triṃśikā* di Vasubandhu, spiega l’*ālaya-vijñāna* o la coscienza del substrato. Quindi, la traduzione in Tibetano del dhātu qui è *dbyins*, o regno. Questo verso è accettato non solo dagli Jonangpa e dagli Yogācārin, ma anche dai Prāsangika Mādhyamika, la scuola dominante in Tibet. È citato con approvazione da Jamyang-shay-ba nel suo alquanto polemico manuale di studio monastico tibetano, con il commento: “I Prāsangika accettano questi passaggi letteralmente.” Vedi la traduzione parziale di Jeffrey Hopkins del suo manuale di studio in *Meditation on Emptiness*, Londra: Wisdom Publications, 1983, a p. 623.

¹¹³ *Ratna-gotra-vibhāga* 1. 29 fornisce dieci significati per il dhātu, il primo dei quali è svabhāva.

¹¹⁴ Vedi Étienne Lamotte, *History of Indian Buddhism from the Origins to the Śāka Era*, tradotto dal Francese da Sara Webb-Boin, Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste de l’Université Catholique de Louvain, 1988, p. 600.

testo, comunque, non dice molto sul loro insegnamento svabhāva. Ma lo stesso autore scrisse un commentario su questo testo criticando molti dei suoi insegnamenti dal punto di vista della scuola Sautrāntika. Stranamente, è in un verso che mette in ridicolo quest'insegnamento, che noi troviamo la sua affermazione più chiara.¹¹⁵

svabhāvah sarvadā cāsti bhāvo nityaś ca nesyaṭe |
na ca svabhāvād bhāvo 'nyo vyaktam īśvara-cestitam ||

Svabhāva esiste sempre, ma una cosa esistente non è fatta per essere permanente; tuttavia una cosa esistente non è differente da svabhāva. Chiaramente [e assurdamente] questa è l'azione di [qualche immaginario] Dio.

Nessuna scuola buddhista ha mai creduto in Dio. I Sautrāntika dicono che questa posizione è così illogica, che dovrebbe essere l'opera di un Dio onnipotente che possa trascendere le leggi della ragione, ed ecco il motivo per cui i buddhisti lo ritengono completamente assurdo. La posizione dei Sarvāstivāda sembra essere che lo svabhāva di un dharma è eterno, anche se una cosa che esiste indipendentemente (*bhāva*) non è eterna. Se si suppone che questo svabhāva sia l'elemento unico, avremmo un'affermazione precisa della posizione teosofica. Vi è l'elemento unico, solo l'elemento unico, e nient'altro che l'elemento unico, ed è eterno. Tutte le cose che apparente esistono non sono eterne. Tuttavia, se non c'è altro che l'elemento unico, tutte le cose che apparentemente esistono non possono essere diverse dall'elemento unico. Ma la posizione Sarvāstivāda non era vista in questo modo. Piuttosto, si riferiva, come le altre scuole buddhiste primitive, allo svabhāva dei dharma individuali. Come affermato nel primitivo *Samaya-bhedoparacana-cakra* di Vasumitra, che era egli stesso un Sarvāstivādin, "Lo svabhāva [di un dharma] non si combina con lo svabhāva [di un altro dharma]."¹¹⁶ Il trattato di Vasumitra è conciso e dichiaratamente non sempre facile da comprendere, ma le mie aggiunte in parentesi quadre nelle citazioni di sopra certamente riflettono come le scuole posteriori abbiano compreso la posizione Sarvāstivāda, cioè che il loro svabhāva eterno è quello dei dharma individuali.

Il pensiero buddhista, com'è stato studiato in Tibet nell'ultimo millennio sostiene che i Sarvāstivādin o i Vaibhāsika furono rifiutati dai Sautrāntika; i Sautrāntika furono rifiutati dagli Yogācārin o Cittamātrin; gli Yogācārin furono rifiutati dai Svātantrika Mādhyamika; e questi furono rifiutati dai Prāsangika Mādhyamika, il cui insegnamento è considerato come il più elevato della terra dalla maggior parte dei buddhisti tibetani. In questo modo fu soppiantato l'antico insegnamento Sarvāstivāda che considera svabhāva come eterno, adottato in riferimento ai dharma individuali.

L'insegnamento dell'elemento eterno, o dhātu, quale base di tutti i dharma, fu adottato in maniera diversa da scuole diverse. Gli Yogācārin ritenevano che il dhātu si riferisse all'*ālaya-vijñāna*, il substrato della coscienza. I Mādhyamika intendevano che il dhātu si riferisse invece al *tathāgata-garbha*, la natura di Buddha, inteso come la vacuità della mente. Le scuole buddhiste cercavano di non enfatizzare troppo quest'insegnamento, affinché non sembrasse di voler sostenere uno svabhāva eterno ed unitario, apparentemente a causa della somiglianza di questa idea con la dottrina hindu dell'ātman.

¹¹⁵ Questo verso si trova nell'*Abhidharma-kośa-bhāṣya* di Vasubandhu, 5. 27.

¹¹⁶ "Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist School: A Translation of the Hsüan-chwang Version of Vasumitra's Treatise," tradotto da Jiryo Masuda, *Asia Major*, vol. 2, 1925, p. 48 (sez. 3, cap. 5, verso 29). Vedi anche nell'*Abhidharma-kośa* 1. 18 per un'affermazione simile.

La Questione di Anātman

Tutte le scuole conosciute di Buddhismo hanno sempre insegnato che tutti i dharmas sono anātman, cioè “senza sé.” Ciò significa che è negato l’ātman in quanto sé universale insegnato nell’Induismo ed insegnato anche in Teosofia. Questo insegnamento distintivo del Buddhismo definisce per i buddhisti i loro insegnamenti come buddhisti. Così, la maggior parte dei buddhisti ritengono che la Teosofia derivi dall’Induismo, non dai Mahatma tibetani che, come buddhisti, non potrebbero sostenere la dottrina dell’ātman. Invece alcuni teosofi e altri hanno tentato di dimostrare che il Buddhismo non nega realmente ātman. Poiché questa dottrina è così essenziale per gli insegnamenti buddhisti, qualche teosofista che voglia rintracciare una dottrina svabhāva o svabhāvātā nei testi buddhisti deve innanzitutto riconciliare in un modo o nell’altro la dottrina di anātman con gli insegnamenti teosofici. Per farlo, dovremmo prendere in considerazione le parole di Walpola Rahula:¹¹⁷

Ciò che generalmente s’intende per Anima, Sé, Ego, oppure, per usare l’espressione sanscrita, per *Ātman*, è che nell’uomo vi è un’entità permanente, eterna ed assoluta, che è la sostanza immutabile dietro il mondo fenomenale che cambia ...

Il Buddhismo, unico nella storia del pensiero umano, nega l’esistenza di una tale Anima, Sé o *Ātman*. Secondo l’insegnamento del Buddha, l’idea del sé è una credenza falsa ed immaginaria che non corrisponde ad alcuna realtà ...

“La negazione di un *Ātman* imperituro è la caratteristica comune a tutti i sistemi dogmatici del Grande Veicolo, come pure di quello Piccolo, e non c’è pertanto alcuna ragione per supporre che la tradizione buddhista, che su questo punto è completamente d’accordo, sia derivata dall’insegnamento generale del Buddha.”

È quindi curioso che recentemente ci sia stato un inutile tentativo, da parte di pochi studiosi, di contrabbandare l’idea del sé nell’insegnamento del Buddha, del tutto contrario allo spirito del Buddhismo. Questi studiosi rispettano, ammirano, e venerano il Buddha e il suo insegnamento. Essi guardano con ammirazione al Buddhismo, ma non riescono ad immaginare che il Buddha, da loro considerato il pensatore più chiaro e profondo, possa aver negato l’esistenza di un *Ātman* o Sé, di cui hanno così tanto bisogno. Inconsciamente, cercano il sostegno del Buddha per questa necessità di un’esistenza eterna – naturalmente non in un trascurabile sé individuale con la ‘s’ minuscola, ma nel grande Sé con una ‘S’ maiuscola.

È meglio dire francamente che uno crede in un *Ātman* o Sé. Un altro può dire addirittura che il Buddha era completamente in errore nel negare l’esistenza di un *Ātman*. Ma certamente non va bene che qualcun altro tenti di introdurre nel Buddhismo un’idea che il Buddha non ha mai accettato, per quanto possiamo dedurre dai testi originali esistenti.

Il termine ātman è usato in Teosofia per indicare il settimo principio superiore nell’uomo. Nelle “Note Cosmologiche” dell’ottobre 1881, un Mahatma elenca in colonne parallele i sette principi dell’uomo e dell’universo, in Tibetano, Sanscrito ed Inglese.¹¹⁸ Il termine ātman si trova in due forme nella colonna in sanscrito dei principi dell’uomo. I termini tibetani dati ad essi, comunque, non sono traduzioni dei termini sanscriti, ma rappresentano piuttosto un sistema differente. In altre parole, il sistema tibetano usato qui dai Mahatma non ha né ātman e neppure la sua traduzione; lo fa solo il sistema sanscrito, che consiste di termini derivati dall’Induismo. I lettori delle *Lettere dei Mahatma ad A. P. Sinnett* ben sanno che i Mahatma avevano grandi difficoltà nel trovare termini appropriati con cui insegnare le loro dottrine, e spesso li ricavavano dovunque potessero trovare idee simili, inclusa anche la filosofia europea dell’epoca. In realtà, questa pratica poteva spiegare a sufficienza i loro riferimenti alla scuola Svābhāvika di Buddhismo che si riteneva esistesse in Nepal, che nessuno avrebbe potuto trovare in seguito, se non fosse che il termine svābhāvāt appare sette volte nelle Stanze del “Libro di Dzian.” Poiché i Mahatma avevano dei chela hindu, avrebbero

¹¹⁷ *What the Buddha Taught*, pp. 51-56.

¹¹⁸ *Le Lettere di H. P. Blavatsky ad A. P. Sinnett*, compilate da A. T. Barker, 1925; ristampato a Pasadena: TUP, 1973, pp. 376-386. [Vedi capitolo 6: “Commenti sulle Note Cosmologiche.”]

dovuto già dovuto possedere integralmente un sistema di termini hindu. Ma questo non spiega necessariamente che i Mahatma fossero essi stessi seguaci delle scuole da cui furono presi i termini. Ad esempio, “Noi non siamo Adwaiti [seguaci della scuola hindu di advaita, o i Vedānta non duali] – ma il nostro insegnamento sulla vita unica è identico a quello degli Adwaiti su Parabrahm.¹¹⁹ Per cui, dal loro uso di termini paralleli, non bisogna dedurre necessariamente che i Mahatma accettino tutte le implicazioni del termine così usato, come apprendiamo da un articolo pubblicato nello stesso periodo.

Un articolo del chela hindu Adwaita T. Subba Row, “The Aryan-Arhat Esoteric Tenets on the Sevenfold Principle in Man,” fu pubblicato su *The Theosophist*, gennaio 1882, con le note di H. P. Blavatsky. Queste note furono scritte prima della pubblicazione, nel 1883, di *Esoteric Buddhism*, un classico teosofico molto autorevole, e quindi prima che la Blavatsky si sentisse obbligata a controbattere l’opinione che la Teosofia è Buddismo Esoterico, in modo da porre l’accento sulla sua universalità. (come fece poi nella *Dottrina Segreta*). Così, qui lei parla incautamente delle differenze tra la dottrina esoterica buddhista o Arhat dei Mahatma tibetani e la dottrina esoterica Brahmanica o Ariana degli Iniziati Hindu. Quando questo articolo fu ristampato tre anni dopo in *Five Years of Theosophy*, le frasi chiave che sottolineavano queste differenze furono omesse; e nelle sue opere successive leggiamo solo dell’identità del parabrahman e dell’ātmanVedāntico hindu con gli insegnamenti buddhisti e con la Teosofia. Qui sono riportati due notevoli estratti dalle sue note:¹²⁰

Pertanto, le dottrine Ariane e Tibetane o Arhat concordano perfettamente nella sostanza, differendo solo nei nomi dati e nel modo di collocarli, una distinzione che risulta dal fatto che i Brahmani Vedantini credono in Parabrahman, un potere *deifico*, per quanto impersonale possa essere, mentre i Buddhisti lo rifiutano in blocco. [p. 406]

Il Parabrahman Impersonale, quindi, è fatto per immergersi o separarsi in un “jīvātman,” *personale*, il dio personale di ogni creatura umana. Questa è un’altra differenza resa necessaria dalla credenza Brahmanica in un Dio sia personale che impersonale, mentre gli Arahāt Buddhisti, che rifiutano completamente quest’idea, non riconoscono *alcuna* divinità fuori dall’uomo. [p. 410]

Abbiamo già sottolineato che, secondo noi, tutta la differenza tra la filosofia Buddhista e quella Vedantina poggia sul fatto che la prima era un tipo di Vedanta *razionalistico*, mentre la seconda potrebbe essere considerata come Buddismo *trascendentale*. Se l’esoterismo Ariano applica il termine *jīvātma* al settimo principio, il puro spirito di *per sé* inconsciente – è perché il Vedanta, postulando tre tipi di esistenza – (1) il *pāramārthika* (il vero, il solo reale), (2) il *vyāvahārika* (il pratico), e (3) il *pratibhāsika* (la vita apparente o illusoria) – definisce il primo tipo come *vita o jiva*, l’unico veramente esistente. Brahma o il SÉ UNICO è il suo solo rappresentante nell’universo, poiché è *la vita universale in toto*, mentre gli altri due sono soltanto le sue “apparizioni fenomeniche,” immaginate e create dall’ignoranza, e completano le illusioni che ci vengono suggerite dai nostri sensi ciechi. I buddhisti, d’altra parte, negano sia realtà soggettiva che oggettiva persino a quell’unica Auto-Esistenza. Buddha dichiara che non vi è né un Creatore né un Essere ASSOLUTO. Il razionalismo buddhista era fin troppo cosciente della difficoltà insuperabile di ammettere un’unica coscienza assoluta, perché con le parole di Flint – ‘ovunque vi sia coscienza, c’è relazione, e ovunque vi sia relazione c’è dualismo.’ La VITA UNA o è “MUKTA” (assoluta e incondizionata) e non può avere relazione né con qualcosa né con qualcuno; o è “BADDHA” (limitata e condizionata) e quindi non può essere chiamata L’ASSOLUTO; la limitazione, comunque, ha bisogno di un’altra divinità potente quanto la prima per dare una spiegazione a tutto il male in questo mondo. Quindi, la dottrina segreta Arhat sulla cosmogonia ammette solo un’INCOSCENZA assoluta, indistruttibile, eterna e increata di un elemento (il termine è usato per mancanza di un termine migliore) totalmente indipendente da ogni altra cosa nell’universo... [pp. 422-23]

¹¹⁹ *Le Lettere dei Mahatma ad A. P. Sinnett*, 2.a ed. 1926, p. 53; 3.a ed. 1962, p. 53; ed. cronologica 1993, p. 271. (ed. orig.).

¹²⁰ *H.P. Blavatsky Collected Writings*, ed. Boris de Zirkoff, vol. 3.

La dottrina centrale delle Upanishad, e quindi dei Vedānta, è che non c'è nient'altro se non brahman, o parabrahman, e inoltre che brahman e ātman, il Sé in tutto, sono uno. Il Buddhismo, qualsiasi ne sia la ragione, non insegnò una dottrina di a-brahman o “non-brahman,” insegnò piuttosto la dottrina di anātman o “nessun sé.” Al tempo di Buddha esistevano in India altre scuole, come il Sāmkhya, che interpretava le upanisad diversamente dai Vedantini. La scuola Sāmkhya intendeva brahman quale sostanza inconsciente. Questo lo possiamo dedurre dalle estese polemiche contro di loro da parte di Śankarācārya nel suo commentario sul *Brahma-sūtra*, chiamato anche *Vedānta-sūtra*, il cui scopo è di mostrare che brahman è onnisciente, e quindi non inconsciente. Poiché queste scuole sono il primo bersaglio della polemica di Śankarācārya, possiamo assumere che la scuola Sāmkhya una volta era molto influente; e questo è confermato dall'antica letteratura epica dell'India. Così, vi era nell'India primitiva una scuola autorevole che sosteneva che brahman fosse sostanza inconsciente (*acetana pradhāna* o *prakṛti*). Ma, nonostante l'insegnamento che brahman e ātman sono uno, la scuola Sāmkhya intendeva ātman in riferimento al *purusa* o spirito cosciente, proprio come l'ātman della scuola Vedānta era inteso come il *jīvātman* cosciente nell'uomo. Così, se lo scopo del Buddha era quello di rifiutare una coscienza assoluta, sarebbe stato costretto a rifiutare ātman piuttosto che brahman. Per questo, sceglierei di riconciliare gli insegnamenti teosofici con la dottrina dell'anātman degli insegnamenti buddhisti, nonostante l'uso teosofico del termine ātman, che prenderei come un parallelo funzionante ma non del tutto combaciante.

Se, d'altro canto, lo scopo del Buddha con la dottrina di anātman non era di rifiutare una coscienza assoluta ma di rifiutare un substrato assoluto di qualsiasi tipo, i buddhisti hanno qualche loro sūtra imbarazzante da conciliare. Questi sono i sūtra sul Tathāgata-garbha o natura di Buddha,¹²¹ che gli Jonangpa dicono che sia il significato definitivo, mentre i Gelugpa sostengono che richiedano un'interpretazione. Ad esempio, uno di questi, il *Mahā-parinirvāna-sūtra*, insegna che:¹²²

L'ātman è il Tathāgatagarbha. Tutti gli esseri possiedono una Natura di Buddha: questo che ciò che è l'ātman. Questo ātman, fin dall'inizio, è sempre coperto da innumerevoli passioni (*kleśa*): ecco il motivo per cui gli esseri sono incapaci di vederlo.

È notevole che questo sūtra, di cui alcuni estratti furono tradotti da Samuel Beal nel lontano 1871, fosse citato nelle *Lettere dei Mahatma* proprio riguardo alla questione dell'ātman.¹²³

Dice Buddha: “Vi dovete liberare completamente di tutti i soggetti dell'impermanenza che compongono il corpo, in modo che il vostro corpo diventi permanente. Il permanente non si mischia mai con l'impermanente, anche se i due sono uno solo. Ma è solo quando tutte le apparenze esteriori sono svanite, che rimane quell'unico principio di vita che esiste indipendentemente da tutti i fenomeni esterni...”

Gli insegnamenti dei sūtra del Tathāgata sono sintetizzati in un unico testo fondamentale, il *Ratna-gotra-vibhāga*, che è uno dei cinque testi di Maitreya. Questo testo si riferisce alle quattro qualità che il Buddhismo ha sempre insegnato come caratterizzanti tutti i dharma o fenomeni., vale a dire: impermanenza (*anitya*), sofferenza (*dukkha*), non-sé (*anātman*), e impurità (*aśubha*); ma dice che i loro opposti caratterizzano il dharma-kāya o assoluto, cioè, cioè permanenza

¹²¹ Li è detto che vi sono dieci sūtra del *Tathāgata-garbha*: *Śrī-mālā-devī-simha-nāda-sūtra*; *Jñānālokālamkāra-sūtra*; *Sandhi-nirmocana-sūtra*; *Mahā-parinirvāna-sūtra*; *Avikalpa-praveśa-dhāraṇī*; *Dhāraṇīsvara-rāja-pariprcchā (Tathāgata-mahākaruṇā-nirdeśa-sūtra)*; *Ārya-anguli-māliṅgā-sūtra*; *Mahā-bherī-hāraka-sūtra*; *Tathāgata-garba-sūtra*; *Anūnatvāpūratva-nirdeśa-parivarta*.

¹²² Étienne Lamotte, *The Teachings of Vimalakīrti*, trad. Di Sara Boin, Londra: The Pali Texts Society, 1976. Introd. Introduzione p. lxxvii.

¹²³ *Le Lettere dei Mahatma ad A. P. Sinnett*, 2.a ed. P. 455; 3. Ed. p. 448: ed. cron., p. 217. Confrontare con: *A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese*, di Samuel Beal, Londra: Trübner and Co., 1871, p. 184.

(*nitya*), felicità (*sukha*), sé (*ātman*), e purezza (*śubha*). Il commentario poi cita per spiegare questo un passo dallo *Śrī-mālā-sūtra*, che qui ho tradotto integralmente:¹²⁴

O Signore, le persone sostengono punti di vista errati sui cinque aggregati perituri della personalità, che formano la base dell'attaccamento all'esistenza. Hanno l'idea della permanenza in ciò che è impermanente, l'idea della felicità su ciò che è sofferenza, l'idea del sé (*ātman*) su ciò che è senza sé (*anātman*), e l'idea della purezza su ciò che è impuro. Anche tutti gli Śravaka e i Pratyeka-Buddha, o Signore, a causa della loco conoscenza della vacuità (*śūnyatā*), sostengono punti di vista errati sul dharma-kāya del Tathāgata (Buddha), la sfera della saggezza onnisciente, mai vista prima. Le persone, o Signore, che saranno veri figli del Buddha, avendo l'idea della permanenza, avendo l'idea del sé (*ātman*), avendo l'idea della felicità, e avendo l'idea della purezza, queste persone, o Signore, sosterranno punti di vista non erronei. Esse, o Signore, vedranno in maniera giusta. Perché avviene questo? Il dharma-kāya del Tathāgata, o Signore, è la perfezione della permanenza, la perfezione della felicità, la perfezione del sé (*ātman*), e la perfezione della purezza. Colui che, o Signore, vede in questo modo il dharma-kāya del Tathāgata, vede correttamente. Quelli che vedono correttamente sono i veri figli del Buddha.

Termini come Tathāgata-garbha e dharma-kāya hanno molteplici connotazioni, così non li ho tradotti. Come è menzionato in uno dei primi *Book of Dzyan Research Report*, il Tathāgata, o natura del Buddha, e il dharma-kāya, o corpo della legge, sono quello che il dhātu, o elemento, è chiamato quand'è oscurato o quando non è oscurato; e questi tre termini ben corrispondono alla "Vita Unica," la "Sola Legge," e "l'Elemento Uno," delle *Lettere dei Mahatma*. Questi tre termini per l'assoluto sono interpretati dai Gelugpa in riferimento alla verità assoluta della vacuità del tutto, e non a qualsiasi substrato assoluto. Ma per gli Jonangpa essi derivano da testi con un significato definito che non richiede alcuna interpretazione, per cui si riferiscono ad un substrato assoluto che è vuoto di ogni cosa tranne che di se stesso. I testi Tathāgata-garbha, come tutti i testi buddhisti, negano l'ātman per quanto concerne la realtà fenomenica, ma l'accettano per quanto riguarda la realtà ultima; cioè, applicato al Tathāgata-garbha e al dharma-kāya, o il dhātu, o elemento, oscurato e non oscurato, che è descritto eterno, ma non cosciente. Ciò giustifica certamente l'uso del termine da parte dei Mahatma, anche dal punto di vista buddhista.

La Questione di Śūnyatā

Avendo conciliato la dottrina dell'anātman buddista con gli insegnamenti teosofici, almeno per mia soddisfazione personale, possiamo ora procedere con la questione di śūnyatā o "vacuità," che è strettamente legata alla questione di svabhāva. La dottrina di anātman è stata insegnata dal tutto il Buddhismo dall'inizio fino a ora, e in tutte le sue diramazioni. La dottrina di śūnyatā, comunque, origina da sūtra che si dice siano spariti dal regno umano quarant'anni dopo la morte del Buddha, e riapparsi solo secoli dopo. Questi testi sono la base del Buddhismo Mahāyāna o del Nord, ma non furono accettati dal Buddhismo Hīnayāna o del Sud. Principale tra questi è la *Prajñā-pāramitā*, o Perfezione di Saggezza, che fu riportata da Nāgārjuna dal regno dei Nāga, i "serpenti" di saggezza, chiamati dalla Blavatsky "iniziati."¹²⁵ Il Buddhismo Hīnayāna in generale insegna che tutti i dharma, pur essendo impermanenti o temporanei, esistono realmente, per cui ciascuno ha il proprio svabhāva. I testi della *Prajñā-pāramitā* insegnano che tutti i dharma non esistono realmente, che sono vuoti di qualsiasi svabhāva proprio, aggiungendo così alla primitiva dottrina dell'anātman riguardante le persone (*pudgala-nairātmya*) una dottrina dell'anātman riguardante i dharma (*dharma-nairātmya*).

¹²⁴ *Ratna-gotra-vibhāga-vyākhyā* dopo 1. 36, ed. E. H. Johnston, pp. 30-31; ed. Z. Nakamura, p. 59. Una perfetta e valida traduzione dal Sanscrito è di J. Takasaki, pp. 209-210, ed anche di E. Obermiller, dal Tibetano, p. 166. L'ho ritradotto per mettere in evidenza i termini tecnici, particolarmente ātman, che Takasi ed Obermiller traducono come "unità" invece che "sé."

¹²⁵ *La Dottrina Segreta*, di H.P.B., I, p. 404; vol. II, pp. 211, 501, ed. or.

La dottrina della *śūnyatā*, l'insegnamento centrale dei testi della *Prajñā-pāramitā*, è vista nei termini di *śūnyatā*, il “vuoto” o “vacuità” di tutti i dharmas; o, più chiaramente, che tutti i dharmas sono *svabhāva-śūnya*, “vuoti” (*śūnya*) di *svabhāva*. Questi testi non si stancano mai di ripetere quest'insegnamento.¹²⁶ Nessun dharma è mai venuto in esistenza (*anutpāda*); essi non esistono (*na samvidyate*); sono non esistenti (*svabhāva- śūnya*); sono vuoti (*śūnya*); sono privi di *svabhāva*; sono senza *svabhāva* (*nihsvabhāva*); il loro *svabhāva* è non esistente (*abhāva-svabhāva*). Ancora una volta ho lasciato *svabhāva* non tradotto. Si potrebbe impiegare un certo numero di possibili traduzioni: essenza, proprio-essere, esistenza inerente, auto-esistenza, auto-natura, natura essenziale, natura intrinseca, realtà intrinseca. Come si può vedere, la maggior parte delle volte che troviamo il termine *svabhāva* in questi testi, è unito al termine *śūnyatā*, perché tutto il significato della dottrina di *śūnyatā* è di rifiutare la dottrina di *svabhāva*.

Gli insegnamenti di *śūnyatā* o vuoto nei sūtra del *Prajñā-pāramitā* furono per la prima volta formulati in una filosofia da Nāgārjuna. Questa è la filosofia Madhyamaka o la “via di mezzo,” così chiamata perché cerca di evitare i due estremi dell'eternalismo e del nichilismo. Il suo testo fondamentale è il *Mūla-madhyamaka-kārikā*, i “Versi sulla Via di Mezzo.” In questo testo Nāgārjuna sottolinea come sia essenziale comprendere correttamente *śūnyatā*.¹²⁷

Un' percezione non corretta della vacuità distrugge colui che è tardo a capire, come un serpente afferrato male, o un incantesimo gettato in modo sbagliato.

Ciononostante, nella fase iniziale, nacquero varie scuole d'interpretazione del trattato di Nāgārjuna. I suoi versi, o *kārikā*, sono concisi e spesso difficili da capire senza un commentario. Si pensa che Nāgārjuna abbia scritto un suo commentario, chiamato *Akuto bhaya*, ma il riconoscimento del testo con quel nome, che appare nel canone tibetano, è stata rifiutata dalla tradizione tibetana.¹²⁸ Già al tempo di Tsong-kha-pa, mille anni dopo che il testo era stato scritto, esistevano molti commentari.

¹²⁶ Questi esempi rappresentativi sono tratti dai 25.000 e 18.000 righe dei sūtra del *Prajñā-pāramitā*. Attualmente non esiste un'edizione sanscrita completa di questi tre voluminosi sūtra del *Prajñā-pāramitā*. Ma, come sottolineato da Edward Conze, i loro contenuti sono essenzialmente identici, con la versione di 100.000 righe che enunciano in pieno gli ampi e ripetitivi elenchi di categorie che sono solo abbreviate nelle versioni di 18.000 e 25.000 righe. Pertanto, ciascuno dei tre può essere diviso, secondo il soggetto, in otto “realizzazioni” ottenute progressivamente (*abhisamaya*), che seguono l'*Abhisamayālamkāra* di Maitreya. Servendoci di questo, possiamo prontamente vedere ciò che le edizioni sanscrite disponibili coprono.

Çatasāhasrikā-prajñā-pāramitā, ed. Pratācandra Ghosa, vol. 1 (18 fascicoli, 1676 pp.); vol. 2 (1 fascicolo, 71 pp., incompleto), Calcutta, 1902-1914, Bibliotheca Indica 153; include 13 parivarta che comprendono la maggior parte del 1.o *abhisamaya*.

Pañcavimśatisāhasrikā Prajñāpāramitā, ed. Nalinaksha Dutt, Londra, Luzac and Co., 1934, Calcutta Oriental Series 28; comprende il 1.o *abhisamaya*.

Pañcavimśatisāhasrikā Prajñāpāramitā, II – III; ed. Takayasu Kimura, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing Co., 1986. Comprende il 2.o e 3.o *abhisamaya*.

Pañcavimśatisāhasrikā Prajñāpāramitā IV, stesso editore, 1990. Comprende il 4.o *abhisamaya*.

The Gilgit Manuscript of the Astādaśasāhasrikāprajñāpāramitā, Chapters 55 to 70 corresponding to the 5th Abhisamaya, ed. e trad. Edward Conze, Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1962, Serie Orientale Roma 26.

The Gilgit Manuscript of the Astādaśasāhasrikāprajñāpāramitā, Chapters 70 to 82, corresponding to the 6th, 7th and 8th Abhisamaya, 1974, Serie Orientale Roma 46.

Le edizioni di Dutt e Kimura, di 25.000 righe, che coprono dal primo al quarto *abhisamaya*, e le edizioni di Conze, di 18.000 righe, che coprono dal quinto all'ottavo *abhisamaya*, completano l'argomento di questi testi. Così non era fino al 1990, con l'edizione di Kimura che completava l'ultimo degli otto *abhisamaya* da pubblicare, per cui abbiamo avuto accesso ad un completo ed ampio *Prajñā-pāramitā-sūtra* in forma stampata.

¹²⁷ *Mūla-madhyamaka-kārikā* 24. 11:

vināśayati durdrstā śūnyatā manda-medhasam |

sarpo yathā durgrhīto vidyā vā dusprasādhitā ||

¹²⁸ *Meditation on Emptiness*, di Jeffrey Hopkins, p. 360.

Tsong-kha-pa, dopo averli studiati, si chiedeva quale fosse la corretta interpretazione. Tramite metodi mistici, il Buddha di Saggezza Mañjūśrī gli disse che l'interpretazione di Chandrakīrti era in tutti i sensi affidabile.¹²⁹ In questo modo, Tsong-kha-pa e i Gelugpa scelsero la scuola di Chandrakīrti, la Prāsangika Madhyamaka, che divenne dominante in Tibet.

La scuola Prāsangika o “scuola della conseguenza” usa un tipo di affermazione chiamata *prasanga*, qualcosa che ricorda il dialogo Socratico, che evidenzia le conseguenze inaspettate e spesso sgradite di qualsiasi cosa si possa postulare in modo positivo su ciò che esiste. Essa riduce dunque questi postulati all'assurdità. Attraverso questo tipo di ragionamento i dharma sono analizzati e mostrano di non essere rintracciabili, e quindi dimostrano di essere vuoti. Non solo tutti i dharma sono vuoti, ma lo è la stessa vacuità. La Śūnyatā stessa non esiste, tanto quanto le altre cose. Non è il vuoto in cui le cose possono esistere. Śūnyatā qui è assoluta solo nel senso di essere la verità assoluta della vacuità di tutte le cose, se stesso incluso.

Sarebbe questo, allora, il modo dei teosofi di intendere Śūnyatā? Si dice che gli insegnamenti teosofici rappresentino una scuola d'interpretazione esoterica, per cui non dovremmo aspettarci che siano d'accordo con le scuole exotericamente conosciute, come “l'insegnamento Prasanga Mādhyamika, i cui dogmi sono stati noti fino da quando fu allontanato dalle scuole puramente esoteriche.”¹³⁰ Perché, come sottolinea la Blavatsky:¹³¹

Le Scuole Esoteriche cessano di essere degne del loro nome quando la loro letteratura e le loro dottrine diventano proprietà dei loro correligiosi profani – tanto meno del pubblico occidentale. Questo è semplice senso comune e logica. Nondimeno, questo è un fatto che i nostri orientalisti hanno sempre rifiutato di riconoscere.

Così, ora che la Blavatsky ha portato al pubblico occidentale qualcuno degli insegnamenti esoterici, sotto la direttiva di alcuni dei Mahatma tibetani che ritenevano fosse giunto il momento opportuno, dov'è che noi troviamo l'interpretazione teosofica di śūnyatā? Ritornando al passaggio citato in precedenza dalle note della Blavatsky sull'articolo di Subba Row, continuiamo a leggere:¹³²

Quindi, la dottrina segreta dell'Arhat sulla cosmogonia non ammette che un'INCOSCENZA (tanto per tradurre) assoluta, indistruttibile, eterna, ed increata, di un elemento (termine usato in mancanza di un termine migliore) assolutamente indipendente da ogni cosa dell'universo; un qualcosa sempre presente ed ubiqua, una Presenza che sempre fu, è, e sarà, che esista un Dio, degli dèi o nessun dio; che vi sia un universo o nessun universo; che esista durante i cicli eterni dei Maha Yuga, durante i *Pralaya* come pure durante i periodi dei *Manvantara*: e questo è lo SPAZIO, il campo di operazioni delle Forze Eterne e della Legge Naturale, la *base* (come il nostro corrispondente giustamente la chiama) su cui hanno luogo le eterne interrelazioni di Akāśa-Prakriti, guidata dalle inconse e regolari pulsazioni di Śakti – il respiro o potere di una divinità conscia, come direbbero i teisti o l'energia di una Legge eterna ed inconscia, come dicono i buddhisti. Lo Spazio, quindi, o *Fan, Bar-nang (Mahā-Śūnyatā)* o, come la definisce Lao-tze, la “vacuità” è la natura dell'Assoluto Buddhista.

“Spazio” è la traduzione di Samuel Beal del termine śūnyatā nella sua traduzione del 1871, del più condensato *Prajñā-pāramitā-sūtra, Il Sūtra del Cuore*.¹³³ La Blavatsky l'ha citato in precedenza, in un'altra nota all'articolo di Subba Row:¹³⁴

¹²⁹ *The Door of Liberation*, di Geshe Wangyal, NY: Maurice Girodias Associates, 1973, p.66.

¹³⁰ *La Dottrina Segreta*, vol. I, p. 43., ed. or.

¹³¹ *H.P. Blavatsky Collected Writings*, vol. 14, p. 433, ed. Or..

¹³² *H.P. Blavatsky Collected Writings*, vol. 3, p. 423.

¹³³ Si trova in *A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese*, di Samuel Beal, Londra: Trübner and Co., 1871, pp. 282-284. Era stato pubblicato precedentemente in *Journal of the Royal Society*, n. s., vol. 1, 1865, pp. 25-28.

¹³⁴ *H.P. Blavatsky Collected Writings*, vol. 3, pp. 40-45, ed. or.

Prakriti, Svabhavat o *Akāśa* è – per come lo intendono i tibetani, LO SPAZIO; Spazio pieno di qualsiasi sostanza o di nessuna, cioè di una sostanza talmente imponderabile da essere concepibile solo metafisicamente ... ‘Quello che chiamiamo forma (*rupa*) non è diverso da quello che chiamiamo spazio (*Śūnyatā*) ... Lo Spazio non è diverso dalla Forma ...’ (Libro of *Sin-king* o *Sutra del Cuore* ...)

Beal fu uno dei primi traduttori europei di testi buddhisti. Influenzato dal rendiconto di Brian Hodgson delle quattro scuole di Buddhismo, Beal credeva che il Buddhismo Cinese seguisse la scuola Svābhāvika, accettando un’essenza universalmente diffusa.¹³⁵ Così, secondo l’interpretazione di Beal, śūnyatā o spazio era proprio un’altra forma dello svabhāva assoluto. Parecchi decenni dopo, il primo studio completo in Inglese della scuola Madhyamaka si basava su un’analisi minuziosa del testo originale in Sanscrito di Nāgārjuna, fatto nel 1955 da T. R. V. Murti: *The Central Philosophy of Buddhism*. Pur non basandosi sulla dottrina Svābhāvika, Murti riteneva ancora che śūnyatā fosse l’assoluto dei buddhisti. Quindi, vedeva la scuola Madhyamaka come un tipo di filosofia assolutistica. Negli ultimi decenni, comunque, dopo l’esilio dei tibetani, è venuto fuori un certo numero di nuove opere, basate sulla collaborazione con i lama tibetani Gelugpa, che criticano severamente le primitive interpretazioni assolutiste Madhyamaka.¹³⁶ Essi evidenziano che la Madhyamaka è per definizione la via di mezzo che evita gli estremi dell’eternalismo e del nichilismo. Nessuna di queste due forme di assolutismo può essere l’interpretazione giusta. I tibetani sono eredi di una tradizione ininterrotta che copre più di 1500 anni. Poiché questa tradizione è stata esaurientemente vagliata da generazioni di studiosi, si hanno tutte le ragioni per credere che la loro sia l’interpretazione giusta di śūnyatā; e questo śūnyatā non è qualcosa che di per sé esiste in qualche modo assoluto come lo spazio. Abbiamo qui un altro caso in cui la Blavatsky citava qualsiasi cosa potesse trovare a supporto degli insegnamenti esoterici, ma che in seguito risultava dopotutto non appoggiarli? Non penso che sia così.

In uno degli estratti più significativi tratti dai commentari segreti e che si trovano nella *Dottrina Segreta*, rileviamo:¹³⁷

... Poiché la sua sostanza è di tipo diverso da quella conosciuta sulla terra, gli abitanti di quest’ultima, vedendo ATTRAVERSO DI ESSA, credono, nella loro illusione ed ignoranza, che sia spazio vuoto. Non vi è l’ampiezza di un dito (ANGULA) di Spazio vuoto nell’intero (Universo) Illimitato ...

¹³⁵ Beal, *Catena*, p. 11: “Entrambi questi scrittori adottarono l’insegnamento della scuola Svābhāvika di Buddhismo, che è quella generalmente accettata in Cina. Questa scuola sostiene l’eternità della Materia come una massa greggia, infinitesimalmente assottigliata sotto una forma, e dilatata in un’altra forma nelle innumerevoli e belle varietà della Natura.” Ancora, a p. 14: “La dottrina dell’essenza universalmente diffusa ed auto-esistente, di cui la materia è solo una forma, sembra essere sconosciuta alle scuole del Sud. Sembrerebbe, quindi, che non vi sia stato alcun progresso nel codice filosofico del Sud fin dal periodo di Nagasena [cioè Nāgārjuna], che era uno strenuo oppositore della teoria Svābhāva.”

¹³⁶ Vedi, ad esempio: *Tsong Khapa’s Speech of Gold in The Essence of True Eloquence: Reason and Enlightenment in the Central Philosophy of Tibet*, di Robert A. F. Thurman, Princeton University Press, 1984; *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika*, di C. W. Huntington Jr., con Geshé Namgyal Wangchen, Honolulu: University of Hawaii, Press, 1989; *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakārikā*, di Jay L. Garfield, NY and Oxford: Oxford University Press, 1995.

Comunque, Huntington, in *The Emptiness of Emptiness* sembra aver sbagliato in un’interpretazione assolutista, sostenendo che la scuola Madhyamaka non abbia nessun punto di vista proprio che, secondo l’esegesi Gelugpa, arriva fino all’estremo del nichilismo. Vedi la revisione dell’articolo di Paul William: “On the Interpretation of Madhyamaka Thought,” *Journal of Indian Philosophy*, vol. 19, 1991, pp. 191-128. Per una smentita dell’idea che la scuola Madhyamaka non abbia punti di vista propria, oltre alla traduzione di Thurman di *Tsong Khapa’s Speech of Gold* (ad esempio, pp. 329-332), vedi l’ulteriore spiegazione di José Ignacio Cabezòn in *A Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the sTong thun chen mo of mKhas grub dGe legs dpal bzang*, Albany: State University of NY Press, 1992, pp. 257 e seg. (spec. p. 266)

¹³⁷ *La Dottrina Segreta*, I, p. 289, ed. or.. Vedi anche vol. II, p. 239, nota in calce: “‘Creation’ – fuori dalla sostanza pre-esistente ed eterna, o materia, naturalmente, sostanza che, secondo i nostri insegnamenti, è illimitata, spazio sempre-esistente.”

Questo non lascia dubbio che śūnyatā o spazio sia veramente vista nella dottrina segreta Arhat come assoluto, l'elemento unico, la sostanza eterna. Ma come può esserci un assoluto nella via di mezzo insegnata dal Buddha?

Sulle Tracce del Śūnyatā Assoluto e dello Svabhāva Assoluto

Vi è una tradizione conosciuta come “Grande Madhyamaka,” che fu introdotta in Tibet da Dolpopa e gli Jonangpa diversi secoli fa, che è completamente d'accordo con la scuola Prāsangika Madhyamaka, nel senso che le filosofie assolutistiche dell'eternalismo e del nichilismo sono estremi da evitare. Come tutte le tradizioni Madhyamaka, essa accetta come autorevoli le parole di Nāgārjuna.¹³⁸

La vacuità (*śūnyatā*) per i Buddha è lasciarsi alle spalle tutti i punti di vista filosofici, ma hanno anche detto che coloro i quali mantengono un punto di vista filosofico sulla vacuità (*śūnyatā*) sono incurabili.

Qualsiasi concezione, per quanto sottile, che i dharma esistono assolutamente o non esistono assolutamente, è da considerarsi erronea; ma i Grandi Madhyamaka sostenevano che vi è qualcosa oltre ciò che può essere postulato dalla mente. Questo inconcepibile qualcosa, comunque lo si possa chiamare, è descritto nei sūtra del Tathāgata-garbha come assoluto ed eterno. Se non esistesse, non potrebbe esservi la Buddhità con tutte le sue qualità. Poiché è al di là della portata e della distanza del pensiero, trascende ogni punto di vista filosofico. Proprio come i Prāsangika, nel negare l'esistenza assoluta di qualsiasi cosa, incluso śūnyatā, precisano che questo non implica nichilismo, così i Grandi Mādhyamika, nell'affermare l'esistenza assoluta delle qualità del Buddha, come pure di śūnyatā, sono attenti nel precisare che questo non implica eternalismo.

Vi sono molti precedenti nell'insegnamento del śūnyatā assoluto nelle parole del Buddha. Se non fosse così, nessuno lo prenderebbe sul serio, non più di quanto qualcuno prenderebbe sul serio la *Dottrina Segreta* della Blavatsky senza questi precedenti. Principale tra queste fonti è un sūtra chiamato la “Rivelazione del Nodo o Dottrina Segreta” (*Sandhi-nirmocana*) in cui il Buddha dice che ha dato tre promulgazioni degli insegnamenti, cioè che ha girato per tre volte la ruota del dharma, e che ora rivelerà il vero intendimento o significato di questi insegnamenti apparentemente in contraddizione. Questo sūtra viene così sintetizzato da Takasaki:¹³⁹

La dottrina fondamentale del Mahāyāna è in dubbiamente insegnata nel *Prajñāpāramitā*, ma il modo in cui viene esposta ha ‘un significato esoterico,’ o ‘un’intenzione nascosta.’ Ad esempio, il *Prajñāpāramitā* insegna il *nihsvabhāvatā* [mancanza di svabhāva] riguardo al *sarvadharma* [tutti i dharma] ma non è chiaro cosa significhi questo *nihsvabhāvatā*. Lo scopo del *Sandhinirmocana* è di spiegare questo significato di *nihsvabhāva* “in maniera corretta,” cioè di analizzare e chiarire il significato del *śūnya-vāda* [dottrina della śūnyatā]. Proprio a causa di questo punto di vista, il Sūtra è chiamato ‘*sandhi-nirmocana*,’ cioè la Rivelazione del Nodo o Dottrina Segreta.

Nella prima promulgazione il Buddha insegnò che tutti i dharma esistono realmente. Sebbene siano impermanenti, hanno tutti il proprio svabhāva. Questo è l'insegnamento dei sūtra accettato dal Buddhismo Hīnayāna del Sud. Nella seconda il Buddha insegnò che tutti i dharma in realtà sono non-esistenti. Sono vuoti (*śūnya*) di svabhāva. Questo è l'insegnamento dei sūtra accettato dal Buddhismo Mahāyāna del Nord, specialmente dei sūtra della *Prajñā-pāramitā*. Nella terza

¹³⁸ *Mūla-madhyamaka-kārikā* 13. 8

śūnyatā sarva-drstīnām proktā nihsaranam jinaih |
yesām tu śūnyatā-drstis tām asādhyān babhāsire ||

¹³⁹ *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra)*, di Jikido Takasaki, Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1966, Serie Orientale Roma 33, Introduzione, p. 58

promulgazione il Buddha, per chiarire in che modo i dharma esistono e in che modo i dharma non esistono, promulgò l'insegnamento delle tre svabhāva o nature.¹⁴⁰ La natura dei dharma, in quanto concepiti come aventi il proprio svabhāva, è la loro natura immaginata o illusoria (*parikalpita-svabhāva*); in questo senso essi non esistono realmente. La natura dei dharma, in quanto nati in dipendenza da cause e condizioni è la loro natura dipendente (*paratantra-svabhāva*); in questo caso essi esistono convenzionalmente. La natura dei dharma in quanto stabiliti nella realtà è la loro natura perfetta (*parinispāna-svabhāva*); in questo caso essi esistono realmente.

Quest'insegnamento dei tre svabhāva è stato esposto ed elucidato nei trattati di Maitreya, di Asanga, e di Vasubandhu. Sebbene questi scrittori siano spesso classificati come Citta-mātra o "della solo mente," e di conseguenza denigrati dai Prāsangika Mādhyamika, Dolpopa li definisce i "Grandi Mādhyamika." Come tali, essi dovrebbero essere vitalmente interessati alla comprensione di śūnyatā. In verità, dai loro scritti risulta evidente che lo erano; e come abbiamo visto prima, i termini śūnyatā e svabhāva si trovano normalmente insieme nei testi buddhisti. Vasubandhu cita nel suo commentario, all'inizio del Madhyānta-vibhāga di Maitreya, una definizione classica di śūnyatā, come qualcosa che esiste, e non proprio la vacuità di ogni cosa, incluso se stesso.¹⁴¹

Così, "un luogo è vuoto (*śūnya*) di quello che non esiste qui;" [vedendo] in questo modo, uno in realtà vede. Ancora, "ciò che rimane qui, cioè che è qui, esiste;" [conoscendo] in questo modo, uno in realtà conosce. In tal modo, nasce la definizione non errata di śūnyatā (vacuità).

In seguito, nello stesso capitolo, Maitreya e Vasubandhu discutono i sedici tipi di śūnyatā. Gli ultimi due tipi sono chiamati *abhāva-śūnyatā*, la vacuità che è non-esistenza (*abhāva*), e *abhāva-svabhāva-śūnyatā*, la vacuità che è lo svabhāva o l'essenza fondamentale di quella non-esistenza. Vasubandhu spiega che questo tipo di śūnyatā esiste veramente.¹⁴²

[Il primo è] la vacuità delle persone e dei dharma. [L'ultimo è] la vera esistenza (*sad-bhāva*) di quella non-esistenza.

La fonte di quest'insegnamento nelle parole del Buddha la possiamo trovare nei sūtra del Tathāgata-garbha della sua terza promulgazione. Uno di questi, il *Mahā-parinirvāna sūtra*, lo espone in questo modo, com'è stato tradotto dal Tibetano da S. K. Hookham:¹⁴³

Così, questi sono rispettivamente, la vacuità, che è la non-esistenza (*abhāva-śūnyatā*) della forma accidentalmente macchiata, ecc., che consiste nell'essere vuoti della loro propria essenza [*svabhāva*], e la

¹⁴⁰ *Sandhi-nirmocana-sūtra*, capitoli 6 e 7. Per la traduzione inglese vedi: *Wisdom of Buddha: The Samdhinirmocana Sūtra*, tradotto da John Powers, Berkeley: Dharma Publishing, 1995.

¹⁴¹ *Madhyānta-vibhāga-bhāṣya*, 1. 1 nell'ed. G. Nagao; o 1. 2; nell'ed. N. Tatia e A. Thakur, e nell'ed. R. Pandeya: *evam yad yatra nāsti tat tena śūnyam iti yathā-bhūtam samanupaśyati yat punar atrāvaśistam bhavati tat sad ihāstīti yathā-bhūtam prajānātīti aviparītam śūnyatā-laksanam udbhāvitam bhavati*. Questo è citato anche, con varianti minori, nel *Ratna-gotra-vibhāga-vyākhyā* di Asanga, in 1. 155; nel *Bodhisattva-bhūmi* di Asanga, ed. U. Wogihara p. 47 (II. 17-20), ed. N. Dutt p. 32 (II. 12-14); e nell' *Abhidharma samuccaya* di Asanga, ed. P. Pradhan p. 40 (II. 10-11) [La nuova traduzione di Pradhan qui non combacia, contrariamente a quella tibetana]. Nella frase *yad yatra nāsti, tat tena śūnyam*, la parola *tena* non è presa come nel comune idioma sanscrito, *tena śūnyam*, "vuoto di quello," ma piuttosto come nel comune idioma buddhista sanscrito, *yena/tena = yatra/tatra*, dove equivale a *tatra*, "lì," correlandosi a *yatra*, "dove." Io lo spiego perché la mia traduzione qui non è più di una parafrasi, per seguire l'idioma inglese per "vuoto." Un traduzione letterale sarebbe "ciò che non esiste in qualche parte, che è vuoto (cioè assente) lì."

¹⁴² *Madhyānta-vibhāga-bhāṣya*, 1. 20 nell'ed. Nagao; o 1. 21 nell'ed. Pandeya: *pudgala-dharmābhāvaś ca śūnyatā | tad-abhāvasya ca sad-bhāvah*.

¹⁴³ *The Buddha Within: Tathagatagarbha Doctrine According Shentong Interpretation of the Ratnagotravibhaga*, di S. K. Hookham, Albany: State University of New York Press, 1991, p. 139.

Forma del Tathāgatagarbha, ecc., che è la vacuità che è l'essenza di [quella] non-esistenza (*abhāva-svabhāva-sūnyatā*), l'Assoluta vacuità dell'Altro (Shentong).

Notate l'uso della frase "l'Assoluta vacuità dell'Altro" (*don dam gzan ston*) in questa citazione per descrivere il sedicesimo tipo di *sūnyatā*, *abhāva-svabhāva-sūnyatā*. Questa è una delle molte citazioni usate da Dolpopa per stabilire l'insegnamento di una *sūnyatā* assoluta (*paramārtha*).¹⁴⁴ Questa *sūnyatā* è vuota di qualsiasi cosa tranne che di se stessa, per cui è "vuoto dell'altro" (*gzan ston*), ma non è vuoto di se stesso. In contrapposizione a questa, la *sūnyatā* insegnata dalla scuola Prāsangika Madhyamaka è vuota di ogni cosa, inclusa se stessa. La loro è una *svabhāva-sūnyatā*, o una vacuità di qualsiasi *svabhāva* definitivo in ogni cosa. I Grandi Mādhyamika, tra l'altro, accettano l'insegnamento che tutti i dharmas, o l'universo manifestato come noi lo conosciamo, sono vuoti di qualsiasi *svabhāva* proprio, quindi, in definitiva, sono non-esistenti. Ma oltre la portata e la distanza del pensiero, vi è una *sūnyatā* assoluta realmente esistente vuota di qualsiasi cosa tranne che di se stessa, che è il vero *svabhāva* assoluto dell'universo manifestato non-esistente.

Quest'insegnamento sbalorditivo dei Grandi Mādhyamika era completamente scioccante per l'ortodossia quando fu proposto in Tibet da Dolpopa e dagli Jonangpa nel quattordicesimo secolo. Il successivo scrittore Jonangpa Tāranātha ci dice che all'inizio qualcuno trovava questa dottrina del "vuoto dell'altro ma non di se stesso" difficile da comprendere, mentre altri ne erano deliziati. Ma in seguito, quando gli aderenti di altre scuole ne vennero a conoscenza, sperimentarono "un attacco di cuore" (*sñin gas*) e "un'apoplessia" (*klad pa 'gems pa*).¹⁴⁵ Questo portò, alla fine, nel diciassettesimo secolo, al bando da parte dei Gelugpa delle opere di Dolpopa. Come ha recentemente commentato un apprezzato scrittore:¹⁴⁶

L'opera di Dol po pa ... si distingue notevolmente per essere una delle pochissime opere in Tibet proibite perché considerate eretiche.

Dolpopa fu, per il Tibet del quattordicesimo secolo, quello che la Blavatsky fu per il mondo del diciannovesimo secolo. Lo scrittore inglese W. T. Stead parla in modo simile dell'opera della Blavatsky subito dopo la sua morte.¹⁴⁷

... esso [il credo predicato da Madame Blavatsky] ha almeno il vantaggio di essere eretico. La verità comincia sempre come eresia, e in ogni eresia può esservi il germe di una nuova rivelazione.

Mentre i Gelugpa e i Sakyapa, due delle quattro principali scuole del Buddhismo Tibetano, ritenevano che gli insegnamenti della Grande Scuola Madhyamaka fossero eretici, i Nyingmapa e i Kagyupa, le altre due scuole, in generale li accettarono. Infatti, i leader di queste due scuole usarono gli insegnamenti del Grande Madhyamaka come base dottrinale unificante per il loro movimento "non-settario" (*ris med*). Questo movimento iniziò in Tibet nell'ultima parte del 1800, lo stesso periodo in cui il movimento teosofico si stava diffondendo nel resto del mondo.

Proprio come la Blavatsky dedicò la maggior parte della *Dottrina Segreta* a citazioni di supporto e a paralleli presi dalle religioni e dalle filosofie del mondo, così Dolpopa dedicò la maggior parte dei suoi scritti a citazioni di supporto prese da scritture buddhiste. Oggi molti studiosi trovano che la comprensione di Dolpopa delle sue fonti hanno più significato dei suoi critici. Una ragione è che

¹⁴⁴ Sulla *sūnyatā* assoluta (*paramārtha*) vedi: *Ratna-gotra-vibhāga-vyākhyā*, 1. 155: na hi paramārtha-sūnyatā-jñāna-mukham antarena śakyate 'vikalpo dhātur adhigantum sāksātkartum; "In verità, senza entrare nella conoscenza della vacuità assoluta non è possibile realizzare direttamente l'elemento (*dhātu*, Tib. *dbyns* qui) non concettuale."

¹⁴⁵ "Dol-po-pa Shes-rab Rgyal-mtshan and the Genesis of the Gzhan-stong Position in Tibet," di Cyrus Stearns, *Asiatische Studien*, vol. 49, 1995, p. 836.

¹⁴⁶ Gareth Sparham, "On the Proper Interpretation of Prajñā-Paramitā," *Dreloma: Drepung Loseling Magazine* n. XXXII-XXXIII, 1994-95, p. 20.

¹⁴⁷ W. T. Stead, "Madame Blavatsky," *Review of Reviews*, giugno 1891 (pp. 548-550); ristampato in *Adyar Library Bulletin*, vol. XIV, parte 2.a, 8 maggio 1950, p. 67.

egli prende queste fonti per indicare ciò che esse dicono, invece di dar loro un'interpretazione. Ci è voluto il genio di Tsong-kha-pa per realizzare la “rivoluzione Copernicana” di convalidare che la seconda promulgazione o ruotare la ruota del dharma sia il significato finale o definitivo, e che la terza promulgazione abbia un significato provvisorio o interpretabile, e quindi contrario al *Sandhi-nirmocana-sūtra*. Lo studioso buddhista Paul Williams scrive:¹⁴⁸

Nel descrivere la dottrina *tathāgatagarbha* che si trova nei *sūtra* e nel *Ratnagotravibhāga*, ho supposto che questi testi significassero proprio quello che dicono. In termine di categorie di ermeneutica buddista ho adottato il metodo che i *sūtra* del *Tathāgatagarbha* vadano presi letteralmente o come opere definitive, e che il loro significato sia del tutto esplicito. L'insegnamento *tathāgatagarbha*, comunque, sembra essere piuttosto diverso da quello della scuola *Prāsangika Madhyamaka*, e se io fossi uno studioso tibetano che ritiene la dottrina del vuoto della *Prāsangika Madhyamaka* come l'insegnamento più elevato del Buddha, dovrei interpretare l'insegnamento *tathāgatagarbha* per eliminare qualsiasi contraddizione apparente.

Dolpopa è più conosciuto per lo Shentong (“vuoto di ogni altra cosa”), l'insegnamento di un *śūnyatā* assoluto, che egli dice essere basato sui tre commentari *Kālacakra* provenienti da Śambhala,¹⁴⁹ e da lui sostenuto con citazioni dai *sūtra* sul *Tathāgata-garbha* o natura di Buddha, i cui insegnamenti sono sintetizzati nel *Ratna-gotra-vibhāga* di Maitreya ed i suoi commentari. Nonostante ciò, la maggior parte degli scritti di Dolpopa vertono sui testi della *Prajñā-pāramitā*. Quindi egli, come Tsong-kha-pa, poggia la maggior parte della sua attenzione sui testi originari della seconda promulgazione. Nel far ciò, ha attinto pesantemente da un lungo commentario che dà, secondo lui, l'interpretazione di questi testi della dottrina della Grande *Madhyamaka*. È un commentario combinato sui *sūtra* della Perfezione della Saggiamente, di 100.000 righe, 25.000 righe, e 18.000 righe, chiamato *Śata-sāhasrikā-pañcaviṃśati-sāhasrikāstādaśa-sāhasrikā-prajñā-pāramitā-brhat-tīkā*, attribuiti a Vasubandhu. Sfortunatamente, non sono mai stata tradotti in lingua occidentale. Il defunto Edward Conze, che fu praticamente il solo traduttore dei testi del *Prajñā-pāramitā* durante tutta la sua vita, si lamentava che:¹⁵⁰

Caratteristica principale degli studi contemporanei sulla *Prajñā-pāramitā* è la sproporzione tra le poche persone che vogliono lavorare in questo campo e l'enorme numero di documenti esistenti in Sanscrito, Cinese, e Tibetano.

Dolpopa credeva che *śūnyatā* abbia due diversi sensi nei testi della *Prajñā-pāramitā*, che devono essere distinti a seconda del contesto e tramite la conoscenza della *śūnyatā* assoluta, che si può leggere nel commentario citato prima. Questo testo utilizza, nelle sue spiegazioni, il tipico schema dei tre *svabhāva*, che abbiamo visto dal *Sandhi-nirmocana-sūtra*. Dolpopa cita frequentemente il capitolo “Domande poste da Maitreya” nei *sūtra* della *Prajñā-pāramitā* di 25.000 e 18.000 righe quale fonte dell'insegnamento dei tre *svabhāva* nei testi della *Prajñā-pāramitā*.¹⁵¹ Qui vengono dati in termini relativi; ad esempio, *dharmatā-rūpa*, tradotto da Conze come la “natura dharmica della forma,” equivale a *parinīpanna-svabhāva*, “la natura che è fondata nella realtà.” Dolpopa considera questo capitolo come un commentario fatto dal Buddha stesso, che dovrebbe essere usato per interpretare i *sūtra* della *Prajñā-pāramitā*. Questo capitolo, come altrove in questi *sūtra*, parla anche dell'inesprimibile *dhātu*, dicendo che non è né altro né non altro che i dharma. Mentre

¹⁴⁸ P. Williams, *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*, Londra e New York: Routledge, 1989, pp. 105-106.

¹⁴⁹ Questi tre commentari sono: il *Vimala-prabhā-tīkā* di Pundarīka sul *Kālacakra-tantra*; il *Laghu-tantra-tīkā* di Vajrapāni sul *Cakra-samvara-tantra*; e l'*Hevajra-pindārtha-tīkā* di Vajrapāni sull'*Hevajra-tantra*. Gli ultimi due spiegano i loro rispettivi tantra dal punto di vista del *Kālacakra*.

¹⁵⁰ E. Conze, *The Large Sutra on Perfect Wisdom*, Berkeley, Los Angeles, Londra: University of California Press, 1975, p. x.

¹⁵¹ Il testo sanscrito è stato stampato in “Maitreya's Questions in the *Prajñā-pāramitā*,” di E. Conze e Iida Shotaro, *Mélanges d'Indianisme a la Mémoire de Louis Renou*, Parigi: Éditions E. de Boccard, 1968, pp. 229-242; traduzione inglese in *The Large Sutra on Perfect Wisdom*, tradotto da E. Conze, pp. 644-652.

l'insegnamento che tutti i dharma sono vuoti di qualsiasi svabhāva proprio è ripetuto incessantemente nei sūtra della *Prajñā-pāramitā*, Dolpopa trova in essi anche la dottrina della Grande scuola Madhyamaka del vero sūnyatā assoluto, che esiste vuoto di ogni altra cosa se non di se stesso, quindi non vuoto del proprio svabhāva, che è fondato nella realtà (*parinispāna*).

Tutte le tradizioni Madhyamaka cercano di evitare i due estremi dell'eternalismo e del nichilismo, che sono i due errori cardinali della dottrina: sovrapporre (*samāropa*) un'esistenza reale a quello che non ne ha alcuna; e il rifiutare (*apavāda*) un'esistenza reale a ciò invece che lo ha. Secondo la scuola della Grande Madhyamaka, i sūtra della *Prajñā-pāramitā* e i testi di ragionamento filosofico di Nāgārjuna correggono l'errore del sovrapporre esistenza reale a ciò che non ne ha alcuna. Lo fanno con l'insegnamento che tutti i dharma sono vuoti di qualsiasi svabhāva. Questo è l'insegnamento Prāsangika. Ma bisogna anche evitare l'errore di rifiutare esistenza reale a ciò che lo ha. Questo, dicono i Grandi Mādhyamika, si trova principalmente nei sūtra del Tathāgata-garbha della terza promulgazione, nella loro sintesi nel *Ratna-gotra-vibhāga* di Maitreya e anche negli inni di Nāgārjuna. E lo fanno insegnando la vera, anche se inconcepibile, esistenza del dhātu o elemento, sia quando è oscurato in quanto Tathāgata-garbha, sia quando non è oscurato come dharma-kāya. Essi insegnano che il dhātu non è vuoto di svabhāva, che il suo svabhāva è triplice, e consiste di:¹⁵² dharma-kāya, "corpo della legge;" *tathatā*, "talità" o "vera natura;" e *gotra*, "germe" o "lignaggio." Questo è il vero svabhāva assoluto che esiste fondato nella realtà.

Sūnyatā, come abbiamo visto poco sopra, nella dottrina segreta degli Arhat significa senza dubbio un assoluto veramente esistente, come Shentong, vuoto di ogni altra cosa ma non di se stesso. Quindi svabhava è visto senza dubbio nella dottrina segreta degli Arhat essere un assoluto veramente esistente, come si vede in una frase consistente dei pochi "termini tecnici così come sono stati impiegati in una delle versioni Tibetane e Senzar" del Libro di Dzyan citato nella *Dottrina Segreta*.¹⁵³

Barnang e Ssa in Ngovonyidj.

Questo significa: "spazio (*bar-snang*) e terra (*sa*) in svabhāva o svabhāvatā (*ngo-bo-nyid*)." Il termine tibetano ngo-bo-nyid o no-bo-ñid è una delle due traduzioni comuni del termine sanscrito svabhāva o svabhāvatā. Robert Thurman nota che:¹⁵⁴

Quando è usato in senso ontologico, che significa "proprio-essere o "realtà intrinseca," i tibetani preferiscono *ngo bo nyid*. Quando è usato in senso convenzionale, che significa semplicemente "natura," preferiscono *rang bzhin*, anche se, quando è usato quale "auto-natura," cioè ponendo l'accento sul prefisso *sva-* (*rang*), essi usano *ngo bo nyid*.

Questa frase la troviamo nella stanza I che descrive lo stato del cosmo in pralaya prima della sua periodica manifestazione. Se spazio e terra si dissolvono in svabhāva, deve essere lo svabhāva di qualcosa che esiste realmente, anche quando l'universo non esiste.

Conclusione

Il concetto di svabhāva o svabhāvatā che troviamo in tutti gli scritti conosciuti in sanscrito è il concetto della "natura inerente" di qualcosa. Questo qualcosa potrebbe essere una cosa comune giornaliera o l'essenza assoluta dell'universo. In termini di dottrine, quindi, deve esserci la dottrina di un'essenza esistente prima che ci sia la dottrina di una natura inerente o svabhāva. Se un sistema dottrinale non postula l'esistenza di un'essenza, sia di cose singole sia dell'universo come un tutto, non ci può essere alcuna dottrina di Svabhava. Piuttosto, ci sarebbe la dottrina di nihsvabhāva:

¹⁵² *Ratna-gotra-vibhāga* 1. 144. Vedi anche nota 3.

¹⁵³ *D.S.*, vol. I, p. 23.

¹⁵⁴ *Tsong-kha-pa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence*, p. 193, nota in calce 11.

poiché niente ha un'essenza, niente ha una natura inerente; così è insegnato nel Buddhismo Prāsangika Madhyamaka.

Il concetto di svabhāva o svabhāvatā che troviamo nel Libro di Dzyan deriva da stanze che trattano cosmogonia, non da stanze che impostano il suo sistema dottrinale, che noi non abbiamo. Ma dagli scritti della Blavatsky e dei suoi istruttori Mahatma è chiaro che il sistema dottrinale del Libro di Dzyan e della *Dottrina Segreta* si basa sull'esistenza di un elemento unico. Questo, allora, è un'essenza unitaria, con una natura unitaria inerente o svabhāva, non una pluralità di essenze con una pluralità di svabhāva, com'è insegnato nel primitivo Buddhismo Abhidharma.

Da quello che abbiamo visto prima, non c'è dubbio che lo svabhāva di cui si parla nel Libro di Dzyan è lo svabhāva del dhātu, l'elemento unico. Quest'insegnamento nel Buddhismo è sviluppato in un solo ed unico trattato, il *Ratna-gotra-vibhāga*. Il punto di vista dottrinale del *Ratna-gotra-vibhāga* com'è inteso nella tradizione del Grande Madhyamaka è di tutti i testi conosciuti di gran lunga come quello più vicino alla *Voce del Silenzio*. Questi fatti ci portano oltre il regno della probabilità. La Blavatsky, in verità, aveva a disposizione fonti esoteriche del Buddhismo del Nord.

Qui stiamo parlando del sistema dottrinale, non di quello cosmogonico, che il *Ratna-gotra-vibhāga* non tratta. Il punto di vista dottrinale del *Ratna-gotra-vibhāga* è stato giudicato dalla maggior parte dei buddhisti nel tempo, diverso da quello del Grande Madhyamaka, per essere del tutto diverso dagli altri quattro trattati di Maitreya. Uno dei motivi è che essi usano una sequenza largamente diversa di termini tecnici. Il suo primo interesse è il dhātu, l'elemento, mentre quello del suo commentario è il Tathāgata-garbha, l'elemento oscurato in quanto natura-di-Buddha, o quel che potremmo chiamare la vita una.¹⁵⁵ Nessuno di questi termini viene sviluppato negli altri quattro trattati di Maitreya. Infatti, nella più antica tradizione cinese la paternità del *Ratna-gotra-vibhāga* non è nemmeno attribuita a Maitreya, sebbene nella tradizione tibetana lo sia sempre. La Blavatsky, in una lettera ad A. P. Sinnett collega particolarmente *La Dottrina Segreta*, che allora stava scrivendo, a un libro segreto di Maitreya:¹⁵⁶

Ho finito un lungo Capitolo Introduttivo, o *Preambolo*, Prologo, chiamatelo come volete, proprio per dimostrare al lettore che il testo, che in ogni Sezione comincia con una pagina tradotta dal Libro di Dzyan e dal Libro Segreto di "Maitreya Buddha" *Champai chhos Nga* (quello in prosa, non i cinque libri conosciuti in versi, che sono uno schermo) non è inventato.

Data la loro somiglianza dottrinale, è probabile che il *Ratna-gotra-vibhāga*, o più specificamente il suo originale segreto, sia il libro di Maitreya cui la Blavatsky fa riferimento qui. Il *Ratna-gotra-vibhāga* conosciuto, anche se apparentemente può essere uno "schermo," presenta lo stesso punto di vista dottrinale di quello della *Dottrina Segreta*. Gli altri quattro libri del *Champai chhos Nga* (*byams-pa'i chos lnga*), i cinque (*lnga*) libri religiosi (*chos*, Sanscrito: dharma) di Maitreya (*byams-pa*, pronunciato come Champa o Jampa),¹⁵⁷ comunque, secondo i Grandi Mādhyamika

¹⁵⁵ Andrebbe notato, comunque, che i Prāsangika Mādhyamika, come pure i Gelugpa interpretano il Tathāgata-garbha come vacuità, specialmente vacuità della mente. Nel 1931, E. Obermiller ha seguito più o meno quest'interpretazione nella sua traduzione pionieristica del *Ratna-gotra-vibhāga* o *Uttara-tantra*, perché seguiva i commentari Gelugpa, anche se riteneva che insegnassero il monismo. Ugualmente, David Ruegg, nel 1969, seguì quest'interpretazione nel suo monumentale studio del Tathāgata-garbha, *La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra*. Una recensione di Lambert Schmithausen, "Zu D. Seyfort Ruegg's buch, 'La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra,'" in *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für Indische Philosophie*, 1973, critica quest'interpretazione. Come riassunto da Paul Williams: "Schmithausen ha arguito che il riferimento al *tathāgatagarbha* quale vacuità deve essere compreso nei termini del significato particolare di vacuità per questa tradizione – che la vacuità è un aspetto particolare del *tathāgatagarbha*, cioè che il *tathāgatagarbha* è vuoto di contaminazioni, non che è identico con la [Prāsangika] vacuità del Madhyamaka. Io concordo." (*Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*, 1989, p. 281, nota 11.)

¹⁵⁶ *Le Lettere di H. P. Blavatsky to A. P. Sinnett*, p. 195 ed. or.

¹⁵⁷ Gli altri quattro libri sono: *Mahāyāna-sūtrāṅkāra*; *Madhyānta-vibhāga*; *Dharma-dharmatā-vibhāga*; *Abhisamayāṅkāra*. Notate lo sfortunato errore di Geoffrey Barborca nel tradurre *Champai chhos Nga* come "tutta la

rappresentano anche lo stesso punto di vista dottrinale di quello del *Ratna-gotra-vibhāga*. Il *Ratna-gotra-vibhāga* forma il nucleo della tradizione della Grande scuola Madhyamaka, che era significativamente descritta da Dolpopa come “la tradizione dell’Età dell’Oro.” Sebbene questa tradizione insegni un *śūnyatā* assoluto e inconcepibile o Shentong (*gzan ston*), che non è vuoto di *svabhāva*, i suoi insegnamenti non sono presentati in termini di *svabhāva*, per cui non è una tradizione Svābhāvika.

Gli unici riferimenti di cui sono a conoscenza riguardo a una scuola Svābhāvika nei testi buddhisti sono quelli che si trovano in testi come il *Buddha-carita*, dove non indicano una scuola buddhista con questo nome ma piuttosto una scuola non-buddhista.¹⁵⁸ Il *Samaya-bhedoparacanacakra* di Vasumitra, che si dice sia stato scritto solo quattro secoli dopo l’epoca del Buddha, dà un elenco delle diciotto scuole del primo Buddhismo, nessuna delle quali è la scuola Svābhāvika. Quindi, tralasciando il racconto adesso largamente screditato della scuola Svābhāvika del Buddhismo dato da un pundit buddhista nepalese a Brian Hodgson, non conosco alcuna fonte tradizionale di qualsiasi scuola buddhista, che chiami se stessa Svābhāvika, o sia chiamata Svābhāvika da altre scuole buddhiste.

Le scuole Hīnayāna o del Sud in generale accettavano uno *svabhāva* nei loro dharma impermanenti ma reali. In questo senso, potevano essere chiamate Svābhāvika, ma apparentemente non lo erano. Poiché questo *svabhāva* è impermanente, non può essere lo *svabhāva* eterno cui si fa riferimento negli scritti teosofici. Poco prima abbiamo visto un’eccezione nella scuola Sarvāstivāda, che insegnava uno *svabhāva* eterno. Però il suo punto di vista dottrinale su ciò non è chiaramente conosciuto; e questo *svabhāva* era, apparentemente, ancora lo *svabhāva* di dharma individuali, piuttosto che lo *svabhāva* di un dhātu unico. Quindi, non può essere lo *svabhāva* unitario cui si fa riferimento negli scritti teosofici. Inoltre, i Sarvāstivādin non erano considerati né da loro stessi né da altri come Svābhāvika.

Le scuole Māhāyana o del Nord dovrebbero, generalmente, essere l’opposto di quelle Svābhāvika, poiché insegnano che tutti i dharma sono vuoti di *svabhāva* (*nihsvabhāva*). Proprio come i dharma sono fondamentalmente non-esistenti, così il loro *svabhāva*, in ultima analisi, è non-esistente. Com’è definito da Chandrakīrti, *svabhāva* non è qualcosa (*akimcit*), è semplicemente non-esistenza (*abhāva-mātra*).¹⁵⁹ La natura inerente o *svabhāva* del fuoco, ad esempio, non è la sua normale natura del bruciare, ma è piuttosto la sua essenza, che è non-esistente. In altre parole, la natura inerente (*svabhāva*) dei dharma è che essi non hanno una natura inerente (*nihsvabhāva*). Questa posizione è pienamente sviluppata nella scuola Prāsangika Madhyamaka, la scuola dominante in Tibet, in genere considerata come la migliore delle scuole Mahāyāna.

La scuola Yogācāra del Māhāyana è conosciuta per il suo insegnamento dei tre *svabhāva*, derivato dal *Sandhi-nirmocana-sūtra*. Questi *svabhāva* o nature, che sono chiamati anche laksana o caratteristiche definenti, si applicano ai dharma: un dharma ha una natura illusoria, una natura dipendente, e una natura perfetta fondata nella realtà. Comunque, queste sono equilibrate negli stessi testi con l’insegnamento dei tre *nihsvabhāva*, e culminano nell’assoluta mancanza di *svabhāva* (*paramārtha-nihsvabhāvatā*), per cui questa sicuramente non dovrebbe essere considerata una posizione Svābhāvika.

La tradizione della Grande Madhyamaka accetta una *śūnyatā* assoluta veramente esistente, anche se inconcepibile, che non è vuota di *svabhāva*. Poiché questa tradizione presenta il suo insegnamento in termini di *śūnyatā* assoluto e non in termini di *svabhāva*, come abbiamo notato prima, essi non sono Svābhāvika. Tuttavia, è solo qui che troviamo concordanza con la dottrina *svabhāva* o *svabhāvat* che troviamo in Teosofia. La concordanza sta nel loro insegnamento del

dottrina nella sua essenzialità,” riprodotta in “Historical Introduction” all’edizione definitiva della *Dottrina Segreta*, p. [69] n. 130. Ho contattato più di una volta gli editori riguardo a questo, ma non hanno potuto fare alcuna correzione.

¹⁵⁸ Il *Buddha-carita* di Aśvagosa 9. 58-62. Vedi anche 18. 29-41 per un rifiuto della dottrina *svabhāva*. La dottrina *svabhāva* è rifiutata anche come una scuola non-buddhista nel *Tattva-samgraha* di Śantaraksita, versi 110-127.

¹⁵⁹ Il commentario *Prasanna-padā* sul *Mūla-madhyamaka-kārikā* 15. 2.

dhātu, l'elemento, che è descritto in termini di sūnyatā assoluto o Shentong, vuoto di qualsiasi cosa tranne che di se stesso, e il cui svabhāva è anche assoluto e realmente esistente. Questo, comunque, è proprio l'insegnamento volutamente rifiutato dai Gelugpa, che sotto altri aspetti sono considerati dai teosofi come i più vicini alla Teosofia. Ma i teosofi e altri spesso ignorano che i Gelugpa rifiutano quest'insegnamento, perché, come espresso da Hookham:¹⁶⁰

Sfortunatamente per quelli che intuiscono un significato Shentong dietro le parole del Buddha, è possibile che si ascoltino gli insegnamenti Gelugpa a lungo prima di comprendere che è precisamente quest'intuizione a essere negata. La definizione e i "punti difficili" della scuola Gelugpa sono progettati specificamente per escludere un punto di vista Shentong; richiedono un lungo periodo per essere assimilati.

La ricerca nei testi buddhisti in Occidente è alle sue prime fasi. La tradizione della Grande Madhyamaka è rimasta largamente sconosciuta fino a poco tempo fa, e solo ora i suoi testi cominciano a essere pubblicati. Rimane ancora molto da fare in finché possa uscire un testo in lingua originale del Libro di Dzyan.

¹⁶⁰ *The Buddha Within*, p. 17.

La Voce del Silenzio:
Portare la Dottrina del Cuore in Occidente

(*The Voice of Silence:*
Bringing the Heart Doctrine to the West)

“La Voce del Silenzio: *Portare la Dottrina del Cuore in Occidente*,” una relazione presentata da Nancy Reigle alla ‘Conferenza delle Opere e dell’Influenza di H.P. Blavatsky,’ tenuta in Edmonton, Alberta, il 3-5 luglio 1998, fu pubblicata in *The Works and Influence of H.P. Blavatsky: Conference Papers, Edmonton: Edmonton Theosophical Society, 1999, pp. 106-112.*

Il Bodhicaryāvatāra è giustamente famoso come la principale esposizione del sentiero del Bodhisattva nel Buddhismo Mahāyāna, l’insegnamento dell’auto-sacrificio per amore del prossimo, chiamato in Teosofia La Dottrina del Cuore. Ma non è il Bodhicaryāvatāra ad aver portato per primo questo nobile insegnamento all’Occidente, è La Voce del Silenzio. Questa mia documentazione confronta la presentazione dell’insegnamento che si trova in questi due libri, e storicamente ne delinea le loro rispettive divulgazioni in Occidente.

Anche se nel Buddhismo esistono altri libri sul sentiero del Bodhisattva, come il Pāramitā-samāsa di Āryaśūra (famoso per il suo Jātaka-mālā), e il Bodhisattva-pitaka, che si dice sia stato insegnato dal Buddha, queste opere, in realtà, mancano del fascino ispiratore del Bodhicaryāvatāra. Ugualmente, gli altri due “classici del sentiero” che si trovano in Teosofia, Ai Piedi del Maestro, e La Luce sul Sentiero, sono più istruttivi ma privi della bellezza poetica de La Voce del Silenzio. Essi non insegnano il sentiero della compassione.

La Voce del Silenzio è stata criticata come non autentica perché include idee indiane, come ad esempio il rāja-yoga in otto fasi, e non è quindi una fonte da seguire. Si potrebbe criticare il Bodhicaryāvatāra per il suo soffermarsi sulla ripugnanza del corpo e il suo atteggiamento verso le donne. Ma le critiche di questi libri mancano il bersaglio, e difficilmente sono adatte a questi libri. A dispetto di qualsiasi difetto si possa visualizzare in essi, l’umanità non possiede esposizioni più elevate dell’ideale dell’auto-sacrificio per amore del prossimo.

L’edizione corretta de La Voce del Silenzio preparata tempo fa da Boris de Zirkoff, che ha curato i *Blavatsky Collected Writings*, è ancora inedita. Così il lettore dovrà trascurare alcuni errori tipografici, ad esempio “narjol” invece di “naljor,” per amore del messaggio. Similmente, le differenze di significato tra le esistenti versioni in Sanscrito e in Tibetano del Bodhicaryāvatāra andrebbero minimizzate per amore del messaggio.

Tra le molte opere che Madame Blavatsky divulgò al pubblico, *La Voce del Silenzio* è unica nel suo appello al cuore e allo spirito dell’umanità. In tutto il testo, esso richiede continuamente la più vasta compassione di cui una persona sia capace verso il proprio prossimo.

Secondo la Blavatsky, *La Voce del Silenzio* deriva da “Il Libro dei Precetti Aurei” che “fa parte della stessa serie dalla quale furono estratte le “Stanze” del *Libro di Dzyan*, su cui si basa *La Dottrina Segreta*.¹⁶¹ La Blavatsky dice che Il Libro dei Precetti Aurei “contiene all’incirca novanta

¹⁶¹ *La Voce del Silenzio*, di H.P. Blavatsky, Londra: The Theosophical Publishing Company, 1889; New York: W. Q. Judge, 1889; Pechino: The Chinese Buddhist Research Society, 1927, p. vi. L’edizione di Pechino è ristampata

piccoli trattati distinti,” di cui essa ne aveva a suo tempo memorizzato trentanove.¹⁶² Tre di questi trattati li ha tradotti in Inglese per noi nella *Voce del Silenzio*, e noi li conosciamo come i “Tre Frammenti.” Si crede che lei abbia studiato questi trattati sotto la tutela degli Adepti suoi maestri durante il suo soggiorno nel Piccolo Tibet e nel Tibet vero e proprio cui si fa riferimento nei suoi scritti.¹⁶³

Boris de Zirkoff, nel preparare l’edizione de *La Voce del Silenzio*, ancora inedita, compilò un’Introduzione informativa intitolata “Come fu scritta *La Voce del Silenzio*,” che è stata pubblicata due volte.¹⁶⁴ Qui lei cita alcune interessanti considerazioni fatte da parecchie persone che facevano visita ad H.P.B. quando lei scriveva *La Voce*, la maggior parte delle quali ebbero luogo a Fointanebleau, in Francia, durante il mese di luglio del 1889. La Blavatsky richiese a parecchi visitatori di leggere parti della Voce mentre il manoscritto veniva scritto, ed essi avevano tutti la stessa reazione: erano profondamente commossi dalla bellezza e dalla profonda compassione che questo libro evocava.¹⁶⁵ Quando H.P.B. chiese loro che ne pensassero, G. R. S. Mead rispose che “era la cosa più grandiosa di tutta la nostra letteratura teosofica.”¹⁶⁶

Nella loro Prefazione all’edizione di Pechino de *La Voce del Silenzio*, Alice Cleather e Basil Crump rendono noto l’approvazione di quest’opera da parte del Panchen Lama come “l’unica vera divulgazione in Inglese della Dottrina del Cuore del Mahāyāna e del suo nobile ideale di auto-sacrificio per l’umanità.”¹⁶⁷

Quale è questa Dottrina del Cuore di cui parla il Panchen Lama? Nella *Voce del Silenzio* H.P.B. distingue tra la Dottrina della Testa e la Dottrina del Cuore nel secondo Frammento intitolato “I Due Sentieri” in cui dice:

Innanzitutto comincia a separare l’imparare con la testa dalla Saggezza dell’Anima, la dottrina dell’“Occhio” da quella del “Cuore”... tuttavia l’ignoranza stessa è del tutto preferibile all’imparare con la testa se la Sapienza dell’Anima non la illumina e la guida¹⁶⁸

“Grande Setaccio” è il nome della “Dottrina del Cuore,” o discepolo... La vera conoscenza è la farina, il falso sapere è la pula ...¹⁶⁹

E ancora:

Il Dharma dell’“Occhio” è la personificazione di ciò che è esteriore e inesistente. Il Dharma del “Cuore” è la personificazione della Bodhi (la Vera Saggezza divina), il Permanente e l’Imperituro.¹⁷⁰

dall’originale, conservando la stessa impaginazione, con note e commenti di Alice Leighton Cleather e Basil Crump. Tutti i successivi riferimenti sono all’edizione di Pechino.

¹⁶² Ibid., p. ix.

¹⁶³ *HPB Collected Writings*, vol. I, ed. Boris de Zirkoff, Wheaton, III: Theos. Publ. House. 1954; 2.a e 3.a edizione, 1975, p. 272; “... Ho vissuto diversi periodi della mia vita nel Piccolo Tibet e nel Tibet, e questi periodi, sommati, fanno più di sette anni ...”

¹⁶⁴ Boris de Zirkoff, “Introductory: How *the Voice of Silence* was Written,” pubblicato su *The American Theosophist* 76: 9 (nov.-dic, 1988, pp. 230-237, e come ‘Introduction to *The Voice of Silence*,’ Wheaton, III: Theos. Publ. House, 1992, pp. 11a-33a. Una copia dell’edizione del manoscritto de *La Voce del Silenzio* di B. de Zirkoff con l’Introduzione mi è stata gentilmente fornita da Dara Eklund. Tutti gli ulteriori riferimenti all’Introduzione di Boris de Zirkoff derivano dall’edizione manoscritta.

¹⁶⁵ B. de Zirkoff, “Introductory: How *the Voice of Silence* was written,” pp. 6-9. Herbert Burrows e Annie Besant furono tra quelli che lessero delle parti del manoscritto de *La Voce del Silenzio* mentre veniva elaborato. Di quest’opera Annie Besant disse: “Ci commuove, non per le affermazioni raccolte da vari testi, ma per l’appello agli istinti più divini della nostra natura ...” (p. 9).

¹⁶⁶ Ibid., p. 14.

¹⁶⁷ Maggio 1927, Prefazione editoriale a *La Voce del Silenzio* (non numerato), Pechino: The Chinese Buddhist Research Society, 1927.

¹⁶⁸ *La Voce*, p. 25 ed. or.

¹⁶⁹ Ibid. pp. 27-28 ed. or.

¹⁷⁰ Ibid., p. 29 ed. or.

Nel Buddhismo Mahāyāna, della cui tradizione il Panchen Lama è il maggiore rappresentante in Tibet,¹⁷¹ la Dottrina del Cuore è estremamente sviluppata. La ritroviamo negli insegnamenti del Bodhisattva e nel Sentiero del Bodhisattva; il Bodhisattva è un essere spirituale che si dedica ad alleviare le sofferenze dell'umanità; e il Sentiero del Bodhisattva è il tipo di azione intrapreso da un Bodhisattva per eliminare queste sofferenze.

In effetti, nella tradizione Mahāyāna vi è un intero lignaggio che mette l'accento sul coltivare e sviluppare la via del Bodhisattva. Questa "lignaggio di compassione" fu ispirato dagli scritti di Maitreya,¹⁷² e completato da una corrispondente "lignaggio di saggezza" ispirato da Mañjuśrī,¹⁷³ in cui sono preminenti gli scritti filosofici di Nāgārjuna.¹⁷⁴ Non bisogna intendere che queste due lignaggi di saggezza e compassione si siano sviluppati isolatamente l'uno dall'altro, ma che al contrario, funzionino come parti complementari di un insieme unico.

Queste due lignaggi hanno prodotto insieme interi trattati che tratteggiano:

- 1) Il modo di operare di un Bodhisattva, e
- 2) I diversi stadi sul Sentiero del Bodhisattva.¹⁷⁵

Tra queste, la più popolare e ampiamente letta è un'opera in Sanscrito conosciuta come il *Bodhicaryāvatāra*. Letteralmente, significa "Introduzione al modo di operare di un Bodhisattva" o "Guida al modo di vivere di un Bodhisattva."¹⁷⁶ Fu scritto da Śāntideva, un monaco buddhista che visse in India durante l'ottavo secolo.¹⁷⁷

Così, qui troviamo nel Buddhismo Mahāyāna opere che sono utili per il proprio allenamento nella stessa nobile etica e compassione che H.P.B. raccomandò, nella *Voce del Silenzio*, di praticare. Come dice la Blavatsky:

Non puoi percorrere il Sentiero prima che tu sia diventato il Sentiero stesso.¹⁷⁸

Sebbene vi sia diversità di stile e genere¹⁷⁹ tra *La Voce del Silenzio* e il *Bodhicaryāvatāra*, essi sono simili in quanto entrambi servono la stessa funzione di promuovere l'altruismo. Per fare un confronto, esaminiamo alcuni passaggi di ciascuno:

¹⁷¹ I due maggiori rappresentanti della gerarchia buddhista tibetana sono il Panchen e il Dalai Lama. Il Buddhismo fiorì per un millennio in Tibet, fino alla conquista cinese del 1959.

¹⁷² Nella tradizione tibetana si dice che i due scritti attribuiti a Maitreya siano stati elaborati da Ārya Asanga. Vedi: *The Door of Liberation*, di Geshe Wangyal, NY: Maurice Girodias Associates, Inc., 1973, pp. 26-27. Per la storia di Ārya Asanga, vedi pp. 52-54.

¹⁷³ Mañjuśrī, uno dei più importanti Bodhisattva del buddhismo indiano e, soprattutto, cinese e tibetano. – n. d. t.

¹⁷⁴ Per la storia di Ārya Nāgārjuna vedi *The Door of Liberation*, pp. 44-46.

¹⁷⁵ Includono il *Bodhicaryāvatāra* e il *Bodhisattva-bhūmi*. Vi sono parecchie traduzioni in Inglese del *Bodhicaryāvatāra*, molte delle quali sono elencate in seguito. (Vedi le prossime note). Non c'è una traduzione inglese completa del *Bodhisattva-bhūmi*.

¹⁷⁶ Quest'ultimo è il titolo di una nuova traduzione: *A Guide to the Bodhisattva Way of Life (Bodhicaryāvatāra)*, di Śāntideva, tradotto dal Sanscrito e dal Tibetano, da Vesna Wallace e B. Alan Wallace, Ithaca, NY: Snow Lion, 1997. I versi che seguono sono citati da questa traduzione. Il termine "Bodhi" nel *Bodhicaryāvatāra* significa "Bodhisattva," che è precisato appieno nel titolo della traduzione tibetana di quest'opera.

¹⁷⁷ C'è un'interessante storia di come Śāntideva diffuse nel mondo il *Bodhicaryāvatāra*. Pensando che fosse pigro, i suoi monaci a Nālandā sfidarono Śāntideva a recitare un testo a memoria. Śāntideva chiese se doveva recitare un testo già esistente oppure uno "nuovo." I monaci risposero: "un testo nuovo," e Śāntideva cominciò allora a recitare una sua composizione, il *Bodhicaryāvatāra*. Rimasero tutti stupiti. Mentre si avvicinava alla fine, egli si sollevò nel cielo. Dopo essere sparito, continuò a recitare fino a completare il testo. (Estratto da *History of Buddhism in India*, di Tāranātha, come è narrata in: *A Guide to the Bodhisattva Way of Life*, p. 12.)

¹⁷⁸ *La Voce*, p. 12 ed. or..

¹⁷⁹ In un'interessante conferenza tenuta da Bhikshu Sangharakshita, egli discute le due ampie divisioni della letteratura buddhista, *sūtra* e *śāstra*; *sūtra* sono le parole del Buddha, e *śāstra* le loro spiegazioni con trattati scritti da altri. In essa, egli paragona *La Voce del Silenzio* alla classe letteraria dei *sūtra*: "*La Voce del Silenzio*, pur non proclamando di essere la parola del Buddha, tuttavia è affine più al gruppo di testi *sūtra* che a quelli *śāstra*. Come i

La Voce: Aiuta la Natura e coopera con lei; e la Natura ti considererà come uno dei suoi creatori e ti renderà obbedienza. (p. 14)

Bodhicaryāvatāra: Qualunque sia la motivazione di chi persegue la virtù, dovunque egli vada riceverà rispetto ed onori, frutto e ricompensa del merito acquisito. VII. 42.

La Voce: Dà luce e conforto al pellegrino dolente, e cerca chi sa ancor meno di te; che affranto dalla desolazione siede affamato del pane della Saggezza e del pane che nutre l'ombra, senza maestro, speranza o consolazione, e fa che oda la Legge. (p. 37)

Bodhicaryāvatāra: Possa io essere un protettore per coloro che ne sono privi, una guida per chi è in cammino sulla via; una barca, un ponte, e una nave per coloro che vogliono attraversare. Possa io essere una lampada per chi cerca la luce, un letto per chi cerca riposo, e possa io essere un servitore per tutti quelli che ne desiderano uno. III. 17–18.

La Voce: E allora, o ricercatore della verità, la Mente-Anima tua diventerà come un elefante che infuria per la giungla Bada che la tua Anima, dimenticando il SÉ, non perda il dominio sulla mente ancora non purificata, perdendo così il giusto godimento delle sue conquiste. (p. 62)

Bodhicaryāvatāra: Elefanti selvaggi e pazzi non sono in grado di causare tanto danno in questo mondo quanto l'elefante incontrollato della mente che può condurci nell'inferno di Avīcī e in quelli simili. Ma se l'elefante della mente è del tutto domato dalla corda della consapevolezza, allora ogni pericolo svanisce e si ottiene un completo benessere. V. 2–3.

La Voce: Il guerriero intrepido, quando il prezioso sangue della vita gli sgorga dalle ferite ampie e profonde, assale ancora il nemico, lo caccia dalle sue trincee, e lo vince prima di morire egli stesso. Agite dunque, o voi tutti che cadete e soffrite, agite come lui; e dalla rocca della vostra Anima cacciate tutti i vostri nemici — ambizione, ira, odio e anche l'ombra del desiderio ... (p. 63)

Bodhicaryāvatāra: Sarebbe meglio per me essere arso vivo o essere decapitato, piuttosto che in alcun caso sottomettermi a questi mortali nemici, le emozioni negative (come ambizione, collera, e odio). IV. 44.

La Voce: Ora china la testa e ascolta bene, o Bodhisattva — la compassione parla e dice: “È possibile la beatitudine, quando tutto ciò che vive sta soffrendo? Ti salverai pur sentendo piangere il mondo intero?” (p. 71)

Bodhicaryāvatāra: Dal momento che paura e sofferenza sono ugualmente detestabili sia dagli altri che da me stesso, cosa c'è di speciale in me che mi porta a proteggere me ma non gli altri? VIII. 96.

A questo punto, abbiamo visto alcune somiglianze e differenze nella presentazione tra queste due opere. Poiché *La Voce del Silenzio* è piena di riferimenti alla natura auto-sacrificantesi dei Buddha e dei Bodhisattva, come pure alle Pāramitā, il suo carattere buddhista Mahāyāna è stato facilmente riconosciuto.¹⁸⁰ Nella *Voce del Silenzio*¹⁸¹ H.P.B. porta il ricercatore spirituale attraverso le Tre Aule del Sentiero Probatorio; la scelta tra i Due Sentieri – Aperto e Segreto, essendo quello Segreto il sentiero del più elevato altruismo di un Bodhisattva; e poi attraverso i Sette Portali, che sono le Pāramitā o Perfezioni del Buddhismo Mahāyāna.¹⁸²

discorsi più lunghi e famosi, cerca più di ispirare che di istruire, si appella al cuore piuttosto che alla testa.” (*Paradox and Poetry in “The Voice of the Silence,”* di Bhikshu Sangharakshita, Bangalore: The Indian Institute of World Culture, 1958, p. 1.) In contrasto, il *Bodhicaryāvatāra*, essendo scritto da Śāntideva ed esponendo il Sentiero tramite la ragione, è un *śāstra*.

¹⁸⁰ Boris de Zirkoff, “Introductory: How *The Voice of Silence Was Written*,” pp. 15-16: “Molto è stato detto e scritto sulla natura degli insegnamenti contenuti nella ‘Voce.’ La loro tendenza generale come pure molti pensieri e ideali specifici contenuti in quest’opera sono stati la base per identificarla con il vasto reame degli insegnamenti e precetti conosciuti come Buddhismo Mahāyāna, e questo può difficilmente essere negato o eluso.”

¹⁸¹ A. J. Hamerster ha delineato i contenuti della *Voce* nella sua Introduzione all’edizione del 1939 de *La Voce del Silenzio*, Adyar: Theos. Publ. House, 1939; ristampato nel 1953.

¹⁸² Le sei Pāramitā e la loro coltivazione sono una caratteristica della tradizione Mahāyāna. Sono: dāna, śīla, ksānti, vīrya, dhyāna, e prajñā. Nella *Voce del Silenzio* è stata aggiunta una pāramitā in più alla tradizionale lista delle sei, cioè *virāga* – “indifferenza al piacere e al dolore, vinta l’illusione si percepisce solo la verità.” (*La Voce*, p. 48.) In quest’opera, *Virāga* diventa il quarto Portale, facendo un totale di sette.

Il Bodhicaryāvatāra esalta le virtù di Bodhicitta, che è l'intenzione altruistica di diventare illuminato per portare beneficio a tutti gli esseri senzienti, che incoraggia la persona dalla mente spirituale a intraprendere il sentiero del servizio altruistico verso gli altri, e ammonisce dei pericoli del tornare indietro una volta che lo si è intrapreso. Quattro delle Pāramitā sono rappresentate ciascuna da un capitolo in quest'opera: Ksānti, Vīrya, Dhyāna, e Prajñā, rispettivamente dai capitoli 6-9. In tutto, le Pāramitā o Perfezioni sono citate come virtù da coltivare, nello stesso modo in cui i Sette Portali della *Voce* sono le porte della virtù che porta al sentiero dell'altruismo e della compassione più elevati. Come dice H.P.B.:

Vivere per dare beneficio all'umanità è il primo passo. Praticare le sei gloriose virtù è il secondo.¹⁸³

Il *Bodhicaryāvatāra*, che rappresenta la Dottrina del Cuore, ha goduto di una lunga storia di popolarità che risale fin all'ottavo secolo, quando fu composto. Poco dopo, fu tradotto dal Sanscrito in Tibetano, e continua anche oggi in una tradizione ininterrotta. La sua popolarità prospera ancora oggi poiché è promosso da H. H., il Quattordicesimo Dalai Lama nei suoi insegnamenti pubblici,¹⁸⁴ e di esso sono state fatte nuove traduzioni.

In confronto alla sua controparte Buddhista Mahāyāna, *La Voce del Silenzio* ha una storia relativamente più breve, che comincia nel 1889.¹⁸⁵ Dopo la sua pubblicazione, H.P.B. scrisse, in una lettera alla sorella:

La Voce del Silenzio, per quanto sia un piccolo libro, sta diventando semplicemente la bibbia dei teosofi.¹⁸⁶

Negli anni '60 l'editore della rivista buddhista *The Middle Way* ha commentato che *La Voce del Silenzio* era un'opera squisita, perciò, perché la comunità buddhista non l'ha accettata?¹⁸⁷

A differenza, il *Bodhicaryāvatāra*, un testo il cui Sanscrito originale ha una tradizione ininterrotta di 1200 anni, noi non abbiamo un manoscritto in lingua originale della *Voce del Silenzio*. Ci è pervenuta come la traduzione di un'opera "segreta," sconosciuta al pubblico. Senza dubbio è vero che questo originale della *Voce* sia esistito. *La Voce del Silenzio* dovrebbe raggiungere un pubblico più vasto, proprio come avviene per il *Bodhicaryāvatāra*.

Sebbene il *Bodhicaryāvatāra* abbia questa lunga tradizione, al contrario della *Voce*, fu *La Voce del Silenzio* che portò per prima la Dottrina del Cuore al pubblico occidentale di lingua inglese. Sappiamo che *La Voce del Silenzio* fu originariamente pubblicata nel 1889. Quasi nello stesso periodo, il testo originale in Sanscrito del *Bodhicaryāvatāra* fu anch'esso pubblicato per la prima volta.¹⁸⁸ La prima traduzione inglese del *Bodhicaryāvatāra* fu pubblicata nel 1909, anche se in

¹⁸³ *La Voce del Silenzio*, p. 33.

¹⁸⁴ È il *Bodhicaryāvatāra* che fornisce gli ideali e la pratica di Sua Santità il Dalai Lama, che tanto frequentemente cita il *Bodhicaryāvatāra* come la sua più elevata ispirazione, 10. 55:

Finché lo spazio rimane e finché il mondo rimane, così possa io rimanere, distruggendo le sofferenze del mondo.

- dall'Introduzione Generale di Paul Williams in: *The Bodhicaryāvatāra*, tradotto da Kate Crosby ed Andrew Skilton, Oxford and NY: Oxford University Press, 1996, p. ix.

¹⁸⁵ B. de Zirkoff, *Introductory, ecc.*, p. 15.

¹⁸⁶ Citato da *The Path, dicembre 1895*, in: *HPB: The Extraordinary Life and Influence of Helena Blavatsky, Founder of the Modern Theosophical Movement*, di Sylvia Cranston, NY: G. P. Putnam's Sons, 1993, p. 397.

¹⁸⁷ Da un'annotazione intitolata "La Voce del Silenzio," in *The Middle Way*, vol. XL, n. 2, agosto 1965, p. 90: "Per delle ragioni che non abbiamo mai capito, i buddhisti in Inghilterra sembrano essere riluttanti ad accettare questo eccellente piccolo libro come parte della letteratura buddhista."

¹⁸⁸ Di I. P. Minayeff in *Zapiski Vostochnogo Otdeleniya Ruskogo Imperatorskogo Archeologicheskogo Obschestva (Transactions of the Oriental Section of the Royal Russian Archaeological Society)*, vol. 4, pp. 153-228, vol. 4 di questo giornale. Il vol. 4 fu pubblicato nel 1890, anche se l'articolo individuale sul *Bodhicaryāvatāra* può essere stato pubblicato nel 1889.

forma abbreviata.¹⁸⁹ Fin dal 1970, quando la sua prima traduzione inglese completa fu pubblicata, in Occidente si è incrementato grandemente l'interesse per il *Bodhicaryāvatāra*.¹⁹⁰

Al contrario, *La Voce del Silenzio* non ha ricevuto grande interesse pubblico. Questo è indubbiamente dovuto al fatto che non abbiamo il manoscritto in lingua originale della *Voce del Silenzio*. Se ne avessimo uno, *La Voce del Silenzio* sarebbe accettata dagli studiosi, come il *Bodhicaryavatara*.

Nel frattempo, solo coloro che hanno occhi per vedere, orecchie per sentire, e cuore per rispondere, possono veramente apprezzare *La Voce del Silenzio* e il suo sublime messaggio di compassione. E per questo, siamo profondamente debitori a Madame Blavatsky che per prima ci ha fatto conoscere quel tesoro della Dottrina del Cuore che conosciamo come *La Voce del Silenzio*.

། །མི་བཟང་སྐྱུག་བསྐྱེལ་མི་འདོགས་སྐྱུག་གི།
། །དེ་རྒྱུ་འོན་མེད་སྐྱེལ་འགོག་ཅིང་དེ་སྐྱེལ་པའི། །
། །བྱལ་བ་ཐོབ་མེད་ལམ་མ་བཟང་འགྲོད་པའི་རྒྱུ་ལ།
། །ཀུན་ལྷན་བསྐྱེད་ཅེས་བཤད་ན་གསུང་བཤད་མཁས་པ་རྣམས་ལྟོ།།

Queste righe, “riprodotte in facsimile quale frontespizio” all’edizione di Pechino del 1927, della *Voce del Silenzio*, “furono scritte di proprio pugno da H. H. il Tashi Lama [cioè il Panchen Lama Chokyi Nyima] proprio per questa ristampa.” (p. 113) Vi era inclusa una loro “traduzione libera” in inglese. (p. 113) Qui forniamo una traduzione più accurata. Il dr. Lozang Jamspal, prima appartenente al Monastero di Tashilhunpo, ha preparato una traduzione letterale su nostra richiesta, che abbiamo leggermente modificato su sua d’accordo con lui:

“Coloro che vogliono liberarsi dall’insostenibile sofferenza
Dovrebbero eliminare la sua causa, le negatività.¹⁹¹
Per arrivare alla liberazione, liberi dalla (negatività)
Si dovrebbe praticare pienamente l’ottimo sentiero
Che porta alla (liberazione).”
Per questa ragione (il Buddha) espose l’insegnamento delle
(quattro nobili) verità.

¹⁸⁹ *The Path of Light*, tradotto da L. D. Barnett, Londra: John Murray, 1909. Era stato precedentemente tradotto in Francese: *Bodhicaryāvatāra: Introduction à la pratique des futurs Buddhas, Poème de Cāntideva*, traduzione di Louis de La Vallée Poussin, Parigi: Librairie Bloud et Cie, 1907; e successivamente in Tedesco: *Der Eintritt in den Wandel in Erleuchtung (Bodhicaryāvatāra) von Śāntideva*, traduzione di Richard Schmidt, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1923, Dokumente der Religion, vol. 5.

¹⁹⁰ *Entering the Path of Enlightenment*, tradotto da Marion L. Matics, NY: Macmillan, 1970, dal Sanscrito. Poco dopo, fu pubblicata la prima traduzione inglese dal Tibetano, nel 1979: Acharya Śāntideva, *A Guide to the Bodhisattva’s Way of Life*, traduzione di Stephen Batchelor, Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1979.

¹⁹¹ | *Kleśa*, cioè desiderio, odio, illusione, ecc.

Rapporto su una Ricerca del Libro dei Precetti Aurei a Kalimpong, marzo 1998

(Report on a Search for the Book of the Golden Precepts
In Kalimpong , March 1998)

“Rapporto su una Ricerca del Libro dei Precetti Aurei a Kalimpong, marzo 1998,” di David Reigle, è disponibile su FOHAT, 1999 [pubblicato in 3 volumi, n. 3, autunno 1999, pp. 61, 68.]

“Il Libro dei Precetti Aurei” è il nome dato dalla Blavatsky al libro segreto dal quale lei tradusse La Voce del Silenzio. Quando nel luglio 1998, alla ‘Conferenza delle Opere e dell’Influenza di H. P. Blavatsky,’ esposi al pubblico questa ricerca fatta nel mese di marzo a Kalimpong, Nicholas Weeks si raccomandò perchè scrivessi su questa ricerca. Dopo aver ricevuto il materiale di un’indagine fatta da Andrew Barker, alla fine la feci nel febbraio 1999, prima che il suo ricordo si sbiadisse troppo. Sono grato a Christina Zubelli per avermi fornito le citazioni dal libro di Anthony Elenjittam, Cosmic Ecumenism.

Sono state sollevate parecchie questioni riguardo alla Voce del Silenzio. Forse la più controversa è la questione del Pratyeka-Buddha. Sebbene l’abbia brevemente commentato in una lettera al Theosophical History (vol. 1, n. 8, ottobre 1986, pp. 238-239) in risposta alla critica della Voce, fatta da Jean Overton Fuller (vol. 1, n. 1, gennaio 1985, pp. 14-15), mi chiedo se la vera questione sia mai stata affrontata. Nella Voce il termine è certamente usato quale “sinonimo di egoismo spirituale” (p. 86) piuttosto che come un’alta carica nella Gerarchia. Ho constatato che nessuno ha mai seguito l’indizio dato nelle Lettere dei Mahatma (Lettera 16), che esotericamente il veicolo del Pratyeka si riferisce alla personalità. Perché, ad esempio, l’Abhisamayālamkāra dedica così tanto spazio al sentiero dello sviluppo di un Pratyeka-Buddha, se nessun buddhista Mahāyāna vorrebbe mai diventarne uno?

Vi è anche la questione di correggere l’ortografia delle parole sanscrite e tibetane che si trovano nella Voce. Il nostro punto di vista sulla questione è stato esposto nella mia recensione del Quest Centenary Edition della Voce, in The Eclectic Theosophist, n.s., vol. 21, n. 3, autunno 1992, pp. 21-22.

Infine, c’è il problema degli errori nella Voce. Riguardo ad uno di questi, l’errata traduzione (p. 70) di “Io credo” (gsol-ba-‘debs), copiata da Buddhism in Tibet, di Emil Schlagintweit (p. 127), consultare la mia lettera in The High Country Theosophist, vol. 12, n. 5, maggio 1997, pp. 13-14.

Tali questioni si risolveranno solo quando troveremo “il Libro dei Precetti Aurei” originale.

Un paio di anni fa, Ken Small mi fornì qualche interessante informazione in cui s’era imbattuto durante la sua ricerca sulla *Voce del Silenzio* della Blavatsky. Un sacerdote cattolico proveniente dall’India mi disse che lui, con l’aiuto di un Lama tibetano, aveva confrontato l’originale (apparentemente tibetano) della *Voce del Silenzio*, il “Libro dei Precetti Aurei,” con la traduzione inglese della Blavatsky, nella città di Kalimpong (India settentrionale) verso il 1950. L’affermazione si trova nel suo libro, *Cosmic Ecumenism via Hindu-Buddhist Catholicism: An Autobiography of an Indian Dominican Monk*, di Anthony Elenjittam (cioè Bhikshu Ishabodh Anand), Bombay: Aquinas Publications, [1983] p. 270:

Al mio ritorno a Kalimpong soggiornai nel monastero tibetano, prendendo parte alle loro funzioni corali e imparando varie diramazioni del Mahayana e del Tantrismo. Fu in quel monastero che lessi per la prima

volta con il Lama Ping *La Voce del Silenzio*, il Libro dei Precetti Aurei, con la traduzione inglese di Helena Petrovna Blavatsky. Con l'aiuto del Lama tibetano potetti confrontare l'originale, prendendo appunti dall'interpretazione data dal Lama.

Egli apparentemente riteneva valida la traduzione della Blavatsky, tanto da voler pubblicare allora un'edizione della *Voce del Silenzio* a Bombay, India.

Naturalmente Ken ed io eravamo estremamente interessati a trovare questo testo tibetano originale. Sperando che Elenjimitam fosse ancora vivo, Ken gli scrisse chiedendogli del testo. Elenjimitam rispose che era accaduto troppi anni prima, e di non ricordare quale testo fosse. Quindi, quest'indagine poteva ritenersi conclusa per quanto riguardava Elenjimitam. Nei primi del 1998, comunque, ebbi la possibilità di andare in India, per cui decisi di andare a Kalimpong per avere informazioni dal Lama Ping.

Attualmente a Kalimpong ci sono tre monasteri buddhisti tibetani. Pensavo che avrei potuto trovare qualcosa nel monastero di Domo Geshe Rinpoche, che è affiliato alla scuola Gelugpa del Buddhismo Tibetano, così tentai di andare prima lì. Invece mi diressi erroneamente a un monastero tibetano visibilmente situato su un'alta collina che si ergeva su Kalimpong. Questo monastero, chiamato "Zong Dog Palri Pho-brang" è affiliato alla scuola Nyingma del Buddhismo Tibetano. Era stato costruito abbastanza recentemente. Poiché era stato costruito dopo il 1950, era improbabile trovarvi le informazioni che cercavo, per cui, dopo essermi goduta la vista panoramica dei dintorni da questo edificio a più piani, proseguì nella mia ricerca.

Il mio successivo tentativo mi portò al monastero in cui avevo già tentato di andare. Si chiama "Monastero Tharpa Choling" e, secondo un fotografo che vidi lì, era stato costruito nel 1922. Una cartina della città dice che fu costruito nel 1937, riferendosi apparentemente alla struttura esistente oggi. Il grande edificio principale era stato restaurato ampiamente nel periodo in cui ero lì, per cui la biblioteca era allora situata in un edificio tipo magazzino. Mi fu comunque gentilmente concesso di vedere la biblioteca, e notai che aveva una serie di tre vecchi blocchi di stampa del Kangyur, e una serie di nuove ristampe del Tengyur.¹⁹² Chiesi se qualcuno conoscesse il Lama Ping, spiegando cosa era accaduto verso il 1950, ma nessuno aveva sentito parlare di lui. Il monastero attualmente ha all'incirca trenta monaci. I monaci ai quali chiesi, andarono gentilmente e si avvicinarono ad un monaco che era stato lì prima del 1950, ma lui non aveva mai sentito del Lama Ping. Così sembrava che a Kalimpong non avrei trovato niente del Lama Ping. Sebbene avessi poca speranza di trovare qualcosa, per completare la mia ricerca andai al terzo monastero.

Si dice che il più antico monastero di Kalimpong, chiamato "Tongsa Gompa," sia stato costruito verso il 1692. Chiamato anche "Monastero Bhutan," fu edificato dai Buthanesi, per cui seguiva la religione di stato del Buthan, il Dugpa Kagyu. Dugpa, o Drukpa (*'brug-pa*) è una scuola secondaria della scuola Kagyu del Buddhismo Tibetano. Alla fine della mia visita realizzai che questo monastero attualmente era diventato un monastero Nyingma piuttosto che un monastero Dugpa Kagyu, ma non avevo altri particolari. Quando arrivai, i monaci erano riuniti nella sala principale, e presumevo che stessero per mangiare un pasto, perché fui lasciato entrare. Così mi avvicinai al monaco tibetano più giovane che sedeva accanto al Lama superiore, apparentemente il suo traduttore, e feci delle domande sul Lama Ping. In realtà, erano occupati per il pasto, ma egli educatamente ascoltò e quindi disse che le mie domande potevano essere fatte dopo che avevano finito. Lasciai l'edificio principale e parlai a una persona in zona, che m'invitò nella sala da tè. Stavo quasi per lasciare il monastero, pensando che non avrei avuto una risposta, quando il traduttore venne nella sala da tè dirigendosi verso di me.

Il traduttore era in compagnia di un monaco più vecchio che disse di aver conosciuto il Lama Ping. Aggiunse che Lama Ping non era il vero nome dell'uomo, perché il suo vero nome era Lama Tinley (*'phrin las*). Il monaco più vecchio disse che da ragazzo aveva visto il Lama Tinley e un

¹⁹² Il canone tibetano è diviso in due parti: Kangyur e Tengyur. Nella prima sono raccolte i libri degli insegnamenti dei Buddha o dei Bodhisattva, nella seconda i commenti e gli scritti delle varie scuole e lignaggi del Buddhismo tibetano. – n. d. t.

altro uomo, presumibilmente Anthony Elenjimitam, al monastero butanese a Kalimpong. Il Lama Tinley, mi parve di capire, non apparteneva a questo monastero, ma era del Buthan, e ritornò in Buthan qualche tempo dopo aver incontrato Elenjimitam. Mi fu riferito che il Lama Tinley era morto tredici anni prima. Il mio informatore non sapeva niente della *Voce del Silenzio* o il “Libro dei Precetti Aurei,” né quale libro tibetano questo potesse essere. M’ero reso conto in precedenza che il Monastero Buthanese a Kalimpong non aveva una biblioteca. Il mio informatore riteneva che il libro tibetano in questione era appartenuto al Lama Tinley, e portato con lui quando fece ritorno in Buthan. Allora non avevo l’opportunità di andare in Buthan per ricercarlo ulteriormente.

Se questo libro fosse realmente il testo originale tibetano del “Libro dei Precetti Aurei,” o fosse un libro diverso sul sentiero del Bodhisattva, con le stesse idee, come ad esempio il Bodhicaryāvatāra, rimane sconosciuto. Nondimeno, anche questi piccoli indizi meritano di essere registrati, per una futura ricerca. Sfortunatamente non chiesi il nome del mio informatore, ma egli può essere cercato al Monastero Bhutanese a Kalimpong. Il mio incontro con lui ebbe luogo il 5 marzo 1998.

La Dottrina Segreta: La Genesi Originale e la Tradizione della Saggezza

(The Secret Doctrine:
Original Genesis and the Wisdom Tradition)

“La Dottrina Segreta: *La Genesi Originale e la Tradizione della Saggezza*,” documento presentato da David Reigle alla ‘Conferenza delle Opere e dell’Influenza di H. P. Blavatsky,’ tenutasi a Edmonton, Alberta, il 3-5 luglio 1998, fu pubblicato in *The Works and The Influence of H.P. Blavatsky: Conference Papers, Edmonton: Edmonton Theosophical Society, 1999, pp. 9-17.*

Questo documento cerca di dimostrare che ciò che ci diede la Blavatsky dal Libro segreto di Dzyan nella Dottrina Segreta, “altro non è che la versione originale completa e senza tagli della genesi” dalla Tradizione della Saggezza. Presumendo che sia così, cosa può offrire l’antica cosmogonia al mondo moderno? Vi è un crescente consenso che le risposte fornite dalla scienza moderna, limitate come sono alla realtà fisica, lasciano irrisolti i grandi problemi della vita. Sapere del Big Bang può dirci qualcosa sullo scopo della vita? La Dottrina Segreta insegna che l’origine e l’evoluzione dell’universo, e dell’umanità, sono il risultato di cause superfisiche, e quelli che vediamo nella realtà fisica sono solo i loro effetti. Ai molti problemi lasciati insoluti dall’insegnamento Darwiniano dell’evoluzione della forma fisica, dà una risposta l’insegnamento della Dottrina Segreta sull’evoluzione dello spirito tramite la forma. È proprio in queste vere cause che devono essere cercate le risposte ai grandi problemi della vita.

La Dottrina Segreta è riconosciuta da tutti come l’opera più grande e più influente di H.P. Blavatsky. Al tempo stesso, è generalmente considerata come un libro veramente difficile da leggere, tanto che l’ha letto solo una piccola minoranza di teosofi. Cos’è che la rende così grande e tuttavia così difficile; e perché la Blavatsky scrisse un tale libro?

La Dottrina Segreta fu pubblicata nel 1888, tredici anni dopo la fondazione della Società Teosofica nel 1875, e tre anni prima della morte della Blavatsky avvenuta nel 1891. In quel periodo, il mondo, a dispetto del progresso materiale senza precedenti della civiltà occidentale, era spiritualmente in difficoltà. La religione e la scienza erano in contrasto, perché la prima insegnava una fede cieca, mentre la seconda respingeva qualsiasi cosa che non poteva provare fisicamente. E nessuna delle due poteva offrire una guida sicura per fermare l’umanità dall’uccidere il proprio vicino. La situazione fu valutata dal Maha-Chohan, considerato il più grande degli insegnanti tibetani dietro il Movimento Teosofico con queste parole: “Tra la superstizione degradante e il materialismo ancora più degradante, la bianca colomba della verità difficilmente ha terreno dove riposare il suo indesiderato stanco piede.”¹⁹³ Fu in questo scenario che entrò H. P. Blavatsky.

Il primo compito della Blavatsky era dimostrare che né la religione né la scienza erano in possesso della verità, e questo lo fece nella sua prima opera maggiore, *Iside Svelata*, pubblicata nel

¹⁹³ *Combined Chronology*, di Margaret Conger, Pasadena: Theosophical University Press, 1973, p. 44; *Le Lettere dei Mahatma ad A. P. Sinnett*, compilate da A. T. Barker, sistemate in sequenza cronologica da Vincente Hao Chin Jr., Quezon City, Metro Manila, Filippine: Theos. Publ. House, 1993, p. 478.

1877. In quest'opera mostrò come le verità originarie rivelate dai grandi fondatori religiosi erano state, nei secoli, soffocate una per una dalle erbacce dei dogmi teologici. I sistemi senza vita dei credi che avevano sostituito adesso le verità originarie non potevano offrire il sostentamento necessario per l'umanità, che allora si rivolgeva all'abbagliante nuovo venuto: la scienza. Ma nemmeno la scienza, diceva Blavatsky, per quanto affascinante, poteva offrire ciò di cui l'umanità aveva bisogno perché confinata solo alla realtà fisica, senza alcun interesse per la morale o la virtù. Era proprio ignara delle realtà superiori che sole danno dignità e scopo alla vita umana.

La Blavatsky, in *Iside Svelata* non solo dimostrò che né la religione né la scienza avevano la verità, ma dimostrò anche che tuttavia poteva essere ritrovata da qualche altra parte. Questo provocò molto entusiasmo. Per la prima volta rese evidente davanti al mondo la realtà dell'esistenza di un corpo di verità antiche e una volta universali ma ora nascoste, che lei chiamava la Religione Saggezza. Disse che questa Religione Saggezza una volta universale era la sorgente da cui scaturirono tutte le religioni del mondo; ma con il tempo, man mano che progredivano la separatività e il materialismo, ognuno cominciò a credere che la sua parte fosse l'unica verità. Tutte le tradizioni mondiali parlano di ciò come la fine dell'Età dell'Oro e l'entrata dell'Età del Ferro o Età Nera. La Blavatsky radunò un'impressionante mole di prove dagli antichi scrittori da tutto il mondo, riempiendo i due ampi volumi di *Iside Svelata*, per mostrare la primordiale esistenza di una Tradizione di Saggezza. Le supreme verità universalmente riconosciute dagli antichi erano scomparse dalla religione, ed erano di là dalla comprensione della scienza; ma l'umanità una volta le possedeva. Questo era il messaggio di *Iside Svelata*.

Iside Svelata preparò quindi il terreno per il ripristino di molte verità provenienti dalla Tradizione della Saggezza, che per lunghe ere furono perdute per il mondo. Sebbene alcune di queste fossero già state espresse in *Iside Svelata*, la maggior parte di esse era ancora da venire. Inoltre, *Iside Svelata* fu in un certo senso un esperimento, e non fu accolta come si poteva sperare. Ciò avvenne perché, come affermato dal Mahatma K. H., un libro come questo, scritto da una donna, che oltretutto molti ritenevano una spiritista, "non poteva in alcun modo sperare di essere seriamente ascoltato."¹⁹⁴ Così toccò a un rispettabile inglese editore di giornali, A. P. Sinnett, tentare il primo resoconto di insegnamenti della Tradizione della Saggezza che sarebbero stati presi sul serio.

Sinnett era uno scrittore raffinato, mentre la Blavatsky conosceva a malapena l'Inglese quando scrisse *Iside Svelata*, per cui lei lo considerava il suo libro peggiore per com'era scritto.¹⁹⁵ Sinnett aveva iniziato, nel 1880, una corrispondenza con gli insegnanti della Blavatsky, i Mahatma K. H. e M.¹⁹⁶ Il suo primo libro, *Il Mondo Occulto*, pubblicato nel 1881, suggeriva la possibilità dell'esistenza di esseri umani che avessero perfezionato il loro sviluppo spirituale, che i teosofi chiamavano Mahatma. Ma fu il suo secondo libro, *Buddhismo Esoterico*, pubblicato nel 1883, che conteneva un rendiconto sistematico di tutte le verità della Tradizione della Saggezza che ora questi Mahatma avevano permesso di divulgare. Basandosi sul materiale delle loro lettere, Sinnett costruì una coerente approssimazione al loro sistema. Questi insegnamenti, conosciuti nel mondo di oggi come Teosofia, fornivano delle risposte soddisfacenti ai grandi problemi della vita, tanto da impressionare anche i critici. Un articolo critico su un giornale del tempo li chiamava "meravigliosi, anche in questi giorni di ricerca scientifica," proseguendo dicendo: "Il *Buddhismo Esoterico*" è di per sé sufficiente a portare scompiglio nel mondo intellettuale. È il metodo più filosofico che sia

¹⁹⁴ *Le Lettere dei Mahatma ad A. P. Sinnett*, 2.a edizione, Londra: Rider and Co., 1926, p. 50; 3.a ed. revisionata da Christmas Humphreys ed Elsie Benjamin, Adyar, Madras: Theos. Publ. House, 1962, p. 50. Ed. cronologica 1993, p. 67. [Parte II, Lettera 9]

¹⁹⁵ Vedi: "My Books" in HPBCW, vol.XIII, Wheaton, Illinois: Theos. Publ. House, 1982, pp. 191-202; specialmente a pp. 191-92: "Di tutti i libri con il mio nome, questo in particolare è, nel suo arrangiamento letterario, il peggiore e il più confuso."

¹⁹⁶ Questa corrispondenza fu pubblicata come *Le Lettere dei Mahatma ad A. P. Sinnett*, 1.a ed. or. nel 1923, e le successive edizioni come ho spiegato nelle precedenti note 193 e 194: Le lettere originali si trovano al British Museum.

stato divulgato per spiegare la vita, la morte, e l'eternità, che piaccia o no.”¹⁹⁷ Ma fece smuovere solo una piccola parte del mondo intellettuale, e solo per un periodo. Così anche questo tentativo si dimostrò del tutto insufficiente, per cui si doveva ricominciare da capo o, in questo caso, fare nuovi tentativi scritti. Quindi la Blavatsky riprese un progetto iniziato nel 1879,¹⁹⁸ che doveva diventare la sua opera maggiore: *La Dottrina Segreta*.

La Dottrina Segreta si basa sulle stanze che la Blavatsky tradusse dal segreto “Libro di Dzyan”. Queste stanze parlano della genesi del cosmo e della nascita dell'umanità. Questo è il nucleo del libro. *La Dottrina Segreta* include anche un vasto materiale sul simbolismo, affermando che questo era il linguaggio universale usato dagli antichi, e che quindi tutti gli antichi scritti devono essere visti in questa luce, e non presi alla lettera. Infine, *La Dottrina Segreta* include molto materiale scientifico, pur continuando a mostrare, come aveva fatto in precedenza, che in natura esistono forze occulte, che rimangono sconosciute alla scienza. Così, *La Dottrina Segreta* non tratta, se non incidentalmente, il sistema generale conosciuto come Teosofia, e che include il karma, la reincarnazione, i sette principi dell'essere umano, i sette piani del cosmo, gli stati dopo la morte, ecc., com'era già stato delineato in *Buddhismo Esoterico*, e sarebbe stato trattato in seguito ne *La Chiave della Teosofia* della Blavatsky. Perché? Perché, nella più grande opera teosofica, è esposto il soggetto della genesi e non i più familiari insegnamenti teosofici?

La Blavatsky definisce *La Dottrina Segreta* come “il primo capitolo delle dottrine esoteriche.”¹⁹⁹ Per la prima volta abbiamo del materiale tradotto direttamente dalla fonte di un libro originale della Tradizione di Saggezza. In *Iside Svelata* aveva fatto conoscere l'esistenza della Tradizione di Saggezza, ma in confronto al suo nuovo libro, non ne aveva svelato in pratica nulla. Il *Buddhismo Esoterico* si basava su informazioni in parte frammentarie ricevute nelle lettere dei Mahatma, per cui non dava l'effettivo sistema esoterico in quanto tale.²⁰⁰ Qui, per la prima volta, abbiamo il contenuto reale, perlomeno il suo primo inizio. Consapevoli di ciò, ci troviamo ora nella posizione di comprendere la ragione per la scelta della genesi quale argomento.

Spiegando cosa c'è nella *Dottrina Segreta*, la Blavatsky dice: “Noi, nei presenti Volumi non potremmo rendere noto il vasto elenco delle Scienze Arcaiche se non dopo aver trattato vasti problemi come quello dell'Evoluzione Cosmica e Planetaria, e del graduale sviluppo delle misteriose umanità e delle razze che hanno preceduto la nostra ‘Umanità Adamitica’.”²⁰¹ L'unica cosa logica è partire dall'inizio; ma credo che vi sia più di quanto possa apparire in superficie. Gli insegnanti della Blavatsky affrontarono lo stesso problema che oggi affronta il Dalai Lama nel rendere pubblico un materiale segreto. Un buon esempio di questo è il *Kālacakra Tantra*. I Tantra Buddhisti Tibetani, o Libri di Kiu-te, erano tradizionalmente tenuti segreti. Comunque, il primo capitolo del *Kālacakra Tantra* verte sulla cosmologia, e include la cosmogonia o la genesi. A causa di ciò, questo è il solo capitolo che può essere discusso apertamente. Così, i libri basati su questo capitolo e i suoi soggetti circolavano apertamente in Tibet, mentre il materiale dei rimanenti quattro capitoli fu limitato. Questa, io credo, è la vera ragione della scelta della genesi quale argomento delle stanze tradotte nella *Dottrina Segreta*. Era l'unica scelta possibile per la divulgazione della

¹⁹⁷ Da “Our Theosophists,” *The Daily Examiner*, San Francisco, 1 luglio 1888, citato in *The Dawning of the Theosophical Movement*, di Michael Gomes, Wheaton, Illinois: Theos. Publ. House, 1987, p. 150.

¹⁹⁸ Vedi “Historical Introduction: How ‘The Secret Doctrine’ was written, in *H.P. Blavatsky Collected Writings*, di B. de Zirkoff, nell'edizione della *Dottrina Segreta*, Adyar, Madras, Theos. Publ. House, 1978 pp. [1-2], in cui egli cita, sull'argomento: *Old Diary Leaves* di H. S. Olcott, serie II, p. 90.

¹⁹⁹ *La Dottrina Segreta*, vol. I, p. xxxvii, ed. or.

²⁰⁰ In verità, il Mahatma K. H., scrivendo nel 1884, si riferisce ai “veri errori vitali in *Buddhismo Esoterico*,” e prosegue dicendo che “*La Dottrina Segreta* spiegherà molte cose, impostata per venire incontro a più di uno studente perplesso.” Vedi *Le Lettere dei Mahatma ad A. P. Sinnett*, 2.a ed. p. 357; 3.a ed. p. 351; ed. cronologica, p. 428. Due sezioni della *Dottrina Segreta* sono infatti dedicate per correggere questi malintesi teosofici. Vedi *La Dottrina Segreta*, vol. 1, pp. 152-191, ed.or.

²⁰¹ *La Dottrina Segreta*, Vol. 1, xlii, ed. or.

prima parte delle dottrine esoteriche direttamente da quelle che erano fonti originali, fino ad allora segrete.

Nondimeno, fu una scelta davvero eccellente. Gli insegnamenti della genesi della *Dottrina Segreta*, trattando l'origine e lo sviluppo del cosmo, e l'origine e lo sviluppo dell'umanità, non sono da mettere a paragone a qualsiasi altro insegnamento che si trovi altrove. Nessun sistema è più completo e coerente di quello della *Dottrina Segreta*. No, nient'altro può avvicinarsi a esso. Le migliori narrazioni della genesi a livello mondiale sono deboli a suo confronto. Come espresso dallo studente Gnostico G. R. S. Mead nel 1904: "Le Stanze espongono una cosmogenesi e un'antropogenesi che, nella loro scansione e nei loro dettagli, si lasciano alle spalle qualsiasi esistente ricordo passato di cose del genere." Più avanti, egli dice: "A ragion veduta, chiamo questi passaggi, sanciti nelle sue opere, meravigliose creazioni letterarie, non dal punto di vista di un entusiasta che non conosca nulla di letteratura orientale, o dei grandi sistemi cosmogonici del passato, o della Teosofia delle Religioni del mondo, ma come giudizio maturo di uno che per vent'anni ha studiato proprio questi argomenti."²⁰² Posso ripetere queste parole con esattezza, e adesso posso aggiungere alla lista di questi soggetti studiati le numerose opere in Sanscrito che sono diventate disponibili circa un secolo dopo che egli scrisse quelle parole. Quella che può considerarsi l'esposizione più antica della genesi che possiamo trovare in Oriente è il breve cosiddetto "Inno della Creazione" del *Rig Veda*.²⁰³ Simili racconti si trovano poi nelle Upanishad, basate sui Veda.²⁰⁴ Un'esposizione più dettagliata si trova nella prossima fonte più autorevole, *Le Leggi di Manu*.²⁰⁵ Resoconti molto più elaborati si trovano poi nei vari Purana,²⁰⁶ che sono rimasti la base della maggior parte delle dottrine cosmogoniche che sussistono nell'India fino ai nostri giorni. Tutte queste sono disponibili in traduzioni, sia al tempo della Blavatsky che al tempo del Mead. Ma le importanti fonti buddhiste cosmologiche non sono ancora state pubblicate, né lo sono state le fonti Jaina.

L'autorevole compendio Jaina, *Tattvārthādhigama Sūtra*, il cui terzo capitolo verte sulla cosmologia, fu pubblicato per la prima volta in Sanscrito tra il 1903 e il 1906, in Germania nel 1906, e in Inglese nel 1920.²⁰⁷ Ulteriori dettagli si possono rintracciare nel *Pañcāstikāyasāra* di

²⁰² "Concerning H.P.B. (Stray Thoughts on Theosophy)," di G. R. S. Mead, *Adyar Pamphlets*, n. 111, Adyar, Madras: Theos. Publ. House, p. 16; ristampato dal *Theosophical Review*, vol. XXXIV, aprile 1904, pp. 130-144.

²⁰³ *Rig Veda* 10. 129. La maggior parte di questo inno, nella traduzione di Max Müller, si trova a p. 26 del Vol. I della *Dottrina Segreta* (ed. or.), all'apertura delle sette stanze sull'evoluzione cosmica tradotta dal Libro di Dzyan. Qualche altro inno del *Rig Veda* può essere considerato cosmogonico, incluso il noto "Inno alla Persona Cosmica," 10. 90, e gli inni 10. 72, 10. 81, 10. 82, e 10. 121.

²⁰⁴ Vedere, ad esempio, l'*Aitareya Upanishad*, che comincia così: "In principio, il sé, in verità, era (tutto) questo, l'unico." (tradotto da Radhakrishnan.) La Blavatsky si riferisce ad esso in una prima estensione delle tre proposizioni fondamentali della *Dottrina Segreta*, in una frase che non si trova nel libro pubblicato, riguardante la prima proposizione: "nell'*Aitareya Upanishad* questo Principio è riferito anche al SÉ, l'unico – com'è stato appena mostrato." Vedi la riproduzione facsimile di questa pagina che si trova nell'*Historical Introduction* di B. de Zirkoff, citato in una precedente nota.

²⁰⁵ *Le Leggi di Manu*, un libro della legge, nel suo primo capitolo fornisce un resoconto della genesi. Confrontare la *Dottrina Segreta*, I, 333 (ed. or.) riguardante questo capitolo: "Ma c'è, seguendo questo capitolo, qualcosa di più importante per noi, perché conferma pienamente gli insegnamenti teosofici. Dal verso 14 al verso 36, l'evoluzione è esposta nell'ordine descritto dalla filosofia esoterica. Questo non può essere smentito.

²⁰⁶ Tra i diciotto pūrāna maggiori, il *Visnu Purāna* è spesso ritenuto il più rappresentativo del quintuplice soggetto di un purāna, inclusa la genesi. La traduzione di H. H. Wilson del *Visnu Purāna*, che include pure ampie annotazioni prese dagli altri purāna, è molto citata dalla Blavatsky nella *Dottrina Segreta*.

²⁰⁷ Edizione sanscrita: *Tattvārthādhigama Sūtra by Umāsvāti*, ed. Mody Keshavlal Premchand, Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1903-1905, Bibliotheca Indica 159; traduzione tedesca: "Eine Jaina-Dogmatik. Tattvārthādhigama Sūtra di Umāsvāti," tradotto da Hermann Jacobi, *Zeitschrift der Deutschen Morganlandischen Gesellschaft*, vol. 60, 1906, pp. 287-325, 512-551; traduzione inglese: *Tattvārthādhigama Sūtra (A Treatise on the Essential Principles of Jainism)*, tradotto da J. L. Jaini, Arrah: Books of Jainas 2. Da allora due ulteriori traduzioni in Inglese sono state pubblicate in India, ed ora in Occidente: *That Which Is – Tattvārtha Sūtra*, traduzione di Nathmal Tatia, San Francisco: HarperCollins Publishers, 1994.

Kundakunda o “La Costruzione del Cosmo,” pubblicato in Pràcrito, Sanscrito ed Inglese nel 1920.²⁰⁸ Le fonti buddhiste si sono rivelate più difficili, perché l’originale tradizione buddhista in India è stata perduta. Riconoscendo l’importanza essenziale dell’opera originaria di Vasubandhu, l’*Abhidharmakośa*, i primi studiosi europei concordarono comunemente un piano per tradurlo dalle sue versioni cinesi e tibetane. Questo compito fu infine completato dal grande studioso belga Louis de la Vallée Poussin, che pubblicò una traduzione francese in sei volumi, dal 1923 al 1931.²⁰⁹ Il suo originale in Sanscrito non fu scoperto fino ai viaggi di Rahula Sankrityayana in Tibet alla ricerca dei manoscritti sanscriti nel 1930, e fu poi pubblicato nel 1947, con il suo auto-commentario in sanscrito che seguì nel 1967.²¹⁰ Abbastanza recentemente, i testi Kālacakra sono diventati disponibili, fornendo una cosmologia alternativa alla tradizionale cosmologia buddhista descritta nel capitolo 3 dell’ *Abhidharmakośa*. Io ho tradotto in Inglese e curato qualcosa di questo nuovo materiale in un saggio che lo raffronta al “Libro di Dzyan,” presentato al primo Simposio della *Dottrina Segreta* nel 1984.²¹¹

Tutto questo materiale è veramente interessante, ma come i precedenti testi hindu, nessuno di questi testi Jaina o buddhisti ha mostrato di contenere un qualcosa che si avvicini alla completezza del racconto cosmogonico nella *Dottrina Segreta*. Ad esempio, l’*Abhidharmakośa* parla dei quattro modi di nascere, secondo le parole del Buddha, come i nati dal sudore, i nati dall’uovo, i nati dall’utero, e i senza genitori, proprio come fa *La Dottrina Segreta*.²¹² Ma i racconti dettagliati delle umanità primordiali su come avvenivano queste nascite, così come si trovano nella *Dottrina Segreta*, mancano negli insegnamenti attualmente disponibili del Buddhismo. Così Vasubandhu, nel suo auto-commentario, e Yaśomitra nel suo commentario secondario, si dovevano arrampicare sugli specchi per trovare spiegazioni a queste strane dottrine. Poiché il Buddha ne aveva parlato, dovevano quindi essere vere, e ora avevano bisogno di essere spiegate. Così i commentatori elaborarono esempi dalla mitologia, con storie di individui umani che si potevano considerare nati dall’uovo e nati dal sudore, come Śaila ed Upaśaila che nacquero dalle uova di una gru, e Āmrapāli che nacque dalla gemma di un albero di banana.²¹³ Per i senza genitori, comunque, portarono l’esempio dell’umanità della prima era, o kalpa, in accordo con *La Dottrina Segreta*.²¹⁴ Qui fu apparentemente conservato un frammento della Tradizione della Saggezza.

²⁰⁸ *The Building of the Cosmos, or Pañchāstikāyasāra* (I Cinque Costituenti Cosmici), edito e tradotto da A. Chakravartinayanar, Arrah: Central Jaina Publishing House, 1920, Bibliotheca Jainica, Sacred Books of the Jainas 3.

²⁰⁹ *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, tradotto da L. de La Vallée Poussin, 6 volumi, Parigi: Paul Geuthner, 1923-1931, Société Belge d’Études Orientales, La traduzione francese di Poussin è ora stata tradotta in Inglese da Leo. M. Pruden come *Abhidharmakośabhāsyam* 4 volumi, Berkeley: Asian Humanities Press, 1988-1990. Poussin aveva precedentemente pubblicato, a parte, il suo terzo capitolo, sulla cosmologia, nel suo *Bouddhisme: Études et Matériaux – Cosmologie*, 1919.

²¹⁰ *L’Abhidharmakośa* fu prima edito in Sanscrito da V. V. Gokhale, e pubblicato sul *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, nuova serie, vol. 22, pp. 73-102, con un’emendazione nel vol. 23, 1947, p. 12. Il suo auto-commentario, *l’Abhidharmakośabhāsyam*, fu pubblicato in Inglese da P. Pradhan, Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967, Tibetan Sanskrit Works Series 8, con una seconda edizione riveduta nel 1975.

²¹¹ “Nuova Luce sul Libro di Dzyan,” di David e Nancy Reigle [vedi capitolo 3]. Poiché allora era stato pubblicato un libro che esaminava le cosmologie Abhidharma e Kālacakra, ed anche la cosmologia Mahāyāna del *Flower Ornament Scripture (Avatamsaka Sūtra)* ed altri sūtra, come la cosmologia Dzog-chen: *Myriad Worlds: Buddhist Cosmology in Abhidharma, Kālacakra, e Dzog-chen*, di Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé, Ithaca, NY: Snow Lion Publications, 1995. La cosmologia Mahāyāna era stata descritta in precedenza, attingendo al *Mahā-prajñāpāramitā Śāstra*, il *Lotus-Sūtra (Saddharma-pundarīka Sūtra)*, in raffronto con la cosmologia Abhidharma, in *Buddhist Cosmology*, di Randy Kloetzli, Delhi: Motilal Banarsidass, 1983. La cosmologia Mahāyāna è stata descritta anche in *Flower Garland Sūtra (Avatamsaka Sūtra)* e nel *Sukhāvati-vyūha Sūtra*, raffrontato alla cosmologia Abhidharma, in *Buddhist Cosmology*, di Akira Sadakata, Tokyo: Kosei Publishing Co., 1997.

²¹² *Abhidharmakośa e bhāsyam*, 3. 8-9.

²¹³ *Abhidharmakośabhāsyam e vyākhyā*, 3. 9.

²¹⁴ *Abhidharmakośabhāsyam*, 3. 9:”upapādukāh punah prāthamakalpikāh.”

Così, mentre le linee generali della genesi sono state conservate nelle opere esistenti, e anche alcuni dettagli, come nel caso dei riferimenti del Buddha ai quattro modi di nascere, i commentari che una volta esistevano e che da soli potevano fornire delle vere spiegazioni, dice la Blavatsky, non sono più rintracciabili: “Un immenso, incalcolabile numero di manoscritti, e anche di opere stampate *che sappiamo che sono esistite, ora non si trovano più*. Sono spariti senza lasciare la minima traccia. Questi lavori, per quanto potessero essere di nessuna importanza, nel naturale corso del tempo, sono stati destinati a sparire, e i loro veri nomi dimenticati dalla memoria umana. Ma non è così; poiché, come ora è stato accertato, molti di essi contenevano le vere chiavi alle opere ancora esistenti, *del tutto incomprensibili* alla maggior parte dei loro lettori *senza questi volumi addizionali di Commentari e spiegazioni*.”²¹⁵

Ma queste opere non sono perdute, e le scuole esoteriche alle quali erano associati gli insegnanti della Blavatsky affermano di possederle tutte.²¹⁶ È da queste opere che la Blavatsky restituì all’umanità nient’altro che la versione originale, integrale e non tagliata della genesi. Il punto di tutto questo era di permettere che il mondo conoscesse che in qualche parte esistono le vere risposte ai grandi problemi della vita. Come stabilito dal Maha-Chohan, dalla lettera del 1881 citata poco prima:²¹⁷

Per risultare *vere*, la religione e la filosofia devono offrire la soluzione di ogni problema. Che il mondo sia moralmente in una cattiva condizione è una prova lampante che nessuna di queste religioni e filosofie, meno che mai quelle delle razze *civili*, hanno mai posseduto la *verità*. Le spiegazioni giuste e logiche sull’argomento dei problemi dei grandi principi duali – giusto e sbagliato, bene e male, libertà e despotismo, dolore e piacere, egoismo e altruismo – sono impossibili oggi per esse come lo erano anni fa, nel 1881. Ma sono lontane dalla soluzione più che nel passato.

Per esse *deve* esserci da qualche parte una soluzione consistente, e se le nostre dottrine mostreranno la capacità di offrirla, allora il mondo sarà il primo a confessare che *devono esserci* la vera filosofia, la vera religione, la vera luce, che danno la *verità* e nient’altro che la *verità*.

La Blavatsky, nella *Dottrina Segreta*, trasmise al mondo gli insegnamenti originali sulla genesi dalla Tradizione della Saggezza, offrendo una valida soluzione alle grandi questioni dell’evoluzione cosmica e planetaria. Adesso il mondo poteva vedere da solo la competenza di queste dottrine a porgere la verità. Tuttavia il mondo *non* ha confessato che questa deve essere la verità. No, in più di un secolo, il mondo non ha mai dato loro il minimo ascolto.

Questo non era del tutto imprevisto. Nell’Introduzione alla *Dottrina Segreta*, la Blavatsky scrisse: “Secondo le regole del rigore scientifico critico, l’orientalista deve respingere *a priori* tutte le affermazioni che non può pienamente verificare da sé. Bisogna perciò attendersi che questi insegnamenti vengano respinti, e rassegnarsi a ciò fin d’ora; nessuno di coloro che si attribuiscono il titolo di “eruditi” in qualsiasi ramo della scienza esatta, vorrà acconsentire a prenderli sul serio.”²¹⁸ Questo si riferisce alla “obiezione più seria alla correttezza e affidabilità dell’intera opera,”²¹⁹ cioè, il fatto che nessuno abbia visto il “Libro di Dzyan” da cui furono tradotte le Stanze nella *Dottrina Segreta*. La prova che sarebbe stata fornita da un manoscritto originale di una delle sue versioni in Sanscrito, Tibetano, o Cinese,²²⁰ nel 1888 non era possibile. Ciò appare del tutto chiaro nella prima

²¹⁵ *La Dottrina Segreta*, I, xxv. Similmente, la Blavatsky dice che metà dei contenuti delle Upanishad è stata eliminata, cosicché “ESSE CONTENGONO l’inizio e la fine di tutta la conoscenza umana, ma ora hanno cessato di RIVELARLA, fin dai tempi del Buddha.” – D. S., vol. I, p. 270.

²¹⁶ “Gli appartenenti a parecchie scuole esoteriche – la cui sede è oltre l’Himālaya, e le cui ramificazioni si possono trovare in Cina, Giappone, India, Tibet, e perfino in Siria, oltre il Sudamerica – affermano di possedere *la somma totale* delle opere sacre e filosofiche in manoscritti e caratteri ...” (*La Dottrina Segreta*, vol. I, p. xxiii.)

²¹⁷ *Combined Chronology*, p. 47; *Le Lettere dei Mahatma ad A. P. Sinnett*, ed. cron., p. 480.

²¹⁸ *La Dottrina Segreta*, I, xxxvii.

²¹⁹ *La Dottrina Segreta*, I, xxii.

²²⁰ Le glosse in Sanscrito, Tibetano, e Cinese, sul Libro di Dzyan sono citate nella *Dottrina Segreta* (vol. I, p. 23, ed. or.) e in una Lettera della Blavatsky, citata da B. de Zirkoff in “Historical Introduction, p. [29.]

frase della prima Lettera del Mahatma, scritta nel 1880: “Proprio perché la prova del giornale di Londra chiuderebbe la bocca agli scettici – non è da farsi.”²²¹ Ma la Blavatsky prosegue parlando degli insegnamenti della Dottrina Segreta nella sua “Introduzione” appena citata: “Essi saranno derisi e rifiutati *a priori* in questo secolo; ma solo in questo. Perché nel ventesimo secolo della nostra era gli studiosi cominceranno a riconoscere che la Dottrina Segreta non ha inventato né esagerato qualcosa ma, al contrario, ha semplicemente delineato una traccia; e infine, che i suoi insegnamenti sono antecedenti ai Veda.”²²²

Quindi, ritengo che l’influenza dell’opera maggiore della Blavatsky, *La Dottrina Segreta*, pur essendo stata scritta un centinaio di anni fa, ha appena cominciato ad essere percepita; e che solo quando sarà trovato un manoscritto originale del “Libro di Dzyan,” cosa oggi possibile, avrà il suo posto nel mondo. Solo allora saranno riconosciuti gli sforzi della Blavatsky di tracciare le fondamenta per ristabilire nel mondo le verità della Tradizione della Saggezza. Alla Blavatsky indubbiamente importerebbe poco una rivendicazione personale, ma sicuramente lo sarebbe la convalida degli insegnamenti della *Dottrina Segreta*, che lei riteneva di grande beneficio per l’umanità.

²²¹ *Le Lettere dei Mahatma ad A. P. Sinnett*, tutte le edizioni, p. 1: Questo ha a che fare a una prova proposta da Sinnett di produrre l’edizione giornaliera del *Times* di Londra a Simla, India. Nel 1880 Londra e Simla erano distanti almeno un mese, a parte la comunicazione tramite telegrafo. Questo avrebbe provato che i fenomeni prodotti dalla Blavatsky erano genuini, e, quindi, che i suoi insegnanti Mahatma possedevano realmente la conoscenza segreta. La lettera prosegue spiegando perché tale prova non andava data.

²²² *La Dottrina Segreta*, I, xxxvii.

Alla Ricerca del Libro di Dzyan

(Searching for the Book of Dzyan)

“Alla Ricerca del Libro di Dzyan” fu presentato da David Reigle al Terzo Simposio sulla Dottrina Segreta, tenuto ad Oklahoma City, Oklahoma, 21-24 maggio 1998. Gli atti di questa conferenza non sono stati ancora pubblicati, ma stanno per uscire.

Terminiamo come abbiamo cominciato, cercando ancora i libri segreti della Blavatsky, ma con la speranza di ulteriori piccoli passi che ci possano avvicinare alla nostra meta. La Blavatsky indica che nella nostra epoca saranno disponibili le prove dell’esistenza della Tradizione di Saggezza una volta universale. Fin dai tempi della Blavatsky sono stati scoperti un gran numero di manoscritti in Sanscrito, ed intere biblioteche di libri tibetani fino a quel momento inaccessibili sono oggi accessibili.

Molti studiosi della Saggezza Eterna sembrano credere che ciò che studiano è completamente diverso da ciò che si può rinvenire nelle antiche religiose exoteriche. Questo è indubbiamente dovuto alle presentazioni moderne della Saggezza Eterna che si sono diffuse nel ventesimo secolo. Noi siamo più dell’idea che niente nasce a vuoto. In verità, La Dottrina Segreta insegna (I, xlv – xlv) che “quella che ora è la Saggezza Segreta una volta era l’unica sorgente, la fonte perenne sempre fluente, alla quale si alimentavano tutti i ruscelli – le religioni posteriori di tutte le nazioni – dalla prima all’ultima.” I libri sanscriti segreti divulgati dal Śuddha Dharma Mandala, a partire dal 1915, non insegnavano un sistema nuovo o diverso, piuttosto fornivano interpretazioni differenti dei classici sanscriti conosciuti. Ma l’opposizione a queste interpretazioni da parte dell’ortodossia, ha talmente impedito la loro diffusione, che in sostanza oggi nessuno ha mai sentito parlare di questi libri.

La ricezione degli insegnamenti segreti divulgati dalla Blavatsky difficilmente può essere stato un incentivo incoraggiante per i loro custodi. Tuttavia c’è molto da fare per prepararci a ricevere e comprendere questo materiale segreto, studiando quello già conosciuto, perché l’uno dipende dall’altro. Crediamo che questo può essere fatto, perché riguardo alle grandi e varie questioni di massima importanza per l’umanità, “la nebbia non sarà mai schiarita finché i tesori di certe biblioteche nascoste in possesso di un gruppo di eremiti asiatici saranno divulgati nel mondo.” (HPB CW, vol. 3, p. 485)

H. P. Blavatsky dice che le Stanze che formano la base della *Dottrina Segreta* sono state tradotte da un misterioso “Libro di Dzyan.” Nessun altro, cioè, nessun altro nel mondo esterno, ha mai visto questo libro. Anche il titolo, il “Libro di Dzyan”²²³ è un nome generico piuttosto che un nome vero e proprio, e non significa nient’altro che il “Libro della Saggezza,” vale a dire la saggezza suprema, che si ottiene solo attraverso la meditazione. La Blavatsky forse ci ha lasciato una chiave con la sua intricante affermazione che il “*Libro di Dzyan* (o ‘Dzan’) è completamente sconosciuto ai nostri

²²³ Consultare *The Books of Kiu-te or the Tibetan Buddhist Tantras*, di David Reigle, San Diego: Wizards Bookshelf, 1983, pp. 46-7.

filologi o, in ogni caso, non ne hanno mai sentito parlare sotto questo nome.”²²⁴ Questo ci lascia la possibilità che potremmo averne sentito parlare con il suo nome vero e proprio, e che possa quindi trovarsi nel mondo esterno. Ciò ha un grande significato. La maggior parte dei testi sanscriti e tibetani sono diventati accessibili all'incirca solo negli ultimi cent'anni, dopo che la Blavatsky aveva pubblicato *La Dottrina Segreta* nel 1888. Ognuno, qui in Occidente, ha sentito parlare della scoperta dei Rotoli del Mar Morto nel 1947. Ma le notizie di scoperte ancora più grandi di testi in Asia Centrale e meridionale, come la scoperta dei Manoscritti di Gilgit nel 1931, non hanno raggiunto la stampa occidentale.

Qui dobbiamo affrontare una domanda che è stata espressa da parecchi teosofi. Dato che abbiamo già le Stanze di Dzyan nella *Dottrina Segreta* dalla Blavatsky e dai suoi insegnanti Iniziati, in Inglese, perché qualcuno, uomo o donna, vorrebbe spendere anni a studiare linguaggi difficili come il Sanscrito e il Tibetano, e dedicare la sua vita a cercare un manoscritto del Libro di Dzyan in queste lingue? Prima di rispondere a tale domanda, dobbiamo sapere che la Blavatsky ha detto che il Libro di Dzyan originale è stato scritto in un linguaggio segreto da lei chiamato Senzar.²²⁵ Avere questo originale sarebbe naturalmente di poco beneficio, perché nessuno sarebbe capace di leggere un tale linguaggio. Comunque, lei si riferisce alle “traduzioni cinesi, tibetane, e sanscrite, dei Commentari e delle Glosse originali in Senzar del Libro di Dzyan,” e quindi prosegue traducendo il verso 1 del Libro di Dzyan “usando solo i sostantivi e i termini tecnici impiegati in una delle versioni in Tibetano e Sanscrito.”²²⁶ Queste traduzioni tibetane, sanscrite e cinesi possono essere lette dai non-iniziati; e, in verità, la maggior parte dei termini che lei riporta qui sono termini tecnici tibetani riconoscibili. Torniamo ora alla questione del perché qualcuno vorrebbe cercare una traduzione sanscrita, tibetana, o cinese, del Libro di Dzyan, quando abbiamo un'autorevole traduzione in Inglese nella *Dottrina Segreta* della Blavatsky. A parte il fatto chiaramente affermato dalla Blavatsky che quelle che abbiamo in Inglese sono solo parti del Libro di Dzyan, vi è una ragione più importante. Il numero dei teosofi, secondo una stima abbondante, ammonta oggi a 50.000 persone. Per questi 50.000, che sono convinti del valore dell'opera della Blavatsky nel voler far conoscere al mondo l'esistenza di una Tradizione della Saggezza una volta universale, in verità ci sarebbe uno scarso bisogno di un manoscritto del Libro di Dzyan in lingua orientale. Ma il mondo oggi conta più di 5.000.000.000 di abitanti. Ciò significa che per ogni persona che ora beneficia direttamente della conoscenza della Tradizione della Saggezza rivelata dalla Blavatsky, vi ne sono un centomila persone che non ne beneficiano, e questa non è una bella cosa.

Il grande problema della causa delle sofferenze dell'umanità e come superarle è il perno di una straordinaria lettera di uno degli insegnanti della Blavatsky, il Mahatma K. H., in cui è delineata l'origine del male.²²⁷

Ed ora, dopo aver preso in considerazione i mali naturali, che non possono essere evitati ed essi sono così pochi che sfido tutti i metafisici occidentali a chiamarli mali od 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 e 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.

Qui, d'accordo con le Quattro Nobili Verità insegnate dal Buddha, la causa della sofferenza è fatta risalire all'ignoranza, e specificamente, all'ignoranza che ha dato origine alla religione. Questa

²²⁴ *La Dottrina Segreta*, di H. P. Blavatsky, 1.a ed., 1888; da allora molte ristampe; io uso l'edizione definitiva di Boris de Zirkoff, Madras: Theosophical Publishing House, 1978, con la stessa impaginazione dell'edizione del 1888; vol. 1, p. xxii.

²²⁵ *La Dottrina Segreta*, vol. I, p. xliii.

²²⁶ *La Dottrina Segreta*, vol. 1, p. 23.

²²⁷ *Le Lettere dei Mahatma ad A. P. Sinnett*, Lettera n. 10.

è un'affermazione piuttosto scioccante di uno degli insegnanti dietro il movimento teosofico, i cui vari componenti considerano diffusamente come uno dei loro scopi promuovere lo studio delle religioni comparate. Potremmo notare che questo scopo, nelle sue versioni originali, era formulato per promuovere lo studio delle religioni Ariane, cioè le antiche religioni indiane, piuttosto che le religioni comparate in generale.²²⁸ Questo è indubbiamente dovuto, secondo le numerose affermazioni dei primi scritti teosofici, al fatto che la Tradizione della Saggezza è conservata più direttamente e più integralmente nelle antiche religioni indiane. Tuttavia, queste religioni hanno anche il loro peso nella causa della sofferenza di due terzi dell'umanità. Possiamo solo concludere che il vero intento degli insegnanti dietro il movimento teosofico era ed è di promuovere la Tradizione universale della Saggezza, che gradualmente prenderà il posto delle religioni separative. Perché, come dice la lettera citata prima riguardo al "Dio dei Teologi":²²⁹

Il nostro scopo principale è quello di liberare l'umanità da quest'incubo, d'insegnare all'uomo la virtù per amor suo, e a procedere nella vita fidando in sé invece d'appoggiarsi a una stampella teologica, che per innumerevoli epoche è stata la causa diretta di quasi tutte le miserie umane.

E ancora:²³⁰

Ricordate che l'infelicità dell'uomo non diminuirà mai fino a quando la maggior parte dell'umanità non distruggerà gli altari dei propri falsi Dei in nome della Verità, della morale e della carità universale.

L'insegnamento dell'esistenza di una Tradizione della Saggezza una volta universale fu anzitutto dato nei tempi moderni tramite il movimento teosofico lanciato dalla Blavatsky e dai suoi insegnanti. Si pensò che ciò potesse avere il potenziale di contrastare la "grande maledizione" delle religioni separative, e quindi di liberare l'umanità da questa "causa diretta di quasi tutte le miserie umane." Questo "scopo primario" dei custodi della Tradizione della Saggezza è il motivo per cui ne hanno diffusa una sua parte tramite il movimento teosofico. Ora, la vera questione per qualsiasi studente di Teosofia che la prende sul serio è: Come può la conoscenza della Tradizione della Saggezza una volta universale essere realmente diffusa ai rimanenti 4.999.950.000 abitanti del mondo? E cos'è oggi che la ostacola?

Questo ci riporta al Libro di Dzian. Per molti anni l'insegnamento dell'esistenza di una Tradizione della Saggezza una volta universale, la cui parziale riaffermazione nei tempi moderni fu chiamata dalla Blavatsky "Teosofia," è stata rifiutata dal mondo, soprattutto perché nessuno poteva studiarne il Libro di Dzian originale per una verifica. Ciò fu previsto dalla Blavatsky che nel 1888 scrisse, nell'Introduzione alla *Dottrina Segreta*:²³¹

Secondo le regole del rigore scientifico critico, l'orientalista deve respingere *a priori* tutte le affermazioni che non può pienamente verificare da sé. ... Questa prima parte della Dottrina Esoterica è basata sulle Stanze, che sono gli annali di un popolo sconosciuto all'etnologia. Si afferma che queste Stanze siano scritte in una lingua che non è presente tra quelle conosciute e nei dialetti familiari alla filologia; si dice che scaturiscano da una fonte ripudiata dalla scienza, cioè dall'Occultismo; e infine che esse sono offerte da un intermediario costantemente disprezzato da tutti quelli che odiano verità sgradite o che hanno qualche idea radicata da difendere. Bisogna perciò aspettarsi che questi insegnamenti siano respinti, e rassegnarsi a ciò fin d'ora; nessuno di coloro che si attribuiscono il titolo di "eruditi" in qualsiasi campo della scienza esatta, vorrà acconsentire a prendere sul serio questi insegnamenti.

Ma poi dice:

²²⁸ Per le formulazioni delle varie versioni primitive degli scopi della Società Teosofica, vedere: *A Short History of the Theosophical Society*, di Josephine Ransom, Adyar, Madras: Theos. Publ. House, 1938, pp.545-553.

²²⁹ *Le Lettere dei Mahatma ad A. P. Sinnett*, Lettera 10.

²³⁰ *Ibidem*, Lettera 10.

²³¹ *La Dottrina Segreta*, vol. I, p. xxxvii.

Essi saranno derisi e respinti *a priori* nel secolo attuale, ma in questo soltanto. Perché nel ventesimo secolo della nostra era, gli eruditi cominceranno a riconoscere che la *Dottrina Segreta* non è stata né inventata né esagerata, ma che invece è stata semplicemente tracciata; e infine che i suoi insegnamenti sono antecedenti ai *Veda*.

La palese implicazione di quest'affermazione è che in questo periodo diventerà disponibile una prova verificabile, sotto forma di un manoscritto del Libro di Dzyan in una lingua conosciuta, come ad esempio il Sanscrito, il Tibetano o il Cinese. E questo renderà possibile l'eventuale diffusione nel mondo della Tradizione della Saggezza, e la conseguente riduzione della miseria umana. Le parole del Mahatma K. H. riguardo ad un tentativo fatto nel 1880 di riportare, per l'immenso beneficio dell'umanità, la scienza e le filosofie ancestrali dell'India che attingono ad antiche fonti a lungo sigillate, sono parole che risultano più appropriate oggi rispetto a quando furono scritte: "Non è questo meritevole di un piccolo sacrificio?"²³²

La maggior parte di noi è d'accordo che lo sarebbe. Perciò, che cosa possiamo fare affinché questo si avveri? Ho spesso tentato di mettermi nei panni dei custodi di questi libri segreti e immaginare quali sarebbero per loro le condizioni per cercare di divulgarli. Quando la Blavatsky per prima pubblicò le Stanze della *Dottrina Segreta*, disse: "Le Stanze che formano la tesi di ogni sezione sono date nella loro versione moderna tradotta, poiché sarebbe più che inutile rendere il soggetto ancora più difficile introducendo la fraseologia arcaica dell'originale, con il suo stile e le sue parole incomprensibili."²³³ Ma ora, più di un secolo dopo, è esattamente questa "fraseologia arcaica dell'originale, con il suo stile e le sue parole incomprensibili," quello di cui ci dovremmo occupare, perché è solo questo che fornirà la prova verificabile richiesta.

Naturalmente, i custodi potrebbero sempre inviare un tale libro con qualche chela che ne spiegasse la fraseologia. Ma questo non risolverebbe il problema. Una volta che un manoscritto in lingua originale è pubblicato, diventa di proprietà pubblica, e quindi soggetto ad analisi e critiche da parte degli studiosi. Nessuno studioso avrebbe qualche convincente ragione di accettare le spiegazioni date dal chela, ma, anzi, sarebbe obbligato a cercare spiegazioni attraverso riferimenti ad altri testi conosciuti. Questo indiscusso principio metodologico fu utilizzato appieno dalla Blavatsky, che dedicò la maggior parte della *Dottrina Segreta* a mostrare, attraverso riferimenti a fonti conosciute, la probabilità della correttezza dei suoi insegnamenti. Perché lei disse: "Sarebbe più che inutile pubblicare in queste pagine le parti degli insegnamenti esoterici che sono ora sfuggite alla segregazione, se non si stabilissero fin da principio la verità e l'autenticità o, almeno, la probabilità dell'esistenza di tali insegnamenti."²³⁴ Questo lei fece citando il capitolo e il verso a loro supporto da una serie impressionante di scrittori e classici conosciuti del passato. E questo è ciò che deve essere fatto oggi, con la differenza che oggi è la fraseologia arcaica dell'originale che deve essere supportata. Questo può essere fatto solo citando passaggi paralleli dagli antichi classici dell'Oriente nelle loro lingue originali.

Così sembrerebbe che oggi il compito davanti al lavoratore in questo campo è molto simile al compito che affrontò la Blavatsky quando portò queste Stanze al mondo moderno. Ma, a differenza dell'epoca della Blavatsky, oggi possiamo consultare intere biblioteche degli antichi classici dell'Oriente. Al lavoratore, dunque, in questo campo oggi non si richiederanno le facoltà spirituali utilizzate dalla Blavatsky nel divulgare le Stanze del Libro di Dzyan, ma si richiederà invece di conoscere gli attinenti linguaggi originali, e di conoscere la vasta serie di testi scritti che ora sono disponibili.

Si dice che le traduzioni dei commentari originali sanscriti sul Libro di Dzyan esistono in tre lingue: Cinese, Tibetano, e Sanscrito. Questi sono anche i tre linguaggi classici o canonici delle scritture del Buddismo del Nord. Tali scritture furono compilate in Sanscrito, poi tradotte in Cinese a partire dai primi secoli del primo millennio d. C. , e poi tradotte dal Sanscrito in Tibetano,

²³² "Prima Lettera di K. H. ad A. O. Hume," nelle *Lettere dei Mahatma ad A. P. Sinnett*. Ed. cronol., p. 476.

²³³ *La Dottrina Segreta*, vol. I, pp. 22-23.

²³⁴ *La Dottrina Segreta*, vol. I, pp. xxxviii-xxxix.

neli ultimi secoli del primo millennio d. C. Ci sono tutte le ragioni per presumere che i commentari Senzar hanno seguito lo stesso percorso, per cui le loro versioni sanscrite sono le più antiche e le più originali delle versioni che esistono in una lingua a noi accessibile. Le lingue Cinese e Tibetano, inoltre, non sono capaci di esprimere le sottigliezze del Sanscrito, come si può vedere da uno studio comparato di qualsiasi scrittura buddhista ora esistente in tutte queste tre lingue. Questo c'è da aspettarselo, a causa della natura unica del Sanscrito, il linguaggio "rifinito" o "perfetto" delle idee spirituali. Come detto dalla Blavatsky nei riguardi del suo tentativo, il primo, di tradurre le idee del Libro di Dzyan in una lingua europea, "nessun linguaggio umano, tranne il Sanscrito – che è quello degli Dei – può farlo adeguatamente."²³⁵

Imparare il Sanscrito, o per quel che riguarda l'apprendere il Cinese o il Tibetano, non è come imparare un'altra lingua europea. In Inglese, Francese, o Tedesco, praticamente diciamo le stesse cose usando parole diverse. In Sanscrito, comunque, idee diverse e nuove sono espresse complessivamente. In Sanscrito abbiamo un linguaggio intenzionalmente sviluppato e rifinito per esprimere realtà superiori, come erano state precedentemente espresse in Senzar. Similmente, quando le scritture buddhiste in Sanscrito erano tradotte in Cinese e in Tibetano, queste due lingue dovevano essere adattate in maniera particolare per esprimere le nuove idee. Fu adottato un vocabolario speciale e costantemente usato per rendere i termini tecnici del Sanscrito. Questo è soprattutto vero nel caso della lingua Tibetana, in cui furono redatti vocabolari standardizzati dal Sanscrito al Tibetano, e il loro uso era sempre richiesto ai traduttori per decreto del re, altrimenti venivano condannati a morte, poiché considerato veramente importante.

Fin dal tempo di queste traduzioni buona parte del canone buddhista sanscrito andò perduto, mentre rimase l'intero canone tradotto in Cinese e Tibetano. Per questo motivo gli studiosi del Buddhismo del Nord oggi devono conoscere non solo il Sanscrito ma almeno uno dei due linguaggi classici del canone, il Cinese o il Tibetano. Di questi, le traduzioni in lingua tibetana sono molto più letterali, per cui sono più utili per stabilire l'originale Sanscrito. Nelle Stanze di Dzyan, come le tradusse la Blavatsky, la maggior parte dei termini tecnici sono del Buddhismo del Nord, molti di essi sono sanscriti, e qualcuno tibetano. Dato per scontato, quindi, lo studio del Sanscrito e del Tibetano come preparazione, a quali testi ci si deve rivolgere per cercare il Libro di Dzyan?

Si dice che il Libro di Dzyan sia "il primo volume dei Commentari sui sette fogli segreti di Kiu-te, e un Glossario delle opere pubbliche con lo stesso nome."²³⁶ Questo ci fornisce un ulteriore indizio, poiché il Libro di Dzyan di per sé è qui collegato alle opere pubblicamente conosciute, i Libri di Kiu-te. Ma i libri pubblici di Kiu-te si sono rivelati piuttosto elusivi come il misterioso Libro di Dzyan, rimanendo a lungo non identificati. Poi, nel 1975, il ricercatore teosofico H. J. Spierenburg li individuò, in un articolo scritto in Tedesco.²³⁷ Sfortunatamente, quest'articolo non arrivò ai lettori inglesi. Così sono stati nuovamente identificati nel 1981, seguiti dalla loro pubblicazione in un libro scritto in Inglese nel 1983.²³⁸

I Libri di Kiu-te sono i tantra buddhisti tibetani, un gruppo di più di un centinaio di opere individuali raccolte in circa venti volumi. Nella tradizione tibetana sono molto tenuti in considerazione, perché ritenuti gli insegnamenti più elevati del Buddha. Come tali, ne fu ristretto l'accesso, e i loro contenuti erano poco conosciuti ai profani. In contrasto, i tantra hindu erano diventati di cattiva reputazione e tenuti in cattiva considerazione anche dalla maggioranza degli indiani. I tantra hindu e buddhisti hanno, ovviamente, delle somiglianze, ma anche delle differenze fondamentali. Fra esse, le prime sono: (1) che i tantra buddhisti non sono teistici, cioè non si basano sulla fede in Dio o negli dèi; e (2) che sono completamente basati sull'ideale del bodhisattva, cioè

²³⁵ D. S., vol. I, p. 269.

²³⁶ "The Secret Books of 'Lam-Rim' and Dzyan," H.P. Blavatsky Collected Writings, Vol XIV, p. 422. Per il collegamento con il Kiu-te, vedere anche: *La Dottrina Segreta*, vol. I, p. xliii. Per l'elenco delle grandi biblioteche nascoste dei libri perduti ed ora segreti, vedere: *La Dottrina Segreta*, vol. I, pp. xxiii e seg.

²³⁷ *The Buddhism of H.P. Blavatsky*, di H. J. Spierenburg, San Diego, California: Point Loma Publications, 1991, p. 138.

²³⁸ Vedi Nota 58 del capitolo 4.

sul lavoro a beneficio del bene degli altri piuttosto che del proprio.²³⁹ Appare ovvio che per poter leggere i Libri segreti di Kiu-te, dovremo essere in grado di leggere i Libri pubblici di Kiu-te. Ma questo non è un compito facile. Anche i cosiddetti volumi “pubblici” erano, di fatto, fino a poco tempo fa e a ragione, tenuti segreti a tutti quelli che non avevano ricevuto l’iniziazione ad essi. Quando lessi per la prima volta la parte più esoterica del libro più esoterico tra questi libri conosciuti, cioè il capitolo “jñāna” o “dzyan” del *Kālacakra Tantra*, il primo dei Libri di Kiu-te, rimasi stupito e in qualche modo sgomento di come intravedessi in essi un mondo sconosciuto, e di quanto poco potessi comprenderlo. Il principale interesse del libro verteva sulle lettere mantriche dell’alfabeto sanscrito, la loro correlazione con le varie famiglie di divinità, e la purificazione di queste divinità quali costituenti grossolani e sottili dei mondi esteriori ed interiori. In altre parole, ciò che oggi sarebbe considerato dalla maggioranza delle persone, anche da lettori simpatizzanti, come un mistico gergo incomprensibile.²⁴⁰ Mi ricordai allora vividamente della risposta del Mahatma K. H. alle richieste di A. P. Sinnett di una conoscenza più esoterica.²⁴¹

Quindi – la conoscenza può essere comunicata solo gradualmente; e alcuni dei segreti più elevati – se effettivamente formulati anche nel vostro orecchio ben preparato – potrebbero risuonarvi come un borbottio senza senso, nonostante tutta la sincerità della vostra attuale assicurazione che “una fede assoluta sfida il malinteso.”

Così, come può una persona avvicinarsi a questi libri, che in verità sembrano spesso come un “borbottio senza senso”? In alcune scuole di tradizione tibetana un libro attribuito al futuro Buddha Maitreya è utilizzato come un ponte verso i tantra o i Libri di Kiu-te, perché fornisce quella che è considerata la loro base dottrinale o filosofica. Questo libro unico è il *Ratna-gotra-vibhāga* o *Uttara-tantra*.²⁴² Allo stesso modo la Blavatsky comincia *La Dottrina Segreta* chiedendo a tutti i lettori di studiare con cura le tre proposizioni fondamentali, che – lei dice – formano la necessaria base dottrinale o filosofica per comprendere le Stanze proposte dal Libro di Dzyan. Accade così che la posizione dottrinale o filosofica del libro di Maitreya appena menzionato è di gran lunga la più vicina, tra tutti i libri conosciuti, a quella delle proposizioni fondamentali della *Dottrina Segreta*.²⁴³ Per rendere le cose ancora più interessanti, un “libro segreto” di Maitreya Buddha è collegato al

²³⁹ Ulteriori dettagli su queste due differenze principali fra i tantra indiani e buddhisti sono elaborati in “What Are the Books of Kiu-te,” un saggio di David Reigle presentato alla Conferenza sulla *Dottrina Segreta* tenuta a Culver City, California, nell’agosto 1988. [vedi il precedente capitolo 4.] Un’importante spiegazione che credo si possa applicare alle differenze fra i tantra indiani e buddhisti è data da T. Subba Row: “... Gli antichi adepti dell’India appresero la conoscenza dei *poteri occulti della natura* posseduta dagli abitanti della perduta Atlantide, e la aggiunsero alla dottrina segreta insegnata dagli abitanti dell’Isola Sacra. Gli adepti tibetani, comunque, non hanno accettato quest’aggiunta alla loro dottrina segreta. Ed è in questo senso che dovremmo aspettarci di trovare una differenza tra le due dottrine.” Qui la Blavatsky aggiunge una nota dicendo: “Per comprendere pienamente questo passo, il lettore si deve rivolgere al Vol. I, pp. 589-594, di *Iside Svelata*.” Vedi: “The Aryan-Arhat Esoteric Tenets on the Sevenfold Principle in Man,” di T. Subba Row, in *H. P. Blavatsky Collected Writings*, vol. III, pp. 402-403. Per una panoramica su come uno specifico tantra buddhista si basa diffusamente sull’ideale del bodhisattva, vedi: *Kālacakra Sādhana and Social Responsibility*, di David Reigle, Santa Fe: Spirit of the Sun Publications, 1996.

²⁴⁰ [gergo incomprensibile.]

²⁴¹ Le *Lettere dei Mahatma ad A. P. Sinnett*, 2.a ed., p.283; 3.a ed., p. 279; ed. cron., p. 73.

²⁴² Il *Ratna-gotra-vibhāga* o *Uttara-tantra* fu il primo ad essere tradotto dal Tibetano da E. Obermiller, “The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation,” *Acta Orientalia*, vol. IX, 1931, pp. 81-306, ristampato come *Uttaratantra o Ratnagotravibhāga*, Talent, Oregon: Canon Publications, 1984. Fu poi tradotto dal Sanscrito da Jikido Takasaki, *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra), Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*, Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1966. Serie Orientale Roma 33. Parafrasato anche da S. K. Hookham in *The Buddha Within: Tathāgatagarbha Doctrine According to the Shentong Interpretation of the Ratnagotravibhāga*, Albany: State University of New York Press, 1991.

²⁴³ Vedi Il quarto “Rapporto sul Libro di Dzyan: “La Dottrina di Svabhāva o Svabhāvatā e la Questione di Anātman e Sūnyatā,” di David Reigle, Cotopaxi, Colorado: Eastern School Press, giugno 1997, in particolare p. 22.

Libro di Dzyan in un passaggio da una lettera scritta dalla Blavatsky, riguardante *La Dottrina Segreta*, che stava scrivendo allora:²⁴⁴

Ho terminato un lunghissimo capitolo introduttivo, o *preambolo*, o prologo, chiamatelo come volete; serve per mostrare al lettore che il contenuto del libro, e ogni Sezione che inizia con una pagina tradotta dal Libro di Dzyan e dal Libro Segreto di “Maytreya Buddha” *Champai chhos Nga* (scritta in prosa, non i famosi cinque libri in versi, che sono difficili da comprendere) non sono una finzione.

Sebbene non sia chiaro da questo passaggio quale rapporto esista tra il Libro di Dzyan e il libro segreto di Maitreya, forse, non a caso, la posizione dottrinale di un libro conosciuto di Maitreya si armonizza con le proposizioni fondamentali della *Dottrina Segreta*, e che questi insegnamenti sono usati come preliminari necessari per comprendere rispettivamente i Libri pubblici di Kiu-te o i tantra buddhisti tibetani, e il primo volume dei commentari segreti di Kiu-te o il Libro di Dzyan.

I Libri pubblici di Kiu-te, come pure i libri di Maitreya già conosciuti, fanno parte del Canone Buddhista Tibetano. Un’informazione finora segreta su questo canone, riguardante sia i volumi pubblici che i corrispondenti volumi segreti, fu data dal Lama Capo bibliotecario del Tibet, e pubblicata dalla Blavatsky in un articolo intitolato “Tibetan Teachings:”²⁴⁵

... il sacro canone dei tibetani, il *Bkah-hgyur* e *Bstan-hgyur*, comprende mille e settecentosette opere distinte – mille e ottocentotré pubbliche e seicentotrentaquattro volumi segreti – le prime composte da trecento cinquanta volumi in folio, e le seconde da settantasette ...

Anche in quei volumi ai quali le masse hanno accesso, ogni frase ha un doppio significato, uno rivolto agli ignoranti, e l’altro a coloro che hanno ricevuto la chiave per accedervi ...

Vi è quindi un doppio significato anche nel canone aperto a tutti, e, proprio recentemente, agli studiosi occidentali ...

... le fonti da cui il nostro accademico autore, il monaco Della Penna, cita – o meglio, cita erroneamente – non contengono alcuna invenzione, ma sono semplicemente informazioni per future generazioni, che potrebbero, a quel tempo, aver ottenuto la chiave per la loro giusta interpretazione ...

Ai tempi della Blavatsky, e fino a non molto tempo fa, questi libri tibetani erano completamente inaccessibili. Ora, con un paio di migliaia di dollari possiamo comprare l’intera serie! Inoltre, i miei sforzi nel raccogliere copie di tutti i testi buddhisti in Sanscrito conosciuti hanno dimostrato che, contrariamente a quel che comunemente si crede, cioè che il canone sanscrito sia sopravvissuto solo al dieci per cento circa, la realtà è che oggi è stato riscoperto il cinquanta per cento del vero canone originale buddhista in Sanscrito.

²⁴⁴ *Le Lettere della Blavatsky ad A. P. Sinnett*. Lettera n. 80. Molti studenti teosofici hanno pensato che questo passaggio si riferisse ad un “terzo volume” mai pubblicato e ora perduto della *Dottrina Segreta*. Comunque, una recente ricerca di Daniel Caldwell sul terzo volume di cui parla la Blavatsky indica che il III volume pubblicato nel 1897 è l’unico al quale lei fa riferimento, per cui questo passaggio molto probabilmente si riferisce alle Stanze di Dzyan che oggi abbiamo nei due volumi della *Dottrina Segreta* pubblicati nel 1888. Vedi “The Myth of the ‘Missing’ Third Volume of the Secret Doctrine,” di Daniel H. Caldwell, *The American Theosophist*, pubblicato tra l’estate e l’autunno del 1995, pp. 18-25.

²⁴⁵ *H. P. Blavatsky Collected Writings*, vol. VI, pp. 98, 100. Qui si dice che i libri del Canone Buddhista Tibetano contengano informazioni in codice, che richiedono varie chiavi. Probabilmente la più verosimile di queste chiavi è stata recentemente scoperta da Doss McDavid; e sorprendentemente, non dal Tibetano o dal Sanscrito, ma dal Greco. Questa chiave utilizza i valori numerici delle lettere greche, ma può applicarsi alle parole in Sanscrito. Tuttavia, dal punto di vista della dottrina segreta, il rapporto tra il Sanscrito e il Greco può essere spiegato. Si dice che Orfeo, “l’inventore delle lettere” per i greci, sia venuto dall’India (vedi “Was Writing Known before Pānini?” in *H. P. Blavatsky Collected Writings*, vol. v, PP. 304-307): Così è del tutto possibile che egli portasse con sé i veri valori numerici delle lettere, sia sanscrite che greche, e che questi veri valori fossero conservati tra i greci, mentre in India furono sostituiti da un altro sistema di valori numerici. Vedi: “Gematria, Senzar, e il Libro di Dzyan,” di Doss MacDavid, *The Quest*, settembre 1998, pp. 4-12.

Le opportunità davanti a noi oggi sono realmente senza precedenti. Se o no otterremo mai la chiave necessaria per accedere all'informazione utile alle generazioni future da questi libri, certamente essi sono la nostra migliore fonte da cui citare i passaggi paralleli richiesti per supportare il Libro di Dzyan. Questo è il lavoro da fare per verificare l'esistenza di una Tradizione di Saggezza una volta universale, per alleviare la miseria umana. Quando il lavoro preparatorio sarà terminato, il Libro di Dzyan potrà apparire; prima che questo lavoro sia terminato, esso non potrà apparire. Tutto questo è nelle nostre mani.
