

Giuseppe Baroetto

**La dottrina dell'*atiyoga*  
nel *bSam gtan mig sgron*  
di gNubs chen Sangs rgyas ye shes**

I

*Traduzione  
del settimo capitolo*

www.lulu.com

© 2010, Giuseppe Baroetto  
Terza edizione 2012

ISBN: 978-1-4452-0965-4

## INDICE

PREFAZIONE, 5

INTRODUZIONE

1. *L'autore*, 7

2. *L'epoca*, 13

3. *I capitoli introduttivi*

3.1. *Il primo capitolo*, 16

3.2. *Il secondo capitolo*, 21

3.3. *Il terzo capitolo*, 25

4. *I capitoli centrali*

4.1. *Via graduale e via diretta*, 27

4.2. *Chan e rdzogs chen*, 32

4.3. *Mahāyoga e rdzogs chen*, 36

4.4. *Il settimo capitolo*, 46

5. *I versi dell'atiyoga*, 69

TRADUZIONE, 71

ELENCO DEGLI ARGOMENTI, 243

ABBREVIAZIONI, 249

## BIBLIOGRAFIA

### I. Testi tibetani

#### 1. *Fonti primarie*

##### 1.1. *Testi ascritti*, 253

##### 1.2. *Testi anonimi*, 254

#### 2. *Fonti secondarie*, 257

### II. Studi in lingue occidentali, 261

## Prefazione

La peculiare rilevanza del *bSam gtan mig sgron* (*Contemplazione: il lume dell'occhio [dello yogin]*), d'ora in poi abbreviato SM,<sup>1</sup> per la conoscenza del buddhismo nella prima fase della sua diffusione in Tibet (sec. VIII-X) mi fu palese sin dall'inizio degli anni Ottanta, quando ne sentii parlare dal mio maestro Namkhai Norbu e quando il prof. Ramon Prats, allora suo assistente presso l'*Istituto Universitario Orientale* di Napoli, mi procurò una copia fotostatica del testo pubblicato a Leh nel 1974. Tuttavia, non appena fui in grado di avventurarmi nella lettura della fonte tibetana, mi resi conto dell'estrema difficoltà di un progetto di traduzione, sia per la straordinaria profondità e complessità degli argomenti trattati, sia per i numerosi errori accumulati nel corso dei secoli dai copisti.

L'importanza e la problematicità del SM sono state così sintetizzate da Tulku Thondup: «Questa è un'opera di grande valore che fornisce molte informazioni sui differenti modi di vedere [buddhisti], sulla meditazione e la storia della sua epoca. Sfortunatamente, in parecchi punti il testo non è chiaro a causa della lingua, dello stile, della scrittura del copista e della natura compatta del materiale. Spesso richiede un'interpretazione e non sono disponibili dei commentari. Oggi è raro trovare uno studioso che conosca il testo e lo comprenda profondamente».<sup>2</sup>

Il tema centrale del SM è la dottrina dello *rdzogs chen*, anche conosciuta in sanscrito come *atiyoga* (*shin tu rnal 'byor, lhag pa'i rnal 'byor*), a cui è dedicato il settimo capitolo, ossia metà dell'intera opera. Il mio primo

---

<sup>1</sup> Il titolo deriva, molto probabilmente, dal capitolo 60 del *dGongs pa 'dus pa* (GD, TshB, pp. 465.6-469.6), intitolato *rnal 'byor mig gi sgron ma*. All'interno del SM, però, l'autore denomina l'opera *rNal byor mig gi bSam gtan* (*Contemplazione: l'occhio dello yogin*). Riguardo alla mia traduzione di quest'ultimo titolo, cf. L, p. 2.3: *rnal 'byor pa'i mig zhes bya ba'i bSam gtan 'di*.

<sup>2</sup> Tulku Thondup Rinpoche, *Buddha Mind: An Anthology of Longchen Rabjam's Writings on Dzogpa Chenpo*, p. 119.

approccio metodico al testo risale all'inverno del 1991, quando ebbi l'opportunità di leggere il suddetto capitolo insieme al dr. Thupten K. Rikey, all'epoca impiegato alla *Library of Tibetan Works and Archives* di Dharamsala, India. Progettavo di tradurlo per iscritto, ma dovetti accantonare il sogno fino al 2005 quando, grazie a una borsa di studio dell'Università di Torino per il *Dottorato di Ricerca in Studi Indologici e Tibetologici*, coordinato dal prof. Stefano Piano, finalmente ho potuto lavorare sul testo in modo sistematico, avendo come tutor il prof. Erberto Lo Bue. All'epoca Carmen Meinert aveva già reso pubblica sul sito dell'Università di Bonn la sua tesi di dottorato, discussa nel 2004, incentrata sul rapporto tra Chan e *rdzogs chen* nel SM.<sup>3</sup> Nel frattempo, Valeria Donati stava completando un'elaborata tesi di dottorato dedicata alla traduzione integrale del medesimo testo, con acclusa edizione diplomatica,<sup>4</sup> un lavoro monumentale che ella cortesemente mi ha inviato all'inizio del 2007. A differenza della sua ricerca, la mia è incentrata sull'edizione critica e sulla traduzione del settimo capitolo.

Le problematiche filologiche ed ermeneutiche del testo sono tante ma, lungi dal pretendere di averle risolte, ho nondimeno potuto affrontare e discutere la maggior parte di esse con valenti studiosi e insegnanti tibetani: in particolare desidero ricordare, oltre al dr. Thupten K. Rikey già nominato, il Ven. Yungdrung Nyima con cui ho discusso la prima bozza di traduzione del testo, il Ven. Khenpo Dorjee Tsering, il dr. Penpa Dorje e il Ven. dr. Tashi Tsering, che mi hanno assistito nella ricerca condotta al *Central Institute of Higher Tibetan Studies* di Sarnath (India), nonché il Ven. Lama Urgyen Tendzin con cui ho avuto alcuni proficui colloqui nella sua residenza a Sarnath. Senza il loro aiuto non sarei stato in grado di portare a termine tanto l'edizione critica quanto la traduzione, che rimangono comunque suscettibili di rettifiche e aggiustamenti.

---

<sup>3</sup> Carmen Meinert, *Chinesische Chan- und tibetische rDzogs chen-Lehre: eine komparatistische Untersuchung im Lichte des philosophischen Heilskonzeptes 'Nicht-Vorstellen' anhand der Dunhuang-Dokumente des chinesischen Chan-Meister Wohun und des Werkes bSam gtan mig sgron des tibetischen Gelehrten gNubs chen Sangs rgyas ye shes*.

<sup>4</sup> Valeria Donati, *The Lamp is Burning Bright: Gnoseological Approaches and Soteriological Perspectives in gNubs chen Sangs rgyas Ye shes' Masterpiece*.

## Introduzione

### 1. *L'autore*

Il SM è opera di gNubs chen Sangs rgyas ye shes, definito da Samten Gyaltsen Karmay come «il primo grande pensatore e scrittore nella storia del buddhismo tibetano del X secolo d.C.». <sup>1</sup> Sebbene la sua importanza sia universalmente riconosciuta, riguardo all'epoca in cui visse c'è confusione tra gli studiosi sia antichi sia moderni. <sup>2</sup> Già nel Quattrocento lo storico *bka' rgyud pa* 'Gos Lo tsā ba gZhon nu dpal (1392-1481), facendo il punto sulle diverse posizioni storiografiche, scriveva: «alcuni dicono che visse all'epoca di Khri Srong lde btsan, secondo altri sarebbe vissuto all'epoca di Ral pa can, e altri ancora affermano che visse all'epoca di Khri bKra shis brtsegs pa dpal. Pare corretto dire che, essendo nato durante il regno di Ral pa can, visse fino all'epoca di Khri bKra shis brtsegs pa dpal». <sup>3</sup> Ral pa can successe a Sad na legs nell'815, mentre Khri bKra shis brtsegs pa dpal è uno dei due figli di dPal 'khor btsan, la cui morte risalirebbe al 910. <sup>4</sup>

In *The Nyingma School of Tibetan Buddhism* Dudjom Rinpoche afferma che la dipartita di gNubs chen avvenne quando aveva 111 anni, <sup>5</sup> ovvero 113 secondo la versione originale in tibetano, <sup>6</sup> nell'anno "tigre di acqua" (*chu stags*) corrispondente al 943. Anche 'Gos Lo tsā ba sostiene che

---

<sup>1</sup> Samten Gyaltsen Karmay, *The Great Perfection*, p. 100.

<sup>2</sup> David Germano, "The Seven Descents and the Early History of Rnying ma Transmission", in Helmut Eimer – David Germano (eds), *The Many Canons of Tibetan Buddhism*, p. 253.

<sup>3</sup> 'Gos Lo-tsā-ba gZhon-nu-dpal, *The Blue Annals (Deb-ter sñon-po)*, p. 108.

<sup>4</sup> Roberto Vitali, *The Kingdoms of Gu.ge Pu.hrang: According to mNga'ris rgyal.rabs by Gu.ge mkhan.chen Ngag.dbang grags.pa*, p. 547.

<sup>5</sup> Dudjom Rinpoche, Jikdrel Yeshe Dorje, *The Nyingma School of Tibetan Buddhism*, vol. I, p. 614.

<sup>6</sup> bDud 'joms Ye shes rdo rje, *bDud 'joms chos 'byung*, p. 241.

gNubs chen visse 113 anni.<sup>7</sup> Invece, Padma 'phrin las (1641-1717), secondo abate di rDo rje brag e autore di una breve biografia di gNubs chen, cita le sue presunte parole, secondo le quali avrebbe raggiunto i 130 anni.<sup>8</sup>

Per quanto riguarda la nascita, l'apologeta *ryying ma pa* Sog bzlog pa Blo gros rgyal mtshan (1552-1624) ritiene che sia avvenuta all'epoca del re Khri Srong lde btsan (regnò dal 755 al 797),<sup>9</sup> opinione condivisa da Dudjom Rinpoche che indica l'anno "topo di acqua maschile" (*chu pho byi ba'i lo*).<sup>10</sup> Snellgrove, accogliendo la medesima data tibetana, dà l'anno 772;<sup>11</sup> mentre nella traduzione inglese della suddetta opera di Dudjom la corrispondenza con l'era cristiana viene calcolata sul successivo ciclo di sessant'anni, da cui risulta l'anno 832.<sup>12</sup> Anche la biografia composta da Padma 'phrin las colloca la nascita di gNubs chen sotto il regno di Khri Srong lde btsan, tuttavia l'anno è il "topo di legno maschile" (*shing pho byi lo*), corrispondente al 784.<sup>13</sup> Dunque, l'unico componente comune delle due datazioni tibetane è l'animale "topo".

Luciano Petech ha richiamato l'attenzione sul problema della datazione nel periodo in questione, facendo notare che «tutte le date nell'epoca antica venivano espresse secondo il ciclo di dodici anni, com'era consuetudine nei documenti della monarchia. L'aggiunta dei nomi dei cinque "elementi", ossia la conversione nel ciclo sessagenario iniziata nel 1027, fu un processo incerto che causò molti errori, in parte addebitabili agli stessi storici e in parte dovuti dalla ripetuta copiatura [dei testi]. Normalmente, in una

---

<sup>7</sup> 'Gos Lo-tsä-ba, *op. cit.*, p. 105. Cf. David L. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhist & Their Tibetan Successors*, p. 464.

<sup>8</sup> Padma 'phrin las, *'Dus pa mdo dbang gi bla ma brgyud pa'i rnam thar ngo mtshar dad pa'i phreng ba*, p. 173.3-4. Cf. Valeria Donati, *The Lamp is Burning Bright: Gnoseological Approaches and Soteriological Perspectives in gNubs chen Sangs rgyas Ye shes' Masterpiece*, pp. 7-19 (traduzione), pp. 698-704 (traslitterazione).

<sup>9</sup> Sog bzlog pa Blo gros rgyal mtshan, *gSang sngags nga 'gyur la bod du rtsod pa snga phyir byung ba rnam kyī lan du brjod pa nges pa don gyi 'brug sgra*, p. 278.

<sup>10</sup> bDud 'joms Ye shes rdo rje, *op. cit.*, pp. 233, 240-241.

<sup>11</sup> David L. Snellgrove, *op. cit.*, p. 464.

<sup>12</sup> Dudjom Rinpoche, *op. cit.*, pp. 607, 613. I traduttori dell'opera nella seconda sezione della medesima osservano che, anche se si anticipassero di sessanta anni tutte le date dal 790 al 953, la datazione per quel periodo rimarrebbe comunque problematica (*op. cit.*, vol. II, p. 95).

<sup>13</sup> Cf. Padma 'phrin las, *op. cit.*, p. 160.5; Valeria Donati, *op. cit.*, pp. 2, 7, 698.



data riferita a questo periodo l'unico componente sicuro è l'animale; il cosiddetto "elemento" è spesso dubbio e a volte manifestamente errato».<sup>14</sup>

Citando le presunte parole dello stesso gNubs chen, la biografia precisa che egli aveva sessantuno anni quando, nell'anno "topo di legno maschile", scoppiò la rivolta intermedia (*kheng log bar pa*), a causa della quale dovette fuggire dal sGrag, la terra natia nel Tibet centrale.<sup>15</sup> La fonte più autorevole su questa tragica e oscura fase del medioevo tibetano è un'opera storica del XIII secolo attribuita a lDe'u Jo sras,<sup>16</sup> «l'autore che tratta maggiormente i tre *kheng log* e, quindi, offre la migliore visione degli eventi di quel periodo».<sup>17</sup> I protagonisti principali delle rivolte furono le famiglie della vecchia aristocrazia in lotta per la conquista del potere durante la disintegrazione del regno tibetano. L'epoca di tali sconvolgimenti sarebbe quella di dPal 'khor btsan che, secondo lDe'u Jo sras, nacque nell'881 e regnò dall'893 al 910, anno in cui morì assassinato. In questo arco di tempo l'anno "topo di legno" che vide lo scoppio della seconda rivolta corrisponderebbe al 904; di conseguenza, secondo Vitali,<sup>18</sup> se gNubs chen aveva sessantuno anni in quella data, deve essere nato nell'anno "topo di legno" 844.<sup>19</sup>

Dudjom individua il luogo della nascita nell'alta valle di sGrag nel Tibet centrale.<sup>20</sup> Suo padre era gSal ba dbang phyug del clan gNubs. La ma-

<sup>14</sup> Luciano Petech, "The Disintegration of the Tibetan Kingdom", in Per Kværne (ed.), *Tibetan Studies: Proceedings of the 6<sup>th</sup> Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Fagernes 1992*, vol. 2, p. 653.

<sup>15</sup> Padma 'phrin las, *op. cit.*, p. 168.2. Cf. Dudjom Rinpoche, *op. cit.*, vol. I, p. 611 (vd. bDud 'joms Ye shes rdo rje, *op. cit.* p. 237).

<sup>16</sup> lDe'u Jo sras, *Jo sras chos 'byung* (*Chos 'byung chen mo bstan pa'i rgyal mtshan*), pp. 143-144.

<sup>17</sup> Roberto Vitali, *op. cit.*, p. 545.

<sup>18</sup> Ivi, p. 547.

<sup>19</sup> Occorre precisare che, secondo la consuetudine tibetana, al momento della nascita il neonato entra nel primo anno di vita, al termine del quale, entrando nel secondo, compie due anni, e così via. Questo spiega perché, assumendo come data di nascita l'844, il 904 segna il compimento del sessantunesimo anno anziché del sessantesimo; in modo analogo vanno considerati i 113 anni di vita attribuiti dalla tradizione tibetana a gNubs Sangs rgyas ye shes.

<sup>20</sup> Sulla base della guida ai luoghi di pellegrinaggio del Tibet centrale scritta da 'Jam dbyangs mKhyen brtse dbang po (1820-1892) (vd. Alfonsa Ferrari, *mK'yen brtse's Guide to the Holy Places of Central Tibet*, pp. 8, 46), Keith Dowman indica il luogo di nascita di Sangs rgyas ye shes in sGrag mda', la bassa valle (*The*

dre si chiamava mChims mo bKra shis mtsho. Alla nascita ebbe il nome di rDo rje khri gtsug, mentre Sangs rgyas ye shes fu il suo nome da religioso. La tradizione dell'ordine *nying ma* afferma che egli ricevette l'iniziazione tantrica dal grande *guru* Padmasambhava,<sup>21</sup> giunto in Tibet all'epoca del re Khri Srong lde btsan, per cui viene comunemente considerato uno dei suoi venticinque discepoli principali.<sup>22</sup> Padmasambhava è citato nel SM,<sup>23</sup> ma gNubs chen non lo nomina come uno dei suoi maestri principali. Sono altri i maestri a cui egli si richiama, come risulta da questo brano dell'ottavo capitolo: «Io, il mendicante, il monaco dei gNubs, Sangs rgyas ye shes Rin po che, offersi ciò che dà soddisfazione, distribuendo doni a molti saggi di vari paesi, come molti sapienti *paṇḍita* dell'India, Vasudhara re del Nepal e Che btsan skyes traduttore del Gilgit. Così i *paṇḍita* furono contenti e io ottenni le autorizzazioni; il tesoro del [loro] cuore si aprì e io ottenni il re delle istruzioni, l'intendimento finale, e divenni il re delle istruzioni».<sup>24</sup>

La biografia afferma che Vasudhara arrivò al monastero tibetano di bSam yas quando gNubs chen aveva sei anni (ovvero sette secondo il calcolo tibetano)<sup>25</sup> e fu proprio in quell'occasione che avvenne il loro primo incontro. Cinque anni dopo, al momento di lasciare il Tibet, il maestro invitò l'undicenne gNubs chen a recarsi senza indugio nella Valle di Kathmandu (*bal yul*), per poi incontrare a Vajrāsana (Bodhgayā) Rom bu Guhyacandra, esperto in molte lingue. L'anno successivo gNubs chen intraprese il primo dei suoi sette viaggi alla volta dell'India.

---

*Power-Places of Central Tibet*, p. 215), ma il termine *sgrags kyi phu* dato da Dudjom Rinpoche designa l'alta valle.

<sup>21</sup> Cf. Padma 'phrin las, *op. cit.*, p. 163.3-4, 6; Dudjom Rinpoche, *op. cit.*, p. 607.

<sup>22</sup> Vd. Tulku Thondup, *The Tantric Tradition of the Nyingmapa*, pp. 152-153.

<sup>23</sup> L, pp. 11.5, 223.1, 223.6, 277.5.

<sup>24</sup> Ivi, pp. 497.6-498.3: *bdag sprang po gnubs ban sangs rgyas ye shes rin po ches/ rgya gar gyi mkhas pa paṇḍi ta mang po dang/ bal po'i rgyal po ba su dha (dhā) ra dang/ bru sha'i (gru zhva'i) yul gyi lo tsā ba che btsan skyes la sogs pa rgyal khams so so'i mkhas pa mang po'i zhal brims te/ mnyes pa phul bas paṇḍi ta rnams dgyes pa skyes te ghang ba thob pas/ thugs kyi mdzod sgo phye nas/ man ngag gi rgyal po dgongs don mthar gtugs pa bdag gis thob ste/ bdag man ngag gi rgyal por gyur to/*. Il testo commenta i versi della chiusa: ivi, p. 502.5-6.

<sup>25</sup> Padma 'phrin las, *op. cit.*, p. 161: *lo bdun lon pa'i tshē*. Il colofone di *dPal khrag 'thung gal po che* (p. 491.6-7) afferma che il testo fu trasmesso dal *paṇḍita* indiano Padmasambhava al nepalese (*bal po*) Vasudhara, il quale lo trasmise a gNubs Sangs rgyas. Se il documento fosse veritiero, dovremmo considerare Vasudhara contemporaneo di Padmasambhava.

Che btsan skyes, altro importante maestro di gNubs chen, fu il traduttore tibetano del *dGongs pa 'dus pa'i mdo* (*dGongs 'dus*),<sup>26</sup> a cui gNubs chen dedicò un esteso commentario noto come *Mun pa'i go cha*.<sup>27</sup> Il colofone del GD afferma che «Che btsan skyes, in qualità di traduttore principale, tradusse [in tibetano] e rivide definitivamente il testo nel mercato di 'Bru sha<sup>28</sup> insieme allo studioso indiano Dharmabodhi e al detentore della tradizione Dhanarakṣita». <sup>29</sup> Ebbene, tanto Dhanarakṣita quanto l'allievo Dharmabodhi risultano essere stati insegnanti di Vasudhara.<sup>30</sup> Inoltre, non solo Che btsan skyes, ma anche Dharmabodhi deve aver avuto una particolare importanza per gNubs chen; infatti, come ha evidenziato Dalton,<sup>31</sup> nel colofone del MG compare un devoto omaggio proprio a Dharmabodhi.<sup>32</sup> Pertanto, è comprensibile che il *dGongs 'dus* sia la fonte più citata in tutto il SM.

gNubs chen stabilì il proprio romitaggio a Yang rdzong in sGrags, un importante complesso di caverne benedette dalla presenza di Padmasambhava;<sup>33</sup> ma non poté rimanere a lungo indisturbato nel sacro eremo, perché «a quel tempo le leggi del paese vennero meno, [a causa della caduta

---

<sup>26</sup> Vd. GD: DK, pp. 172-579; PK, pp. 126-204 (ff. 81b3-276b4); TshB, pp. 2-617. Il testo sarebbe stato tradotto dalla lingua del Gilgit (Bru sha), conosciuta come Burushaski. Cf. Jacob P. Dalton, *The Uses of the dGongs pa 'dus pa'i mdo in the Development of the rNying-ma school of Tibetan Buddhism*, p. 267 sg.

<sup>27</sup> Vd. MG. Il ruolo fondamentale avuto da Sangs rgyas ye shes nella trasmissione del *dGongs 'dus* in Tibet è comunemente riconosciuto. A differenza di Sangs rgyas ye shes, però, i *rnying ma pa* classificano tale testo come appartenente all'*anuyoga*. Cf. Jacob P. Dalton, *op. cit.*, p. 318; Dudjom Rinpoche, *op. cit.*, vol. I, p. 537; 'Gos Lo-tsa-ba, *op. cit.*, pp. 104, 159.

<sup>28</sup> L'importanza del Gilgit nella diffusione del buddhismo nel Tibet occidentale è attestata dal fatto che, come ha evidenziato R. Vitali (*op. cit.*, p. 166), il maestro *sa skya pa* bSod nams rtse mo nel *Chos la 'jug pa'i sgo* (composto nel 1167) ricorda con insolita enfasi che nell'anno "drago di fuoco maschile" (836) in Bru sha si tenne un concilio.

<sup>29</sup> GD, TshB, p. 617: *rgya gar gyi mkhan po dharma bo dhi (bodhe) dang/ ring lugs chen po dha (da) na rakṣi ta dang/ zhu chen gyi lo tsa che btsan skyes kyis/ 'bru sha'i yi ge las 'bru sha'i yul gyi khrom du bsgyur cing gtan la phab pa/*.

<sup>30</sup> Dudjom Rinpoche, *op. cit.*, vol. I, pp. 488-489.

<sup>31</sup> J. Dalton, *op. cit.*, p. 285.

<sup>32</sup> MG, II, p. 653.5-6.

<sup>33</sup> K. Dowman, *op. cit.*, pp. 210-213.

della dinastia subito dopo il regno di Glang Dar ma,]<sup>34</sup> e seguì un periodo di lotta partigiana sempre più intensa».<sup>35</sup>

La tradizione sostiene che gNubs chen fece ricorso alle proprie potenti arti magiche per annientare i nemici. Dudjom, in particolare, riferisce di come gNubs chen riuscì ad atterrare il re Glang Dar ma, considerato un persecutore dei buddhisti tibetani, al punto di ottenere la libertà di fede per sé e i propri seguaci laici appartenenti all'ordine tantrico.<sup>36</sup> Ora sappiamo che Glang Dar ma, in realtà, non perseguì i buddhisti, bensì cercò unicamente di porre dei limiti allo strapotere dell'istituzione monastica, «smantellando il sistema di mantenimento delle comunità religiose, e non c'è da stupirsi che questa azione abbia provocato l'ira della comunità monastica».<sup>37</sup>

In ogni caso, la biografia non riferisce l'episodio dell'incontro col re persecutore, ma riporta la supposta confessione di gNubs chen, secondo la quale egli distrusse trentasette villaggi in sGrags evocando un tornado; poi si sofferma sulle conseguenze dello scoppio della seconda rivolta, quando gNubs chen dovette fuggire dal sGrags. Accadde che, essendosi rifugiato nel castello di Bye presso sNye mo in gTsang, si trovò senza scampo, circondato dai soldati che lo avevano inseguito per ucciderlo. Fu così che si vide costretto a invocare dei e demoni (*lha 'dre*), che gli apparvero pronti a ubbidirgli; quindi, brandì il pugnale rituale (*phur bu, kila*), proferì un micidiale *mantra* e dalla montagna di fronte, dove si trovavano molti soldati, scaturì un grande fuoco che annientò tutti i nemici.<sup>38</sup> Padma 'phrin las prosegue con questa affermazione: «È noto che [gNubs chen] compose anche il *bSam gtan mig gi sgron ma* come buona azione per emendare la colpa di quella [cattiva azione]».<sup>39</sup> Tuttavia, è bene ricordare che nel SM non c'è traccia di tutto ciò.

---

<sup>34</sup> Inserzione originale dei traduttori.

<sup>35</sup> Dudjom Rinpoche, *op. cit.*, vol. I, p. 609.

<sup>36</sup> Ivi, p. 612.

<sup>37</sup> S. G. Karmay, *op. cit.*, p. 9. Cf. Matthew T. Kapstein, *The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation and Memory*, pp. 11-12.

<sup>38</sup> Padma 'phrin las, *op. cit.*, pp. 168-169; V. Donati, *op. cit.*, p. 14. Cf. Dudjom Rinpoche, *op. cit.*, vol. I, pp. 611-612.

<sup>39</sup> Padma 'phrin las, *op. cit.*, p. 169.6: *de'i sdig sbyongs kyi dge bar bsam gtan mig gi sgron ma yang mdzad ces grag go/*. Cf. S. G. Karmay, *op. cit.*, p. 100.

## 2. L'epoca

A quale epoca potrebbe risalire la composizione del SM? A giustificazione della datazione tarda S. Karmay ha evidenziato il fatto che in una glossa compare il nome Glang Dar ma,<sup>40</sup> fa pensare che non siano attribuibili alla mano di Nupcèn.<sup>41</sup> C'è però un'altra osservazione a mio parere significativa per quanto riguarda la datazione dell'opera. I versi della chiusa iniziano così: «Ora che sono in molti a dimorare negli eremi grazie alla diffusione del grande veicolo avvenuta una volta in questa terra di barbari, in forza della diffusione di questo mio insegnamento, essendosi tutti quanti liberati dalle quattro reti,<sup>42</sup> ritrovata la vista e conseguito il sommo stato, possano guidare gli esseri infiniti».<sup>43</sup>

Innanzitutto, notiamo che gNubs chen stabilisce una certa distanza temporale tra la sua epoca e quella del re Khri Srong lde btsan, quando

---

<sup>40</sup> S. G. Karmay, *op. cit.*, pp. 101-102. Vd. L, p. 15.3.

<sup>41</sup> Secondo un'altra glossa nella medesima pagina di quella citata sopra, la trasmissione orale dell'*atiyoga* risulterebbe ininterrotta a partire da 'Bro Lha bu rin chen (L, p. 15.6: 'bro lha bu rin chen nas bka' ma chad par bzhugs pa/), identificato da Karmay con 'Brom Rin chen 'bar (*op. cit.*, pp. 94, 210). Quest'ultimo fu discepolo di Myang Ting 'dzin bzang po, dignitario di Khri srong lde btsan e allievo di Vimalamitra (cf. 'Gos Lo-tśā-ba, *op. cit.*, p. 192; Ramon Prats, *Contributo allo studio biografico dei primi gter-ston*, p. 46 n. 6; Tulku Thondup, *op. cit.*, p. 60). Tuttavia, per un traduttore e insegnante come gNubs Sangs rgyas ye shes, che ricevette la trasmissione dell'*atiyoga* direttamente da maestri indiani, oltre che tibetani, non avrebbe avuto alcun senso inserire questa glossa. Si noti anche che nel settimo capitolo le glosse segnalano l'incompletezza di due elenchi (vd. L, p. 428.3,6), senza indicare gli elementi mancanti, evidentemente sconosciuti all'autore delle medesime annotazioni. Nonostante ciò, alcune glosse potrebbero risalire a un discepolo di gNubs chen, dal momento che due di esse qualificano determinate convinzioni espone nel testo come proprie del "piccolo monaco" (*ban chung*), epiteto impiegato da gNubs chen stesso nella chiusa riferendosi a se stesso: vd. L, pp. 375.6, 419.2, 497.5, 502.5.

<sup>42</sup> Una glossa definisce le "quattro reti" in questo modo: 1) *dbu ma pa* (*mādhyamika*); 2) *nyan thos rang rgyal* (*śrāvaka* e *pratyekabuddha*); 3) *so so'i skye bo* (gli uomini comuni o *prthagjana*); 4) *mu stegs pa* (gli eternalisti e i nichilisti o *tīrthika*).

<sup>43</sup> L, p. 502.1-3: *lan gcig mtha' 'khob* ('*khor*) *rgyal khams 'dir/ /theg chen dar ba'i rkyen stobs kyi/ /dgon par gnas pa mang 'byung dus/ /nga yi (nga'i) bka' 'di dar ba'i mthus/ /kun kyang drva (dra) ba bzhi bor nas/ /mig rnyed mchog gi sa thob ste/ /mtha' yas sems can 'dren par shog*. Il commento si trova all'inizio del capitolo ottavo: ivi, pp. 494.3-495.2.

ebbe inizio la diffusione del buddhismo in Tibet, "avvenuta una volta". Già nel primo capitolo gNubs chen accenna al periodo in cui il re e i monaci possedevano l'insegnamento trasmesso dal maestro cinese Hva shang Mahāyāna (cin. Heshang Moheyan) e specifica che, in seguito, quella trasmissione venne meno; cosicché, quando fu scritto il SM, l'insegnamento di Hva shang poteva essere conosciuto soltanto tramite i libri, senza seguire un maestro.<sup>44</sup> Altri accenni a tale distanza temporale si trovano nel settimo capitolo in riferimento all'esposizione dell'*atiyoga*, in quei passi dove viene evidenziato il contrasto tra la comprensione che ne avevano gli uomini nel passato e quella dei contemporanei.<sup>45</sup> Inoltre, nei citati versi della chiusa gNubs chen fa un esplicito riferimento alla condizione del buddhismo in Tibet al momento della composizione: «ora che sono in molti a dimorare negli eremi». La parola "eremo" traduce *dgon pa*, che comunemente indica il monastero.

La politica laicista avviata da Glang Dar ma intorno all'841 terminò nell'842 a causa di una micidiale freccia scoccata dal nono abate di bSam yas.<sup>46</sup> Il suo assassinio portò alla disintegrazione del regno tibetano. L'anarchia che ne seguì e, in particolare, la fine sia del "concilio religioso" (*chos kyi mdun sa*), che aveva disciplinato la traduzione e la diffusione dei *tantra*, sia del sostegno statale all'istituzione monastica,<sup>47</sup> favorirono la proliferazione di nuovi testi e rituali tantrici, nonché l'emersione di improvvisati maestri, così stigmatizzati in un documento rivenuto a Dunhuang (Tung-huang) e risalente con ogni probabilità alla fine dell'epoca di dPal 'khor btsan, morto nell'910.<sup>48</sup>

Un maestro che non tiene in nessun conto  
i prescritti segni e livelli,  
perso in direzioni errate,

---

<sup>44</sup> Ivi, p. 15.2-5.

<sup>45</sup> Ivi, pp. 298.4-5, 339.2-3, 368.2, 380.3.

<sup>46</sup> Riguardo all'assassinio di Glang dar ma per mano di lHa lung dPal gyi rdo rje, vd. S. G. Karmay, *op. cit.*, pp. 9, 77-78. Nell'841 anche l'imperatore cinese Wuzong (Wu-tsung) incominciò a dare segni di intolleranza nei confronti dell'istituzione monastica buddhista. Egli adottò alcune misure repressive l'anno seguente, che furono incrementate nell'844 e culminarono nell'845 con la distruzione di oltre 4.600 monasteri e 40.000 tra templi e altri luoghi sacri. L'imperatore morì nell'846. Cf. Kenneth Ch'en, *Buddhism in China: A Historical Survey*, pp. 226-232.

<sup>47</sup> S. G. Karmay, *op. cit.*, pp. 4-9, 121.

<sup>48</sup> Samten G. Karmay, "King Tsa/Dza and Vajrayāna" in Michel Strickmann (ed.), *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, vol. 1, pp. 209-210.

non comprende il senso  
 di ciò che è al di là del mondo.  
 Per cento discepoli  
 ci sono mille maestri.  
 Così non c'è nessuno  
 che presti ascolto al buddhismo.<sup>49</sup>

A queste parole sembrano far eco quelle dello stesso gNubs chen nel settimo capitolo (1.1.4.1.): «alcuni moderni praticanti dei *mantra*, essendo privi del vasto ascolto [di molti insegnamenti], non hanno una comprensione sicura e il loro modo di vedere è solo verbale. Dicendo di essere Samantabhadra, praticano l'unione sessuale [dominati dal] desiderio e uccidono; [ricorrendo a formule come] *phat*, il loro comportamento è rude, dissoluto e viola le regole».<sup>50</sup>

Il riferimento alla dissolutezza di «alcuni moderni praticanti dei *mantra*» fa pensare a un'epoca sicuramente successiva alla morte di Glang Dar ma. Tuttavia, l'accento della chiusa alla presenza di molti eremiti, grazie all'iniziale diffusione del buddhismo, sembra indicare un periodo precedente lo scoppio della seconda rivolta (904), che sconvolse anche la vita degli anacoreti soprattutto nel Tibet centrale.<sup>51</sup> S. Karmay, invece, posticipa la composizione del SM al tardo X secolo,<sup>52</sup> mentre V. Donati la colloca nel primo quarto del X secolo.<sup>53</sup>

---

<sup>49</sup> *Drod dang tshod dang ma sbyar ba'i / nor kar bor ba'i slob (slobs) dpon gyis / 'jig rten 'das pa'i don mi (myi) rig / slob ma brgya la slob (slobs) dpon stong / lha chos nyan pa'i mi (myi) ma mchis*/. La traduzione italiana è stata condotta su quella inglese.

<sup>50</sup> L., p. 455.3-4.

<sup>51</sup> Ritengo che il SM sia stato scritto prima del MG per due ragioni a me palesi: a) il MG contiene alcune precisazioni e correzioni rispetto ai commenti di brani del GD presenti nel SM (vd. pp. 184 n. 678, 185 n. 681-682, 187 n. 687-690); b) nel MG si trovano riferimenti impliciti ad argomentazioni sviluppate nel SM (vd. nota 196).

<sup>52</sup> S. G. Karmay, *The Great Perfection*, cit., p. 102.

<sup>53</sup> V. Donati, *op. cit.*, p. 5.

3. *I capitoli introduttivi*3.1. *Il primo capitolo*

Il SM è articolato in nove sezioni, l'ultima delle quali è la chiusa o epilogo che contiene i versi fondamentali, a loro volta commentati negli otto capitoli precedenti. I primi tre capitoli hanno una funzione introduttiva, rispetto ai quattro successivi che costituiscono la parte centrale dell'opera. Il capitolo iniziale, dopo il consueto omaggio<sup>54</sup> e la spiegazione del titolo,<sup>55</sup> affronta cinque argomenti: a) la ricerca del luogo (*gnas*) in cui ritirarsi;<sup>56</sup> b) il voto (*dam bca'*) che si deve fare all'inizio del ritiro;<sup>57</sup> c) le azioni preliminari (*sngon du bya ba*);<sup>58</sup> d) l'abbandono degli attaccamenti (*chags pa spang ba*);<sup>59</sup> e) l'eliminazione dello sconforto (*skyo ba bsang ba*) che può insorgere rimanendo a lungo in ritiro.<sup>60</sup> I cinque temi vengono trattati, in generale, non da un punto di vista unico, bensì nell'ottica specifica delle tre correnti principali della spiritualità buddhista: gli insegnamenti comuni dei *sūtra*, quelli esoterici dei *tantra* e quelli finali nonché superiori dell'*atiyoga*. Siccome questa ricerca è incentrata sullo *rdzogs chen*, è su questa tradizione che mi soffermerò pure nel descrivere la struttura complessiva dell'opera, tralasciando di approfondire le altre.

a) La funzione del ritiro è di eliminare l'oscuramento della distrazione e, a questo proposito, gNubs chen cita *Il commentario specchio del Dharma* (*Chos kyi me long dka' 'greI*)<sup>61</sup> che recita: «Ritirarsi dall'assenza di ritiro è l'attività dello *yogin*. Quando si accede al senso dello *yoga*, la vera natura della realtà che costituisce l'oggetto della conoscenza interiore, al fine di eliminare gli ostacoli dovuti ai frivoli trattenimenti e alle distrazioni esteriori, occorre tagliare fuori i viaggiatori che vanno e vengono attraverso il confine che separa l'esterno e l'interno [del luogo di ritiro]».<sup>62</sup>

<sup>54</sup> L, pp. 2.1-2.

<sup>55</sup> Ivi, pp. 2.2-5.4.

<sup>56</sup> Ivi, pp. 5.4-10.5

<sup>57</sup> Ivi, pp. 10.5-13.2.

<sup>58</sup> Ivi, pp. 13.2-16.5.

<sup>59</sup> Ivi, pp. 16.5-20.5.

<sup>60</sup> Ivi, pp. 20.5-23.2.

<sup>61</sup> Vd. GD: DK, p. 475.2-3; TshB, p. 452.1-3. Cf. MG, II, pp. 198.5-199.1; GDG, III, pp. 566.3-567.2.

<sup>62</sup> L, pp. 7.5-8.1: *mtshams med pa las (la) mtshams gcod pa/ 'di ni rnal 'byor can gyi las/ /shes bya nang gi chos nyid la/ /rnal 'byor don du 'jug pa na/ /phyi (mi) yi 'du 'dzi g.yeng ba (g.yengs pa) yis/ /bar du gcod pa bsal ba'i phyr/ /phyi dang nang gi sa mtshams su/ 'gro 'ong 'grul rnams gcad (bcad) par bya/.*



Stabilita la funzione e l'importanza del ritiro, è necessario cercarne il luogo adatto. Secondo il sistema buddhista del *mahāyāna*, il luogo di ritiro deve essere di buon auspicio; in questo senso, il più importante è il "Sito Adamantino" (Vajrāsana) a Bodhgayā, dove il Buddha conseguì l'illuminazione. Secondo la tradizione tantrica dello *yoga* interiore, vale a dire il *mahāyoga*, ci sono due generi di luoghi: quelli che presentano le caratteristiche indicate nelle fonti tantriche e quelli che hanno una storia auspicale. Riguardo ai primi, si tratta di luoghi piacevoli, come foreste e grandi montagne con una buona posizione geografica. I secondi sono, in particolare, quelli dove i saggi dell'India e del Tibet hanno conseguito la realizzazione. Tuttavia, ne *La matrice segreta* (*gSang ba'i snying po*), un testo fondamentale del *mahāyoga*, si afferma anche che «l'universo di mille [mondi alla terza potenza, esteso nelle] dieci direzioni, è sin dall'inizio [il luogo] isolato».<sup>63</sup>

La medesima concezione è centrale nell'*atiyoga*, come conferma il seguente passo de *Il meraviglioso* (*rMad du byung ba*): «Questo grande universo di mille mondi alla terza potenza è il mio luogo, la mia sede, la mia dimora».<sup>64</sup> Qui la coscienza illuminata (*byang chub kyi sems*, *bodhicitta*), la vera natura originaria della propria coscienza che costituisce la potenzialità dell'illuminazione, è personificata da chi l'ha realizzata appieno: siccome l'intero universo è la sua dimora, non è contraddittorio cercare di propositivo un particolare luogo isolato in cui meditare su di essa?

gNubs chen risponde a questa plausibile obiezione spiegando che, quando si comprende davvero il significato della suddetta citazione, non ne consegue necessariamente il rifiuto del ritiro, bensì se ne ricerca il luogo adatto sapendo che si tratta soltanto di una momentanea circostanza minore, la quale offre certi vantaggi dovuti alle sue qualità; tuttavia, non si deve generare attaccamento a quel singolo posto, giacché tale attaccamento è una grave malattia che non consente la visione del grande principio dell'*atiyoga*, secondo cui non c'è abbandono e adozione di alcunché.<sup>65</sup> In un'altra fonte, *Il commento degli spazi* (*Klong 'grel*) di Vimalamitra,<sup>66</sup> si

<sup>63</sup> Ivi, p. 8.4: *phyogs bcu stong (sto) khams ye nas dben*.

<sup>64</sup> Ivi, p. 8.4-5: *stong gsum gyi stong chen po'i 'jig rten gyi khams 'di dag nga nyid kyi yul lo/ /bzhuḡs gnas so/ /gzhal yas khang ngo/*.

<sup>65</sup> Ivi, 9.1: *de ni gang la yang spang blangs med pa'i don chen po mthong du mi ster ba'i nad chen po yin te/*.

<sup>66</sup> 'Gos Lo tsā ba afferma che in Tibet, all'epoca della monarchia, ci furono due Vimalamitra (*op. cit.*, p. 191). Cf. David Germano, "The Seven Descents and the Early History of Rnying ma Transmissions", pp. 241-248. Il maestro indiano Vi-

legge: «Come luogo [di ritiro], ottimo è [quello che consiste nel] comprendere la vera natura della coscienza. La gnosi della concentrazione è il sommo luogo [di ritiro]. Io non ricerco l'isolamento del ritiro. Dal pensiero del luogo [isolato] si rimane legati». <sup>67</sup> Un brano tratto da *I consigli* (*gDams ngag*) del medesimo maestro chiarisce ulteriormente il punto: «Se non si comprende che l'isolamento è nella coscienza, pur recandosi nell'isolamento del ritiro, la coscienza vagherà per l'universo come un selvaggio, mentre il corpo rimarrà a guardia del posto deserto nella camera da letto, come una marmotta dormiente nella tana sulla piana verdeggiante». <sup>68</sup> Detto questo, è comunque chiaro che per Sangs rgyas ye shes la realizzazione dello *rdzogs chen* richiede la pratica in ritiro, come si legge nel settimo capitolo: «se è possibile che appaia qualche continuatore del lignaggio (*dgung 'tshob pa*), <sup>69</sup> dovete capire che ciò accade in un luogo di ritiro!». <sup>70</sup>

Se ci sono luoghi adatti al ritiro, ce ne sono altri non confacenti, i cui difetti vanno esaminati. Qual è il criterio fondamentale nella scelta del posto idoneo secondo l'*ativoga*? Una citazione tratta da *Le istruzioni* (*Man ngag*) sintetizza tutta la questione in questi termini lapidari: «Avendo trovato un luogo in cui non ci siano ostacoli alla propria libertà, si rimarrà lì». <sup>71</sup> Ma, viene da domandarsi, cosa si farà lì? gNubs chen risponde: «Tramite l'autocoscienza si osserverà la propria caratteristica [essenziale] in modo tale da non osservare, cosicché diventerà del tutto familiare. Il senso [di ciò] è [espresso in] questo brano de *Le istruzioni sulla coscienza illuminata* (*Byang chub sems kyi man ngag*): "Desiderando fare esperienza del reale principio [della coscienza illuminata], si rimarrà soli come un leone e, avendo accertato [quali sono] le distrazioni, si lasceranno gli oggetti

malamitra, a cui si riferisce Sangs rgyas ye shes, dovrebbe essere il primo dei due, quello che giunse in Tibet durante il regno di Khri srong lde btsan e collaborò alla traduzione di vari testi buddhisti. Il secondo operò sotto il regno di Ral pa can.

<sup>67</sup> L, p. 9.1-2: *gnas su sems nyid rtogs pa bzang/ /ting 'dzin ye shes mchog gi gnas/ /dgon pa'i dben pa bdag mi 'tshol (tshol)/ /gnas kyi rtog (rtogs) pas bcings par mchi/*.

<sup>68</sup> Ivi, p. 9.3-4: *sems la dben par ma rtogs na/ /dgon pa'i dben par sus phyin kyang/ /sems ni dmu (rmu) rgod stong kham nyul/ /lus po nyal khang gnas stong bsrung/ /spang phug phyi ba nyal ba 'dra/*.

<sup>69</sup> Il "continuatore del lignaggio" non è un semplice successore, ma chi mantiene la linea di trasmissione dell'insegnamento avendolo realizzato appieno.

<sup>70</sup> L, p. 380.6.

<sup>71</sup> Ivi, p. 10.2-3: *bdag dbang bar chad med pa'i gnas/ /rnyed nas de na gnas par bya/*.

delle [proprie] relazioni a molti chilometri di distanza, dopodiché si osserverà lo specchio della mente"». <sup>72</sup>

b) All'inizio del ritiro, per prima cosa si dovrebbe fare voto di conseguire la propria liberazione a beneficio di tutti gli esseri. Così recitano *I precetti di Padmasambhava* (*Padma'i bka'*): «Recandosi al ritiro, se si desidera andarci, all'inizio si deve fare questa solenne promessa: "Mi libererò dalla caducità e dalla sofferenza, poi realizzerò il beneficio altrui". Inoltre, siccome gli esseri che vivono sulla terra sono deboli, occorre sviluppare compassione, pensando che la felicità è ciò che dovrebbero ottenere e che [questo accade quando] li si colloca al livello dell'illuminazione, dopo che si è realizzato totalmente lo stato di [*buddha*] vittorioso e si sono ottenute le cinque forze <sup>73</sup> della Guida Universale». <sup>74</sup>

Nel caso dello *rdzogs chen*, siccome la sua pratica è svincolata da qualsiasi azione, <sup>75</sup> non è contraddittorio affermare la necessità del voto? Non lo è, perché è possibile fare tale voto sapendo che il suo oggetto è come il cielo, in cui non c'è nulla da prendere o lasciare. Così recita *L'unione di tutti i preziosi* (*Rin po che kun 'dus*): «L'oggetto del voto in se stesso non esiste sin dall'inizio. Se si comprende il principio secondo cui l'oggetto del voto non esiste, benché si faccia il voto non c'è difetto, [essendo il suo oggetto] come il cielo». <sup>76</sup>

<sup>72</sup> Ivi, p. 10.3-5: 'o na der (dar) las ci bya zhe na/ de dag rang rig pas rang gi mtshan nyid la lta ba med pa'i tshul gyis blta ste 'dris goms su bya'o/ /byang chub sems kyi man ngag las/ don nyid nyams su myong 'dod pas/ /gcig pu seng ge bzhin 'dug nas/ /g.yeng ba'i yul rnam thag bcad de/ /'brel yul dpag tshad du mar (mas) bshug /de nas yid kyi me long blta/ zhes pa'i don to/.

<sup>73</sup> Le cinque forze necessarie per conseguire la condizione di *buddha* sono la forza della fede (*dad pa*), la forza del vigore (*brtson 'grus*), la forza dell'attenzione (*dran pa*), la forza della concentrazione (*ting nge 'dzin*) e la forza dell'intelligenza (*shes rab*).

<sup>74</sup> L, pp. 11.5-12.1: dgon par yong zhing (zhig) 'gro 'dod na/ /dang por rab tu dam bca' ste/ /bdag ni mi rtag sdug bsngal las/ /thar nas gzhan don bsgrub pa yang/ /gang zag sa pa nus zhan (gzhan) pas/ /rgyal ba'i go 'phang rab bsgrubs te/ /kun 'dren stobs lnga dag thob nas/ /kun kyang byang chub sar bkod la/ /bde ba thob bya snyam du yang/ /bsams te snying rje bskyed par bya/.

<sup>75</sup> Ivi, p. 12.2: rdzogs pa chen po'i lugs 'dir/ bya ba thams cad bral lo/.

<sup>76</sup> Ivi, p. 12.4: dam du bca' ba'i yul rang gdod nas med/ /dam du bca' ba'i yul med don rtogs na/ /dam du bcas kyang skyon med nam mkha' 'dra/. Cf. TK, Ka, p. 444.3-4; TshB, Ka, p. 625.1: dam du bcas pa'i yul yang rdul tsam med/ /dam du bcas pa'i yul med gsal ba na/ /dam du bcas kyang yul med nam mkha' 'dra/.

gNubs chen continua così: «Quando si inizia [a praticare] in quel luogo [di ritiro] per il beneficio proprio e altrui, avendo compreso bene le quattro tradizioni testuali della non concettualizzazione, specifiche dei singoli veicoli,<sup>77</sup> senza correzione e alterazione delle tre porte<sup>78</sup> si osserva la realtà della coscienza e, pure, si pratica distaccati la condotta corrispondente, senza azione e non interrompendo l'attività. Infatti, secondo il testo precedente,<sup>79</sup> "in un luogo [di ritiro] gradevole, occorre familiarizzare con la comprensione sicura del principio grazie al vigore; quindi, tramite la condotta, si pratica senza attaccamento ad alcunché. Così si giungerà alla fine [del cammino] in accordo col principio"».<sup>80</sup>

c) Riguardo ai preliminari, gNubs chen scrive che «unicamente all'inizio ci si dovrebbe impegnare ad ascoltare [gli insegnamenti spirituali del *Dharma*]»,<sup>81</sup> quindi, precisando che il vero ascolto è la comprensione del senso, egli cita *Il picco spontaneo* (*rTse mo byung rgyal*): «Con il lume di parole e frasi si indica l'oro del significato. Le varie categorie grammaticali sono serve dell'espressione verbale».<sup>82</sup> Per comprendere il senso, occorre non solo ascoltare, ma anche riflettere, finché non diventa evidente il collegamento tra parole e significato. Mentre le diverse tradizioni buddhiste concordano per quanto riguarda l'importanza dell'ascolto, differiscono rispetto al significato; ne consegue che le istruzioni variano in base alla tradizione seguita. gNubs chen afferma che, «secondo gli insegnamenti

---

<sup>77</sup> L'assenza di concettualizzazione o pensiero discriminativo (*rnam par mi rtog pa*, *nirvikalpa*) è l'essenza della contemplazione, insegnata differientemente nelle varie tradizioni testuali a seconda del veicolo (*theg pa*, *yāna*) o metodo seguito. Le quattro tradizioni costituiscono il tema centrale dell'opera, su cui ci si soffermerà più sotto.

<sup>78</sup> Le tre porte dell'esperienza psicofisica sono il corpo (*lus*), la parola (*ngag*) e la mente (*yi*d).

<sup>79</sup> La citazione non è attestata nell'ultima fonte riportata.

<sup>80</sup> L., pp. 12.5-13.2: *bdag gzhan gyi don du gnas der las brtsam pa'ang theg pa so so'i mi rtog pa'i gzhung bzhi (gzhi) legs par khong du chud pas/ sgo gsum bcos slad med par sems kyi (kyis) chos lta ba dang rjes su mthun pa'i spyod pa'ang/ bya ba med bya ba mi 'gog ma chags par spyod do/ /de yang/ nyams dga'i (dga' ba'i >< dga'i) gnas su brtson pa yis/ /don rtogs gdengs la goms bya zhing/ /spyod pas ci la chags med spyod/ /des ni don bzhin mthar phyin 'gyur/.*

<sup>81</sup> Ivi, p. 13.2: *dang po kho nar mnyan pa la 'bad par bya.*

<sup>82</sup> Ivi, pp. 13.6-14.1: *ming (mig) tshig sgron mas don gyi gser mtshon pa/ /tshig gi rnam grangs gsung gi 'khor lo can/. Vedi Bai, 1, Ga, p. 323.3.*

dell'*atiyoga*, si dovrebbe ricevere la trasmissione orale delle istruzioni sulla totale non azione».<sup>83</sup>

d) Per poter rimanere in ritiro occorre non desiderare nulla con attaccamento, né cose materiali né persone; ma questo è difficile per un principiante. Se si esamina a fondo ciò da cui non si riesce a distaccarsi, si comprende che nulla esiste davvero così come appare alla mente; eppure, non appena si lascia ogni cosa tale e quale senza esaminarla, riprende ad apparire ingannevolmente. Infatti, sia l'apparenza ingannevole sia la sua negazione dovuta all'esame sono soltanto momentanee attribuzioni mentali: in realtà, non c'è nulla da etichettare e pensare tanto in senso affermativo quanto in senso negativo. Chi prova attaccamento per qualcosa o qualcuno dovrebbe capire che non esiste assolutamente niente da desiderare con attaccamento; comunque, anche questa comprensione ha importanza solo momentaneamente,<sup>84</sup> giacché per l'*atiyoga*, come è stato precisato in precedenza, non c'è nulla da abbandonare o adottare.

e) Se però accade di soffrire a causa della prolungata solitudine, tale sconforto deve cessare. A questo proposito, gNubs chen scrive: «L'*atiyoga*, il nostro sistema, è fondato sulla vera natura della realtà compiuta spontaneamente; in quanto tale, non è un isolamento conseguente all'eliminazione di qualcosa, bensì è sin dall'inizio [lo stato per natura] isolato [da ogni distrazione] ed è pure svincolato dal termine "isolamento". Se si ricorda ciò senza ricordarlo [col pensiero], chi è preso dallo sconforto? Per cosa ci si rattrista? Per cosa si gioisce? In questo modo lo sconforto svanirà senza averlo eliminato».<sup>85</sup>

### 3.2. Il secondo capitolo

Questa sezione tratta quattro argomenti: a) i metodi di meditazione che si devono ricevere (*thabs thob par bya ba*),<sup>86</sup> b) i fattori armoniosi con cui

---

<sup>83</sup> L, p. 15.6: *lhag pa'i rnal 'byor dag la ni/ ci la yang bya ba med pa'i man ngag snyan khung brgyud pa thob par bya ba ste/*.

<sup>84</sup> Ivi, pp. 20.3-5.

<sup>85</sup> Ivi, pp. 22.5-23.1: *lhag pa'i rnal 'byor ni lhun gyis rdzogs pa'i chos nyid/ gzhi bzhag rang lugs ni bsal bas dben pa ma yin gyi ye nas dben pa ste/ dben pa'i tha snyad nyid dang yang bral ba/ de dran pa med pas dran na su zhi gang la skyo/ gang la dga' ste/ don des skyo ba ma bsal bar sangs par 'gyur ro/*.

<sup>86</sup> Ivi, pp. 23.4-30.1.

occorre accompagnarsi (*mtshun pa bsten pa*);<sup>87</sup> c) i difetti (*skyon*) del non meditare;<sup>88</sup> d) le qualità (*yon tan*) del meditare.<sup>89</sup>

a) Riguardo al primo punto, ci sono i metodi gradualisti e diretti dei *sūtra* e ci sono i "grandi metodi" dei *tantra*. Questi ultimi sono di due generi: i metodi che impiegano sostegni e il metodo della non azione (*bya ba med pa'i thabs*). I metodi che utilizzano sostegni sono articolati in due categorie: metodi esterni e metodi interni. I metodi interni, a loro volta, consistono in due sistemi: il primo include svariate tecniche che vanno dalle meditazioni sulle *nāḍī* (i canali dell'energia sottile) e sui *cakra* del proprio corpo a quelle sul momento della morte; il secondo sistema richiede l'unione sessuale.<sup>90</sup> Dopo avervi accennato, gNubs chen cita *Il grande cielo* (*Nam mkha' che*), una fonte dell'*atiyoga* che pare giustificare il ricorso ai metodi interni.<sup>91</sup> Questo significa forse che lo *rdzogs chen* si basa su tali metodi? La risposta è chiarificatrice: «Essi non costituiscono l'intendimento della tradizione testuale dello *rdzogs chen*; tuttavia, nel caso [delle suddette citazioni], vengono tramandati attraverso quelle [fonti] per non interrompere la comprensione [del loro significato]». <sup>92</sup>

Nel *mahāyoga*, oltre ai metodi che si basano su sostegni, c'è anche il metodo senza sostegno (*rten med kyi thabs*), precedentemente definito come il "metodo della non azione". Secondo i metodi con sostegno, la gnosi (*ye shes*, *jñāna*) ricercata dallo *yogin* scaturisce da una specifica afflizione emotiva (*nyon mongs pa*, *kleśa*), che può essere il forte desiderio o l'avversione; ma questo non è il metodo supremo, quello senza sostegno,

<sup>87</sup> Ivi, pp. 30.1-36.2.

<sup>88</sup> Ivi, pp. 36.2-40.2.

<sup>89</sup> Ivi, pp. 40.2-45.5.

<sup>90</sup> Nel sesto capitolo gNubs chen precisa che ci sono due generi di istruzioni (*man ngag*): senza sostegno (*rten med*) e con sostegno (*rten can*). Le istruzioni con sostegno si possono basare sui *cakra* alti o bassi (quelli degli organi sessuali) chiamati, rispettivamente, "porte superiori" (*steng gi sgo*) e "porte inferiori" (*'og gi sgo*). Cf. L, pp. 222.3-6, 221.1-6, 220.1-6, 223.1: tale dovrebbe essere la sequenza esatta delle pagine in L, corretta sulla base di Ch.

<sup>91</sup> L, p. 27.3-5: *de ni nam mkha' (mkhas) che las kyang/ che ba'i ye shes rnyed dka' ba/ /shes rab thabs la brten pas 'grub/ /ces pa dang/ yang/ ā li kā li zab tu bstan/ /de ni a dang mdzes pa'i ta/ /pa dang yan lag spros pa bzhin/ /jig rten yongs kyi spyod yul la/ /sangs rgyas gsung gi zab mo 'byung/ /zhes (ces) gsungs so/*. Vd. TK, Ka, pp. 424.5, 426.2-3.

<sup>92</sup> Ivi, p. 27.5-6: *'o na rdzogs chen nang pa'i thabs la brten nam zhe na/ rdzogs pa chen po'i gzhung gi dgongs pa min na'ang/ re zhiḡ de dag nas brgyud pas rtogs pa mi 'gog pa'i phyir/*.

secondo cui la gnosi è onnipervasiva, per cui tutto è via che conduce a essa: «qualsiasi cosa si faccia (vedere, udire, gustare, avere sensazioni, toccare), è di per sé vividamente chiara nello spazio della gnosi spontanea». <sup>93</sup> Dunque, «qui non si tratta di basarsi sulle affezioni emotive; infatti, oltre allo spazio della grande gnosi [che conosce] la realtà qual è, non c'è una via da ricercare altrove». <sup>94</sup>

b) Il primo fattore armonioso con cui occorre accompagnarsi è un insegnante. I seguenti brani di una citazione tratta da *La rivelazione dello yoga* (*rNaI 'byor grub pa'i lung chen po*) danno un'idea delle qualità del maestro che si dovrebbe cercare: «Riguardo alla natura dell'eccellente *guru*, la sua mente è stabile e la sua coscienza è chiara e disciplinata; egli ha un'intelligenza aperta e smisurata; affronta le difficoltà con pazienza ed è sempre retto; agisce con onestà e in lui non c'è inganno; [...] parla sinceramente e non cambia parola; agisce così come ha detto [di fare]; non prova piacere o dispiacere a causa delle azioni buone o cattive [compiute da altri nei suoi confronti]; [...] abbandonati i frivoli trattenimenti e le attività inferiori, [...] rimane solitario nella continuità del ritiro e sul romito sentiero [...]». <sup>95</sup> Poi gNubs chen precisa: «Se si cerca un [insegnante] che, pur non essendo dotato di tutte quelle [qualità], abbia un buon carattere e un profondo intendimento, la via della liberazione sarà priva di errori. Se non si trova un *guru* siffatto, allora occorre cercare un amico esperto». <sup>96</sup>

Un fattore armonioso con cui si dovrebbe accompagnare l'adepto del *mahāyoga* è la *mudrā* (*phyag rgya ma*) o partner nella pratica tantrica dell'unione sessuale. Per chi segue l'*atiyoga* questo argomento non è rilevante, mentre invece può essere importante nella fase preliminare il terzo fattore armonioso: i libri di *Dharma*. <sup>97</sup> Il quarto e ultimo fattore armonioso

<sup>93</sup> Ivi, p. 28.6: *mtshong thos myong (myor) tshor reg pa ci byas kyang/ rang byung ba'i ye shes klong du wal rang gsal lo/*.

<sup>94</sup> Ivi, p. 29.6: *'dir nyon mongs (pa ngas >< mongs) pa la rten pa ni ma yin te/ de nyid ye shes chen po'i klong las lam gzhan nas btsal du med de/*.

<sup>95</sup> Ivi, pp. 31.4-32.3: *bla ma dam pa'i rang bzhin yang/ /yid brtan sems dangs dul ba dang/ /tshad med yangs pa'i blo gros dang/ /rkyen thub bzod ldan kun tu drang/ /gsong por (thor) spyod la gya gyu med/ [...] /bden par smra zhing tshig mi 'gyur/ /ji skad smras pa bzhin du byed/ /nyes dang legs pa'i las rnams las/ /dga' dang mi dga' rtog 'dzin med/ [...] /du 'dzi dman pa'i las rnams spangs (spang)/ [...] /dgon pa'i rgyud dang dben lam dben/ [...]*.

<sup>96</sup> Ivi, p. 32.3-4: *de kun dang ma ldan yang/ rang bzhin bzang la dgongs pa zab pa btsal na/ thar lam la nor sa med do/ /de lta bu'i bla ma ma rnyed na/ grogs nyams can btsal lo/*.

<sup>97</sup> Vd. S. G. Karmay, *The Great Perfection*, cit., p. 97.

è una persona adatta che funga da assistente (*g.yog po*), senza comunque risiedere nel medesimo luogo di ritiro.

c) Prima di affrontare il tema dei difetti del non meditare, *gNubs chen* tocca quello correlato e popolare dei metodi per superare gli ostacoli delle condizioni sfavorevoli (*rkyen bzlog pa*), le quali vanno dai nemici umani e non umani alle malattie. Sebbene ci siano vari espedienti a cui ricorrere in quelle circostanze, dalle armi comuni o magiche alle medicine, l'esortazione fondamentale è di non lasciarsi colpire dalle affezioni emotive.<sup>98</sup> Inoltre, la cura della salute fisica nei suoi vari aspetti, pur essendo necessaria, ha importanza solo momentaneamente. Ciò che conta davvero è ricordare il principio del modo di vedere,<sup>99</sup> senza attaccamento agli espedienti circostanziali.<sup>100</sup>

I veri ostacoli sono i difetti del non meditare. Infatti, limitarsi ad ascoltare e riflettere sugli insegnamenti del *Dharma*, senza coltivarne l'esperienza interiore con la meditazione, equivale a non assumere la medicina prescritta per la propria malattia.<sup>101</sup>

d) Riguardo alle qualità del meditare, in questo contesto introduttivo basterebbe sottolineare l'affermazione secondo cui «tutti i conseguimenti si realizzano tramite la concentrazione».<sup>102</sup> Tradizionalmente si spiega che i "conseguimenti" (*siddhi*) sono di due tipi: supremo e ordinario. Il tipo supremo è l'illuminazione di un *buddha*, che segna la liberazione dal ciclo delle rinascite o *samsāra*. Il tipo ordinario è molteplice, in quanto include vari poteri psicofisici, considerati "effetti collaterali" del controllo della mente; appartengono a questa categoria il potere del volo, dell'invisibilità, dell'immortalità e della guarigione.<sup>103</sup>

Qualunque sia la caratteristica positiva che contraddistingue la pratica meditativa, *gNubs chen* avverte che, «così come non sono soltanto le nubi nere a oscurare il sole, beninteso, ma anche quelle bianche, pure le azioni bianchissime, le attività del *Dharma*, sono oscuranti durante la meditazione; pertanto, occorre lasciare il lato luminoso [delle qualità] nella con-

<sup>98</sup> L, p. 35.2: *nyon mongs pa'i dbang gis bsnun par mi bya'o/*.

<sup>99</sup> Il "modo di vedere" è la teoria dell'insegnamento.

<sup>100</sup> L, p. 36.2: *de lta bu'i lus kyi bkur ba'ang re zhid tsam las lta ba'i don dran pas de la ma chags par bya'o/*.

<sup>101</sup> Ivi, pp. 38.6-39.2.

<sup>102</sup> Ivi, p. 40.5: *dnogs grub thams cad ting 'dzin gyis 'grub par gsungs so/*.

<sup>103</sup> Cf. Stephan Beyer, *The Cult of Tārā: Magic and Ritual in Tibet*, pp. 246-247.



dizione di equanimità». <sup>104</sup> Tale principio è centrale proprio nello *rdzogs chen*, come afferma la citazione seguente tratta da *La rivelazione dello yoga* (*rNal 'byor grub pa'i lung*). <sup>105</sup> «Lo *yogin* della non azione non costruirà *stūpa*, non leggerà libri, non creerà immagini sacre, non farà le *mu-drā* gestuali; la recita di *mantra* oscura quella [concentrazione]. Lo *yogin* non si inchinerà [davanti alle autorità]. Non si tratta di [non inchinarsi per] ottenere [beni materiali da chi invece si inchina] e badare a essere riveriti. [Ciò] non è per [ricavare] profitti e non è per [acquistare] fama. La ragione è la distrazione [a causa della] realtà esteriore e l'estrema distrazione [che ne può derivare]. Poiché [il praticante così distratto] non è vicino a quella [condizione equanime,] occorre lasciare con naturalezza questo corpo [nel suo stato genuino non modificato]». <sup>106</sup>

### 3.3. Il terzo capitolo

In questa sezione, <sup>107</sup> che conclude la parte introduttiva, gNubs chen afferma: «è stato insegnato unicamente che si medita dopo che è avvenuta la comprensione; <sup>108</sup> ma cos'è e come si arriva a tale comprensione? Un passo de *Gli aforismi della meditazione del maestro dPal dbyangs* (*mKhan po dPal dbyangs kyi bsgom lung*) recita: <sup>109</sup> «Avendo accertato definitivamente [il principio] grazie alle scritture autorevoli, alle istruzioni dei mae-

---

<sup>104</sup> L, p. 44.3-5: *sgom pa'i dus su sprin nag po a cang yang ches/ dkar po yang nyi ma la sgrib pa dang 'dra bar/ rnam par dkar ba'i las chos spyod nyid kyang sgrib pas/ dkar phyogs btang snyoms su gzhag (bzhang) par bya*.

<sup>105</sup> Cf. GD, DK, p. 474.5-7; GD, TshB, p. 451.3-7; MG, II, pp. 196.1-197.2; GDG, III, pp. 562.2-564.2.

<sup>106</sup> L, p. 45.1-4: *bya ba med pa'i rnal 'byor pas/ /mchod rten dag gi las mi bya/ /glegs bam bklag par mi bya zhing/ /gzugs brnyan brtsam pa'i las mi bya/ /lag gi phyag rgya mi bcing (bya) zhing/ /ngag gi bzlas pa de la sgrib/ /rnal 'byor lus kyi (kyis) phyag mi bya/ /rnyed dang bkur sti lta ma yin/ /khe phyir ma yin grags phyir min/ /ci phyir phyi rol g.yeng ba dang/ /shin tu g.yeng ba yin pa'i phyir/ /de la nye ba ma yin pas/ /lus 'di rnal mas (rnam par >< rnal mas) gnas par bya'o/*.

<sup>107</sup> Jacob Dalton e Sam van Schaik hanno pubblicato la loro traduzione del capitolo in "Lighting the Lamp: the Structure of the *Bsam gtan mig sgron*", *Acta Orientalia*, pp. 153-175.

<sup>108</sup> L, p. 52.3: *rtogs nas bsgom pa kho nar gsungs*.

<sup>109</sup> gNyan dPal dbyangs, *lTa ba yang dag sgron ma*, pp. 766.7-767.1.

stri e alla ragione, si avrà la corretta fiducia nella vera natura della realtà». <sup>110</sup>

Il brano fa riferimento a tre mezzi di conoscenza (*tshad ma*, *pramāṇa*), <sup>111</sup> a cui tanto l'insegnante quanto l'allievo devono ricorrere prima di affrontare il tema della meditazione: il primo mezzo è le scritture (*lung*, *āgama*), ossia le affermazioni autorevoli del Buddha o di altri esseri citate per avvalorare l'esposizione teorica del modo di vedere; il secondo è le istruzioni dei maestri (*man ngag*, *upadeśa*), che aiutano a chiarire il significato delle scritture; il terzo è la ragione o logica (*rigs pa*, *yukti*) <sup>112</sup> che impiega l'analisi per giungere a una conoscenza inferenziale del significato dell'insegnamento. gNubs chen ribadisce che è proprio tramite questi tre mezzi che occorre comprendere, <sup>113</sup> perciò è evidente che in questo contesto la comprensione è la fiducia ragionata nell'insegnamento sulla vera natura della realtà.

Se la comprensione deve precedere la meditazione, quest'ultima non solo è situata oltre l'ascolto, ma trascende anche la riflessione; dunque, il passo successivo richiede che si sappiano riconoscere i "precipizi" in cui è possibile cadere proprio a causa dei concetti o pensieri discriminativi tanto ordinari quanto creati dalla riflessione. Questo è il motivo per cui è necessaria l'assenza di concettualizzazione. <sup>114</sup>

gNubs chen distingue diversi tipi di concettualizzazione e altrettante forme di non concettualizzazione. Anche qui accenna ai due sistemi dei *sūtra*, quello graduale e quello diretto, al sistema interiore dei *tantra* o *ma-hāyoga* e al sistema dello *rdzogs chen* o *atiyoga*. Essi sono paragonati a pioli di una scala, <sup>115</sup> la cui sommità è rappresentata dal quarto sistema, giacché "la grande non concettualizzazione presente spontaneamente è l'*atiyoga*". <sup>116</sup> La natura di tale "non concettualizzazione" viene indicata con le

<sup>110</sup> L, p. 49.5-6: *lung dang man ngag rigs (rig) pas thag bcad de/ /chos kyi rang bzhin yang dag yid ches bya/*.

<sup>111</sup> Ivi, p. 49.5: *rdo rje bkod pa las/ tshad ma gsum dang ldan pa'i blos/ /rnam par rtog pa'i rjes bcad pa/*.

<sup>112</sup> Spesso questo termine tibetano viene confuso con *rig pa*, parola omofona che rende il sanscrito *saṃvedana*, qui reso con "consapevolezza/coscienza", oppure *vidyā* cioè "conoscenza, cognizione".

<sup>113</sup> L, p. 49.4: *lung dang man ngag rigs (rig) pa gsum gyis rtogs par bya*.

<sup>114</sup> Ivi, p. 52.5-6: *'dir rnam par (L ins. mi) rtog pa dang bral dgos ched (L dgod pa >> dgos ched) ci ste/ de na (L den >> de na) bsam pa yang g.yang sa shes phyir*.

<sup>115</sup> Ivi, pp. 60.6-61.1.

<sup>116</sup> Ivi, p. 55.5-6: *lhun gyis grub pa'i mi rtog pa chen po a ti yo ga'o/*.

seguenti parole, le cui profonde implicazioni saranno sviluppate nel settimo capitolo: «Riguardo alla realtà qual è (*tathatā*), compiuta spontaneamente, [ossia il cuore della contemplazione] dell'*atiyoga*, l'unione superiore, nello spazio completamente puro della gnosi spontanea tutti gli enti dell'esistenza sono sin dall'inizio limpidi per natura, senza che nulla venga eliminato. Il compimento spontaneo di tutte le cause e gli effetti, senza averli ricercati, è il grande sé e non c'è neppure il termine che indica il benché minimo allontanamento da quella [condizione]; dunque, l'autocoscienza è sin dall'inizio chiara, quieta ed evidente, senza essere stata posta [in quello stato] e senza avervi avuto accesso, senza essersi mossa [da lì] e senza aver subito alterazioni. Allora, su cosa si medita? A cosa si deve fare attenzione? Non c'è nulla. C'è unicamente la realtà qual è del nulla. Chi l'accetta? Nella grande non concettualizzazione originaria non c'è neppure l'interruzione dell'apparenza fenomenica, non c'è concetto di ciò che appare e anche la stessa non concettualizzazione è una metafora. Da *L'aquila in volo* (*Khyung chen*):<sup>117</sup> "I fenomeni [sono smisurati] come l'oceano. Lo stato non concettuale è ampio come l'estensione del cielo"».<sup>118</sup>

#### 4. I capitoli centrali

##### 4.1. Via graduale e via diretta

La parte centrale tratta nei dettagli le dottrine delle quattro vie o sistemi meditativi intorno ai quali si articolano i capitoli principali: 1) la via graduale o dell'accesso progressivo (*rim gyis pa*, *rim gyis 'jug pa*), sostenuta principalmente dal maestro indiano Kamalaśīla e delineata nel quarto capitolo; 2) la via diretta o dell'accesso subitaneo (*cig car ba*, *cig car 'jug pa*), insegnata da vari maestri cinesi del Chan e discussa nel quinto capi-

---

<sup>117</sup> TshB, Ka, p. 700.1.

<sup>118</sup> L, p. 60.2-6: *a ti yo ga lhag pa'i rnal 'byor gyi lhun rdzogs de bzhin nyid ni/ snang srid gyi chos so cog rang byung gi ye shes rnam par dag pa'i klong du sel med par ye nas rang gsal ba la/ rgyu dang 'bras bu ril ma btsal bar lhun gyis rdzogs pa ni/ bdag nyid chen po pas/ de la g.yo rdul ming yang med pas/ rang rig pa ma bzhag ma g.yos ma bslad ma zhugs par lhan ne lhang nge ye gsal bar ci zhig bsgom/ ci zhig dran par byar yod de med/ med pa'i don de nyid kho na yod/ de dang du len pa su zhig ste/ ye mi rtog pa chen po la/ snang ba bkag pa yang med la/ de la rtog (rtogs) pa med de/ mi rtog pa nyid kyang bla dvags so/ /khyung chen las/ snang ba rgya mtsho chen po bzhin/ /mi rtog nam mkha'i mkha' ltar yangs/ /zhes gsungs so/.*

tolo; 3) il sistema tantrico del *mahāyoga*, a cui viene dedicato il sesto capitolo; 4) la via dell'*atiyoga* o "Grande Completezza" (*rdzogs pa chen po*), esposta nel settimo capitolo.

All'epoca del re Khri Srong lde btsan, le prime due vie furono al centro di un "dibattito" che durò circa tre anni, dal 792 al 794.<sup>119</sup> A differenza dei documenti rinvenuti a Dunhuang, la storiografia tibetana, collegata direttamente o indirettamente a *Il testamento di sBa* (*sBa bzhed*),<sup>120</sup> sostiene che il re decretò la superiorità della via graduale indiana, vietando l'insegnamento di Hva shang Mahāyāna in Tibet. Questa linea è stata seguita da eminenti studiosi come Sa skya Paṇḍita Kun dga' rgyal mtshan (1182-1251),<sup>121</sup> Bu ston Rin chen grub (1290-1364),<sup>122</sup> dPa' bo gTsug lag phreng ba (1504-1566) e Padma dkar po (1527-1592).<sup>123</sup>

Nel SM si trova un'analisi dettagliata delle due vie ma, a differenza del *sBa bzhed*, non c'è alcuna menzione del "dibattito" che sarebbe stato indetto dal re. È certamente possibile leggere nell'esposizione di gNubs chen l'espressione di un confronto tra le due correnti avvenuto in Tibet, tuttavia l'esito che se ne evince non è affatto a sfavore dell'insegnamento di Hva shang Mahāyāna, in sintonia con i documenti di Dunhuang.<sup>124</sup>

<sup>119</sup> S. G. Karmay, *op. cit.*, p. 5.

<sup>120</sup> Cf. Rolf Alfred Stein (ed.), *Une chronique ancienne de bSam- yas: sBa-bzhed; mGon po rgyal mtshan* (ed.), *sBa bzhed ces bya ba sba gsal snang gi bzhed pa*.

<sup>121</sup> Sakya Pandita, *Illuminations*, pp. 64-65, 127-129; Sakya Pandita Kunga Gyaltsen, *A Clear Differentiation of the Three Codes: Essential Differentiations Among the Individual Liberation, Great Vehicle, and Tantric Systems*, p. 234.

<sup>122</sup> Bu-ston Rin-chen-grub, *The History of Buddhism in India and Tibet*, pp. 191-196.

<sup>123</sup> La narrazione di dPa' bo gTsug lag phreng ba si trova in *mKhas pa'i dga' ston*, mentre l'opera corrispondente di Padma dkar po è il *Chos 'byung bstan pa'i padma rgyas pa'i nyin byed* (vd. David Seyfort Ruegg, *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective*, p. 74).

<sup>124</sup> Secondo questi manoscritti, l'insegnamento della "via diretta" di Hva shang Mahāyāna in Tibet fu autorizzato. Cf. Daishun Ueyama, "The Study of Tibetan Ch'an Manuscript Recovered from Tun-huang: A Review of the Field and its Prospects" in Whalen Lai – Lewis R. Lancaster (eds), *Early Ch'an in China and Tibet*, pp. 341-342; D. S. Ruegg, *op. cit.*, pp. 57-58, 64-65, 83. Per quanto riguarda i contenuti di tale insegnamento, cf. Luis Gómez, "The Direct and Gradual Approaches of Zen Master Mahāyāna: Fragments of the Teachings of Ma-ho-yen" in Robert G. Gimello – Peter N. Gregory (eds), *Studies in Ch'an and Hua-yen*, p. 104 sg. Vd. anche Jeffrey L. Broughton, *The Bodhidharma Anthology: The Earliest Records of Zen*, pp. 67, 98-103, 141-142 n. 20.

Già all'inizio del secondo capitolo gNubs chen afferma che «secondo il sistema del veicolo della causa», ossia la tradizione buddhista non tantrica basata sui *sūtra*, «le capacità specifiche [degli allievi] sono due: acuta oppure ottusa; perciò esistono il tipo graduale e il tipo diretto. Per quanto riguarda il tipo graduale, ci sono i testi preferiti del maestro indiano Kama-lāśīla, cioè i *sūtra* incompleti, il cui significato è provvisorio».<sup>125</sup> Invece, in riferimento al tipo diretto, «i testi di Ha shang Mahāyāna, l'ultimo maestro in questa linea di trasmissione, insegnano l'accesso subitaneo, quindi riguardano i *sūtra* completi».<sup>126</sup> Secondo l'ermeneutica buddhista, questi ultimi *sūtra* contengono il significato definitivo non soggetto a interpretazioni, a differenza degli altri il cui significato è provvisorio.<sup>127</sup> Coerentemente con tale valutazione delle due correnti, gNubs chen dedica il quarto capitolo alla via graduale dei *sūtra*, anche indicata con l'espressione *tsen man/ men/min*, derivata dal cinese *jianmen* (*chien-men*),<sup>128</sup> mentre nel capitolo successivo presenta la superiore via diretta, chiamata *ston mun/men* sulla base del cinese *dunmen* (*tun-men*).<sup>129</sup>

Il quarto capitolo inizia definendo la specificità della via graduale con questa immagine: «Per scalare un alto monte occorre procedere un passo dopo l'altro; similmente, per realizzare il *dharmakāya* del Vittorioso [Buddha] si devono raggiungere progressivamente i livelli spirituali in seguito all'allenamento graduale alle due verità,<sup>130</sup> allo stato di quiete e alla chiara visione».<sup>131</sup>

<sup>125</sup> L, p. 23.4-5: *rgyu'i theg pa'i lugs kyis kyang dbang po rno rtul gyi bye brag gi gnyis te/ rim gyis pa dang/ cig car ba'o/ /de la rim gyis pa ni/ rgya dkar po'i slob dpon ka ma (mā) la shī (shī) la'i 'dod gzhung ste/ drang ba don gyi mdo sde yongs su ma rdzogs pa'i gzhung ngo/*. Vd. Paramananda Sharma (tr.), *Bhāvanākrama of Kamalaśīla*.

<sup>126</sup> Ivi, p. 24.5-6: *des brgyud pa'i tha ma ha shang ma hā yan gyi gzhung cig car 'jug pa ste/ yongs su rdzogs pa'i mdo sde'i gzhung ngo/*.

<sup>127</sup> Sulla distinzione tra "significato provvisorio" (*drang don, neyārtha*) e "significato definitivo" (*nges don, nītārtha*) cf. D. S. Ruegg, *op. cit.*, pp. 26-32; Tarthang Tulku, *Crystal Mirror*, vol. V, pp. 104-109.

<sup>128</sup> L, pp. 64-118.

<sup>129</sup> Ivi, pp. 118-186.

<sup>130</sup> La verità relativa (*saṃvṛti satya*) e la verità assoluta (*paramārtha satya*).

<sup>131</sup> L, p. 65.2-4: *ri bo che la 'jog pa'ang gom gcig gom gnyis phyin pas rdol ba dang 'dra bar/ rgyal ba'i chos kyi sku bsgrub pa yang/ bden pa gnyis dang/ zhi gnas lhag mthong la sngar rim par sbyangs nas/ je je la sa non par 'gyur/*. Lo stato di quiete (sans. *śamatha*, pāli *samatha*) e la chiara visione (sans. *vipaśyanā*, pāli

All'inizio del quinto capitolo la peculiarità della via diretta viene sintetizzata così: «Secondo l'accesso subitaneo *ston mun*, l'accertamento definitivo del modo di vedere avviene nella modalità della visione panoramica, come se si fosse arrivati sulla cima del monte Meru; a tale riguardo, si ritiene che nella vera natura della realtà, dove l'oggetto da valutare e il soggetto della valutazione sono sin dall'inizio non nati, si conosce il principio effettivo [della verità assoluta] senza essersi sforzati in alcun modo: si afferma che, se si ha la visione di quel principio, si ha la conoscenza, come se si fosse giunti sulla cima di Sumeru, il re delle montagne, e le montagne inferiori apparissero chiare [alla vista], pur non avendole considerate [a una a una]». <sup>132</sup>

Tale esemplificazione delle due vie dei *sūtra* risuona simile a quella attribuita a Hva shang Mahāyāna nel *sBa bzhed*, <sup>133</sup> secondo cui l'accesso progressivo viene rappresentato dalla scimmia che raggiunge la cima di un albero salendo dal basso (*mas 'dzegs*), mentre l'accesso subitaneo è come quello dell'aquila che arriva all'improvviso sulla cima di un albero scendendo dall'alto (*yas 'babs*). La critica di questi esempi ascritta a Kamala-śīla è riportata da Sa skya Paṇḍita in *Thub pa'i dgongs pa rab tu gsal ba*. <sup>134</sup> In *sDom gsum rab dbye* egli individua un'equivalenza tra la via diretta della "discesa dall'alto" e altre due tradizioni da lui definite come "la *mahāmudrā* contemporanea" (*da lta'i phyag rgya chen po*) e "lo *rdzogs chen* del sistema cinese" (*rgya nag lugs kyi rdzogs chen*). <sup>135</sup> Sposando la linea storiografica del *sBa bzhed*, egli contesta l'ortodossia di Hva shang e, di conseguenza, rifiuta come devianti le altre due tradizioni.

Con la sua condanna della "*mahāmudrā* contemporanea" Sa skya Paṇḍita attaccava la dottrina della "panacea bianca" (*dkar po chig thub*), insegnata da Zhang Tshal pa brTson 'grus pa (1123-1193), discepolo di sGom pa Tshul khriṃs sNying po (1116-1169), a sua volta nipote di sGam po pa

---

*vipassanā*) sono i due aspetti fondamentali della meditazione buddhista. Cf. Henepola Gunaratana, *The Path of Serenity and Insight*.

<sup>132</sup> L, p. 118.4-6: *ston mun cig car 'jug pa yang/ /dper ri rgyal rtse mor phyin na kun mthong ba'i tshul gyis lta ba'i thag bcad pa yang/ gshal bya dang 'jal byed gdod nas ma skyes pa'i chos nyid du/ don nyid cir yang ma brtsal (stsal) ba nyid kyis (kyi) go bar 'dod de/ don de mthong na ri'i rgyal po ri rab kyi rtser phyin na/ ri bran ma bltas gsal ba bzhin go bar bzhed do/*.

<sup>133</sup> Cf. D. S. Ruegg, *op. cit.*, p. 98.

<sup>134</sup> Sakya Pandita, *Illuminations*, p. 128.

<sup>135</sup> Vd. Sakya Pandita, *A Clear Differentiation of the Three Codes*, cit., pp. 118, 233-234.

bSod nams Rin chen (1079-1153).<sup>136</sup> Fra le tradizioni buddhiste specifiche della "successiva diffusione" (*phyi dar*),<sup>137</sup> la via non graduale della *mahāmudrā* o "Grande Sigillo", risalente a importanti maestri indiani come Saraha e Tilopā,<sup>138</sup> è quella più simile allo *rdzogs chen* di Sangs rgyas ye shes, con cui deve aver avuto un antico legame di parentela. In effetti, se ne può ritrovare traccia proprio nel settimo capitolo del SM, in una citazione tratta da *Il picco spontaneo* (*rTse mo byung rgyal*):<sup>139</sup> «Samantabhadra, il *bhagavat* autooriginato, unico, supremo, è il *dharmakāya*, il Grande Sigillo del corpo, della parola e della coscienza compiuti spontaneamente, ed è la matrice dell'illuminazione presente spontaneamente sin dall'inizio [...]».

Secondo Sangs rgyas ye shes, lo *rdzogs chen* è «lo *yoga* migliore e più alto, il veicolo supremo»,<sup>140</sup> indipendente tanto dalle concezioni teoriche quanto dalle metodologie pratiche degli altri veicoli buddhisti basati sui *sūtra* e sui *tantra*. Questa impostazione è anche centrale nella *mahāmudrā* di sGam po pa, il quale distingue tre vie: la prima si fonda sui *sūtra* e utilizza l'analisi mentale dei fenomeni per giungere, tramite l'inferenza (*rjes dpag*), alla comprensione dell'assenza di esistenza intrinseca; la seconda è quella specifica dei *tantra*, che si basa sul ricevimento delle benedizioni (*byin brlabs*) di *buddha* e *bodhisattva*; la terza è quella della comprensione diretta (*mngon sum*) specifica della *mahāmudrā*, dunque «una via separata e indipendente dai *sūtra* e dai *tantra*», come precisa Dakpo Tashi Namgyal (1512/13-1587).<sup>141</sup> Qual è la sua peculiarità? sGam po pa la sintetizza così: «Un autentico insegnante spiega che la vera natura della coscienza è lo stato naturale (*sahaja*) chiamato *dharmakāya*, chiara luce. In seguito all'insegnamento di tale genuina istruzione sul senso definitivo, senza separare il

---

<sup>136</sup> Sakya Pandita, *Illuminations*, pp. 65-69, 129-130. Cf. Michael Broido, "Sakya Paṇḍita, the White Panacea and the Hva-Shang Doctrine", *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, pp. 28; D. S. Ruegg, *op. cit.*, pp. 102-104; S. G. Karmay, *The Great Perfection*, cit., pp. 197-198.

<sup>137</sup> Questa definizione si riferisce alle nuove (*gsar ma*) traduzioni tibetane di insegnamenti buddhisti indiani e alla loro diffusione avviata nella seconda metà del X secolo.

<sup>138</sup> Vd. Jampa Thaye, *A Garland of Gold: The Early Kagyu Masters in India and Tibet*.

<sup>139</sup> L., p. 372.1. Vd. TshB, Ka, p. 609.6-7.

<sup>140</sup> L., p. 290.6.

<sup>141</sup> Takpo Tashi Namgyal, *Mahāmudrā: The Quintessence of Mind and Meditation*, p. 112; Dvags po bKra shis rnam rgyal, *Phyag chen zla ba'i 'od zer*, p. 159: *mdo sngags gnyis ka las logs su gyur pa'i gseng lam zhig yin par bzhed*.

modo di vedere, la meditazione e la condotta rispetto allo stato naturale della consapevolezza accertata in se stessi, si fa della consapevolezza innata la via, quella diretta».<sup>142</sup> Il dotto Sa skya Paṇḍita non poteva non notare la straordinaria somiglianza tra questa impostazione e quella dello *rdzogs chen* propugnato da figure come gNubs Sangs rgyas ye shes.

#### 4.2. Chan e rdzogs chen

Sa skya Paṇḍita in *sDom gsum rab dbye* afferma che «il modo di vedere dell'*atiyoga* è la gnosi, ma non è un veicolo».<sup>143</sup> Nel XIV secolo 'Bri gung dPal 'dzin, accanito detrattore dello *rdzogs chen*, si riallaccia a tale critica adducendone a prova *La collana delle visioni* (*Man ngag lta ba'i phreng ba*),<sup>144</sup> la cui attribuzione al carismatico maestro indiano

---

<sup>142</sup> sGam po pa, *Tshogs chos yon tan phun tshogs*, p. 557.1-3: *bla ma dam pa cig gis sems nyid lhan cig skyes pa chos kyi sku 'od gsal bya ba yin gsung ba de lta bu nges pa'i don gyi gdams ngag phyin ci ma log pa cig bstan pas/ rang la nges pa'i shes pa lhan cig skyes pa de la lta spyod bsgom gsum ya ma bral bar gnyug ma'i shes pa lam du khyer ba ni mngon sum lam du byed pa'o/*.

<sup>143</sup> Sakya Pandita, *A Clear Differentiation of the Three Codes*, cit., pp. 133, 309: *a ti yo ga'i lta ba yang/ 'ye shes yin gyi theg pa min/*. Cf. S. G. Karmay, *op. cit.*, pp. 147-148. Sa skya Paṇḍita fa anche riferimento alla quadruplica classificazione degli *yoga* accettata dalle "nuove" (*gsar ma*) tradizioni tantriche, ossia non *rnying ma*. Nella sua esposizione ritroviamo i termini già noti, ma l'ordine è differente da quello antico: *yoga*, *anuyoga*, *atiyoga*, *mahāyoga*. Essi non sono "veicoli" (*theg pa*) né sistemi tantrici (*rgyud sde*), bensì "stadi di concentrazione" (*ting nge 'dzin rim*): Sakya Pandita, *op. cit.*, pp. 132, 309. I quattro *yoga* così intesi caratterizzano il "processo di creazione" (*bskyed rim*), cf. Alex Wayman, *Yoga of the Guhyasamājatantra*, pp. 131, 157-158; S. Beyer, *op. cit.*, pp. 114-118. È in quest'ottica che 'Jam mgon Kong sprul (1813-1899) interpreta il "mezzo del Grande Compimento" (*rdzogs pa chen po'i tshul*) esposto da Padmasambhava nel *Man ngag lta ba'i phreng ba*. Cf. 'Jam mgon Kong sprul Blo gros mtha' yas, *Man ngag lta ba'i phreng ba'i tshig don gyi 'grel zin mdor bsdus pa zab don pad tshal 'byed pa'i nyi 'od*, p. 49.2-3: *lha gcig gi bskyed rim la'ang/ ting 'dzin rnam gsum yan chad bskyed pa'i tshul dang/ de las bskyed pa'i lha sku bzhin lag gi rnam can sku'i cha shas yongs su rdzogs par sgom pa rdzogs pa'i tshul dang/ sgyu 'phrul gyi le'u brgyad pa nas 'byung ba ltar lus dkyil sgom zhing/ de thams cad rang gi rdo rje phung po'i yan lag tu nges par bya ba rdzogs pa chen po'i tshul yin no zhes kho bo de ltar sems so/*.

<sup>144</sup> S. G. Karmay ha pubblicato la traduzione del *Man ngag lta ba'i phreng ba* in *op. cit.*, pp. 140-142.



Padmasambhava è confermata dal *sBa bzhed*.<sup>145</sup> Nel *Man ngag lta ba'i phreng ba* i veicoli esplicitamente nominati sono sette anziché nove:<sup>146</sup>

- 1) *nyan thos kyi theg pa*
- 2) *rang sangs rgyas kyi theg pa*
- 3) *byang chub sems dpa'i theg pa*
- 4) *bya ba'i rgyud kyi theg pa*
- 5) *gnyis ka'i rgyud kyi theg pa*
- 6) *rnal 'byor phyi pa thub pa'i rgyud kyi theg pa*
- 7) *rnal 'byor nang pa thabs kyi rgyud kyi theg pa*

I primi tre veicoli raggruppano le tre fondamentali "famiglie" buddhiste: *nyan thos* (*śrāvaka*), *rang sangs rgyas* (*pratyekabuddha*) e *byang chub sems dpa'* (*bodhisattva*). Segue il *rdo rje'i theg pa* (*vajrayāna*) che si articola in tre veicoli tantrici: *bya ba'i rgyud* (*kriyātantra*), *gnyis ka'i rgyud* (*ubhayatantra*) e *rnal 'byor rgyud* (*yogatantra*). Quest'ultimo si suddivide in due ulteriori veicoli: il *rnal 'byor phyi pa* o *yoga* esteriore e il *rnal 'byor nang pa* o *yoga* interiore.

Il testo prosegue esponendo la suddivisione specifica dello *yoga* interiore in tre *tshul*, ossia "mezzi": *bskyed pa'i tshul* o "mezzo della creazione", *rdzogs pa'i tshul* o "mezzo del compimento", *rdzogs pa chen po'i tshul* o "mezzo del Grande Compimento". Rispetto ai primi due mezzi, è evidente che le espressioni tibetane *bskyed pa* e *rdzogs pa* corrispondono rispettivamente ai termini *utpatti* e *utpanna*, attestati nella letteratura tantrica buddhista per indicare i due fondamentali processi o stadi (*krama*) della meditazione.

Per quanto riguarda il terzo mezzo, 'Bri gung dPal 'dzin ritiene che non sia stato compreso correttamente dai successori tibetani di Padmasam-

---

<sup>145</sup> R. A. Stein, *op. cit.*, pp. 25.16-26.1: *slob dpon yar gshegs khar rje blon nyi shu la man ngag lta ba'i 'phreng ba bshad*.

<sup>146</sup> Padmasambhava (Padma 'byung gnas), *Man ngag lta ba'i phreng ba* (*La collana delle visioni*), pp. 3-7. Riguardo ai "nove veicoli" dei *rnying ma pa*, cf. Tulku Thondup, *Buddha Mind: An Anthology of Longchen Rabjam's Writings on Dzogpa Chenpo*, p. 3 sg.; Dudjom Rinpoche, *op. cit.*, vol. I, p. 17 sg. La fonte primaria della nonplice formulazione è il *dGongs 'dus* (GD), commentato da gNubs chen nel *Mun pa'i go cha*: cf. MG, I, pp. 503.5-514.1, 559.6-564.5; II, pp. 421.4-425.5, 427.1-6. Nella suddetta classificazione il settimo, l'ottavo e il nono veicolo vengono chiamati rispettivamente *mahāyoga*, *anuyoga* e *atiyoga*.

bhava.<sup>147</sup> Riallacciandosi implicitamente alla critica su citata di Sa skya Paṇḍita, 'Bri gung dPal 'dzin scrive: «sNub (*sic*) ban Sangs rgyas ye shes, vissuto al tempo del re dPal 'khor btsan, [...] creò molti testi di istruzioni sulla pratica meditativa; in particolare, mischiò il sistema filosofico di Hva shang con il *Man ngag lta ba'i phreng ba* e creò i tredici testi fondamentali dello *rdzogs chen*, ossia il *rMad du byung ba* e gli altri».<sup>148</sup>

La convinzione secondo cui lo *rdzogs chen* sarebbe una sorta di sincretismo, in cui confluirebbero dottrine eterodosse, compare già negli editti (*bka' shog*) di lHa bla ma Ye shes 'od e del pronipote Pho brang Zhi ba 'od. Il primo fu il re di Pu hrangs che si adoperò per ristabilire l'istituzione monastica buddhista nel Tibet occidentale all'inizio della cosiddetta "successiva diffusione" del *Dharma*. Nel suo editto, promulgato verso la fine del X secolo, si afferma: «Ora che il [buon] *karman* è esaurito e la legge del re è venuta meno, false dottrine chiamate *rdzogs chen* si diffondono in Tibet».<sup>149</sup> L'editto del pronipote, emanato nel 1092, è più esplicito: «La filosofia dello *rdzogs pa chen po* è mischiata con le dottrine [eretiche] dei *tīrthika*. Se viene praticata, porterà a rinascite inferiori. Essendo un ostacolo alla suprema illuminazione, non deve essere assolutamente praticata».<sup>150</sup> In particolare, tra le opere messe all'indice c'è il *rNal 'byor mig gi sgron ma*, vale a dire il SM. gNubs Sangs rgyas ye shes è citato come autore di altri scritti rifiutati, ma non dei tredici testi dello *rdzogs chen* che 'Bri gung dPal 'dzin gli attribuirà. Questi ultimi, sebbene disapprovati, sono definiti "traduzioni posteriori di Vimalamitra", in accordo con la storiografia dei *rnying ma pa*.<sup>151</sup>

Per quanto riguarda la tesi di 'Bri gung dPal 'dzin, notiamo che il quinto capitolo del SM fu scritto, secondo l'esplicita affermazione di

<sup>147</sup> Sog zlog pa Blo gros rgyal mtshan, *op. cit.*, p. 280.

<sup>148</sup> Ivi, p. 277: *mnga' bdag dpal 'khor btsan gyi dus/ snub ban sangs rgyas ye shes byung/ [...] /sgrub pa'i man ngag mtha' yas byas/ /khyad par hva shang grub mtha' dang/ man ngag lta ba'i phreng bsres/ /rdzogs pa chen po'i chos skor ni/ /smad byung la sogs bcu gsum byas/*.

<sup>149</sup> Samten G. Karmay, "The Ordinance of lHa Bla-ma Ye-shes-'od" in Michael Aris – Aung San Suu Kyi (eds), *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson: Proceedings of the International Seminar on Tibetan Studies, Oxford 1979*, pp. 154, 156.

<sup>150</sup> Samten G. Karmay, "An Open letter of Pho-brang Zhi-ba-'od, *The Tibet Journal*, vol. V, no. 3, pp. 17, 19. Sui due editti e i critici dello *rdzogs chen* vd. anche Samten G. Karmay, "A Discussion on the Doctrinal Position of rDzogs chen from the 10th to the 13th Centuries", *Journal Asiatique*, vol. 263, pp. 147-156.

<sup>151</sup> S. G. Karmay, "An Open Letter of Pho-brang Zhi-ba-'od", *cit.*, p. 25 n. 101.

gNubs chen, proprio per evidenziare ciò che distingue la via diretta insegnata da Hwa shang Mahāyāna dallo *rdzogs chen*: «In questa sezione del *rNal 'byor mig gi bsam gtan* ho scritto nei dettagli perché temo che [qualcuno] possa errare a causa della parziale somiglianza tra il *ston mun* e lo *rdzogs chen*».<sup>152</sup> Allora, in cosa consistono la somiglianza e la differenza tra la via diretta di Hwa shang e lo *rdzogs chen*? Sangs rgyas ye shes le indica così alla fine del settimo capitolo (5.2.1.): «[La tradizione che sostiene] l'accesso subitaneo è in accordo con il Grande Compimento rispetto ai termini [impiegati]. [Come l'*atiyoga*, infatti,] essa insegna che non c'è azione né pratica; tuttavia, considerando il fondamento che non ha origine, l'assolutamente reale, afferma che la verità assoluta è il fondamento non nato e vuoto. Se esaminiamo tale [insegnamento, comprendiamo che, a differenza dell'*atiyoga*,] c'è ancora alternanza delle [due] verità, si familiarizza con lo stato del vuoto e c'è sforzo [al fine di realizzarlo]; quindi, pur praticando la non dualità delle [due] verità, non la si sperimenta. Essendo oscurati dal proprio modo di vedere, [coloro che seguono tale tradizione] hanno al momento bisogno di accedere allo stato non duale».<sup>153</sup>

Per gNubs chen la via diretta del Chan è superiore a quella graduale basata sui *sūtra*, nondimeno è trascesa dall'*atiyoga*. Eppure, nello stesso ordine *rnying ma* ci sarà chi, come Klong chen Rab 'byams (1308-1362), proverà ad abbattere anche quest'ultimo muro divisorio, equiparando l'insegnamento di Hwa shang proprio allo *rdzogs chen*.<sup>154</sup> «Ciò che disse il grande maestro Ha shang non entrò nella mente delle persone poco intelligenti di quei tempi; ma, in realtà, è proprio così!».<sup>155</sup>

---

<sup>152</sup> L, p. 186: *rnal 'byor mig gi bsam gtan gyi skabs 'dir/ ston mun dang/ rdzogs chen cha 'dra bas gol du dogs pa'i phyir rgyas par bkod do/*. Cf. Carmen Meinert, "Chinese Chan and Tibetan rDzogs chen: Preliminary Remarks on Two Tibetan Dunhuang Manuscripts" in Henk Blezer (ed.), *Religion and Secular Culture in Tibet: Tibetan Studies 2: PIATS 2000: Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden 2000*, pp. 289-307.

<sup>153</sup> L, p. 490.3-6.

<sup>154</sup> Longchen Rabjam, *The Precious Treasure of the Way of Abiding*, p. 135. Cf. Herbert V. Guenther, *Tibetan Buddhism in Western Perspective*, pp. 140-141; Sam van Schaik, "The Great Perfection and the Chinese Monk: rNying-ma-pa Defences of Hwa-shang Mahāyāna in the Eighteenth Century", p. 3.

<sup>155</sup> Klong chen pa dri med 'od zer, mDzod bdun, vol. I (*sDe gsum snying po'i don 'grel gnas lugs rin po che'i mdzod ces bya ba'i 'grel pa*), p. 155.4: *slob dpon chen po ha shang gis gsungs pas de dus blo dman pa'i blor ma shong yang don la de bzhin nyid du gnas so/*.

4.3. *Mahāyoga e rdzogs chen*

Il sesto capitolo del SM è dedicato alla "grande via adamantina della meta, il sistema interiore",<sup>156</sup> anche indicata con l'espressione *rnal 'byor chen po* o l'equivalente sanscrito *mahāyoga*.<sup>157</sup> Lo schema tradizionale dei veicoli buddhisti peculiare dell'ordine *rnying ma* non si ferma al *mahāyoga*, bensì prosegue con il veicolo dell'*anuyoga* e termina con quello dell'*atiyoga*. Siccome il settimo capitolo espone la via dell'*atiyoga*, se ne potrebbe trarre la conclusione «che la classificazione in *mahāyoga*, *anuyoga* e *atiyoga* sia stata uno sviluppo posteriore»;<sup>158</sup> ma non è così, giacché il termine *anuyoga* in realtà ricorre sei volte,<sup>159</sup> mentre la corrispondente espressione tibetana *rjes su 'jug pa'i rnal 'byor* compare due volte;<sup>160</sup> in particolare, nel sesto capitolo il termine *anuyoga* è attestato in riferimento a una citazione del *Man ngag lta ba'i phreng ba*.<sup>161</sup> Il suddetto testo di Padmasambhava è collegato al *Guhyagarbhatantra*, tradizionalmente classificato come una fonte del *mahāyoga*, perciò è comprensibile che sia citato ben tre volte e unicamente nel sesto capitolo;<sup>162</sup> ma che senso ha la trattazione dell'*anuyoga* nel contesto del *mahāyoga*?

A questa domanda risponde Rong zom Chos kyi bzang po (1042-1136), il più antico commentatore del *Man ngag lta ba'i phreng ba*.<sup>163</sup> Egli considera il termine *tshul* un sinonimo di *theg pa* (*yāna*), giustificando implicitamente la nota classificazione dei nove veicoli. Rong zom afferma che nel "mezzo dello *yoga* interiore" ci sono i tre *tshul* o "mezzi" noti come *bskyed rdzogs gsum*: *bskyed pa* ("creazione"), *rdzogs pa* ("compimento") e *rdzogs pa chen po* ("Grande Compimento"). Essi vengono esposti sia in un unico testo tantrico sia come mezzi di meditazione su un *man-*

<sup>156</sup> L, p. 186.4: *'bras bu rdo rje theg pa chen po nang pa'i lugs*.

<sup>157</sup> Vd. in particolare la fine del capitolo (ivi, p. 290.5), dove si afferma che esso è una spiegazione dei testi del "grande *yoga*" (*rnal 'byor chen po'i gzhung bshad pa'i le'u ste drug pa*).

<sup>158</sup> Herbert V. Guenther, "Meditation Trends in Early Tibet" in Whalen Lai – Lewis R. Lancaster (eds), *Early Ch'an in China and Tibet*, p. 362 n. 26.

<sup>159</sup> L, pp. 207.4, 312.5, 437.1, 491.2, 492.4, 493.5. Gli ultimi due riferimenti presentano il termine *a nu yo ga pa*.

<sup>160</sup> Ivi, pp. 26.4, 220.6.

<sup>161</sup> Ivi, p. 207.3-4. Vedi nota 166.

<sup>162</sup> Ivi, pp. 192.4, 196.6, 207.4. Cf. S. G. Karmay, *The Great Perfection*, cit., pp. 142-143; Leonard W. J. van der Kuip, "Miscellanea to a Recent Contribution on/to the Bsam-yas Debate", *Kailash*, XI.3-4, pp. 172-173.

<sup>163</sup> Cf. S. G. Karmay, *op. cit.*, p. 125 sg.

*dala* di divinità, a seconda del livello di comprensione e concentrazione dello *yogin*. Inoltre, i testi si differenziano in base all'enfasi diversa data ai tre mezzi.<sup>164</sup> Per questa ragione, 'Jam mgon 'Ju Mi pham rgya mtsho (1846-1914) nell'epitome del commento di Rong zom scrive: «Il mezzo della creazione *mahāyoga* enfatizza maggiormente il metodo (*upāya*), il processo di creazione. Il mezzo del compimento *anuyoga* dà maggiore importanza alla sapienza (*prajñā*), il processo di compimento. Il mezzo del Grande Compimento *atī* accentua l'unione [di metodo e sapienza] in cui consiste lo stato non duale».<sup>165</sup>

Il *Guhyagarbha*, dunque, è un *tantra* del *mahāyoga*, perché mette in rilievo il processo di creazione, nondimeno comprende anche il processo di compimento e la fase *atīyoga* che caratterizza il "Grande Compimento". Pertanto gNubs chen aveva ragione a trattare il tema dell'*anuyoga* nel contesto del *mahāyoga*. A conferma di ciò è sufficiente notare che nel sesto capitolo la parziale citazione indiretta dello *rdzogs pa'i tshul* tratta dal testo di Padmasambhava viene collegata esplicitamente all'*anuyoga*.<sup>166</sup> Inoltre, nel medesimo capitolo appaiono anche due citazioni dirette del *Man ngag lta ba'i phreng ba*, entrambe connesse allo *rdzogs pa chen po'i tshul*, cioè all'*atīyoga*.<sup>167</sup> In effetti, la sezione principale del testo di Padmasam-

---

<sup>164</sup> Rong zom Chos kyi bzang po, *Slob dpon sangs rgyas gnyis pa'i gsung dngos/ man ngag lta ba'i phreng ba zhes bya ba'i 'grel pa*, pp. 85.6-86.3 (cf. RZCh, vol. I, p. 334): *rnal 'byord* (sic) *nang pa'i tshul la/ bskyed rdzogs rnam pa gsum gyi tshul gsum du gzhag pa'* (sic) *ni/ rgyud kyi gzhung gcig gam/ lha'i dkyil 'khord* (sic) *gcig bsgom pa'i tshul la'ang/ rnal 'byord pa shes rab dang ting nge 'dzind* (sic) *gyi stobs che chung gi bye brag gis/ tshul gsum du bshad pa yin la/ gzhung so so la yang tshul gsum gyi shas che chung gi bye brag yod do zhes kyang grags so/*. Cf. *ivi*, pp. 92.6-94.3 (RZCh, vol. I, p. 337).

<sup>165</sup> 'Jam mgon 'Ju Mi pham rgya mtsho, *Slob dpon chen po padma 'byung gnas kyiis mdzad pa'i man ngag lta ba'i phreng ba mchan 'grel nor bu'i bang mdzod*, p. 437: *thabs bskyed pa gso bor ston pa bskyed pa'i tshul ma hā yo ga dang/ shes rab rdzogs rim shas cher ston pa rdzogs pa'i tshul a nu yo ga dang/ gnyis med zung 'jug gso bor ston pa a ti rdzogs pa chen po'i tshul lo/*.

<sup>166</sup> L., p. 207.3-4: *lta ba'i phreng ba las/ don dam pa skye 'gag med pa las/ kun rdzob tu lha dang lha mor bsgom pa a nu yo ga'i skabs su gsungs pas/ [...]*. Cf. Padmasambhava, *Man ngag lta ba'i phreng ba*, pp. 6.6-7.2: *rdzogs pa'i tshul ni don dam par skye 'gag med pa'i lha dang lha mo dang/ rnam par mi rtoḡ pa'i don dbu ma chos kyi dbyings las kyang ma g.yos la/ kun rdzob tu 'phags pa'i gzugs kyi sku yang gsal bar bsgom zhiṅg mnyam la ma 'dres par bsgoms (bsgom) pas 'grub bo/*.

<sup>167</sup> L., pp. 196.6-197.1, 207.3-4.

bhava è un'esposizione dello *rdzogs chen* sulla base del tredicesimo capitolo del *Guhyagarbhatantra*.<sup>168</sup> La successiva tradizione *rnying ma* definisce questa forma di *rdzogs chen* "l'*atiyoga* del *mahāyoga*".<sup>169</sup> Sangs rgyas ye shes nel sesto capitolo, differenziando le istruzioni con sostegno e senza sostegno, descrive le seconde così: «L'assenza di sostegno è l'istruzione della trasmissione orale che insegna la meditazione sulla realtà qual è, svincolata dall'azione, dalla riflessione e dalla [triplice] disciplina. Essa è specifica dell'*atiyoga*».<sup>170</sup> Se il "mezzo del Grande Compimento" (*rdzogs pa chen po'i tshul*) è l'*atiyoga* del *mahāyoga*, allora il mezzo del compimento o *rdzogs rim* è l'*anuyoga* del *mahāyoga* e il mezzo della creazione o *bskyed rim* è il *mahāyoga* del *mahāyoga*.<sup>171</sup>

Questa trattazione dei tre mezzi è suffragata da un breve scritto di Indrabhūti<sup>172</sup> che, per la sua essenziale semplicità, testimonia una fase ar-

<sup>168</sup> Rong zom Chos kyi bzang po, *Slob dpon sangs rgyas gnyis pa'i gsung dngos*, p. 20.2-3 (RZCh, vol. I, p. 303); Rong zom Chos kyi bzang po, *rGyud rgyal gsang ba snying po dkon cog 'grel*, pp. 192-203. Cf. *dPal gsang ba'i snying po de kho na nyid rnam par nges pa [Guhyagarbha] (La matrice segreta)*, DK, pp. 246.4-248.3.

<sup>169</sup> rDo grub chen 'Jigs med bstan pa'i nyi ma, *dPal gsang ba'i snying po'i rgyud kyi spyi don nyung ngu'i ngang gis rnam par 'byed pa rin chen mdzod kyi lde mig*, pp. 381.6-382.1: *lung gi bka' sgo las/ ma hā'i ma hā ni lha'i dkyil 'khor rim pas bskyed pa'o/ /ma hā'i a nu ni rang bzhin gyi dkyil 'khor lhun gyis grub pa'o/ /ma hā'i a ti ni don dam ngo bo ma skyes pa'o/ /zhes gsungs pa ltar rim 'jug gi spros pa che chung la ltos te gsum du phyee ba [...] dang/ de'i nang nas kyang chos thams cad ye nas sangs rgyas par rtsal du bton nas ston pas ma hā'i a tīr 'jog pa sgyu 'phrul mkhan po phal che ba'i bzhed pa.*

<sup>170</sup> L, p. 222.4-5: *de la rten med ni snyan khung brgyud pa'i man ngag de bzhin nyid bsgom pa bya bsam bslab pa bral bar ston pa ste/ a ti yo ga la khyad du gzhugs so/.*

<sup>171</sup> Per avvalorare queste corrispondenze rDo grub chen cita una fonte dell'*atiyoga* conosciuta come *Kun byed rgyal po* (*Chos thams cad rdzogs pa chen po byang chub kyi sems kun byed rgyal po*): DK, p. 22.4-6; PK, f. 11b.4-6; vd. rDo grub chen 'Jigs med bstan pa'i nyi ma, *op. cit.*, p. 382.1-2. Cf. Chögyal Namkhai Norbu – Adriano Clemente, *La suprema sorgente. Kunjed Gyalpo: il tantra fondamentale dello dzogchen*, p. 155.

<sup>172</sup> Sulla figura di Indrabhūti vd. Jo Nang Tāranātha, *The Seven Instruction Lineages*, pp. 24-25, 110 n. 97. Ronald M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*, pp. 242-245. Per quanto riguarda i tre Indrabhūti, cf. David L. Snellgrove, *The Hevajra Tantra*, vol. 1, pp. 12-14; Tarthang Tulku, *op. cit.*, p. 394. Secondo il *dGongs 'dus* (GD), commentato da gNubs chen in MG, l'*atiyoga* fu rivelato in sogno, insieme al *mahāyoga* e all'*anuyoga*, al mitico

caica del *mahāyoga*, sicuramente precedente il testo citato di Padmasambhava. Indrabhūti espone gli elementi fondamentali dei due processi o stadi della meditazione tantrica in accordo con il *Guhyagarbha*. Il primo, conosciuto in tibetano come *bskyed rim*, ossia "processo di creazione", è la visualizzazione graduale delle divinità. Quando si riesce a mantenere la concentrazione sulle immagini visualizzate, chi desidera meditare secondo lo *rdzogs rim*, il "processo di compimento", visualizza le divinità istanta-

---

re umano Kuñjara/Dza, il quale diede origine alla trasmissione orale (*gang zag snyan brgyud*). Tale re sarebbe vissuto nella regione a est di Bodhgayā. Fonti tarde identificano il re Dza/Tsa con Indrabhūti di Za hor (Bengala) o Uddiyāna. In contrasto con questa narrazione, la tradizione ufficiale attribuisce al maestro dGa' rab rdo rje di Uddiyāna il merito di aver insegnato per primo lo *rdzog chen* agli umani. Vd. J. P. Dalton, *The Uses of the dGongs pa 'dus pa'i mdo*, pp. 52-56, 67 n. 64, 111-112. Occorre però riflettere sul fatto che il colofone della sezione iniziale di un testo del *mahāyoga* trasmesso da Vasudhara a gNubs Sangs rgyas ye shes, pone proprio il re Dza subito prima di dGa' rab rdo rje nel lignaggio iniziatico (cf. *gShin rje nag po gsang ba de kho na nyid kyi rgyud kha thun*, p. 151.1-2; *gShin rje nag po kha thun gsang ba de kho na nyid phyi ma'i rgyud*, p. 156.5-6). Invece, il colofone di un testo dell'*atiyoga*, il *Bang mdzod 'phrul gyi me long* (TK, p. 264.6-7), che gNubs chen compose mettendo in versi le istruzioni ricevute da gNyang Jñānakumāra, fa risalire la trasmissione al maestro indiano Mañjuśrīmitra ('Jam dpal bshes gnyen), passando attraverso g.Yu sgra snying po, il suo insegnante tibetano Vairocana e Śrīsiṃha, allievo indiano di Mañjuśrīmitra. Tale fonte è però soltanto la parte conclusiva di un ciclo, costituito probabilmente da quattro testi (TK, Kha, pp. 148.7-264.7), il primo dei quali dovrebbe essere il *Byang chub sems kyi man ngag rin chen 'phreng ba*. Ebbene, il secondo capitolo di questo testo, raccontando l'origine dell'insegnamento, afferma che fu rivelato da Samamtabhadra a Vajrasattva in cielo; quindi la rivelazione passò a dGa' rab rdo rje, il quale lo trasmise a 'Jam dpal bshes gnyen su un monte (TK, Kha, p. 152.1-2). Fin qui rimarremmo nella tradizione storiografica ufficiale, senonché il testo chiude questo lignaggio del *dharmakāya* affermando che l'insegnamento di 'Jam dpal bshes gnyen fu udito negli abissi dell'oceano da un essere chiamato dGa' bo/po 'jog po (cf. TshB, Ja, p. 663.2). A parte il risvolto mitologico della prima sezione, l'accostamento di gNubs Sangs rgya ye shes a gNyang Jñānakumāra potrebbe avere un fondamento storico; ma, se si accetta questa possibilità, occorre considerare che, secondo i colofoni di diverse fonti canoniche, Jñānakumāra collaborò in qualità di traduttore con Padmasambhava e, soprattutto, Vimalamitra. Vedi Jean-Luc Achard, "La liste des Tantras du *rNying ma'i rgyud 'bum* selon l'edition etablie par Kun mkhyen 'Jigs med gling pa".

neamente: questo è il processo di creazione del processo di compimento o, in altre parole, il compimento del processo di creazione.<sup>173</sup>

La parte per noi più interessante è la conclusione del processo di compimento, così indicata: «Essendo saldi in quella concentrazione [dello *rdzogs rim*], successivamente non si devono più creare tali pensieri e non si deve neppure meditare sullo stato privo di concetti. Non essendoci dualità di pensiero e assenza di pensiero, è la chiara luce naturale. Senza fissarsi su cose e immagini [mentali], si dimora nello stato privo di riferimenti. I pensieri sono senza nascita. Se non c'è nascita, non c'è cessazione. Nascita e cessazione non sono due cose da separare. La vera realtà è priva di dualità: la condizione originaria e la gnosi non sono duali; i *buddha* e gli esseri senzienti non sono duali. Restando così, si consegue la realizzazione, lo stato di *buddha* in questa stessa vita, che è la meta chiamata *dharmakāya*».<sup>174</sup>

Indrabhūti si limita a indicare la natura della fase conclusiva senza nominarla. Invece, nel posteriore ed elaborato *sGyu 'phrul dbang gi gal po'i don 'grel* di Buddhaguhya,<sup>175</sup> non solo compaiono le espressioni "compimento della creazione" (*bskyed pa'i rdzogs pa*)<sup>176</sup> e "processo di crea-

---

<sup>173</sup> Indrabhūti, *dPal gsang ba'i snying po'i rim pa gnyis kyi don*, f. 210b.2-3: *de ltar lha rnam bskyed pa ni/bskyed pa'i rim par gsungs pa'o/ting 'dzin de la legs gnas nas/rdzogs pa'i rim pa 'dod pa yis/skad cig nyid la lha rnam gsal/rdzogs pa'i rim pa'i bskyed rim (rims) te/bskyed pa'i rim pa'i rdzogs pa'o/*.

<sup>174</sup> Ivi, f. 210b.3-6: *ting 'dzin de la legs gnas nas/ yang ni rnam rtog de mi sgom/rtog med kyang ni sgom mi bya/rtog dang mi rtog gnyis med de/ rang bzhin gyis ni 'od gsal te/dngos po mtshan mar dmigs pa med/dmigs su med pa'i ngang gnas pa/rnam par rtog pa skye ba med/skye ba med na 'gag pa med/skye 'gag gnyis su mi bgos (dgos) pa/de nyid gnyis su med pa ste/dbyings dang ye shes gnyis su med/sangs rgyas sems can gnyis su med/de ltar gnas nas mngon gyur pa/tshe 'di nyid la (las) sangs rgyas te/'bras bu chos kyi sku zhes bshad/*.

<sup>175</sup> Sull'identità di questo importante maestro indiano dell'VIII secolo cf. Erberto Lo Bue, "The *Dharmamaṇḍala-sūtra* by Buddhaguhya", in Gherardo Gnoli – Lionello Lanciotti (cur.), *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*, pp. 790-791; S. G. Karmay, *The Great Perfection*, cit., pp. 61-63; Stephen Hodge, "Considerations on the Dating and Geographical Origins of the *Mahāvairocanaḥisambodhi-sūtra*" in Tadeusz Skorupski – Ulrich Pagel (eds), *The Buddhist Forum. Volume III, 1991-1993: Papers in Honour and Appreciation of Professor David Seyfort Ruegg's Contribution to Indological, Buddhist and Tibetan Studies*, pp. 70-72; Ronald M. Davidson, *op. cit.*, pp. 154-159.

<sup>176</sup> Buddhaguhya (Sangs rgyas gsang ba), *sGyu 'phrul dbang gi gal po'i don grel*, p. 251 (f. 182a.8).



zione del compimento" (*rdzogs pa'i bskyed rim*),<sup>177</sup> già attestate in Indra-bhūti, ma la fase finale "svincolata dall'azione e dallo sforzo" (*bya ba brtsal dang bral ba*) viene definita "compimento del compimento" (*rdzogs pa'i rdzogs pa*).<sup>178</sup> In sintonia con la spiegazione data da Indrabhūti, qui si precisa che «riguardo al compimento del compimento, non c'è alcun concetto di lettere, [stati] sottili e corpi [divini], perciò lo si chiama "il grande metodo svincolato dallo sforzo". Siccome da questo momento in poi non è più necessario ricercare nessuna delle qualità dei *buddha*, tale [mezzo] vien detto "Grande Compimento"». <sup>179</sup>

gNubs chen, coerentemente con la tradizione antica, definisce il metodo finale "senza azione", giacché costituisce la fase conclusiva in cui occorre fare a meno dei sostegni che caratterizzano sia il *bskyed rim* sia lo *rdzogs rim*; ma, a differenza del testo di Indrabhūti, che prospetta soltanto il percorso graduale, nel sesto capitolo egli indica anche la possibilità di accedere a tale metodo direttamente, senza aver prima stabilizzato la concentrazione su un sostegno: ciò dipende dalle capacità del praticante.<sup>180</sup> La trattazione dell'accesso subitaneo al metodo senza azione nel sesto capitolo,<sup>181</sup> attuabile da chi abbia capacità elevate, risulta sostanzialmente indistinguibile dall'esposizione dell'*atiyoga* nel settimo capitolo. Viene allora da chiedersi quale bisogno abbiano avuto gNubs chen e i suoi maestri di isolare l'*atiyoga* dal proprio contesto originario, come se lo *rdzogs chen* non fosse mai stato collegato alla diade di *bskyed rim* e *rdzogs rim*.<sup>182</sup> L'unica differenza rilevante riscontrabile nei due suddetti capitoli rispetto al metodo della "non azione" non riguarda il contenuto, ma le fonti citate per avvalorarlo. A parte il GD, a cui abbiamo già accennato, e il KD,<sup>183</sup> su cui si basa la fonte precedente, i ventidue titoli che compaiono nella se-

<sup>177</sup> Ivi, p. 251 (f. 182b.4-5); p. 252 (f. 184b.1).

<sup>178</sup> Ivi, p. 251 (f. 183b.3); p. 252 (f. 184b.1).

<sup>179</sup> Ivi, p. 252 (ff. 184b.7-185a.1): *de'i rdzogs pa'i rdzogs pa ni/ yi ge dang phra mo dang sku gang yang mi rtog pas/ thabs chen po bya brtsal dang bral zhes bya'o/ /de phan cad sangs rgyas kyi yon tan kun btsal (brtsal) mi dgos pas rdzogs pa chen po zhes smos so/*.

<sup>180</sup> L., p. 223.4-5: *dbye ba yang bsam pa'i dbang gis gnyis te/ rim gyis pa dang cig char pa'o/ /dbang po rno rtul gyi bye brag gis bzhaq go/*.

<sup>181</sup> Ivi, pp. 238.5-251.1. Cf. rDo grub chen 'Jigs med bstan pa'i nyi ma, *op. cit.* p. 438.4 sg.

<sup>182</sup> L., p. 360.5: «Siccome il Grande Compimento è svincolato dalla creazione e dal compimento, non c'è la dualità di sviluppo e diminuzione» (*rdzogs pa chen po bskyed rdzogs dang bral ba'i phyir/ 'phel 'grib gnyis med/*).

<sup>183</sup> Vd. *rDo rje bkod pa* (La composizione adamantina).

zione dell'*atiyoga* e di cui ho rintracciato la sorgente canonica sono indipendenti dalla letteratura tradizionale del *mahāyoga* e testimoniano il distacco completo dello *rdzogs chen* da quella matrice tantrica. gNubs chen cita queste fonti in quanto scritture autorevoli che, evidentemente, dovevano essere largamente conosciute alla sua epoca.

Tra i manoscritti tibetani rinvenuti a Dunhuang (sotto occupazione tibetana dal 781/7 all'848) da Sir Aurel Stein e preservati presso l'*India Office Library* di Londra, S. Karmay nel 1973 ha individuato due testi di *rdzogs chen* che potrebbero confermare l'autenticità dell'*atiyoga* insegnato da gNubs chen. La prima fonte (IOL 647) viene citata due volte nel settimo capitolo con il titolo *Khu byug (Il cuculo)*.<sup>184</sup> Essa è anonima, ma la sua antichità e importanza è indicata dal fatto che appare inglobata del tutto o parzialmente in altre fonti significative, oltre a essere considerata uno dei primi testi dello *rdzogs chen*, se non il primo in assoluto, tradotti dal maestro tibetano Vairocana nel sec. VIII.<sup>185</sup> La seconda fonte (IOL 594) è il *sBas pa'i rgum chung (I grani nascosti)* di Sangs rgyas sbas pa, il quale, molto probabilmente, fu un importante maestro indiano dell'*atiyoga* conosciuto in sanscrito come Buddhagupta.<sup>186</sup> Il suo nome compare nel sesto capitolo del SM insieme a quelli di Vimalamitra e Padmasambhava.<sup>187</sup> 'Gos Lo tsā ba identifica tale Buddhagupta, insegnante di Vimalamitra, con il noto maestro tantrico Buddhaguhya (Sangs rgyas gsang ba); anche S. Karmay propende per questa identificazione, invece N. Norbu preferisce mantenere distinte le due identità.<sup>188</sup> Ebbene, gNubs chen nel settimo capitolo cita quattro volte un testo intitolato *rGum chung*,<sup>189</sup> ma, come ha evidenziato S. Karmay, non è il *sBas pa'i rgum chung*, bensì il *Man ngag rgum chung* composto da gNyan dPal dbyangs

---

<sup>184</sup> L, pp. 323.3, 347.4.

<sup>185</sup> Cf. S. G. Karmay, *op. cit.*, pp. 47-48; Namkhai Norbu, *Dzog-chen: lo stato di autoperfezione*, p. 57; Ani Jinba Palmo (tr.), *The Great Image: The Life Story of Vairocana the Translator*, p. 148.

<sup>186</sup> Cf. S. G. Karmay, *op. cit.*, pp. 59-76; Nam mkha'i Nor bu, *sBas pa'i rgum chung: The Small Collection of Hidden Precepts*. Il manoscritto afferma che l'insegnamento di Sangs rgyas sbas pa concerne l'*atiyoga: phyogs ni a ti yo gar gtogs so/*. Vd. S. G. Karmay, *op. cit.*, p. 74 (l.1).

<sup>187</sup> L, p. 223.1: *slob dpon bi ma la dang/ 'bu ta kug ta dang/ padmo'i gzhung*.

<sup>188</sup> Cf. 'Gos Lo-tsā-ba, *op. cit.*, pp. 170, 191, 351; S. G. Karmay, *op. cit.*, pp. 61-63; Nam mkha'i Nor bu, *op. cit.*, pp. 37-56; Ronald M. Davidson, *op. cit.*, p. 376 n. 132.

<sup>189</sup> L, pp. 382.2, 404.1, 404.6, 440.5.

(sec. IX),<sup>190</sup> nondimeno, tre dei versi riportati compaiono pressoché uguali proprio nel *sBas pa'i rgum chung*.<sup>191</sup> Quest'ultimo potrebbe quindi essere una fonte dell'insegnamento di dPal dbyangs, nel qual caso avvalorerebbe l'esposizione dell'*atiyoga* nel nono capitolo del SM.

Dopo questa opera di Sangs rgyas ye shes, se si eccettuano le supposte o reali traduzioni di fonti dello *rdzogs chen*,<sup>192</sup> lo scritto più significativo in linea con tale impostazione è il *Theg pa chen po'i tshul la 'jug pa* di Rong zom Chos kyi bzang po (sec. XI);<sup>193</sup> ma, proprio in quel periodo, all'inizio della nuova diffusione del *Dharma* in Tibet, incominciano ad apparire i testi del *Bi ma snying thig*, un ciclo di istruzioni dello *rdzogs chen* che si ritiene siano state trasmesse segretamente dal maestro indiano Vimalamitra (invitato in Tibet dal re Khri Srong lde btsan) e occultate successivamente come *gter ma* o "tesori", affinché potessero essere riscoperte nel momento più propizio alla loro diffusione.<sup>194</sup> In contrasto con l'*atiyoga* del SM, le istruzioni del *Bi ma snying thig* si basano sui due stadi tantrici e, in

---

<sup>190</sup> gNyan dPal dbyangs, *rNal 'byor spyod pa'i lugs nges pa'i don la ji bzhin sgom thabs kyi sgron ma* (*Man ngag rgum chung*) pp. 769.7, 770.1, 770.2, 770.2-3; S. G. Karmay, *op. cit.*, pp. 83-85 (vv. 3-4, 9-12, 17-24). Nel sesto capitolo Sangs rgyas ye shes annovera gNyan dPal dbyangs tra i maestri tibetani che al momento della dipartita asciesero al cielo (L, p. 278.2: *mkhan po gnyan dpal dbyangs mkha' 'gro mas bsus nas gshegs*). Cf. Sam van Schaik, "The Early Days of the Great Perfection", pp. 190-194.

<sup>191</sup> L, p. 382.2: *ji tsam zab pa'i tshig brjod kyang/ /don dang mthun par mi 'gyur ro/*; ivi, pp. 404.6-405.1: *'dzin pa'i phur pa de la yod/*. Cf. S. G. Karmay, *op. cit.*, pp. 61, 75, 83-85 (vv. 7-8: *ji tsam zam mo'i tshig brjod kyang/ /don dang 'tsham bar ga la 'gyur/*; v. 11: *'dzin pa'i phur pa de na yod/*); Nam mkha'i Nor bu, *op. cit.*, pp. 99-101.

<sup>192</sup> La più importante di queste fonti è il *Kun byed rgyal po* (*Chos thams cad rdzogs pa chen po byang chub kyi sems kun byed rgyal po*). Cf. Eva Neumaier-Dargay, *The Sovereign All-Creating Mind*; Chögyal Namkhai Norbu – Adriano Clemente, *La suprema sorgente*. Secondo il colofone, il testo sarebbe una traduzione dal sanscrito condotta dal tibetano Vairocana insieme all'indiano Śrī Simha, dunque all'epoca del re Khri Srong lde btsan (755-797); tuttavia, esso non viene mai citato da Sangs rgyas ye shes, mentre l'esistenza di questa fonte è attestata nell'editto di Pho brang Zhi ba 'od risalente al 1092.

<sup>193</sup> Rong zom Chos kyi bzang po, *Theg pa chen po'i tshul la 'jug pa zhes bya ba'i bstan bcos*. Cf. S. G. Karmay, *op. cit.*, p. 125.

<sup>194</sup> Cf. R. Prats, *op. cit.*, p. 45 sg.; Tarthang Tulku, *op. cit.*, pp. 250-252; Tulku Thondup, *The Tantric Tradition of the Nyingmapa*, p. 38 sg.

particolare, utilizzano varie tecniche di focalizzazione mentale (*dmigs pa*) peculiari del "processo di compimento".<sup>195</sup>

gNubs chen nel settimo capitolo più volte denuncia con forza l'errore di introdurre nell'*atiyoga* metodi che implicano la ricerca e lo sforzo, impiegando l'analisi oppure la concentrazione della mente su sostegni concreti o visualizzati.<sup>196</sup> Dal testo si evince che tale prassi graduale, evidentemente già in voga nella seconda metà del IX secolo,<sup>197</sup> veniva ritenuta necessaria da alcuni insegnanti, ma era categoricamente avversata da gNubs chen, che la considerava non tradizionale, contraddittoria e deviante. Eppure, sarà proprio questa innovativa impostazione "tecnicistica" che si dimo-

---

<sup>195</sup> Cf. Rang 'byung rdo rje, *Nyams len lag khrigs ma'i khrid ngo mtshar can*, p. 231.1-2: «Nell'insuperabile *yoga* ci sono il processo di creazione, l'unione di creazione e compimento, e il processo di compimento. Qui è il processo di compimento [a essere insegnato] (*rnal 'byor bla na med pa la bskyed pa dang bskyed rdzogs mtshams sbyor ba dang rdzogs rim las 'dir rdzogs pa'i rim pa*)». Il testo citato è una sintesi della pratica meditativa che caratterizza il *Bi ma snying thig*. Fu composto dal III Karmapa (1284-1339), discepolo di Rig 'dzin Ku ma ra dza (1266-1343), a sua volta maestro di Klong chen rab 'byams pa (1308-1363). Quest'ultimo raccolse e commentò nel *sNying thig ya bzhi* le istruzioni dello *rdzogs chen* attribuite a Vimalamitra e Padmasambhava secondo la tradizione dei *gter ma*. La corrispondenza tra questi sistemi meditativi e lo *rdzogs rim* del *mahāyoga* è evidente. In *rDor sems thugs kyi sgrub pa'i khrid yig rab gsal snang ba*, commento di Blo chen Dharma śrī (1654-1717) a un *gter ma* ascritto a Padmasambhava e "rinvenuto" da gTer bdag gling pa (1646-1714), la "meditazione *rdzogs chen*" è inseparabile dai due processi, essendo indistinguibile dallo *rdzogs rim*: vd. Lo chen Dharma-śrī, *Dzog Chen Meditation*. Tale corrispondenza tra lo *rdzogs rim* e queste istruzioni chiamate *rdzogs chen* è confermata indirettamente anche da tradizioni tantriche *gsar ma*, come il *Kālacakratāntra* nel cui *rdzogs rim* si ritrovano i principi del *sNying thig*: cf. Ringu Tulku, *The Ri-me Philosophy of Jamgön Kongtrul the Great: A Study of the Buddhist Lineages of Tibet*, pp. 262-272, 278-282; Nāropā, *Iniziazione: Kālacakra*, pp. 207-311; Khedrup Norsang Gyatso, *Ornament of Stainless Light: An Exposition of the Kālacakra Tantra*, pp. 391-592.

<sup>196</sup> L, pp. 298.5-299.4; 311.1-312.2; 327.6-328.6; 339.2-5; 352.1-4; 356.1-3; 368.1-4; 374.2-4; 380.3-5; 423.1-5. Passi quasi identici si trovano anche in MG: I, p. 513.4-6 (cf. L, pp. 327.6-328.6); I, p. 675.3-5 (cf. L, pp. 298.5-299.4, 374.2-4); II, p. 244.1-245.1 (cf. L, pp. 311.1-312.2). Vd. J. Dalton, *op. cit.*, pp. 313-317.

<sup>197</sup> Una conferma dell'origine indiana di questa tendenza potrebbe essere il breve testo di Nāgabodhi (Klu'i byang chub) intitolato *A ti rnal 'byor gyi sgom pa'i thabs* (*Il metodo di meditazione dell'atiyoga*). Nāgabodhi o Nāgabuddhi (sec. IX) incontrò sul monte Śrīparvata (Śrīśaila in Adhra Pradesh) il maestro tantrico Nāgārjuna, a sua volta discepolo di Saraha. Cf. Lama Chimpa – Alaka Chat-topadhyaya (trs), *Tārānātha's History of Buddhism in India*, p. 127.

strerà vincente, in Tibet, riemergendo in quasi tutte le fonti dello *rdzogs chen* che prolifereranno nei secoli successivi.<sup>198</sup> Questo genere di letteratura, classificata come *man ngag sde*, sarà considerato superiore alle fonti utilizzate da Sangs rgyas ye shes: la maggior parte di esse rientreranno nel *sems sde*,<sup>199</sup> mentre il GD, il testo più citato in particolare nel settimo capi-

---

<sup>198</sup> È su tale base che alcuni importanti maestri *rnying ma pa* contemporanei hanno ribadito la dipendenza dello *rdzogs chen* dai metodi dei due stadi tantrici (*bskyed rim* e *rdzogs rim*): per esempio, vd. i commenti in Long-ch'en Rab-jam-pa, *The Four-Themed Precious Garland: An Introduction to Dzog-ch'en, the Great Completeness*, pp. 37-39, e in Karma Chagmé, *Naked Awareness: Practical Instructions on the Union of Mahāmudrā and Dzogchen*, pp. 14-15. Anche il grande 'Jigs med gling pa (1730-1798) adotta la procedura graduale, nondimeno riconosce la possibilità dell'approccio diretto, quello privo di sostegni, che egli ritiene attuabile soltanto da *yogin* dotati di capacità straordinariamente elevate, come dGa' rab rdo rje, Padmasambhava e Indrabhūti; di conseguenza, nel suo *Klong chen snying thig* il valore della via diretta rimane relegato all'ambito teorico del "modo di vedere", mentre in pratica le persone ordinarie devono seguire un particolare iter progressivo dipendente dai due stadi dei *tantra*. Cf. Sam van Schaik, "The Resolution of the Simultaneous and Gradual Approaches to the Great Perfection in the *Klong chen snying thig*" in Henk Blezer (ed.), *Religion and Secular Culture in Tibet: Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden 2000*, pp. 309-320; Sam van Schaik, *Approaching the Great Perfection: Simultaneous and Gradual Methods of Dzogchen Practice in the Longchen Nyintig*, pp. 182, 187.

<sup>199</sup> Gli insegnamenti dello *rdzogs chen* sono classificati in tre sistemi principali: *sems sde*, *klong sde*, *man ngag sde*. Questa classificazione, però, non compare negli scritti di gNubs chen e in nessuno dei testi da lui citati, mentre è attestata in alcune fonti del *man ngag sde*: cf. 'Gos Lo-tsā-ba, *op. cit.*, pp. 137-138, 170-171; Tulku Thondup, *The Tantric Tradition of the Nyingmapa*, p. 153; *Buddha Mind*, cit., pp. 51-52; S. G. Karmay, *The Great Perfection*, cit., pp. 23-24, 207-208. I sistemi di meditazione del *sems sde* conosciuti (vd. *nyang lugs*: DDz, vol 1, pp. 275-300; *khams lugs*: ivi, pp. 311-361; *a ro lugs*: ivi, pp. 363-378) utilizzano *mantra*, tecniche di concentrazione e visualizzazione, adottando una procedura simile a quella che caratterizza le istruzioni graduali della *mahāmudrā*: cf. Wang-ch'ug Dor-je, *La Mahamudra che elimina il buio dell'ignoranza*. Anche il *klong sde*, la cui introduzione in Tibet è attribuita al traduttore e maestro tibetano Vairocana nel sec. VIII (vd. 'Gos Lo-tsā-ba, *op. cit.*, p. 172 sg.), si basa sui due processi meditativi tantrici, enfatizzando lo *rdzogs rim* che, nello specifico, è chiaramente imparentato con lo *svarayoga*: cf. *rDzogs pa chen po klong sde'i snyan brgyud rin po che rdo rje zam pa'i sgom khrid kyi lag len*, DDz, vol. 1, p. 418; Swami Sivananda, *Svara Yoga*; dello stesso autore vd. *Kundalini Yoga*, pp. 58-60; Swami Mukti-bodhananda, *Swara Yoga: The Tantric Science of Brain Breathing*.

tolo, diventerà una fonte dell'*anuyoga*.<sup>200</sup> Tutto ciò concorrerà a scoraggiare lo studio del SM, al punto che, come ha fatto notare S. Karmay, nel 1800 non sarà neppure menzionato tra le opere rare.<sup>201</sup>

#### 4.4. *Il settimo capitolo*

A questo punto occorre delineare il percorso specifico del settimo capitolo, soffermandosi sulle tematiche principali e chiarendone, per quanto possibile, i presupposti fondamentali. L'esposizione dell'*atiyoga* si articola in cinque parti: la prima è dedicata alla teoria o "modo di vedere" (*lta ba, dṛṣṭi*); la seconda affronta il tema pratico della meditazione (*sgom pa, bhāvanā*), ovvero la coltivazione esperienziale di ciò che è stato compreso precedentemente; la terza riguarda la fase successiva della condotta (*spyod pa, caryā*) che, abitualmente, regola il comportamento nei periodi tra le sessioni meditative; la quarta verte sul frutto, la meta (*'bras bu, phala*) della via; la parte conclusiva è una sorta di appendice in cui viene dimostrata la superiorità dell'*atiyoga* rispetto agli altri sistemi discussi nei capitoli precedenti.

La parte iniziale è quella dominante per ampiezza e complessità.<sup>202</sup> La sezione introduttiva (1.1.1.) esordisce con la spiegazione del termine sanscrito *atiyoga* e dell'espressione tibetana *rdzogs pa chen po*, ossia "Grande Compimento". Quest'ultima viene interpretata come "compimento spontaneo" (*lhun rdzogs*), una locuzione che, a sua volta, rimanda a un importante vocabolo del *mahāyāna*: *anābhoga*, vale a dire "senza sforzo"; la sua versione tibetana è *lhun gyis grub pa* (*lhun grub*), che nella traduzione del testo è normalmente resa con "presenza spontanea". Secondo il *Laṅkāvatārasūtra*, i *buddha* insegnano che il *tathāgatagarbha*, la matrice o potenzialità dell'illuminazione presente negli esseri senzienti, è privo di sforzo

---

<sup>200</sup> Cf. Tarthang Tulku, *op. cit.*, pp. 232-235; Tulku Thondup, *The Tantric Tradition of the Nyingmapa*, pp. 23-24; Dudjom Rinpoche, *op. cit.*, vol. I, pp. 289, 485-489, 537, 608-609; J. Dalton, *op. cit.*, p. 318. In seguito alla classificazione del GD come *anuyoga*, alcuni maestri *rnying ma pa*, sin da Zur ham Shākya 'byung gnas nel XIV secolo, metteranno in discussione la presenza effettiva dell'iniziazione specifica dell'*atiyoga* nella tradizione di quella stessa fonte: cf. J. Dalton, *op. cit.*, p. 153 n. 30; Dudjom Rinpoche, *op. cit.*, pp. 364-365.

<sup>201</sup> S. G. Karmay, *op. cit.*, p. 102.

<sup>202</sup> L., pp. 290.6-403.2.

volitivo;<sup>203</sup> di conseguenza, «fino a quando c'è una mente che si sforza in modo deliberato, non si può raggiungere il culmine per quanto riguarda i veicoli». <sup>204</sup> Nel *Ratnagotravibhāga (Uttaratantra)*, la fonte più studiata in Tibet sul tema del *tathāgatagarbha*, si legge che lo stato di *buddha* ha la qualità della spontaneità, perché le elaborazioni o proiezioni mentali (*prapañca*, *spros pa*) e i pensieri discriminativi (*vikalpa*, *rnam par rtog pa*) hanno cessato di esistere.<sup>205</sup> Una citazione scritturale all'interno del medesimo testo afferma: «O Mañjuśrī, il Tathāgatha [Buddha] non concettualizza e non discrimina; tuttavia, le sue attività così qualificate vengono compiute spontaneamente, non concettualizzando e non discriminando». <sup>206</sup> Un *buddha*, infatti, non ha concetti o pensieri discriminativi rispetto a chi egli beneficia, al mezzo impiegato, al luogo e al tempo.<sup>207</sup>

gnNubs chen afferma che il "grande principio" della presenza spontanea «non è qualcosa a cui debba essere indirizzata la mente», cercando di comprenderlo attraverso i concetti: «tale principio viene compreso nella percezione diretta autocosciente». <sup>208</sup> Per chiarire questo punto fondamentale, occorre tornare al sesto capitolo, dove viene citato un passo del *Man ngag lta ba'i phreng ba (La collana delle visioni)* di Padmasambhava che recita: «La "comprensione diretta" non consiste nel basarsi sulle sole parole delle scritture (*āgama*) e delle istruzioni (*upadeśa*), e non è neppure in contraddizione con le scritture e le istruzioni; essa è la comprensione diretta [che si consegue] tramite l'autocoscienza». <sup>209</sup> Poco dopo viene indi-

---

<sup>203</sup> Daisetz Teitaro Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, p. 69 (78).

<sup>204</sup> Ivi, p. 116 (135).

<sup>205</sup> Jikido Takasaki, *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra)*, pp. 156-157.

<sup>206</sup> Ivi, p. 145. Vd. Asaṅga, *Theg pa chen po'i rgyud bla ma bstan bcos kyi rnam par bshad pa (Mahāyānottaratantraśāstra)*, p. 149.7: 'jam dpal de bzhin gshegs pa ni rtog par mi mdzad/ rnam par rtog par mi mdzad mod kyi/ de lta na yang de 'di lta bu'i rang bzhin gyi mdzad pa 'di ni mi rtog rnam par mi rtog bzhin du lhun gyis grub par 'jug go/.

<sup>207</sup> J. Takasaki, *op. cit.*, pp. 351-352. Cf. Daisetz Teitaro Suzuki, *Studies in the Lankavatara Sutra*, pp. 99-100, 216, 378-379.

<sup>208</sup> L., p. 291.2-3.

<sup>209</sup> Ivi, pp. 192.4-5: mngon sum par rtogs zhes (ces) bya ba ni/ lung dang man ngag gi tshig tsam la bren pa yang ma yin/ lung dang man ngag dang 'gal ba yang ma yin par/ rang gi rig (rigs) pas mngon sum du rtogs pa'o/. Cf. Padmasambhava, *Mang ngag lta ba'i phreng ba*, p. 11.2-3: mngon sum par rtogs pa ni/ chos thams cad ye nas sangs rgyas par gnas pa de yang lung dang man ngag dang 'gal ba

cata l'equivalenza fra l'autocoscienza e la coscienza illuminata (*bodhicitta*): «L'autocoscienza, la coscienza illuminata, è priva di genere maschile o femminile, è senza lignaggio familiare, è svincolata dai caratteri fisici della forma e del colore. Essa è anche priva di tali determinazioni [negative]. È onnipresente ed è dappertutto chiara; non concepisce caratteristiche e non ha alcun concetto di nulla. Non è modificata, creata, esaminata, considerata e alterata».<sup>210</sup>

Prima di approfondire il tema dell'autocoscienza, mi soffermerò sull'espressione "coscienza illuminata". Nel *mahāyāna* il *bodhicitta* è di due tipi: assoluto e relativo. Il primo è definito da sGam po pa come «la vacuità che ha il cuore della compassione e che è chiara, immobile, svincolata dagli estremi delle elaborazioni mentali».<sup>211</sup> Si afferma che il suo sviluppo inizia quando si consegue il primo livello di *bodhisattva*. Tale realizzazione, però, richiede il precedente sviluppo del secondo tipo di *bodhicitta*, delineato come «il voto di liberare dal *samsāra* tutti gli esseri senzienti, grazie alla [motivazione della] compassione».<sup>212</sup> Nel *Gaṇḍavyūhasūtra* il *bodhicitta* relativo viene descritto «come il seme di tutte le qualità di un *buddha*, [...] perché da esso scaturisce il *maṇḍala* delle attività di tutti i *bodhisattva* e sorgono anche tutti i *buddha* del passato, del futuro e del presente».<sup>213</sup>

Quando nelle fonti antiche dell'*atiyoga* compare il termine *bodhicitta*, si intende il suo aspetto reale, ossia quello assoluto, arricchito però delle

*yang ma yin pa la/ lung dang man ngag gi tshig tsam la brten pa yang ma yin par/ rang gi rig pas blo'i gting du yid ches pas mngon sum du rtogs pa'o/.*

<sup>210</sup> L., p. 196.1-3: *rang gi rig pa byang chub sems ni pho mo dang/ rigs brgyud med pa/ dbyibs kha dog gi gzugs mtshan bral ba/ de dag bkod pa yang med pa/ thams cad du khyab cing gsal la mtshan nyid mi dmigs pa/ cir yang mi rtog pa ma bcos ma byas ma brtags ma bzung ma bslad pa'o/.*

<sup>211</sup> sGam po pa, *Dam chos yid bzhin nor bu thar pa rin po che'i rgyan*, p. 359.2: *stong nyid snying rje'i snying po can gsal la mi g.yo ba spros pa'i mtha' dang bral ba'o/.* Cf. sGam.po.pa, *Il Prezioso Ornamento di Liberazione*, p. 127.

<sup>212</sup> sGam po pa, *Dam chos*, cit., p. 359.4-5: *snying rjes sems can mtha' dag 'khor ba nas 'don par dam bcas pa'o/.*

<sup>213</sup> *Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo*, p. 618.1: *byang chub kyi sems ni sangs rgyas kyi chos thams cad kyi sa bon lta bu'o/;* ivi, p. 623.2-3: *'di las ni byang chub sems dpa' thams cad kyi spyod pa'i dkyil 'khor rab tu 'byung ste/ 'das pa dang ma byon pa dang/ da ltar byung ba'i sangs rgyas thams cad kyang 'di las byung ngo/.* Thomas Cleary (tr.), *Entry into the Realm of Reality: A translation of the Gandavyuha, the final book of the Avatamsaka Sutra*, pp. 352, 354.



qualità del *tathāgatagarbha*, la limpida natura della coscienza chiamata "chiara luce" (*prabhāsvara*),<sup>214</sup> Padmasambhava la indica così: «La chiara luce autocosciente è vuota, *dharmakāya*. Come il sole che sorge nel limpido cielo privo di nubi, essa conosce ogni cosa in modo chiaro, senza alcun pensiero discriminativo. Gran differenza passa tra comprenderla e non comprenderla».<sup>215</sup> Dunque, il *bodhicitta* assoluto è autocosciente, ma cos'ha a che fare con la percezione diretta autocosciente?

Alcune scuole buddhiste di logica riconoscono la funzione autocognitiva (*sva-saṃvedana*, °-*saṃvitti*) della comune coscienza umana come un tipo di "percezione diretta" (*pratyakṣa*), caratterizzata dall'assenza di concetti (*rtog bral*).<sup>216</sup> Nello specifico, la percezione diretta autocosciente additata da gNubs chen all'inizio del settimo capitolo è quella accettata da Śāntarakṣita (725-788), autorevole esponente del *madhyamaka* (considerato uno *yogācāra-mādhyamika-svātantrika*).<sup>217</sup> Secondo questa concezione, la coscienza è per natura autocosciente o consapevole di sé, come un lume che si illumina: proprio questa proprietà autocognitiva la distingue da ciò che è non senziente. Poiché l'autocoscienza non è una coscienza

---

<sup>214</sup> Cf. S. K. Hookham, *The Buddha Within: Tathagatagarbha Doctrine According to the Shentong Interpretation of the Ratnagotravibhaga*, pp. 94-97; 278-279; J. Takasaki, *op. cit.*, pp. 45, 174, 188, 237, 327; Minoru Kiyota, *Tantric Concept of Bodhicitta: A Buddhist Experiential Philosophy*, pp. 7, 14, 38, 58-60, 87-91.

<sup>215</sup> Padmasambhava (Padma 'byung gnas), *Rig pa ngo sprod gcer mthong rang grol* (L'introduzione alla consapevolezza: la liberazione spontanea attraverso la nuda visione): *rang rig 'od gsal stong pa chos kyi sku/ /sprin med dvangs pa mkha la nyi shar 'dra/ /rnam rtog mi mnga' cir yang sa ler mkhyen/ /di don rtogs dang ma rtogs khyad par che/*. Il testo qui citato è una raccolta di istruzioni attribuite a Padmasambhava e riscoperte come *gter ma* da Karma gling pa nel sec. XIV, insieme ad altri testi appartenenti al noto ciclo funerario del *Bar do thos grol*: vd. il mio *Mahāmudrā and Atiyoga*, pp. 146-147; Padmasambhava, *Consapevolezza: Rigpa*, p. 14. Cf. Dieter Michael Back, *Rig pa ño sprod gcer mthoñ rañ grol. Die Erkenntnislehre des Bar do thos-grol*, pp. 52-53; Padmasambhava, *Il libro tibetano dei morti*, p. 45.

<sup>216</sup> Vd. Lati Rinpoche, *La mente nel buddhismo tibetano*, pp. 18, 53-55, 58, 110-111.

<sup>217</sup> Cf. Herbert V. Guenther, *La filosofia buddhista nella teoria e nella pratica*, pp. 110-112, 119; Geshe Lhundrup Sopa – Jeffrey Hopkins, *Pratica e teoria del buddhismo tibetano*, pp. 124-126; James Blumenthal, *The Ornament of the Middle Way: A Study of the Madhyamaka Thought of Śāntarakṣita*, pp. 82-90, 169; Ju Mipham, *Speech of Delight: Mipham's Commentary on Śāntarakṣita's Ornament of the Middle Way*, pp. 97, 267-273. Fu proprio Śāntarakṣita a consigliare il re Khri srong lde btsan di invitare Padmasambhava in Tibet.

consapevole di sé come di un oggetto, è libera dalla dualità di soggetto e oggetto.<sup>218</sup> P. Williams ha richiamato l'attenzione sull'affermazione di Kamalaśīla, discepolo di Śāntarakṣita, secondo cui tale qualità autocognitiva non richiede un ragionamento per essere riconosciuta, giacché è di per sé chiara, cioè autoevidente, al punto che pure un mandriano può rendersene conto.<sup>219</sup> La tradizione seguita da gNubs chen riconosce nella percezione diretta autocosciente così intesa il mezzo tramite il quale anche un principiante può accedere alla comprensione della vera natura della propria coscienza e, quindi, del *bodhicitta* assoluto; ma questo tema non viene approfondito nel SM, perché l'introduzione (*ngo sprod*) a tale comprensione avviene durante la trasmissione iniziatica da maestro ad allievo.<sup>220</sup>

All'inizio del secondo paragrafo (1.1.2.) gNubs chen afferma: «Nel veicolo dell'*atiyoga* [...] non c'è neanche un ente valutabile che sia da valutare con la propria intelligenza discriminativa (*so sor rtogs pa'i shes rab*)». <sup>221</sup> Egli si riferisce al percorso graduale del *mahāyāna* dove, appunto, è fondamentale lo sviluppo dell'intelligenza (*prajñā*): non tanto quella mondana, scaturita dalla conoscenza delle varie branche del sapere umano, quanto piuttosto l'intelligenza sopramondana, nata dalla conoscenza interiore o spirituale. Essa viene definita come «la discriminazione degli enti che costituiscono le cose da esaminare; la sua funzione è quella di eliminare il dubbio». <sup>222</sup> La discriminazione è un discernimento in cui si valutano gli oggetti valutabili attraverso l'esame (*vitarka, rtog pa*) e l'analisi (*vicāra, dpyod pa*), al fine di «capire che tutti gli enti sono per natura vacuità, [essendo] senza nascita, privi di fondamento, mancanti di radice». <sup>223</sup>

<sup>218</sup> Riguardo a modalità differenti di "non dualità", vd. Donald S. Lopez, Jr., *A Study of Svātantrika*, pp. 195-196.

<sup>219</sup> Cf. Paul Williams, *The Reflexive Nature of Awareness: A Tibetan Madhyamaka Defence*, pp. 19-35.

<sup>220</sup> Un esempio di *ngo sprod* è il testo di Padmasambhava citato sopra (vd. nota 215).

<sup>221</sup> L, p. 291.4-5.

<sup>222</sup> Asaṅga, *Chos mngon pa kun las btus pa* (*Abhidharmasamuccaya*), p. 96.4: *brtag pa nyid kyi dngos po'i chos rnam la rab tu rnam par 'byed pa ste/ som nyi bzlog pa'i las can no/*.

<sup>223</sup> sGam po pa, *Dam chos*, cit., p. 531.3-4: *chos thams cad rang bzhin gyis stong nyid skye ba med pa/ gzhi med rtso bral du shes pa'o/*. Cf. sGam.po.pa, *Il Prezioso Ornamento*, cit., p. 220. Nelle pagine successive sGam po pa anzitutto affronta il tema della conoscenza della *prajñā* tramite il metodo analitico (ivi, pp. 220-234); ma, alla fine di tale dettagliata esposizione, afferma perentoriamente:

Nel paragrafo successivo (1.1.3.), chiarendo un plausibile dubbio sulla possibilità della liberazione senza fare ricorso all'esame e all'analisi, gNubs chen introduce un'altra espressione cardinale dell'*atiyoga*: "non azione" (*bya ba med pa*). Essa è sinonimo di "non sforzo" (*rtsol med*), in quanto si riferisce al «fatto che non c'è nulla da fare per liberarsi»<sup>224</sup> e, nel contesto specifico, vuol significare «che non c'è niente da valutare, che non si deve fare nulla per esaminare, che non c'è alcunché da studiare, che non ci sono la riflessione e l'analisi».<sup>225</sup>

Nel settimo capitolo gNubs chen accenna spesso alle obiezioni di anonimi personaggi suoi contemporanei, praticanti tantrici e insegnanti dello *rdzogs chen* da lui considerati devianti. La prima obiezione (1.1.4.1.), partendo dalla constatazione che le capacità mentali delle persone non sono così elevate da consentire la comprensione dell'insegnamento appena esposto, asserisce che gli strumenti logici dell'esame e dell'analisi permettono ugualmente di giungere a quella realizzazione. Dalla replica di gNubs chen si evince che egli non rifiutava l'utilizzo generico della mente concettuale, riconosciuta come centrale nel sistema graduale dei *sūtra* e secondario nel *mahāyoga*, bensì il suo impiego nell'ambito specifico dello *rdzogs chen* (1.1.4.2.): «Nel contesto dell'*atiyoga* è evidente che l'esame e l'analisi della ricerca [mentale] non significano granché. Siccome sono un inganno,

---

«Anche quelle parole che farebbero conoscere la *prajñā* o la propria coscienza riguardano l'accertamento attraverso i concetti, mentre il significato della *prajñā* o della propria coscienza trascende ciò che è conoscibile o dicibile» (*Dam chos*, cit., pp. 554.5-555.1: *de ltar shes rab bam/ rang sems shes par bya ba'i tshig de dag kyang/ rtog pas bcad pa'i ngos nas yin la/ shes rab bam/ sems kyi don ni shes par bya ba'am/ brjod par bya ba las 'das pa yin no*). Cf. *Il Prezioso Ornamento*, cit., p. 234. Poi, a conferma di quanto detto, sGam po pa cita due fonti, la seconda delle quali recita: «Omaggio alla madre dei vittoriosi [*buddha*] dei tre tempi, la *prajñā* trascendente (*pāramitā*), ineffabile, inconcepibile, indicibile, che ha la natura del cielo non nato e incessante, il campo della propria gnosi autocosciente» (*smra bsam brjod med shes rab pha rol phyin/ /ma skyes mi 'gag nam mkha'i ngo bo nyid/ /so so rang rig ye shes spyod yul ba/ /dus gsum rgyal ba'i yum la phyag 'tshal lo*). Coerentemente con tale conclusione, nella sezione successiva sGam po pa spiega l'insegnamento della *mahāmudrā* che consente, in un'ottica pratica, di familiarizzare con la vera natura della propria coscienza o *prajñā*. Queste ultime istruzioni sostanzialmente non differiscono da quelle di gNubs chen sull'*atiyoga* (vd. *Il prezioso Ornamento*, cit., pp. 234-246; *Dam chos*, cit., pp. 556.2-573.2).

<sup>224</sup> L., p. 295.1.

<sup>225</sup> Ivi, p. 296.3-4.

non hanno senso [...]». <sup>226</sup> Il principio corretto del modo di vedere peculiare dell'*atiyoga* (1.1.5) è che lo stato di *buddha* è già realizzato sin dall'inizio, quindi «non scaturisce a un certo momento dall'esame tramite l'intelligenza [discriminativa]». <sup>227</sup>

gNubs chen è intransigente sull'irrelevanza della mente concettuale, ciò nonostante fa ampio ricorso a vari tipi di argomentazione o ragionamento dimostrativo (*gtan tshigs, hetu*), per esempio le citazioni scritturali, affinché la persona confusa sul principio dello *rdzogs chen*, o non ancora persuasa della sua validità, possa avere fiducia (*yid ches pa*). Ci sono però diversi gradi di fiducia. Il *Man ngag lta ba'i phreng ba* chiarisce che la fiducia profonda si ha con la comprensione diretta, senza basarsi meramente sulle parole degli *āgama* e degli *upadeśa*, <sup>228</sup> dunque, nel contesto del modo di vedere la comprensione diretta coincide con la fiducia nata dall'esperienza dell'autocoscienza o consapevolezza di sé (*rang gi rig pa*). Padmasambhava spiega che è proprio questa consapevolezza (*rig pa*) a costituire la via dello *yogin*: dopo che è avvenuta tale comprensione, infatti, occorre familiarizzare con essa sempre più finché, grazie alla piena confidenza, si consegue la totale realizzazione del frutto. <sup>229</sup> La comprensione intesa come fiducia tramite l'autocoscienza, quindi, non è la realizzazione del frutto; dobbiamo allora intenderla come coincidente con la cosiddetta "visione diretta"?

Il percorso graduale del *mahāyāna* è articolato in cinque fasi principali, la terza delle quali è definita "via della visione" (*darśana mārga*), <sup>230</sup> dal momento che lì avviene per la prima volta l'effettiva comprensione o visione diretta della vera natura della realtà (*dharmatā*), altrimenti chiamata "vacuità" (*śūnyatā*) o "assenza d'identità" (*anātman*). Coloro che la conseguono sono considerati dalla comunità buddhista "esseri superiori" (*ārya*), in contrapposizione alla cosiddetta "gente comune", anche definita "immatura" o "mondana". È a questa "visione" (*darśana*) che si riferisce la citazione seguente (1.1.6): «Qualsiasi apparenza di forma si veda, non è rintracciabile una sostanza. La non visione è certamente la vera visione. La

---

<sup>226</sup> Ivi, p. 304.6.

<sup>227</sup> Ivi, p. 306.4.

<sup>228</sup> RZ, pp. 11.2-3,5: *lung dang man ngag gi tshig tsam la brten pa yang ma yin par/ rang rig pas blo'i gting du yid chas pas mngon sum du rtogs pa'o/ [...] rang gis mngon sum du rtogs shing yid ches pa'o/*.

<sup>229</sup> Ivi, p. 11.4,6: *don rig pa nyid rnal 'byor pa'i lam ste/ [...] goms pa'i mthus mngon du gyur pa ni 'bras bu'i mtshan nyid/*.

<sup>230</sup> Cf. sGam.po.pa, *Il Prezioso Ornamento*, cit., pp. 249-250.

scoperta dell'esperienza dell'autocoscienza ineffabile (*brjod med rang rig*) viene chiamata solo convenzionalmente "scoperta della visione".<sup>231</sup> Un altro brano della medesima fonte recita così: «Si vede e [nulla] viene veduto, [perché] i fenomeni [che appaiono] sono privi di un'esistenza intrinseca. Quando la profonda pratica [del] segreto intendimento, unione totale [dei *buddha*,] risplende [come] la spontanea percezione diretta autocosciente (*rang byung rang rig mngon sum*), proprio quella gnosi spontanea (*rang byung ye shes*) viene chiamata "visione"». <sup>232</sup>

A questo punto è chiaro che la comprensione tramite la percezione diretta autocosciente non coincide neppure con tale "visione", perché non è "ineffabile" e neanche "spontanea": infatti, può e deve essere indicata, spiegata ed esemplificata dall'insegnante, affinché l'allievo riesca a riconoscerla; quest'ultimo, a sua volta, può e deve familiarizzarsi, mantenerla e stabilizzarla. Ma è proprio grazie a essa che si può giungere alla visione diretta, allorquando l'impegno personale lascia il posto alla naturalezza impersonale e la parola diventa l'eco del puro stupore: «Questa chiara luce, sin dall'inizio non nata e spontanea, è la consapevolezza, bimba senza padre e madre: incredibile! Non creata da nessuno, è la gnosi spontanea: incredibile! Non avendo sperimentato la nascita, non ha da morire: incredibile! Benché sia chiara direttamente, non c'è osservatore: incredibile!». <sup>233</sup>

La seconda critica (1.1.7.) riguarda chi spaccia per *rdzogs chen* una metodo basato sul *madhyamaka*, secondo un'interpretazione non graduale specifica del *dunmen* (*ston men*) cinese. Tale posizione è discussa a questo punto perché attiene a una definizione deviante della "visione". Nel terzo capitolo gNubs chen accenna alla questione, affermando che «sebbene [i seguaci dell'accesso subitaneo *ston men*] parlino di non dualità, essa significa per loro che tutto è uno nel modo di vedere secondo cui la verità assoluta è il vuoto non nato». <sup>234</sup> Di conseguenza, costoro ricercano la verità

<sup>231</sup> L, p. 308.1-2.

<sup>232</sup> Ivi, p. 310.3-4. Cf. J. Takasaki, *op. cit.*, pp. 156-157; S. K. Hookham, *op. cit.*, p. 58.

<sup>233</sup> Padmasambhava, *Rig pa ngo sprod gcer mthong rang grol: gdod nas ma skyes rang byung 'od gsal 'di/ /pha ma med pa'i rig pa'i khye'u chung mtshar/ /sus kyang ma byas rang byung ye shes mtshar/ /skye ma myong zhing 'chi rgyu med pas mtshar/ /mngon sum gsal yang mthong mkhan med pas mtshar/*. Vd. *Mahāmudrā and Atiyoga*: p. 147; Padmasambhava, *Consapevolezza: Rigpa*, pp. 14-15. Cf. Dieter Michael Back, *op. cit.*, pp. 52-55; Padmasambhava, *Il libro tibetano dei morti*, p. 45.

<sup>234</sup> L, p. 62.3: *gal te gnyis med par smra ba yang/ ril don dam pa'i bden pa stong pa ma skyes par lta ba der gcig par 'dod de/*.

assoluta, credendo di poterla realizzare soltanto quando la mente è vuota, ossia priva di riferimenti (*dmigs pa*); ma «la ricerca di quel non nato è un'alterazione della coscienza, per cui non avranno mai la visione del grande principio».<sup>235</sup>

Il grande principio è quello dello *rdzogs chen*, che coincide con la coscienza illuminata assoluta (1.1.8.). Essa viene declamata così: «Essendo la madre dei *sugata*,<sup>236</sup> è la via universale. Senza di essa [i *buddha*] non apparirebbero, perciò è proprio la somma via della completa liberazione».<sup>237</sup> Mentre il comune percorso graduale del *mahāyāna* prevede molto sforzo, prima di poterlo trascendere,<sup>238</sup> la somma via qui additata insegna che è possibile fare a meno dello sforzo senza alcuno sforzo precedente, purché se ne abbia la capacità. gNubs chen afferma che, «secondo questo grande sistema [spirituale, l'illuminazione] accade proprio grazie alla non azione».<sup>239</sup>

La comprensione effettiva del principio dello *rdzogs chen* è definita "grande comprensione priva di comprensione",<sup>240</sup> giacché trascende la conoscenza mentale velata da concetti; nondimeno, nella tradizione ereditata da gNubs chen i maestri hanno enfatizzato sistemi d'insegnamento differenti, seppure analoghi. La sezione centrale della prima parte (1.2.) presenta nove punti di vista, dei quali viene discussa anzitutto la corretta comprensione, poi il difetto dell'incomprensione.

Il primo modo di vedere (1.2.1.) è quello della "assenza di obiettivi" (*gza' gtad dang bral ba'i lta ba*). gNubs chen chiarisce che «l'obiettivo (*gza' gtad*) è un riferimento (*dmigs pa*)»,<sup>241</sup> ossia un concetto, un'idea o un'immagine che funge da sostegno dell'azione indirizzata al suo conseguimento. L'esempio più significativo di obiettivo è la nozione della meta rappresentata dall'ideale dell'illuminazione. Quando manca la compren-

<sup>235</sup> Ivi, p. 61.3: *de ma* (Ch des, L dam >< de ma) *skyes pa don du gnyer ba ni sems bslad pa ste/*.

<sup>236</sup> I *sugata* sono i *buddha* "bene andati", in quanto hanno conseguito la beatitudine del perfetto *nirvāṇa*.

<sup>237</sup> L, p. 314.3-4.

<sup>238</sup> L'abbandono totale dello sforzo, secondo il *Daśabūmikasūtra*, è possibile solo col conseguimento dell'ottavo livello di *bodhisattva*. Vd. D. T. Suzuki, *Studies in the Lankavatara Sutra*, pp. 222-226.

<sup>239</sup> L, p. 313.2.

<sup>240</sup> Ivi, p. 315.3-4.

<sup>241</sup> Ivi, p. 317.1-2.

sione dell'assenza di obiettivi, se si ricerca l'illuminazione desiderandola, non la si troverà mai.

Il secondo modo di vedere (1.2.2.) è quello della "presenza spontanea" (*lhun gyis grub pa*). Abbiamo già chiarito che questa espressione significa "assenza di sforzo". La natura di *buddha* presente in tutti gli esseri viene qui paragonata alla mitica "gemma che esaudisce i desideri" (*vid bzhin nor bu, cintāmaṇi*): è essa a compiere l'azione e a soddisfare i bisogni, quando la si realizza, ma lo fa senza alcun concetto, dunque spontaneamente. Questa nozione è attestata nel *Ratnagotravibhāga*.<sup>242</sup>

Per quanto riguarda l'incomprensione, gNubs chen accenna all'obiezione mossa da chi, pur accettando in linea teorica la "presenza spontanea", in pratica ritiene invece che siano di beneficio le istruzioni sulla focalizzazione (*dmigs pa'i man ngag*). Qui il termine *dmigs pa* indica la concentrazione intenzionale della mente su determinati sostegni, come oggetti fisici oppure immaginari. gNubs chen afferma categoricamente che «spezzare nella [realizzazione della] presenza spontanea tramite istruzioni sulla focalizzazione mentale è una deviazione».<sup>243</sup>

Il terzo modo di vedere (1.2.3.) è quello del "grande sé" (*bdag nyid chen po*). Questa espressione a prima vista potrebbe sembrare eterodossa o contaminata da influssi non buddhisti, in realtà si tratta di un'altra concezione peculiare del *mahāyāna*, poi sviluppata nella tradizione tantrica del *mahāyoga*.<sup>244</sup> Nello *Śrīmālāsūtra* si legge: «Quando gli esseri senzienti hanno fede nel Tathāgata e lo concepiscono come dotato di permanenza, beatitudine, sé e purezza, essi non deviano. Per quale ragione? Perché il *dharmakāya* del Tathāgata ha la perfezione (*pāramitā*) della permanenza, della beatitudine, del sé e della purezza».<sup>245</sup> Il *Ratnagotravibhāga* cita il suddetto testo per introdurre un passo che recita: «È il più alto sé (*paramātman*) perché è pacifico, avendo cancellato le elaborazioni mentali del sé e del non sé».<sup>246</sup> In accordo con questa tradizione, gNubs chen scrive:

<sup>242</sup> J. Takasaki, *op. cit.*, pp. 200-201, 325, 328, 355, 372.

<sup>243</sup> L., p. 328.2-3.

<sup>244</sup> Ivi, pp. 200.6-204.4.

<sup>245</sup> Alex Wayman – Hideko Wayman, *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā*, pp. 45, 102.

<sup>246</sup> J. Takasaki, *op. cit.*, pp. 209-211, 218-219. Vd. Asaṅga, *Theg pa chen po'i rgyud bla ma bstan bcos kyi rnam par bshad pa*, p. 185.2-3: *bdag dang bdag med spros pa dag /nye bar zhi ba dam pa'i bdag*. Cf. S. K. Hookham, *op. cit.*, pp. 100-104.

«nello [stato di coscienza] per natura incontaminato dalla nozione di ciò che appare come sé e altro, il grande io senza io è il grande sé».<sup>247</sup>

Nel medesimo paragrafo vengono anche discusse le cinque grandezze dello stato di *buddha* (*sangs rgyas pa'i che ba*), tema trattato in alcune fonti dello *rdzogs chen*, sebbene sia radicato nel *mahāyoga*: esso consiste in cinque modi di indicare l'uguaglianza tra gli elementi (terra, acqua, fuoco, aria, spazio) e i *tathāgata* (Akṣobhya, Amitābha, Ratnasambhava, Amoghasiddhi, Vairocana), com'è esemplificato dallo schema basilare del *maṇḍala*.<sup>248</sup>

gNubs chen adduce all'incomprensione di questo modo di vedere la convinzione secondo cui, sebbene tutto sia il sé, «coloro che non riescono a vedere tale [principio] hanno bisogno di praticare [un metodo di correzione]; perciò, se si impegnano con sforzo, conseguono lo stato di *buddha*».<sup>249</sup> Si tratta di una contestazione simile a quella precedente, evocata più volte per evidenziarne l'incongruenza e la pericolosità nel contesto dello *rdzogs chen*.

Il quarto modo di vedere (1.2.4.) è quello della "gnosi spontanea" (*rang byung gi ye shes*), tema già affrontato in questa introduzione. gNubs chen spiega che la sua incomprensione fa sì che ci si sforzi per «rendere sempre più chiaro il principio della gnosi, credendo che essa nasca e diventi evidente come un oggetto».<sup>250</sup>

Il quinto modo di vedere (1.2.5.) riguarda la "libertà dalla ricerca" (*bya btsal dang bral ba*). Qui la parola "ricerca" implica la nozione dell'azione (*bya*) compiuta con sforzo (*brtsal/rtsol*). Essa ha un significato simile a *lhun gyis grub pa*, sennonché pone enfasi non tanto sul modo in cui la natura di *buddha* opera e si manifesta, ma sul fatto che non è attingibile con l'attività mentale e trascende lo sforzo per realizzarla. Sebbene il praticante cerchi di conseguire la meta facendo qualcosa, qualsiasi azione compia, non potrà mai realizzare ciò che è già presente al di là dello sforzo personale; perciò si afferma che ogni attività è "già compiuta" (*zin pa*) sin dall'inizio. Il testo prende in considerazione le seguenti venti azioni prescritte dall'approccio graduale del buddhismo tantrico e chiarisce in quale senso sono "già compiute": 1) realizzare il beneficio degli esseri; 2) formare il *maṇḍala*; 3) donare l'offerta; 4) attenersi alle norme della condotta; 5) comprendere tramite il modo di vedere; 6) impegnarsi nella meditazione;

---

<sup>247</sup> L, pp. 329.6-330.1.

<sup>248</sup> Ivi, pp. 213.1-6.

<sup>249</sup> Ivi, p. 339.4.

<sup>250</sup> Ivi, p. 344.2-3.



7) mantenere il voto; 8) fare la pratica rituale; 9) conseguire gli ottenimenti; 10) completare l'accumulazione di meriti e saggezza; 11) non disperdere gli ottenimenti conseguiti; 12) attingere i livelli spirituali; 13) completare i potenziamenti delle iniziazioni; 14) eliminare gli oscuramenti della meditazione; 15) eseguire i gesti simbolici o *mudrā*; 16) recitare i *mantra*; 17) compiere l'amplesso rituale; 18) correggere i difetti dei pensieri; 19) manifestare i segni del progresso interiore; 20) conseguire il calore dell'esperienza contemplativa. A conferma di quanto sopra, una delle citazioni addotte è la seguente: «Poiché [la meta] è già [realizzata], si abbandona la malattia dello sforzo».<sup>251</sup> Il passo è tratto da *Il cuculo* (*Khu byug*).<sup>252</sup>

gNubs chen scrive che alcuni praticanti dello *rdzogs chen*, non comprendendo correttamente il suddetto principio, «parlano di assenza di sforzo e interiormente perseguono in modo intenzionale [l'obiettivo] con sforzo. In realtà, costoro, cercando con l'azione il principio della non azione, sono come una donna che spera di suscitare attrazione danzando».<sup>253</sup> Invece, il sistema degli antichi maestri è paragonabile alla condotta della donna che riposa nel grande principio, ossia nella condizione originaria della realtà, senza abbandonare il re della consapevolezza.<sup>254</sup>

Il sesto modo di vedere (1.2.6.) enfatizza il tema della “grande beatitudine” (*bde ba chen po*). Il *Ratnagotravibhāga*, commentando il passo citato sul Tathāgata «dotato di permanenza, beatitudine, sé e purezza», afferma: «La perfezione (*pāramitā*) della beatitudine (*sukha*) dovrebbe essere conosciuta come tale per due ragioni: perché, avendo abbandonato tutte le cause di sofferenza, la concatenazione delle inclinazioni latenti (*vāsanā*) è stata distrutta; e perché, avendo realizzato tutti i tipi di cessazione della sofferenza, si realizza l'arresto del corpo mentale».<sup>255</sup> A differenza della suddetta fonte che parla di eliminazione della sofferenza, e discostandosi anche dai “metodi con sostegno” del *mahāyoga*, gNubs chen scrive: «Senza aver abbandonato il dolore, la grande beatitudine è sorta

<sup>251</sup> Ivi, p. 347.4.

<sup>252</sup> Vd. nota 184.

<sup>253</sup> L, p. 352.4.

<sup>254</sup> Ivi, pp. 351.6-352.1.

<sup>255</sup> J. Takasaki, *op. cit.*, pp. 209-211, 218-219. Cf. Asaṅga, *op. cit.*, p. 185.5-6: *rgyu rnam pa gnyis kyi bde ba'i pha rol tu phyin par rig par bya ste/ sdug bsgal kun 'byung ba'i rnam pa thams cad spangs pas bag chags kyi mtshams sbyor ba bcom pa'i phyir dang/ sdug bsgal 'gog pa'i rnam pa thams cad mngon du byas pas yid kyi rang bzhin gyi lus 'gags pa mngon du byas pa'i phyir ro/*.

naturalmente».<sup>256</sup> Eppure, non comprendendo questo principio, alcuni che aspirano alla realizzazione dello *rdzogs chen* «ricercano in modo intenzionale una [sorta di] beatitudine. Essi non vedono che la [vera] beatitudine è il sé, quindi le voltano le spalle. È come se cercassero l'elefante standogli sopra: in questo modo non lo troveranno mai».<sup>257</sup>

Il settimo modo di vedere (1.2.7.) è incentrato sulla “non dualità” (*gnyis su med pa*). Il più noto antecedente di questo tema nel *mahāyāna* è il capitolo VIII del *Vimalakīrtinirdeśasūtra*.<sup>258</sup> Il contrasto tra l'ingannevole percezione del dualismo (io/altro, bene/male, azione/inazione ecc.) e la verità della non dualità, viene affrontato da Vimalakīrti col silenzio; invece gNubs chen termina la sua lunga argomentazione con le seguenti parole: «coloro che praticano correttamente [...] si impegnano nel [riconoscimento del] principio della non dualità con il "vigore della non azione" (*bya ba med pa'i brtson 'grus*)».<sup>259</sup> L'espressione virgolettata, paradossale ma efficace sintesi dell'*atiyoga*, compare tre volte nel settimo capitolo, mentre nel resto dell'opera è attestata in una forma quasi identica una volta soltanto nel sesto capitolo.<sup>260</sup>

L'ottavo modo di vedere (1.2.8.) è la concezione dell'unica grande sfera (*thig le chen po gcig*), già presente nel *mahāyoga*. Nel sesto capitolo si legge: «Cosa designa il grande sé? Designa il *dharmakāya*, la grande sfera, la realtà qual è di tutti gli enti, l'autocoscienza: infatti, ciò che appare come gli enti del *samsāra*, i corpi e qualsiasi aspetto di sofferenza e piacere, è inseparabile in quella [grande sfera]».<sup>261</sup> Nel settimo capitolo, gNubs chen ribadisce il medesimo principio, ricorrendo però all'autorità di varie fonti specifiche dell'*atiyoga*, poi scrive: «Per il grande essere che dimora in tale [conoscenza], l'esistenza risplende come il puro regno dei vittoriosi [*bud-*

<sup>256</sup> L, p. 353.2.

<sup>257</sup> Ivi, p. 356.2-3.

<sup>258</sup> Vd. il capitolo IX nella traduzione di Charles Luk, *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra*, p. 87 sg.

<sup>259</sup> L, p. 369.2-3.

<sup>260</sup> Ivi, p. 263.5: «Con il vigore del non fare si attinge la matrice dell'illuminazione» (*bya byed med pa'i brtson 'grus kyis/ /des ni byang chub snying po len/*). Il passo è tratto dal *sGyu 'phrul brgyad bcu pa*, la versione più estesa del *gSang ba snying po* (*Guhyagarba*), fonte principale del *mahāyoga* (TshB, Zha, pp. 2-364). gNubs chen scrive sulla non dualità anche dal punto di vista del *mahāyoga*: L, pp. 204.5-210.5.

<sup>261</sup> L, pp. 202.6-203.1: *bdag nyid chen po gang la bya zhe na/ rang rig pa chos thams cad kyi de bzhin nyid thig le chen po chos kyi sku la bya ste/ der 'khor ba'i chos lus dang sdug bsngal bde mtshan ma ji snyed du snang ba dbyer med de/*.

*dha*]. [Di conseguenza, mettersi alla ricerca di impurità] equivarrebbe a cercare terra e pietre sull'Isola d'Oro [nel continente di] Jambu: pur cercandole, non le si troverebbe». <sup>262</sup> Il testo prosegue indicando l'errore dell'incomprensione, quindi introduce brevemente i sei modi peculiari in cui lo *rdzogs chen* definisce la concezione della grande sfera: 1) la sfera della condizione originaria, 2) la sfera della condizione originaria completamente pura, 3) la sfera della vera natura della realtà, 4) la sfera della grande gnosi, 5) la sfera di Samantabhadra, 6) la sfera della presenza spontanea.

L'ultimo modo di vedere (1.2.9.) è quello preferito da gNubs chen: il fondamento (*gzhi*) così com'è (*ji bzhin pa, yathābhūtam*). Qui l'espressione "così com'è" è impiegata in quanto sinonimo di "vera realtà" (*de kho na nyid, tattva*) o "realtà qual è" (*de bzhin nyid, tathatā*), termini importanti della filosofia buddhista. <sup>263</sup> L'opposto della realtà "così com'è" consiste nella realtà adulterata dal fare manipolatore della mente, ma nel grande sistema dello *rdzogs chen* «tutto ciò che è modificato e alterato a causa dell'azione si dissolve». <sup>264</sup> «Pertanto, lo *yogin* dell'*ati* non ha riflettuto stabilendo una dimostrazione logica e sviscerandola. Non ha manifestato [l'intento ricercato]. Non ha esaminato, analizzato e valutato. Senza nessuna di quelle azioni, ha accertato [il fondamento] senza averlo accertato. Egli conosce la vera realtà così com'è senza conoscerla». <sup>265</sup> A questo punto gNubs chen, rivolgendo nuovamente il suo occhio critico ai buddhisti contemporanei, afferma: «Oggi giorno, la maggior parte delle persone condanna tale modo di vedere, lo rifiuta, lo nega e fa in modo che scompaia». <sup>266</sup>

A conclusione della sezione teorica, pressappoco a metà capitolo, viene preannunciato il tema della meditazione, su cui è incentrata la seconda parte. <sup>267</sup> Se la mente (*blo*), intesa come facoltà razionale o intelletto, non deve avere un ruolo nella comprensione del modo di vedere, a maggior ragione non deve avercelo nell'esperienza meditativa. Queste sono le parole di gNubs chen: «Per i grandi uomini che hanno compreso il punto essen-

---

<sup>262</sup> Ivi, pp. 373.6-374.2.

<sup>263</sup> Cf. D. T. Suzuki, *Studies in the Lankavatara Sutra*, p. 114 sg.; Thomas A. Kochumuttan, *A Buddhist Doctrine of Experience (A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin)*, pp. 33-34, 159-160.

<sup>264</sup> L, pp. 377.6-378.1.

<sup>265</sup> Ivi, p. 379.4-6.

<sup>266</sup> Ivi, p. 380.3-4.

<sup>267</sup> Ivi, pp. 403.3-444.4.

ziale, dunque, non c'è neppure accesso della mente alla meditazione ed essi sono svincolati anche dalla negazione dell'accesso».<sup>268</sup>

L'insegnamento pratico inizia con l'esposizione del metodo della postura fisica (2.1.). A differenza di altre tradizioni buddhiste, dove esistono precetti e regole per quanto riguarda la posizione da assumere col corpo e la sua correzione durante la meditazione, qui «non c'è nulla di stabilito rispetto alla correzione del corpo»;<sup>269</sup> infatti, «non c'è una postura fisica stabilita in modo definitivo»<sup>270</sup> perché, «se non la si assume di proposito, non c'è contraddizione tra stare seduti con le gambe incrociate, eccetera, distendersi supini, proni o rotolarsi».<sup>271</sup> L'unico consiglio appropriato, quindi, è di «assumere la postura che è confortevole»,<sup>272</sup> rimanendo però liberi dal difetto dell'indolenza.

gNubs chen ritorna anche sulla questione dell'isolamento fisico e ribadisce che «non c'è un posto di ritiro da scegliere intenzionalmente»;<sup>273</sup> nondimeno, l'esperienza contemplativa coltivata a lungo in un luogo appartato è essenziale, come si evince da questo passo: «Al giorno d'oggi, molti sono quelli che, attaccati al villaggio, avendo in bocca un modo di vedere soltanto fisico, biasimano la pratica del grande principio condotta in ritiro».<sup>274</sup>

Il secondo punto iniziale è il metodo che consente l'accesso della coscienza allo stato meditativo (2.2.). Precedentemente gNubs chen aveva negato la possibilità di un accesso (*'jug pa*) della mente (*blo*) alla meditazione. Ora impiega il medesimo termine "accesso", ma il soggetto è la coscienza (*sems*). Anche se *blo* e *sems* in generale sono sinonimi, il primo vocabolo rimanda alla funzione razionale dell'intelletto, mentre il secondo indica in particolare la capacità cognitiva della coscienza. È quest'ultima che può accedere alla meditazione e lo fa, paradossalmente, senza accedervi di proposito con il concetto o l'idea di farlo: «Il metodo d'accesso della coscienza consiste nell'accedere [allo stato meditativo] senza accedervi».<sup>275</sup> Ma, quando ciò accade, siccome la mente non è separabile dalla

<sup>268</sup> Ivi, p. 402.3-4.

<sup>269</sup> Ivi, p. 403.4.

<sup>270</sup> Ivi, p. 403.5.

<sup>271</sup> Ivi, p. 403.5-6.

<sup>272</sup> *Ibidem*.

<sup>273</sup> L, p. 405.2.

<sup>274</sup> Ivi, p. 405.5-6.

<sup>275</sup> Ivi, pp. 405.6-406.1.

coscienza, è proprio la mente ad accedervi, «per il fatto stesso che non è nata nessuna riflessione e analisi».<sup>276</sup>

Secondo la tradizione graduale, l'esperienza meditativa dovrebbe essere sviluppata in sessioni (*thun*), invece nel caso dell'*atiyoga* (2.2.4.2.) «non ci sono periodi distinti che debbano essere considerati come sessioni [meditative] in base al trascorrere delle ore»;<sup>277</sup> comunque, «avendo compreso che non ci sono sessioni, non c'è difetto neppure nel dividere [il tempo della meditazione] in sessioni».<sup>278</sup>

gNubs chen espone succintamente otto sistemi d'insegnamento dei maestri sull'accesso della coscienza allo stato meditativo, ossia sul modo in cui la mente viene lasciata nella condizione di "raccolgimento interiore" (2.3.). Nessuno di tali sistemi, però, prescrive una qualsivoglia tecnica caratterizzata dalla modificazione intenzionale del corpo e della coscienza o dall'utilizzo di sostegni della concentrazione. I fortunati praticanti dell'*atiyoga*, infatti, «non esaminano nulla, non riflettono su niente, non hanno alcunché da fare, non perseguono l'intento [della realizzazione], non lo manifestano, non desiderano che [il principio] sia chiaro, non creano di proposito la [nozione della] vera natura della realtà, non la focalizzano, non si fissano neppure su queste [indicazioni], non si sforzano e non adottano [niente]: questa è meditazione».<sup>279</sup>

L'obiezione più ricorrente a tale approccio pratico è che risulta essere oltremodo difficile. Dagli accenni critici di gNubs chen si evince che, alla sua epoca, circolavano in Tibet alcuni pretesi insegnanti di *rdzogs chen* che affermavano di possedere particolari *upadeśa* (*man ngag*) sulla focalizzazione (*dmigs pa*), grazie ai quali sarebbe stato possibile realizzare l'illuminazione in breve tempo. Costoro attaccavano la tradizione seguita da gNubs chen, affermando che era insufficiente, inefficace, non idonea a condurre allo stato di *buddha*, analogamente a un corpo dotato di sole gambe (2.3.10.3.1.).

Nonostante la strenua difesa della tradizione antica sostenuta da gNubs Sangs rgyas ye shes e da altri maestri fino all'XI secolo, il discusso approccio "tecnicistico" qui citato avrà la meglio. Esso finirà per imporre un'impostazione gradualistica basata sul *mahāyoga* in cui, però, l'etichetta *rdzogs chen* non definirà più unicamente la fase finale "svincolata dall'azione e dallo sforzo", ma designerà tutto il sistema incentrato sullo *rdzogs*

---

<sup>276</sup> Ivi, p. 406.5-6.

<sup>277</sup> Ivi, p. 411.3.

<sup>278</sup> Ivi, p. 411.5-6.

<sup>279</sup> Ivi, p. 422.1-4. Vd. 2.3.10.2.

*rim*. Echi della controversia che vide protagonista gNubs chen, nonché gli autori anonimi delle fonti canoniche dell'*atiyoga* classificate posteriormente come *sems sde*, sono rintracciabili anche nelle fonti avverse, in seguito catalogate come *man ngag sde*. La supposta dimostrazione della superiorità del *man ngag sde* sul *sems sde*, per esempio, è un topos che ha influito in maniera determinante sul prevenuto disinteresse dei *rnying ma pa* per le scritture conosciute e citate da gNubs chen.<sup>280</sup> Un altro luogo comune, eco significativa dell'antico confronto, è la preminenza del *thod rgal* sul *khregs chod* all'interno del *man ngag sde*.<sup>281</sup> Infine, una strategia inclusiva seguita nel *man ngag sde* è stata quella di relegare la via non graduale dello *rdzogs chen* all'ambito teorico del "modo di vedere", considerandola realmente percorribile soltanto da pochi individui eccezionali, dotati delle stesse straordinarie capacità di maestri come Indrabhūti, dGa' rab rdo rje e Padmasambhava.<sup>282</sup>

Dopo un accenno alla corrispondenza tra l'insegnamento contemplativo dello *rdzogs chen* e le istruzioni essenziali sul momento della morte (2.3.4.), Sangs rgyas ye shes affronta il complesso tema dei difetti, gli ostacoli che può incontrare chi pratica la meditazione (2.4.). Il cuore dell'insegnamento viene delineato giusto all'inizio con queste parole: «benché sorgano i difetti del pensiero, come le nuvole in cielo o l'impurità nell'acqua, le tre porte<sup>283</sup> non sono da correggere in modo intenzionale». <sup>284</sup> La conclusione (2.4.9.) precisa che, secondo il sistema qui seguito, i difetti stessi non sono da correggere; quindi, a riprova di questo singolare assunto, seguono alcune citazioni, la seconda delle quali afferma: «Non si elimina di proposito [il pensiero] che emerge; [e quando] non emerge, non si assume [l'assenza di pensieri] come sostegno della coscienza». <sup>285</sup> Infatti, il pensiero stesso è la realtà qual è, eppure «lì non si dimora». Il passo è tratto da *L'oro fino* (*Sems bsgom*) di Mañjuśrīmitra. Il commentario attri-

---

<sup>280</sup> Cf. Tulku Thondup Rinpoche, *Buddha Mind*, cit., pp. 47-52; Dudjom Rinpoche, *op. cit.*, vol. I, pp. 319-326, 329-330; Longchen Rabjam, *A Treasure Trove of Scriptural Transmission: A Commentary on The Precious Treasury of the Basic Space of Phenomena*, p. xii.

<sup>281</sup> Cf. Tulku Thondup Rinpoche, *op. cit.*, pp. 67-76; Dudjom Rinpoche, *op. cit.*, vol. I, pp. 335-345; Sam van Schaik, *Approaching the Great Perfection*, cit., pp. 99-101, 130.

<sup>282</sup> Vd. nota 198.

<sup>283</sup> Le tre porte dell'esperienza sono il corpo, la parola e la mente.

<sup>284</sup> L., p. 425.4-5.

<sup>285</sup> Ivi, p. 440.6.

buito al medesimo maestro offre ulteriori chiarificazioni: «Qualsiasi oggetto sensoriale appaia e qualunque pensiero sorga, non è diverso dalla vera natura della realtà; pertanto, [...] non ci sono difetti. Se non ci sono difetti, per quale ragione gli esseri senzienti trasmigrano? Perché si aggrappano a svariate immagini». <sup>286</sup> Ciò significa che il difetto non è oggettivo, bensì soggettivo, in quanto consiste nella fissazione della mente su immagini (*mtshan ma*, *nimitta*), vale a dire nozioni o rappresentazioni ingannevoli che la mente medesima crea, credendo così di entrare in contatto con la realtà effettiva. «Pertanto, Subhuti, si afferma che il *bodhisattva*, il grande essere, dovrà sviluppare una coscienza che non dimora; ossia, dovrà sviluppare una coscienza che non dimora su niente. Egli dovrà sviluppare una coscienza che non dimora su forme; dovrà sviluppare una coscienza che non dimora neppure su suoni, odori, gusti, sensazione tattili e oggetti mentali [...]. Egli dovrà sviluppare una coscienza che non dimora neanche sull'assenza di enti; dovrà sviluppare una coscienza che non dimora su checchessia». <sup>287</sup> Così recita il *Vajracchedikā-prajñāpāramitāsūtra*, indicando la natura dello sviluppo del *bodhicitta* assoluto, svincolato da qualsiasi illusoria immagine soggettiva.

Nel paragrafo finale (2.5.) si legge: «la correzione intenzionale delle tre porte e lo sforzo rappresentano il paletto della fissazione e sono un oscuramento». <sup>288</sup> Il termine "paletto" (*phur pa*) rimanda al paragrafo precedente sulla postura, in cui si legge questa citazione: «Nella convinzione che la correzione del corpo e della coscienza sia valida sta il paletto della fissazione». <sup>289</sup> Il passo è tratto dal *Man ngag rgum chung* di gNyan

---

<sup>286</sup> Mañjuśrīmitra ('Jam dpal bshes gnyen), *Byang chub kyi sems bsgom pa don bcu gnyis bstan pa*, p. 109.3-5: *yul gyi rnam pa gang snang/ sems kyi rtog pa ci skye yang chos nyid las mi gzhan pas/ [...] skyon med do/ /skyon med na sems can ci'i phyir 'khor zhe na/ mtshan ma rnam pa sna tshogs la 'dzin pa'i phyir te/*. Cf. Mañjuśrīmitra, *Primordial Experience: An Introduction to rDzogs-chen Meditation*, p. 102.

<sup>287</sup> *'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*, pp. 248.5-6, 252.5-6: *rab 'byor de lta bas na byang chub sems dpa' sems dpa' chen pos 'di ltar mi gnas par sems bskyed pa zhes bya'o/ /ci la yang mi gnas par sems bskyed par bya'o/ /gzugs la yang mi gnas par sems bskyed par bya'o/ /sgra dang/ dri dang/ ro dang/ reg bya dang/ chos la yang mi gnas par sems bskyed par bya'o/ / [...] chos med pa la'ang mi gnas par sems bskyed par bya'o/ /ci la'ang mi gnas par sems bskyed par bya'o/*. Vd. Edward Conze, *I libri buddhisti della Sapienza: il Sutra del Diamante e il Sutra del Cuore*, pp. 42, 48.

<sup>288</sup> L., p. 443.6.

<sup>289</sup> Ivi, pp. 404.6-405.1.

dPal dbyangs e riveste una particolare importanza, perché il secondo dei due versi tibetani, vale a dire "sta il paletto della fissazione", compare anche nel *sBas pa'i rgum chung* di Sangs rgyas sbas pa.<sup>290</sup>

Se non c'è alcun difetto da correggere, modificando di proposito la postura e la coscienza, non ci sono neanche "interruzioni di sessioni" (*thun mtshams*), pur praticando la meditazione in sessioni. Il vero stato meditativo è quello in cui «i pensieri discriminativi in modo naturale non si muovono né sorgono»: <sup>291</sup> esso viene paragonato a un grande sfera (*thig le*) in cui tutto è presente senza sforzo, tanto la contemplazione quanto l'attività; perciò, «non essendoci alternanza momentanea di emersione dalla concentrazione e ritorno alla medesima, non c'è meditazione». <sup>292</sup>

La terza parte è dedicata alla "via della condotta" (*spyod lam*, *īryāpātha*)<sup>293</sup> che, tradizionalmente, designa il comportamento personale nelle quattro situazioni fisiche fondamentali della vita quotidiana: andare, sedere, giacere e stare in piedi. gNubs chen inizia il capitolo enunciando l'essenza del tema: «Anche riguardo alla via della condotta non c'è nulla da praticare di proposito. Per quale ragione? Perché tutto è fatto dai *su-gata*». <sup>294</sup> Successivamente, al fine di spiegare il significato di tale asserzione, egli sviluppa quattro argomenti che definiscono altrettante forme di condotta: «la condotta della grande compassione, la condotta appropriata libera dallo sforzo, la condotta del grande metodo e la condotta compiuta spontaneamente».

Nel *mahāyāna* la somma intelligenza (*prajñā*) è la sapienza che vede la vera natura della realtà, vale a dire la "vacuità" (*śūnyatā*); tale sapienza, però, non conduce di per sé allo stato di *buddha*, a meno che non sia unita al metodo/mezzo (*upāya*) rappresentato dalla compassione (*karuṇā*). L'unione indissolubile dei due è il *bodhicitta*, il cui sviluppo costituisce la via del *bodhisattva*. Nel *Gaṇḍavyūha*, la sezione finale dell'*Avataṃsakasūtra*, il pellegrino Sudhana incontra alcuni grandi *bodhisattva*, l'ultimo dei quali è Samantabhadra. Costui gli appare, insieme al Buddha Vairocana, in una meravigliosa dimensione ultraterrena e con un corpo radioso. Sudhana, contemplando le miracolose espressioni degli immensi poteri di Samantabhadra, derivati dallo sviluppo del *bodhicitta*, vede i tanti modi in cui la compassione opera prodigiosamente ovunque nel cosmo e comprende che,

---

<sup>290</sup> Vd. nota 186.

<sup>291</sup> L, p. 444.3.

<sup>292</sup> Ivi, p. 444.3-4.

<sup>293</sup> Ivi, pp. 444.4-462.6.

<sup>294</sup> Ivi, p. 444.4-5.



in verità, ogni cosa esiste e accade proprio grazie all'energia spirituale di esseri superiori come Vairocana e Samantabhadra.<sup>295</sup>

La nozione del *bodhicitta*, in cui metodo e sapienza sono uniti, è centrale anche nel *mahāyoga*, che ne ritualizza lo sviluppo cosmico rivelato in *sūtra* come il *Gaṇḍavyūha* e ne porta sulla terra la visione metafisica di *bodhisattva* come Sudhana, incarnandola nei corpi umani dello *yogin* e della *yoginī*.<sup>296</sup> Nello *rdzogs chen*, infine, Samantabhadra diviene la personificazione massima della realizzazione del *bodhicitta*: essenzialmente, egli non è diverso dal Buddha Vairocana, perciò è un *bhagavat*; anzi, è proprio il *buddha* primordiale (*gdod ma'i sangs rgyas*), lo stesso *bodhicitta* assoluto che tutto pervade, ossia il grande sé.

La condotta della grande compassione (3.1.2.1.), traducendo in pratica la suddetta visione culminante di Samantabhadra, non è altro che l'espressione naturale della contemplazione del *bodhicitta* assoluto nella realtà di tutti i giorni: «Le attività e le incessanti emanazioni della gnosi spontanea sono le attività del sé. Se si ha questa comprensione, è il sé a compiere il beneficio [altrui], senza ricercare la grande compassione e senza avere riferimenti».<sup>297</sup> Una citazione recita così: «La gnosi spontanea, pur non allontanandosi dalla condizione originaria [della realtà], è Samantabhadra [manifesto in] diversi modi, il Guardiano degli esseri che possiede la compassione equanime verso tutto l'universo di mille mondi».<sup>298</sup>

La condotta appropriata libera dallo sforzo (3.1.2.2.) implica che, a differenza di altri sistemi buddhisti, nell'*atiyoga* non sia necessario compiere azioni rituali, come fare offerte a esseri divini, recitare testi sacri e dedicare i meriti a favore degli altri. Eppure, anche se non c'è niente da fare intenzionalmente, non si tralascia ciò che occorre fare.<sup>299</sup>

La condotta del grande metodo (3.1.2.3.) è illustrata sinteticamente da questa citazione: «Grazie alla speciale comprensione della gnosi, qualsiasi cosa si faccia secondo i quattro tipi di condotta, non diventa un legame [bensi] liberazione completa».<sup>300</sup>

<sup>295</sup> Thomas Cleary, *op. cit.*, p. 379 sg.

<sup>296</sup> Vd. L, pp. 198.3-200.5. Cf. Das Gupta, Shashibhusan, *Obscure Religious Cults*, pp. 26-32; Shashi Bhushan Dasgupta, *Introduzione al buddhismo tantrico*, pp. 85-106.

<sup>297</sup> L, p. 445.2.

<sup>298</sup> Ivi, p. 445.4-5.

<sup>299</sup> Ivi, pp. 447.4-5, 448.2.

<sup>300</sup> Ivi, 452.3.

Riguardo alla condotta del compimento spontaneo (3.1.2.4.), gNubs chen scrive: «Ovunque non c'è nulla che non abbia la qualità dell'azione di *buddha*, perciò qui tutte le condotte sono attività [dei *buddha*]». <sup>301</sup>

Sebbene i maestri abbiano ritenuto utile articolare la spiegazione della condotta differenziandone le quattro modalità, la conclusione di Sangs rgyas ye shes riporta l'attenzione su ciò che le unisce: «L'essenza delle quattro condotte [dell'*atiyoga*] non è differente e, pur essendo una, appare come quadruplice. Non ci sono suddivisioni intenzionali nella condotta: sempre e ovunque c'è uguaglianza nella condotta». <sup>302</sup> Tale uguaglianza è dovuta alla "grande sapienza" che vede l'assenza di esistenza intrinseca. Solo così è possibile fruire tutto «col metodo del non attaccamento». <sup>303</sup>

Nel contesto della condotta Samantabhadra personifica il metodo, mentre Samantabhadri, la sua controparte femminile, rappresenta la sapienza. Se la condotta del grande metodo è separata dalla grande sapienza, le azioni vengono definite "demoniache"; ciò accade quando «il modo di vedere è sulla lingua e non sta nel cuore, mentre la condotta è rude». <sup>304</sup> Si tratta di una deviazione dalla retta condotta (3.2). «Dunque, pur avendo la sicurezza [del modo di vedere], è appropriato fare estrema attenzione a non compiere azioni negative». <sup>305</sup> È con queste ultime parole che gNubs chen inizia il capitolo finale dedicato alla condotta appropriata (3.3.), in cui descrive i precetti della tradizione testuale che regolano il comportamento di chi, non avendo ancora conseguito la visione diretta della realtà così com'è, desidera vivere in ritiro. Nel paragrafo conclusivo (3.3.4.) egli precisa che «i grandi *yogin* compiono queste azioni, ma non si aggrappano a ciò che fanno e non hanno nozione di fare pratiche ascetiche»; <sup>306</sup> essi sono liberi dall'idea di dover rifiutare una cosa e accettarne un'altra, nondimeno sono attivi. Sebbene siano perfettamente in grado di ricordare ciò che occorre fare, non lo ricordano di proposito, giacché «sono al di là del coinvolgimento mentale». <sup>307</sup>

La quarta parte affronta il tema del frutto, <sup>308</sup> la meta del modo di vedere, della meditazione e della condotta. Lo *yogin* dello *rdzogs chen* non

<sup>301</sup> Ivi, p. 453.5-6.

<sup>302</sup> Ivi, p. 454.4-5.

<sup>303</sup> Ivi, p. 455.2.

<sup>304</sup> Ivi, p. 456.1.

<sup>305</sup> Ivi, p. 456.4.

<sup>306</sup> Ivi, 462.4.

<sup>307</sup> Ivi, p. 462.6.

<sup>308</sup> Ivi, pp. 462.6-490.1.

nutre la speranza di ottenere il frutto e non teme neppure di non conseguirlo; eppure «la manifestazione dell'esperienza, del calore [meditativo], dei sogni premonitori e dei segni sorge senza interruzioni».<sup>309</sup>

Il primo dei quattro aspetti del frutto (4.1.) è l'esperienza (*nyams*), su cui gNubs chen è perentorio: «[nell'*atiyoga*] non c'è [alcuna esperienza] da indicare dicendo "è questo ciò che si sente"»,<sup>310</sup> ciò nonostante, il testo prosegue esponendo i tre punti restanti sulla base della tradizione del *ma-hāyoga*. Il secondo aspetto è il "calore" (*drod*), termine tecnico che designa ciò che lo *yogin* sperimenta interiormente quando progredisce nella contemplazione (4.2.). Il terzo aspetto è i sogni significativi (4.3.), quelli che indicano la purificazione dalle inclinazioni latenti, la liberazione dalla paura, l'ottenimento dei livelli spirituali, l'effettiva padronanza dei livelli raggiunti, il conseguimento della condizione di *bodhisattva*, la maestria nella comprensione dell'insegnamento, la visione della verità insegnata dal Buddha e il ricevimento di profezie sulla propria realizzazione spirituale. Il quarto aspetto del frutto consiste nei segni finali, così come si manifestano nella vita quotidiana (4.4.).

Il capitolo successivo è dedicato alle "sfere d'azione dei demoni" (4.5.), reali esperienze mistiche che devono essere vissute con il corretto atteggiamento, affinché non si trasformino in grandi ostacoli, come afferma la citazione seguente: «Se si comprende la vera natura [di queste esperienze], si tratta di segni eccellenti. Chi non comprende [in tal modo] è un demone che erra».<sup>311</sup> Perciò gNubs chen conclude chiarendo che «non ci si deve aggrappare con attaccamento neppure a quelle [esperienze]».<sup>312</sup> Qualsiasi esperienza mistica dovrebbe essere riconosciuta come un segno che indica un risultato, analogamente al cinabro che segnala la presenza di oro nel terreno, oppure al fumo che rivela l'accensione di un fuoco ecc. (4.6.). Rientra in questo discorso anche l'argomento dei cosiddetti miracoli (4.7.), qui intesi sia come dominio della propria coscienza sugli elementi materiali, sia come capacità non comuni di aiutare gli altri attraverso l'insegnamento o in modalità straordinarie.

Data la premessa iniziale sull'ineffabilità della vera esperienza contemplativa secondo l'*atiyoga*, ci si potrebbe aspettare il rifiuto di qualsiasi descrizione di segni, inclusa quella precedente deriva dal *mahāyoga* (4.8.); ma la peculiarità dello *rdzogs chen* non sta in tale negazione, bensì nel

---

<sup>309</sup> Ivi, pp. 462.6-463.1.

<sup>310</sup> Ivi, p. 463.1-2.

<sup>311</sup> Ivi, p. 479.4.

<sup>312</sup> Ivi, p. 480.2.

fatto che, «[rispetto ai] vari magici miracoli della concentrazione, non si concepisce alcun punto di riferimento e non c'è nessuna certezza».<sup>313</sup> Tutti i fenomeni, tanto del *saṃsāra* quanto del *nirvāṇa*, sono ugualmente "miracoli" (*cho 'phrul*) della coscienza; poiché si manifestano come una magia, «non c'è ragione di attaccarsi a quei [segnî]».<sup>314</sup> Essi sono paragonabili all'apparizione di arcobaleni e fulmini, mentre il cielo simboleggia la coscienza illuminata che non concepisce concettualmente ciò che appare, essendo priva di punti di riferimento su cui fissarsi. Analogamente al cielo mancante di sforzo, il frutto finale è una presenza spontanea, dunque è "già compiuto" sin dall'inizio (4.9.).

La quinta parte chiude il settimo capitolo affrontando il tema del confronto dialettico con i sostenitori delle altre vie buddhiste discusse in precedenza. Il dibattito raccontato da gNubs chen sembra puntare a enucleare gli argomenti fondamentali che potrebbero convincere la controparte in un'ottica logica; tuttavia, alla fine della discussione appare chiaro che gli stringenti ragionamenti addotti hanno in realtà la funzione di convincere lo stesso adepto dello *rdzogs chen* ancora confuso sul «principio della concentrazione priva di azione», come risulta da queste parole terminali: «Rispondendo così, si differenziano i modi di vedere di ciascun veicolo e si accerta definitivamente il proprio specifico modo di vedere».<sup>315</sup>

Nella traduzione ho cercato di essere il più possibile aderente al testo tibetano, sacrificando spesso l'eleganza alla fedeltà, per lasciar emergere un po' di quel sapore criptico che caratterizza l'originale. Mi sono tuttavia permesso di discostarmi dallo stile della fonte aggiungendo i titoli delle sezioni, riportati anche nel sommario del testo; confido che la suddivisione degli argomenti così evidenziata possa aiutare il lettore a ritrovare il filo logico seguito in questa introduzione. Nelle note alla traduzione mi sono limitato principalmente a riportare i termini originali più significativi e, quando necessario, a spiegare le ragioni delle mie scelte lessicali; ho invece affidato alle glosse tra parentesi quadre il compito di integrare il testo ai fini della completezza semantica o della chiarezza espositiva. Inoltre ho numerato le citazioni, inserendone le cifre fra parentesi graffe, sia nella traduzione sia nell'edizione critica. A quest'ultima è dedicato il secondo volume.

---

<sup>313</sup> Ivi, p. 484.5.

<sup>314</sup> Ivi, p. 484.6.

<sup>315</sup> Ivi, p. 494.1-2.

### 5. I versi dell'*atiyoga*

Dopo il breve ottavo capitolo, che include la spiegazione della dedica dei meriti derivati dalla composizione del testo e l'indicazione di come esso debba essere trasmesso ad altri,<sup>316</sup> la chiusa conclude il trattato con i versi fondamentali commentati nelle otto sezioni precedenti. Poiché essi costituiscono il cuore e l'essenza di tutta l'opera, ho tradotto qui di seguito gli otto versi dell'*atiyoga*, intorno ai quali è edificato il settimo capitolo. I richiami ai versi nella sezione corrispondente del commentario sono stati evidenziati in neretto sia nella traduzione sia nell'edizione critica.

(1) [Nella] comprensione diretta dello stato del Grande Compimento il grande principio è di per sé chiaro senza avervi indirizzato la mente; ma, (2) [anche se] non c'è [nessun ente] da valutare, è la grande comprensione <priva di comprensione>.<sup>317</sup> [Poiché i grandi *yogin* sono] svincolati dall'accesso [della mente, per loro] non c'è meditazione. Benché sorgano i difetti [del pensiero], (3) le tre porte non sono da correggere. Nel nostro sistema la correzione di quegli stessi [difetti] è il puntello della fissazione e un oscuramento. (4) Siccome [la condotta] è affrancata da interruzioni di sessioni, [i pensieri] non si muovono né sorgono. [Il principio dell'*atiyoga*] è la sfera del grande stato, quindi (5) non c'è la via della condotta [intesa come] alternanza di emersione [dalla concentrazione] e ritorno [alla medesima]. Tutto è fatto dai *sugata*. (6) [Poiché i grandi *yogin* sono] svincolati dal rifiuto e dall'accettazione, sul piano relativo non bloccano il mero ricordo e non hanno nulla da ricordare. (7) [Il loro intendimento] è libero da speranza e timore, nondimeno sorge la manifestazione dell'esperienza, del calore, dei sogni premonitori e dei segni. Non c'è ragione di attaccarsi [alla manifestazione], ma (8) è come l'apparizione di segni in cielo, perciò è una presenza spontanea, la cui natura è come il cielo.<sup>318</sup>

<sup>316</sup> Ivi, pp. 494.1-499.6.

<sup>317</sup> L'inserzione tenta di colmare una lacuna del verso tibetano sulla base del commento.

<sup>318</sup> L., pp. 501.4-502.1: *rdzogs chen ngang nyid mngon chud bzhag med don chen rang gsal ba'ang/ /gzhal med [rtogs med] rtogs chen 'jug bral sgom med skyon byung yang/ /sgo gsum bcos med de nyid rang lugs 'chos 'dzin phur sgrib yin/ /thun mtshams bral bas mi g.yo mi ldang ngang chen thig le bas/ /re mos*

---

*ldang 'jug spyod lam med de kun kyang bde gshegs mdzad/ /spong len ngang bral  
bri tar dran tsam mi 'gog dran med cing/ /re dogs bral yang nyams drod rmi (Ch,  
L rmis) ltas rtags 'char chags med pa'ang/ /nam mkhar (Ch, L mkha') mtshan  
snang bzhin pas lhun grub rang bzhin nam mkha' 'dra'o/.*

## TRADUZIONE

### 1. IL MODO DI VEDERE

#### 1.1. *Introduzione*

##### 1.1.1. *Il Grande Compimento*

<L 290.6> Segue l'esposizione del principio<sup>1</sup> dell'*atiyoga*, lo *yoga* migliore e più alto, il veicolo<sup>2</sup> supremo, la madre di tutti i vittoriosi [*buddha*]. Il [suo] nome è "**Grande Compimento**".<sup>3</sup> <L 291> Per quale motivo? Perché [qui] è esposto con precisione il principio del compimento spontaneo, non ricercato, di tutti gli innumerevoli enti,<sup>4</sup> affinché si comprenda [in cosa consiste] la nuda liberazione.<sup>5</sup> Infatti, tale veicolo è il sommo scrigno di tutti [gli insegnamenti] e il grande capostipite universale [di tutti i *buddha*], la cui essenza<sup>6</sup> consiste nello **stato** della presenza spontanea:<sup>7</sup> tale principio viene **compreso** nella percezione **diretta** autocosciente,<sup>8</sup> pertanto, il **grande principio**, che non è qualcosa a cui debba essere **indirizzata la mente**,<sup>9</sup> deve essere **chiaro** nella consapevolezza di sé;<sup>10</sup> **ma** per quale ragione?

---

<sup>1</sup> *Don (artha)*: il senso o significato e, nel contempo, il motivo o proposito.

<sup>2</sup> I veicoli o mezzi (*yāna*) raggruppano gli insegnamenti dati dal Buddha, i quali consentono di percorrere i sentieri e raggiungere i livelli della realizzazione spirituale. Secondo la tradizione seguita dall'autore, i veicoli sono nove, di cui l'*atiyoga* è l'ultimo e il più elevato.

<sup>3</sup> *rDzogs pa chen po*.

<sup>4</sup> *Chos (dharma)*. Gli enti sono i fattori della realtà che caratterizzano la ruota della trasmigrazione (*saṃsāra*) o la condizione di estinzione (*nirvāṇa*) della medesima.

<sup>5</sup> *gCer grol*: la liberazione dal condizionamento dei pensieri discriminativi (*rnam rtog*) che accade senza sforzo quando, al solo vedere la vera natura della coscienza tramite la consapevolezza (*rig pa*) o autocoscienza (*rang rig*), essi svaniscono naturalmente.

<sup>6</sup> *Ngo bo (bhāva)*.

<sup>7</sup> *lHun gyis grub pa (anābhoga)*.

<sup>8</sup> *Rang rig pa'i mngon sum (svasaṃvedana pratyakṣa)*.

<sup>9</sup> *Blo (mati, buddhi)*: la mente razionale, ossia l'intelletto che conosce tramite concetti e immagini.

<sup>10</sup> *Rang gi rig pa*.

## 1.1.2. Niente da valutare

Nel veicolo dell'*atiyoga*,<sup>11</sup> secondo [quanto insegnano] i *tantra*, gli *āgama* e gli *upadeśa*,<sup>12</sup> per prima cosa **non c'è** neanche un ente valutabile<sup>13</sup> che sia **da valutare** con la propria intelligenza discriminativa.<sup>14</sup> Perché? Tutti [i fenomeni] noti come i vari enti hanno sin dall'inizio la natura<sup>15</sup> dello stato di *buddha* nello spazio della grande sfera<sup>16</sup> della gnosi spontanea,<sup>17</sup> senza che sia avvenuto il benché minimo cambiamento. Lì chi vede qualcosa da valutare? Chi ne spiega il ragionamento dimostrativo?<sup>18</sup> <L 292> Quale posizione filosofica<sup>19</sup> viene ricercata? Quale soggetto<sup>20</sup> opera la valutazione? Siccome non esistono essenze<sup>21</sup> individuali di siffatti

---

<sup>11</sup> *Shin tu rnal 'byor*.

<sup>12</sup> I *tantra* (tib. *rgyud*) sono le fonti testuali specifiche del buddhismo esoterico. Gli *āgama* (tib. *lung*) sono estratti delle scritture autorevoli, oppure aforismi e detti dei maestri. Gli *upadeśa* (tib. *man ngag*) sono le istruzioni degli insegnanti. Tale trilogia costituisce la tradizione su cui si basa l'autore nella trattazione dell'*atiyoga*.

<sup>13</sup> *gZhal bya* (*prameya*). Siccome "valutare" (*'jal ba*) vuol dire conoscere (*shes pa*), *gZhal bya* in generale è sinonimo di *shes bya* o "conoscibile", vale a dire un ente che è oggetto di conoscenza. In particolare, nel contesto specifico, gli enti valutabili sono i fenomeni ai quali la mente aderisce con attaccamento.

<sup>14</sup> *So sor rtogs pa'i shes rab*. Il termine tibetano *shes rab* (*prajñā*) potrebbe essere reso con "sapienza"; tuttavia, ho preferito impiegare il vocabolo "intelligenza", dal momento che qui *shes rab* indica il processo mentale conoscitivo della ragione (*rigs pa'i shes pa*) che discerne la vera natura delle cose analizzandola (*dnogs po'i gnas lugs dpyod byed*). Cf. TshDz, II, p. 2691.

<sup>15</sup> *Rang bzhin* (*svabhāva*).

<sup>16</sup> *Thig le*. Questo termine traduce il sanscrito *bindu* che, comunemente, indica un punto o pallino. Siccome lo spazio (*klong*) di tale *bindu* è sconfinato, si usa l'espressione "grande sfera".

<sup>17</sup> *Rang byung gi ye shes*. È consuetudine tradurre il termine tibetano *ye shes* (*jñāna*) con "sagezza", ma ho preferito impiegare tale vocabolo italiano nel contesto della "accumulazione di saggezza" (*ye shes kyi tshogs*). Mentre la saggezza può essere accumulata grazie all'esperienza, la gnosi è da sempre una sola e trascende qualsiasi oggetto sensoriale.

<sup>18</sup> *gTan tshigs* (*hetu*).

<sup>19</sup> *Grub pa'i mtha'* (*siddhānta*).

<sup>20</sup> Il soggetto che opera la valutazione è il mezzo valido di conoscenza (*tshad ma*, *pramāṇa*), grazie al quale si recide l'adesione ai fenomeni (vd. nota 51).

<sup>21</sup> *Ngo bo*.



[enti], [nella gnosi spontanea] non vengono percepite.<sup>22</sup> A questo riguardo, *Il tesoro (mDzod)* afferma:

{1} Dividendo l'essenza delle cose,<sup>23</sup> dove può essere cercato alcunché?<sup>24</sup> Chi si inganna al punto di cercare in questo modo? Nello stato della non azione non c'è niente [da cercare mentalmente].

Secondo il brano citato, se si ricerca una posizione filosofica tramite tale valutazione, c'è un inganno mentale; infatti, è evidente che nella coscienza<sup>25</sup> di quella [persona che ricerca] esiste la nozione dualistica<sup>26</sup> [del soggetto e dell'oggetto]. Inoltre, *La presenza universale (Yul kun la 'jug pa'i rgyud)*<sup>\*27</sup> afferma:

{2} Dividendo un atomo, vengono meno le dieci direzioni.

Dunque, viene meno la divisione tramite un ragionamento dimostrativo. Da *La ruota della vita (Srog gi 'khor lo)*:\*

<sup>22</sup> L'oggetto da valutare, il ragionamento dimostrativo, la posizione filosofica in cui consiste la conclusione logica e la coscienza che valuta esistono illusoriamente come fattori sostanzialmente distinti soltanto per la mente razionale; nella gnosi spontanea la loro separazione non viene percepita come reale. Qui "percepire" (*dmigs pa*) significa concepire mentalmente, focalizzare o sentire come punto di riferimento.

<sup>23</sup> *dNgos po rnams kyi ngo bo*. Una "cosa" (*dngos po, vastu*) è, genericamente, qualsiasi oggetto conoscibile direttamente, attraverso i cinque sensi fisici o tramite la mente come, per esempio, un concetto. Ciò che non è conoscibile direttamente, ma può essere solo pensato, come un'idea astratta, è una "non cosa" (*dngos med*) priva di concretezza.

<sup>24</sup> Con l'intelligenza discriminativa si analizza l'oggetto da valutare dividendolo in parti sempre più piccole e, quando nella mente non rimane più alcuna immagine di un'essenza individuale, si giunge alla conclusione che l'oggetto è vuoto, ossia privo d'identità (*bdag med*) o esistenza intrinseca.

<sup>25</sup> *Sems (citta)*. Anche se è consuetudine tradurre questo termine con "mente", credo che "coscienza" esprima meglio il suo peculiare significato cognitivo, distinguendolo da quello razionale della mente (*blo, yid*).

<sup>26</sup> *gNyls 'dzin*.

<sup>27</sup> L'asterisco \* segnala le citazioni di cui è stata rintracciata la fonte canonica, discussa nell'edizione critica e indicata nella bibliografia del secondo volume.

{3} Non avendo abbandonato [il male] e senza aver praticato [il bene], si rimane nella condizione<sup>28</sup> del cielo. Se si esaminano i tre regni,<sup>29</sup> [si scopre che] non ci sono il *samsāra* e la sofferenza. Se si divide in parti, [quello che si trova] non è la matrice dei *sugata*.<sup>30</sup>

Allora, «se si esaminano i tre regni» vuol dire che anche qui <L 293> c'è un oggetto da valutare? Se si pone questa domanda, la risposta è che manca la cognizione<sup>31</sup> della vera realtà.<sup>32</sup> Infatti, «non avendo abbandonato e senza aver praticato» significa che tutto è limpido<sup>33</sup> nella condizione della presenza spontanea e non c'è dualità; mentre le parole «se si esaminano», avendo un [senso] differente, non si riferiscono alla valutazione: la retta via consiste nell'arrivare d'un tratto<sup>34</sup> [alla comprensione] tramite l'autocoscienza, proprio senza aver riflettuto su nulla, né esaminato e analizzato alcunché.<sup>35</sup> Questa è considerata la più alta forma di valutazione. A tale riguardo, si afferma ne *Le istruzioni* (*Man ngag*):

{4} La mente analitica non accede all'essenza del cielo inconcepibile, al di là dell'analisi e della riflessione. Trascendendo la riflessione, non c'è niente su cui riflettere e da focalizzare.<sup>36</sup> Se si lascia [la mente nello stato naturale] senza aver analizzato [alcunché], non c'è allontanamento [dalla vera realtà]. Se si lascia [la mente nello stato naturale] senza aver riflettuto [su nulla], non c'è alterazione [della realtà così com'è].

---

<sup>28</sup> *Ngang* (*nisarga*).

<sup>29</sup> *Khams gsum* (*tridhātu*): il regno del desiderio (*'dod pa'i khams*), il regno della forma (*gzugs khams*) e il regno senza forma (*gzugs med kyi khams*). Gli umani e gli animali del nostro pianeta fanno parte del primo regno.

<sup>30</sup> *bDe gshegs snying po* (*sugatagarbha*, sinonimo di *tathāgatagarbha*): l'innata potenzialità originaria, paragonabile al seme di un fiore di loto, che rende possibile la realizzazione dello stato di *buddha* (*sugata* / *tathāgata*). Essa non è la vacuità a cui si giunge dividendo mentalmente le cose.

<sup>31</sup> *Ma rig pa*.

<sup>32</sup> *De kho na nyid* (*tattva*).

<sup>33</sup> *gSal ba*. Questo termine racchiude in sé i significati di chiarezza e purezza.

<sup>34</sup> *Thog tu phebs pa*.

<sup>35</sup> L'esame (*rtog pa*, *vitarka*) è l'iniziale considerazione generale o grossolana dell'oggetto, il suo pensiero o concetto, mentre l'analisi (*dpyod pa*, *vicāra*) è il successivo approfondimento della valutazione.

<sup>36</sup> *dMigs su med*.

E ancora:

{5} Non analizzare è la retta [via].

{6} La mente che riflette e analizza non accede <L 294> alla natura<sup>37</sup> non duale del cielo. Non si scopre [tale condizione] riflettendo e, pur non avendo riflettuto, non la si perde.

Nondimeno, se c'è coerenza con il principio [della presenza spontanea], c'è la retta via priva di deviazioni; riposare in quel [principio] è la grande valutazione senza qualcosa da valutare, il grande non esame. Poiché tale principio è svincolato dalla valutazione tramite un ragionamento dimostrativo, non si compie alcuna ricerca di nulla; e siccome non può essere penetrato con la ricerca e l'analisi, *Il grande cielo (rDo rje sems dpa' nam mkha' che)* afferma:\*

{7} Non essendo nata, è priva di cessazione; sin dall'inizio, la condizione originaria<sup>38</sup> non è scossa dai pensieri della ricerca riguardo alla matrice dell'illuminazione.<sup>39</sup>

Da *Il grande scotimento (rTsal chen sprug pa)*:\*

{8} Riguardo alla condizione originaria della realtà,<sup>40</sup> non duale, completamente incontaminata<sup>41</sup> dall'esame e dall'analisi, qualcuno sarà ingannato dalla condotta delle persone immature<sup>42</sup> che pensano erroneamente.

Comunque, il praticante dovrebbe accertare totalmente che, rispetto allo spazio della grande beatitudine<sup>43</sup> originaria, non c'è nessun errore nel non analizzare e non suddividere le cose al momento.

<sup>37</sup> *Rang bzhin*.

<sup>38</sup> *dByings (dhātu)*: il sostrato primordiale che costituisce la base di tutti gli enti del *samsāra* e del *nirvāṇa*, paragonabile allo spazio celeste.

<sup>39</sup> *sNying po byang chub*. Intendo questa espressione come corrispondente a *byang chub kyi snying po* (vd. nota 59).

<sup>40</sup> *Chos dbyings (dharmadhātu)*.

<sup>41</sup> *rNam dag*.

<sup>42</sup> *Byis pa*: la gente mondana o comune che non pratica il *Dharma* oppure, pur praticandolo, non ha ancora conseguito la visione diretta del suo principio.

<sup>43</sup> *bDe ba chen po (mahāsukha)*.

## 1.1.3. Liberazione senza azione

<L 295> Allora, se non si esamina e non si analizza nulla, è possibile la liberazione della coscienza? La liberazione accade giacché non c'è nulla da fare per liberarsi. Per quale ragione? [Nello stato che è] al di là dell'esame e dell'analisi non viene percepito<sup>44</sup> proprio il legame ed è per questo che si parla di "liberazione", soltanto convenzionalmente.<sup>45</sup> Da *Il grande cielo* (*rDo rje sems dpa' nam mkha' che*):\*

{9} [Nella realtà] così com'è<sup>46</sup> gli intenti<sup>47</sup> sono [la condizione] impassibile: non essendoci azione, si è liberi; dunque è la liberazione. Siccome [nella] gnosi spontanea non c'è ricerca, si è liberi; dopodiché si insegna anche la via della liberazione.

L'intento [che costituisce il principio dell'*atiyoga*] è la non azione,<sup>48</sup> perciò la liberazione avviene proprio senza dover fare nulla per conoscere<sup>49</sup> tale [principio] così com'è. Allora, per il momento, da cosa viene indicato [questo principio]? *L'epitome* (*sPyi chings*) afferma:

{10} Il grande oceano del *mantra* segreto [in cui consiste il veicolo dei *tantra*] non può essere compreso tramite l'intelligenza deduttiva,<sup>50</sup> esempi, prove<sup>51</sup> e ragionamenti dimostrativi. Infatti, l'inconcepibile profondità in cui consiste la grande identità<sup>52</sup> del *mantra* segreto, abbondante di portentosi conseguimenti,<sup>53</sup> <L

---

<sup>44</sup> *Ma dmigs pa.*

<sup>45</sup> *Tha snyad.*

<sup>46</sup> *Ji bzhin.*

<sup>47</sup> Gli intenti (*don*) sono gli scopi o i principi che si perseguono, i quali motivano le azioni finalizzate al loro conseguimento.

<sup>48</sup> *Bya ba med pa.*

<sup>49</sup> *Rig pa.*

<sup>50</sup> *rJes su dpog pa'i shes rab*: la *prajñā* che discerne attraverso l'inferenza (*anumāna*).

<sup>51</sup> *Tshad ma (pramāṇa)*. Oltre alla percezione diretta e all'inferenza, validi mezzi di conoscenza possono essere anche il ricorso all'autorità verbale (*lung*) delle scritture o dei maestri e la comparazione o analogia (*dpe nyer 'jal*). Nel contesto della citazione il termine *tshad ma* non fa riferimento a tutti i *pramāṇa*, né a uno specifico, bensì ha il significato generico di prova o evidenza logica.

<sup>52</sup> *bDag nyid che.*

<sup>53</sup> *dNgos grub (siddhi).*

296> è difficile da sondare. Quindi, è ottenendo *āgama* e *upadeśa* che se ne consegue la realizzazione.

Da *L'oro fino* (*Sems bsgom rdo la gser zhun*):\*

{11} Difficile da esaminare e spiegare, libero dalle convenzioni dell'espressione verbale; irraggiungibile con le parole, non è l'orizzonte di tutte le persone immature e degli altri [non buddhisti]; tuttavia, qui si dovrà scrutare il principio degli *āgama* definitivi<sup>54</sup> [del] Maestro [Buddha] e degli *upadeśa* degli insegnanti.

Per quanto riguarda il sistema d'insegnamento di tali *āgama* e *upadeśa*, esso consiste nell'insegnare proprio il fatto che non c'è niente da valutare, che non si deve fare nulla per esaminare, che non c'è alcunché da studiare, che non ci sono la riflessione e l'analisi; perciò [tale sistema] è la perfetta dimostrazione logica<sup>55</sup> priva di errori.

Dunque, se si mostra una zolla di terra a chi desidera vedere l'oro, costui non lo vede, ma lo riconosce allorquando gli si mostra proprio l'oro. Analogamente, il principio che non è da analizzare, libero dall'espressione verbale e dalla riflessione [mentale], non è scoperto deducendolo tramite la ricerca e l'analisi; invece, lo si conosce allorché viene insegnata l'assenza di sforzo [nella ricerca].<sup>56</sup> Questa conoscenza<sup>57</sup> è il supremo mezzo valido di percezione diretta. Da *La rivelazione dello yoga* (*rNal 'byor grub pa'i lung chen po*):\*

{12} Disse: Nobili esseri,<sup>58</sup> <L 297> dove va ricercata la matrice dell'illuminazione?<sup>59</sup>

---

<sup>54</sup> *Nges pa'i lung*. I detti del Buddha, essendo indirizzati a persone con capacità differenti, non hanno tutti il medesimo valore, senso o principio (*don*, *artha*); infatti, mentre alcuni hanno un significato chiaro, sicuramente definitivo (*nges don*, *nītārtha*), in quanto contengono la verità finale, altri ne hanno uno provvisorio, soggetto a interpretazioni (*drang don*, *neyārtha*), dove la verità deve essere congetturata.

<sup>55</sup> *gTan tshigs*.

<sup>56</sup> *Bya rtsol*.

<sup>57</sup> *Go ba*.

<sup>58</sup> La citazione contiene un dialogo tratto dal capitolo 15, ripreso in alcune delle citazioni seguenti della medesima fonte, dove il "nobile insegnante" (*bshes gnyen dam pa*) Vajrapāṇi, emanazione del Buddha, pone alcune domande a cinque "nobili esseri" (*skyes bu dam pa*) sul monte Malaya nello Śrī Laṅkā. L'interlocutore

Rispose: Non la si ricerca da nessuna parte.

Disse: Perché non la si ricerca?

Rispose: La stessa matrice universale dell'illuminazione non dimora da nessuna parte.

Dal medesimo testo:\*

{13} Disse: Nobili esseri, la matrice dell'illuminazione<sup>60</sup> con quale esempio viene spiegata?

Rispose: Nobile insegnante, non c'è nessun esempio adeguato, infatti [la matrice dell'illuminazione] non è da generare con nessun esempio.

Disse: Non è da indicare con esempi?

Rispose: Se consideriamo alcuni esempi parziali, sono questi: il cielo,<sup>61</sup> il sole,<sup>62</sup> la preziosa gemma [che esaudisce i desideri],<sup>63</sup> l'oro prezioso,<sup>64</sup> un lume,<sup>65</sup> l'antidoto ai veleni,<sup>66</sup> la pietra filoso-

principale di Vajrapāṇi è il demone (*rākṣasa*) Rāvaṇa, re di Laṅkā. Le domande mirano a saggiare la comprensione dell'insegnamento realizzata dai cinque discepoli.

<sup>59</sup> *Byang chub kyi snying po*: la matrice dello stato di *buddha*, vale a dire il potenziale del pieno risveglio spirituale o illuminazione (*bodhi*) innato in tutti gli esseri, in mancanza del quale non sarebbe possibile conseguire tale meta finale. È sinonimo di "coscienza illuminata" (*byang chub kyi sems, bodhicitta*).

<sup>60</sup> *sNying po byang chub*.

<sup>61</sup> Come il cielo, la coscienza illuminata è senza confini e centro, pervade tutto ed è eternamente incessante. Le mie note alle citazioni tratte da questa fonte si basano sul commento di mKhan po Nus ldan rdo rje (GDG) che, a sua volta, segue e include il commento di Sangs rgyas ye shes (MG).

<sup>62</sup> Come il sole, la coscienza illuminata risplende su tutto, senza faziosità, e non accetta né rifiuta.

<sup>63</sup> Come la preziosa gemma, la coscienza illuminata esaudisce i desideri e dona ciò che è necessario senza pensarci; così facendo, non si esaurisce né aumenta e col suo splendore elimina l'oscurità, rimanendo pura come l'acqua limpida.

<sup>64</sup> Come l'oro prezioso, la coscienza illuminata è sempre tale e non ha contaminazioni o impurità.

<sup>65</sup> Come un lume, la coscienza illuminata dissipa l'oscurità e, così facendo, illumina le cose consentendone la chiara visione.

<sup>66</sup> Come l'antidoto ai veleni, la coscienza illuminata trasforma le affezioni emotive in saggezza (*ye shes*) e la sofferenza in grande beatitudine.

fale,<sup>67</sup> il *vaidūrya*,<sup>68</sup> il grande oceano,<sup>69</sup> il cuore [del] *vajra*,<sup>70</sup> [la funzione di] eclissare con potenza<sup>71</sup> e prestare attenzione,<sup>72</sup> il prezioso minerale aureo,<sup>73</sup> [la funzione di] generare intensa gioia.<sup>74</sup>

<L 298> Pertanto, non si ricerca nessuna posizione filosofica e non c'è neppure niente da indicare. Se si indica qualcosa, è la non dualità che viene indicata con l'esempio, svincolata dall'azione e da chi agisce, dalla riflessione e dall'analisi. Da *Il meraviglioso (rMad du byung ba'i rgyud)*:\*

{14} Ogni apprendimento crolla. [...] L'assenza di qualsiasi apprendimento è l'apprendimento del dotto che son io.<sup>75</sup>

Quindi, è [un apprendimento] svincolato per natura da qualsiasi azione finalizzata a esaminare e analizzare. Il significato così esposto implica che l'incontro con il corretto principio perfetto sia già avvenuto [sin dall'inizio]: questo è il metodo<sup>76</sup> supremo. Tale significato era anche il buon

<sup>67</sup> Come la pietra filosofale, la coscienza illuminata trasforma i pensieri nell'estensione (*klong*) della gnosi.

<sup>68</sup> Come il lapislazzuli (*vaidūrya*), la coscienza illuminata è per natura priva di impurità e immutabile.

<sup>69</sup> Come il grande oceano, la coscienza illuminata è molto profonda e le onde delle sue qualità si manifestano senza che essa si esaurisca o aumenti.

<sup>70</sup> Come il cuore del diamante (*rdo rje*), l'essenza della coscienza illuminata è immutabile, perfetta e indistruttibile, non avendo oppositori.

<sup>71</sup> Come un leone, che per la propria forza eclissa gli altri animali, la coscienza illuminata sorpassa in splendore i pensieri.

<sup>72</sup> Come la coscienza empirica che presta attenzione rivolgendosi agli oggetti, la coscienza illuminata è priva di ostacoli nella sua consapevolezza e lucidità cognitiva, giacché presta attenzione senza il coinvolgimento mentale.

<sup>73</sup> Come il prezioso minerale aureo, che rimane ugualmente il medesimo qualunque sia la forma che assume, la coscienza illuminata è perfettamente la stessa unica realtà ultima in tutti gli enti del *samsāra* e del *nirvāṇa*.

<sup>74</sup> La realizzazione della coscienza illuminata genera un'estatica meraviglia, paragonabile alla visione di un arcobaleno o di un'opera d'arte, perché ogni cosa è chiaramente presente senza confusione, eppure è nel contempo vuota, priva di esistenza intrinseca.

<sup>75</sup> Qui l'io è il grande sé (*bdag nyid chen po*), ossia la coscienza illuminata, la vera natura originaria della propria coscienza.

<sup>76</sup> *Thabs (upāya)*: il mezzo o lo strumento per realizzare un obiettivo.

principio dei grandi uomini di un tempo, il loro campo di attività,<sup>77</sup> ciò a cui erano interessati.

#### 1.1.4. *Prima critica*

##### 1.1.4.1. *Obiezione*

Alcuni moderni praticanti dei *mantra*,<sup>78</sup> i quali non comprendono il punto essenziale del modo di vedere,<sup>79</sup> affermano: «Anche se è così rispetto al fondamento degli enti,<sup>80</sup> non lo è per le capacità mentali delle persone. Infatti, esse continuano a non capire perfettamente, perciò hanno bisogno di valutare le cose tramite un ragionamento dimostrativo; nondimeno, [in questo modo] scopriranno la posizione filosofica [in cui consiste] il principio della coscienza illuminata. Pertanto, <L 299> l'esame e l'analisi che caratterizzano l'intelligenza discriminativa devono essere centrali anche nel contesto dell'*upadeśa*».

##### 1.1.4.2. *Replica*

Quelli che hanno tale convinzione, la ritengono oltremodo importante, considerandola il punto essenziale del modo di vedere; dunque sono come scimmie che hanno leccato il miele.<sup>81</sup>

Se [è vero che] nella pratica<sup>82</sup> del grande principio [dell'*atiyoga*] non si rimane seduti in [una condizione di] annichilimento,<sup>83</sup> né c'è qualcosa da fare e pensare, [è altrettanto vero che] quei ciechi compiono l'esame e l'analisi, cosicché ne scaturisce una limitata posizione concettuale. Infatti,

---

<sup>77</sup> *sPyod pa'i yul (gocara)*.

<sup>78</sup> *sNgags pa (mantrin)*.

<sup>79</sup> *lTa ba (drṣṭi)*.

<sup>80</sup> *Chos kyi gzhi*: la condizione originaria (*dbyings*) che costituisce la vera natura della realtà (*chos nyid*).

<sup>81</sup> Compiaciuti della propria convinzione concettuale, come scimmie eccitate dal miele leccato, tali persone si limitano a imitare i veri saggi, essendo prive delle qualità dei veri maestri. L'esempio della scimmia si trova in *rTsal chen sprug pa (Il grande scotimento)*. Cf. i commenti in TshB, Ka, p. 454.6-7; Bai, 5, Nya, p. 333.2-5.

<sup>82</sup> *sPyod pa (caryā)*. Questo termine genericamente indica la condotta, il comportamento o l'attività.

<sup>83</sup> *Yal bar 'dug pa*.



qualsiasi cosa facciano, [la loro convinzione] diventa il modo di vedere di una posizione limitata.<sup>84</sup> Per quale motivo?

La non dualità derivata dalla valutazione di quelle cose che sono enti dualistici è duale. Perché? Essendoci la cosiddetta non dualità, ne scaturisce anche la dualità.

Esaminando e analizzando gli enti che non sono svincolati dalla ricerca, si sostiene la posizione filosofica svincolata dalla ricerca:<sup>85</sup> questa stessa convinzione non è svincolata dalla ricerca. Se c'è qualcosa libero dalla ricerca, in dipendenza di ciò deve esserci anche qualcosa che non è libero dalla ricerca.

<L 300> Esaminando gli enti che non sono presenti spontaneamente, gli ignoranti sostengono la presenza spontanea: questa stessa convinzione non è una presenza spontanea. Per quale motivo? Se c'è una presenza spontanea scaturita dall'esame di ciò che non è presente spontaneamente, allora in dipendenza di quella [presenza spontanea] c'è anche ciò che non è presente [spontaneamente].

Analizzando gli enti che non sono totalmente compiuti, qualcuno sostiene la posizione filosofica del Grande Compimento: questa stessa convinzione non è totalmente compiuta. Per quale motivo? Perché se c'è qualcosa totalmente compiuto, allora in dipendenza di ciò c'è anche qualcosa che non è compiuto.

Esaminando gli enti delle cause e circostanze, qualcuno sostiene la posizione filosofica della gnosi spontanea: questa stessa convinzione diventa l'opposto della gnosi spontanea. Per quale motivo? Perché scaturisce dall'esame delle cause e circostanze.

C'è chi sostiene la posizione filosofica dell'unica sfera, facendola derivare da molta riflessione e analisi sulla base di tanti termini:<sup>86</sup> questa stessa convinzione [ha la natura della] molteplicità. Per quale motivo? <L 301> Perché scaturisce dall'esame degli enti molteplici e, se c'è quella [posizione dell'unica sfera], in dipendenza di essa ci sono gli enti [molteplici].

Esaminando e analizzando gli enti dell'io e dell'altro, qualcuno sostiene il grande sé:<sup>87</sup> questa stessa convinzione è un ente duale. Per quale motivo? Perché se c'è il grande sé, in quanto posizione filosofica determinata esaminando l'io e l'altro, in dipendenza di quel [grande sé] c'è anche il suo opposto.

<sup>84</sup> *mTha'*.

<sup>85</sup> *bTsal ba dang bral ba*.

<sup>86</sup> *Tha snyad*.

<sup>87</sup> *bDag nyid chen po*.

Lo stesso modo di vedere dell'assenza di obiettivi,<sup>88</sup> chiunque sia a sostenerlo riflettendo sugli enti [che costituiscono degli] obiettivi, è un obiettivo. Per quale motivo? Perché c'è la convinzione dell'assenza di obiettivi.

Inoltre, la convinzione che non ci sia [una meta] da realizzare, sostenuta esaminando gli enti della realizzazione, è qualche cosa che deve essere realizzata. Per quale motivo? Perché, quando si persegue l'assenza [di una meta] da realizzare, in dipendenza di ciò c'è l'ente [opposto che deve essere realizzato].

Esaminando gli enti della sofferenza e delle afflizioni emotive,<sup>89</sup> qualcuno sostiene la posizione filosofica della grande beatitudine: proprio questa convinzione <L 302> [implica] sofferenza. Per quale motivo? Perché si sostiene la beatitudine negando ciò che è sofferenza e afflizione emotiva; e perché se c'è una cosa, c'è [anche] l'altra.

Inoltre, analizzando gli enti delle posizioni filosofiche, si sostiene la libertà dai limiti<sup>90</sup> di tutte le posizioni filosofiche: proprio questa convinzione è una posizione limitata. Per quale motivo? Perché se c'è la libertà dalle posizioni limitate, ci sono anche le posizioni limitate; infatti, la stessa convinzione dell'assenza di posizioni limitate è una posizione limitata.

Riflettendo sugli esseri senzienti<sup>91</sup> che trasmigrano [nel *samsāra*] e analizzandoli, qualcuno sostiene lo stato di *buddha* che non trasmigra: proprio questa convinzione è [la posizione di] un essere senziente. Per quale motivo? Perché se c'è lo stato di *buddha* realizzato [attraverso] l'abbandono del *samsāra*, ci sono anche gli esseri senzienti.

Riflettendo sugli enti dell'accesso deliberato [alla non dualità] e analizzandoli, [si sostiene] la posizione secondo cui non occorre accedere [alla non dualità]: proprio qui c'è un accesso che implica sforzo. Per quale motivo? Perché si agisce per giungere all'assenza di accesso e, se c'è l'assenza [di accesso], c'è anche l'accesso.

Inoltre, esaminando gli enti della meditazione,<sup>92</sup> se si sostiene che non c'è nulla su cui si debba meditare, questa stessa convinzione <L 303> è

<sup>88</sup> *gZa' gtad med pa*.

<sup>89</sup> *Nyon mongs pa (kleśa)*: stati mentali non sani che generano sofferenza (*sdug bsngal*); le principali afflizioni emotive sono cinque: il desiderio/attaccamento, l'avversione, l'offuscamento, l'orgoglio e l'invidia/gelosia.

<sup>90</sup> *mTha'*.

<sup>91</sup> *Sems can*.

<sup>92</sup> *bsGom pa (bhāvanā)*: la coltivazione del modo di vedere attraverso lo stato di quiete (*zhi gnas, śamatha*) e la chiara visione (*lhag mthong, vipaśyanā*).

una meditazione che implica sforzo. Per quale motivo? Perché c'è l'azione finalizzata all'assenza di meditazione.

Qualcuno, analizzando gli enti dell'ottenimento, sostiene che non c'è nessun frutto [spirituale] da ottenere: proprio questa convinzione è un ottenimento tramite sforzo. Per quale motivo? Perché, se non c'è niente da ottenere, c'è la speranza di ottenere.

Avendo analizzato gli enti che consistono nella correzione<sup>93</sup> dei difetti della contemplazione,<sup>94</sup> qualcuno sostiene che non c'è niente da correggere: questa stessa convinzione è una correzione tramite sforzo. Per quale motivo? Perché si sostiene il principio che non c'è niente da correggere e proprio questa convinzione è una correzione.

Nondimeno, siccome qualsiasi [convinzione] sia stata creata è una posizione limitata, ingannati dall'esame e dall'analisi si creano le cause di ulteriori concetti.<sup>95</sup> In questo modo non si potrà mai vedere il principio. Pertanto, *La rivelazione dello yoga* (*rNal 'byor grub pa'i lung*) afferma:\*

{15} Tutti i concetti dualistici, come la liberazione e la non liberazione, eccetera, sono posizioni limitate.

Dunque sono un inganno. Inoltre si legge ne *Le istruzioni* (*Man ngag*):

{16} Se molti sono i limiti dell'esame, maggiori sono i limiti dell'analisi.

E <L 304> ancora:

{17} Il molto esaminare e analizzare è paragonabile alla massa delle stelle del cielo.

Da *Le istruzioni* (*Man ngag*):

{18} Se la mente che analizza e riflette si rivolge all'essenza del cielo priva di riflessione, è un grande difetto rispetto al cielo non riflessivo. Analizzando, non si arriva d'un tratto [all'essenza]. Riflettendo, non si incontra il principio.

---

<sup>93</sup> *bCos pa*.

<sup>94</sup> *bSam gtan (dhyāna)*.

<sup>95</sup> *rTog pa (kalpanā)*.

Da *Il re del cielo* (*Nam mkha'i rgyal po*):\*

{19} Siccome è proprio l'azione di indicare [con esempi] ed esaminare a essere ritenuta un valido mezzo di conoscenza, nasce la nozione<sup>96</sup> [di ciò che è stato indicato ed esaminato]; così, il ricavato è [soltanto] un flusso di coscienza atto a indicare.

Se si esamina, nasce la nozione certa del significato; [ciò che è così] nato [è] il ricavato del solerte sforzo.<sup>97</sup> Da *L'aquila in volo* (*Khyung chen lding ba'i rgyud*):\*

{20} Se si considera che analizzare le posizioni verbali, come quelle degli *āgama* del Maestro [Buddha], sia la via, allora essa consiste nel seguire il flusso dei pensieri,<sup>98</sup> la qual cosa equivale a inseguire un miraggio.

Nel contesto dell'*atiyoga*<sup>99</sup> è evidente che l'esame e l'analisi della ricerca [mentale] non significano granché. Siccome sono un inganno, non hanno senso, perciò i grandi uomini [che praticano l'*atiyoga*] non vedono [le cose] in quel modo. Allora, se [l'esame e l'analisi] <L 305> sono un inganno, in cosa consiste il corretto principio [dell'*atiyoga*]?

#### 1.1.5. *Il corretto principio*

Sin dall'inizio non c'è l'espressione<sup>100</sup> "non dualità". Ciò che è già per natura svincolato dalla ricerca non è da magnificare<sup>101</sup> come svincolato dalla ricerca. Sin dall'inizio non c'è il termine "presenza spontanea". Il Grande Compimento originario è libero dall'essere magnificato come Grande Compimento. Sin dall'inizio la gnosi spontanea non è da etichettare neppure come gnosi spontanea. Sin dall'origine la grande sfera non viene chiamata "grande sfera". Nel passato, presente e futuro non esiste il termine "grande sé". Senza [distinguere tra] la porta [d'accesso] e l'in-

---

<sup>96</sup> 'Dzin pa.

<sup>97</sup> rTsol sgrub.

<sup>98</sup> rTog pa.

<sup>99</sup> lHag pa'i rnal 'byor.

<sup>100</sup> Tha snyad.

<sup>101</sup> sGro gdags su med.

terno,<sup>102</sup> la libertà da obiettivi non viene spiegata come libera da obiettivi. Ciò che è già realizzato sin dall'inizio non è magnificato come qualcosa che non è da realizzare. Non c'è un'espressione per [indicare] il dimorare naturalmente nella grande beatitudine.

Sin dall'inizio <L 306> la non dualità non viene alterata<sup>103</sup> dicendo che non occorre accedere a essa. Ciò che sin dall'inizio non si è mosso dalla chiarezza naturale<sup>104</sup> non viene corretto dicendo che non c'è nulla su cui meditare. Lo stato privo di limiti<sup>105</sup> non viene spiegato dicendo che è libero dai limiti. Non occorre neppure mostrare che [ciò in cui] non c'è [neanche] il termine "concetto"<sup>106</sup> non è da correggere. Ciò che è già *buddha* per natura non viene costituito o considerato "buddha". Per quale motivo? Essendo già realizzato sin dall'inizio, ora non viene considerato, corretto, alterato, afferrato, creato. Non scaturisce a un certo momento dall'esame tramite l'intelligenza [discriminativa], perché sin dall'inizio è per natura svincolato da segni<sup>107</sup> ed espressioni verbali. È molto difficile comprendere [ciò]. Da *Il chiaro lume* (*gSal ba'i sgron ma*):\*

{21} Un'illusione,<sup>108</sup> non nata sin dall'inizio, non sarà deprezzata dicendo che è non nata.

Inoltre:

{22} Non si percepiscono i fenomeni<sup>109</sup> [dualisticamente] e la loro vera natura<sup>110</sup> non è [qualcosa di] esistente. Oltre alle spiegazioni delle circostanze per superare l'attaccamento, <L 307> non ci sono parole per [descrivere] la condizione originaria della realtà. Essa è ineffabile.

Comprendete questo principio del modo di vedere in tutta la sua importanza! [Pur essendo ineffabile,] nondimeno viene chiamato "il grande principio privo di difficoltà".

---

<sup>102</sup> *sGo phugs*.

<sup>103</sup> *bSlad pa*.

<sup>104</sup> *Rang gsal*.

<sup>105</sup> *mTha'*: gli estremi delle posizioni eternalistiche e nichilistiche.

<sup>106</sup> *rNam rtog (vikalpa)*: il pensiero discriminativo.

<sup>107</sup> *brDa*.

<sup>108</sup> *sGyu ma (māyā)*.

<sup>109</sup> *Chos can (dharmin)*.

<sup>110</sup> *Chos nyid (dharmatā)*.

## 1.1.6. La scoperta della visione

Come mai si afferma che «la verità del principio autentico<sup>111</sup> viene vista grazie a questa totale assenza di esame»? Rispondo così. Tutti gli enti sono privi della dualità di io e altro, soggetto e oggetto della conoscenza; quindi, la stessa non visione, non osservazione di alcunché, viene chiamata "visione" soltanto metaforicamente;<sup>112</sup> ma, certamente, non c'è nessuna visione di qualcosa a parte. Da *La rivelazione dello yoga* (*rNal 'byor grub pa'i lung chen po*):\*

{23} Avendo compreso con certezza<sup>113</sup> che la coscienza in se stessa<sup>114</sup> è non derivata,<sup>115</sup> non nata,<sup>116</sup> senza nascita,<sup>117</sup> così com'è sin dall'inizio,<sup>118</sup> che la [sua incessante] natura è una presenza spontanea,<sup>119</sup> che essa è la coscienza illuminata [in cui consiste la] radice<sup>120</sup> e che i [tre] eccelsi [*maṇḍala*] sono la vera realtà,<sup>121</sup> allora si fa esperienza dell'intendimento<sup>122</sup> dei *buddha*, che è così:

---

<sup>111</sup> *Yang dag pa*.

<sup>112</sup> *Bla dvags*.

<sup>113</sup> *Nges par chud*.

<sup>114</sup> *Sems nyid*.

<sup>115</sup> La coscienza in se stessa è "non derivata" (*ma byung*) da cause.

<sup>116</sup> Essa è "non nata" (*ma skyes*) da condizioni o circostanze.

<sup>117</sup> La sua essenza è dai primordi "senza nascita" (*skye ba med pa*).

<sup>118</sup> *Ye ji bzhin pa*: "così com'è" in quanto priva di eccessi o difetti di valutazione (*sgro skur med*) dovuti ai pensieri. Ciò definisce il *maṇḍala* della condizione originaria (*dbyings kyi dkyil 'khor*).

<sup>119</sup> La coscienza, oltre a essere nella sua essenza "senza nascita", ha una natura incessante (*rang bzhin 'gags med*). Tale continuità non è prodotta da qualcuno o qualcosa, ma si manifesta di per sé come presenza spontanea (*lhun gyis grub pa*). Ciò definisce il *maṇḍala* della consapevolezza luminosa (*'od gsal rig pa'i dkyil 'khor*).

<sup>120</sup> L'assenza di nascita e cessazione caratterizza il *maṇḍala* della coscienza illuminata, il quale costituisce la radice (*rtsa ba byang chub kyi sems kyi dkyil 'khor*) di tutti gli enti del *samsāra* e del *nirvāṇa*.

<sup>121</sup> I tre eccelsi (*dam pa*) *maṇḍala* costituiscono la vera natura indivisibile della realtà (*dbyer med pa'i chos nyid*).

<sup>122</sup> *dGongs pa*.

la coscienza<sup>123</sup> e gli eventi coscienziali<sup>124</sup>, tutto diventa <L 308> come il cielo.<sup>125</sup>

Inoltre, dal medesimo testo:\*

{24} Qualsiasi apparenza di forma si veda, non è rintracciabile una sostanza.<sup>126</sup> La non visione è certamente la vera visione. La scoperta dell'esperienza dell'autocoscienza ineffabile viene chiamata solo convenzionalmente "scoperta della visione".

Ancora dalla stessa fonte:\*

{25} [Disse:] O nobili esseri, vedete quella matrice dell'illuminazione?<sup>127</sup>

Rispose: O nobile insegnante, la matrice dell'illuminazione<sup>128</sup> noi la vediamo senza averla veduta.

Disse: In quale modo la vedete senza averla veduta?

Rispose: Senza aver veduto la matrice dell'illuminazione, vediamo tutto come la matrice dell'illuminazione. [...]

{26} Disse: Nobili esseri, vedete la vera natura<sup>129</sup> <L 309> di tutta [la realtà]?

Rispose: Nobile insegnante, la vera natura di tutta [la realtà] non l'abbiamo veduta.

Disse: Come mai non l'avete veduta?

Rispose: Perché non la percepiamo.<sup>130</sup>

<sup>123</sup> La coscienza (*sems*) è la facoltà cognitiva (*rnam par shes pa*) in generale che, entrando in contatto con gli oggetti dei cinque sensi e i contenuti mentali, diventa consapevole di essi.

<sup>124</sup> Gli eventi coscienziali (*sems las byung ba, caitta*) sono le sensazioni (*tshor ba*), le nozioni (*'du shes*) e gli impulsi condizionanti (*'du byed*).

<sup>125</sup> L'esperienza di un *buddha* è paragonabile al cielo, in quanto è priva delle nozioni di centro e periferia, io e altro. Ogni cosa appare chiaramente senza confusione, ma non c'è mai allontanamento dalla grande chiarezza dell'autocoscienza.

<sup>126</sup> *rDzas*.

<sup>127</sup> *sNying po byang chub*.

<sup>128</sup> *Byang chub kyi snying po*.

<sup>129</sup> *Rang bzhin*.

<sup>130</sup> *Mi dmigs*. Percepire (*dmigs pa*) in senso dualistico vuol dire avere riferimenti mentali a oggetti.

Disse: Voi, nobili esseri, non avete veduto la vera natura di tutta [la realtà]?

Rispose: Nobile insegnante, la vediamo.

Disse: Nobili esseri, come la vedete?

Rispose: Ciò che costituisce la vera natura di tutta [la realtà], la vediamo come non modificata,<sup>131</sup> non alterata,<sup>132</sup> non derivata,<sup>133</sup> non nata,<sup>134</sup> così com'è, la vera realtà,<sup>135</sup> il *maṇḍala* così com'è sin dall'inizio.<sup>136</sup>

Disse: Vedete [lo stato di] *buddha*?

Rispose: Non lo abbiamo veduto.

Disse: Come mai non lo avete veduto?

Rispose: Perché non lo percepiamo.

Disse: Non lo avete veduto?

Rispose: Lo vediamo.

Disse: Come lo vedete?

Rispose: Tutto è *buddha* nella realtà qual è,<sup>137</sup> infatti [lo stato di *buddha*] è onnipervasivo, perciò lo vediamo come il *maṇḍala* della natura presente spontaneamente.

Disse: Vedete gli esseri senzienti?

<L 310> Rispose: Non li abbiamo veduti.

Disse: Come mai non li avete veduti?

Rispose: Perché non li percepiamo.

Disse: Non li avete veduti?

Rispose: Li vediamo.

Disse: Come li vedete?

Rispose: Vediamo tutti [gli esseri senzienti] come il *maṇḍala* della coscienza illuminata [che costituisce] la radice.

Dal medesimo testo:\*

{27} Si vede e [nulla] viene veduto, [perché] i fenomeni [che appaiono] sono privi di esistenza intrinseca.<sup>138</sup> Quando la profonda

---

<sup>131</sup> Non è modificata (*ma bcos*) da un agente.

<sup>132</sup> Non è alterata (*ma bslad*) dal pensiero.

<sup>133</sup> Non è derivata da una causa (*rgyu*).

<sup>134</sup> Non è nata sulla base di condizioni o circostanze (*rkhen*).

<sup>135</sup> È la vera realtà (*de kho na nyid*) perché non è errata.

<sup>136</sup> Tale è la condizione libera da proiezioni o elaborazioni (*spros pa*) mentali.

<sup>137</sup> *De bzhin nyid (tathatā)*.



pratica [del] segreto intendimento, unione totale [dei *buddha*,] risplende [come] la spontanea percezione diretta autocosciente,<sup>139</sup> proprio quella gnosi spontanea viene chiamata "visione".

Se ci atteniamo a queste citazioni, [ne consegue che] se si agisce con l'intento di avere la visione, si devia [nelle mere parole contenute] nei *tantra* e negli *āgama*, infatti c'è il difetto consistente nel non aver compreso che [il vero senso di quelle parole] è il sé.<sup>140</sup> Dunque, in questo grande sistema spirituale non c'è nulla da fare al fine di avere la visione del principio; per questa ragione, siccome tutto è il grande sé, [il principio] è per natura chiaro,<sup>141</sup> senza averlo ricercato né visto: proprio questa [chiarezza naturale] è il supremo <L 311> occhio. Tale principio non è nient'altro che la rivelazione dell'intendimento dei vittoriosi [trasmessa negli *upadeśa*].

### 1.1.7. Seconda critica

#### 1.1.7.1. Obiezione

Non avendo compreso il suddetto [principio], senza la sicurezza<sup>142</sup> del modo di vedere e privo dell'*upadeśa* del valido lignaggio [spirituale],<sup>143</sup> qualcuno che ha esercitato la lingua nello [studio dei modi di vedere] inferiori, afferma: «Tramite l'autocoscienza non si hanno riferimenti mentali<sup>144</sup> rispetto alla cosiddetta realtà qual è, l'essenza in cui consiste la vera natura della realtà, non nata e vuota;<sup>145</sup> non avendo concetti, non c'è neppure un oggetto della gnosi. Quando non si hanno riferimenti,<sup>146</sup> non c'è dualità [di soggetto e oggetto]: questo soltanto è il Grande Compimento, giacché lì non c'è azione e visione».<sup>147</sup>

<sup>138</sup> *Rang bzhin*.

<sup>139</sup> *Rang byung rang rig mngon sum*.

<sup>140</sup> *bDag nyid*.

<sup>141</sup> *Rang gsal ba*.

<sup>142</sup> *gDengs*.

<sup>143</sup> Il lignaggio (*brgyud pa*, *paramparā*) consiste nella trasmissione della comprensione iniziatica da una persona all'altra.

<sup>144</sup> *dMigs 'dzin*: tenere la mente fissa su un oggetto dei cinque sensi o immaginario.

<sup>145</sup> *sTong pa* (*śūnya*).

<sup>146</sup> *Mi dmigs*.

<sup>147</sup> Vd. L, p. 156.4-5: «Il *bodhisattva* Śrīgarbha disse: "Dissezionare [mentalmente] avendo riferimenti è dualità. Non avere riferimenti [mentali] è assenza di

1.1.7.2. *Replica*

La persona che parla in tal modo, asserendo che quello è il Grande Compimento, si basa sulla contemplazione della Via di Mezzo.<sup>148</sup> Da *L'epitome* (*sPyi bcings*):

{28} Asserendo che [tale sistema] è quello dell'insuperabile Grande Compimento, ci si basa soltanto sulla contemplazione dell'accesso subitaneo.<sup>149</sup> Declassare il figlio del re a servo [vuol dire] contraddire gli *āgama*.

Dunque ciò equivale a declassare il nobile figlio del re a servo, perché contraddice profondamente gli *āgama*. <L 312> Adesso il proprio ingannevole modo di vedere appare come quello del Grande Compimento, quindi è falso, in modo analogo a quando le forme appaiono doppie, se la vista è fortemente disturbata a causa [dell'assunzione] di *arura*,<sup>150</sup> *barura*<sup>151</sup> o per via della febbre. Queste persone ignoranti seguono solo un'idea<sup>152</sup> e interiormente fanno una gran confusione.

1.1.8. *La via universale*

Allora, in cosa consiste l'intendimento del principio del Grande Compimento, il veicolo svincolato dall'azione? Esso è la madre generatrice di tutti i vittoriosi [*buddha*], l'antidoto di tutte le azioni forzate. Infatti, qua-

---

dualità; perciò, non accettare e non rifiutare è accedere alla non dualità"» (*byang chub sems dpa' dpal gyi snying pos smras pa/ dmigs pas rab tu phye ba de ni gnyis so/ gang mi dmigs pa de ni gnyis su med pa ste/ de'i phyir gang len pa med cing dor ba med pa de ni gnyis su med par 'jug pa'o/*). Questo brano fa parte di una lunga citazione del *Vimalakīrtinirdeśasūtra* nel quinto capitolo del SM, dedicato all'accesso subitaneo del Chan. Cf. Robert A. F. Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 76; Charles Luk, *Vimalakīrti Nirdeśa Sutra*, p. 92.

<sup>148</sup> *dBu ma* (*madhyamaka*).

<sup>149</sup> *sTon men* (cin. *dunmen*).

<sup>150</sup> Lat. *Terminalia chebula* Retz.; *Harītakī*. Vd. Bhagwan Dash, *Pharmacopoeia of Tibetan Medicine*, p. 293.

<sup>151</sup> Lat. *Terminalia belerica* Roxb.; *Bibhītakī*. Ivi, p. 276. L'espressione *a bar* è un'abbreviazione delle due suddette droghe non tossiche, anche se in Dash compare una volta per indicare soltanto la prima (ivi, pp. 7, 292).

<sup>152</sup> *Blo*.

lunque metodo e via si pratici, senza questa comprensione non si consegue lo stato di *buddha*, cosicché occorre realizzare lo stato di *buddha* e devono avere molta importanza tutte le azioni [finalizzate a quel conseguimento]. Come mai?

Fino all'*anuyoga* incluso, rispetto al principio dell'uguaglianza<sup>153</sup> [di *samsāra* e *nirvāṇa*] c'è ancora separazione tra la porta [d'accesso] e l'interno, si acquisisce familiarità<sup>154</sup> [con tale uguaglianza] e il significato [dell'insegnamento] viene indicato da segni.<sup>155</sup> Quindi, non essendoci libertà dall'agire per manifestare<sup>156</sup> la finalità dello sforzo, non si vede [il principio della non azione] così come [accade invece nell'*atiyoga*].

Facciamo un esempio: quando il mare è sporco e mosso, la sporcizia emerge; ma se non è sporco, essendosi chiarificato in modo naturale, appaiono tutti i riflessi, <L 313> senza alcun bisogno di cercarli. Così, cercando [lo stato di *buddha*] tramite [i veicoli] inferiori, non lo si incontrerà mai, perché non si è in accordo con l'immota<sup>157</sup> essenza. Secondo questo grande sistema [spirituale, l'illuminazione] accade proprio grazie alla non azione. Siccome il *buddha* primordiale<sup>158</sup> appare senza aver cercato [l'illuminazione], [tutti gli esseri], dal vittorioso completamente purificato fino all'essere infernale in *avīci*,<sup>159</sup> conseguono la liberazione finale grazie a questo principio [della non azione]. Dunque, tutti i vittoriosi sono diventati *buddha* comprendendo tale principio. Da *Il meraviglioso* (*rMad du byung ba*):

{29} Pure io, Vajrasattva, grazie a questa meravigliosa coscienza illuminata sono anche diventato *buddha* a Vajrāsana.<sup>160</sup>

Inoltre, da *L'oro fino* (*rDo la gser zhun*):\*

{30} Avendo la qualità della madre di tutti i *sugata*, è l'unica via di tutti i vittoriosi. È il fondamento dell'oceano di pratiche<sup>161</sup> che

---

<sup>153</sup> *mNyam pa*.

<sup>154</sup> *'Dris goms*.

<sup>155</sup> *rTags*.

<sup>156</sup> *mNgon du byed pa*.

<sup>157</sup> *Mi g.yo ba*.

<sup>158</sup> *Phyi mo'i sangs rgyas*.

<sup>159</sup> *mNar med pa'i dmyal ba*: il livello più basso dell'inferno.

<sup>160</sup> Bodhgayā: il luogo in cui Śākyamuni conseguì la perfetta illuminazione.

<sup>161</sup> *sPyod pa*.

costituiscono i sentieri delle *pāramitā*,<sup>162</sup> come l'etica, eccetera. [...] Anche tutti i cosiddetti enti della completa liberazione degli esseri superiori,<sup>163</sup> <L 314> per quanti siano, nonché le loro qualità, scaturiscono dal compimento della medesima coscienza illuminata. Pure tutti gli immortali *bodhisattva*,<sup>164</sup> la grande famiglia degli esseri superiori, non si manifestano senza [la coscienza illuminata]. Pertanto, tale [coscienza illuminata] è la somma via della completa liberazione.

Da *La rivelazione dello yoga (rNal 'byor grub pa'i lung):\**

{31} La matrice dell'illuminazione è presente come la madre di tutti [i *buddha*], totalmente quieta, qual è, senza elaborazioni mentali.<sup>165</sup>

Da *Le sei sfere (Thig le drug pa):\**

{32} Si spiega che [la coscienza illuminata] è qualsiasi sentiero della completa liberazione. Essendo la madre dei *sugata*, è la via universale. Senza di essa [i *buddha*] non apparirebbero, perciò è proprio la somma via della completa liberazione.

Da *Il meraviglioso (rMad du byung ba):\**

{33} La sola medicina che beneficia gli esseri senzienti nei tre regni è la coscienza illuminata; non ce n'è un'altra. Se si conosce il principio della coscienza illuminata, non ci sono le cause in cui consistono gli enti del *samsāra* e tutti ottengono l'illuminazione velocemente.

Da *L'aquila in volo (Khyung chen lding ba):\**

---

<sup>162</sup> *Pha rol phyin*.

<sup>163</sup> *'Phags pa (ārya)*: coloro che hanno conseguito la visione diretta della vera natura della realtà.

<sup>164</sup> *Byang chub sems dpa'*.

<sup>165</sup> *Ma spros*.

{34} Se non si utilizza la grande medicina dell'immoto<sup>166</sup> stato naturale, <L 315> con le cause dell'ascesa ai mondi superiori<sup>167</sup> si abbracceranno le afflizioni emotive.

Dunque, senza questa via non appaiono neanche i vittoriosi [*buddha*]. Nonostante le vie [seguite, senza la via della non azione] non ci si libererà dalla prigione del solerte sforzo e per gli esseri il prosciugamento dell'oceano del *samsāra* non accadrà mai. Al fine di stabilire gli esseri nella beatitudine, senza averli stabiliti [intenzionalmente] grazie alla non azione, occorre basarsi su questa via.

## 1.2. I punti di vista dei maestri

### 1.2.0. Enunciazione

Il modo di vedere che, grazie a questo metodo, consiste nell'incontrare [il principio perfetto] senza incontrarlo [dualisticamente] è la **grande comprensione**<sup>168</sup> **priva di comprensione**. In generale, non c'è che un modo di vedere. Tuttavia qui, per il momento, spiegherò alcune convinzioni fondamentali dei maestri,<sup>169</sup> le quali sono comunque innumerevoli. I sistemi sono differenti ma, quale che sia la spiegazione, l'essenza è la stessa.

Alcuni spiegano [il modo di vedere dicendo] che è l'assenza di obiettivi; similmente, c'è il modo di vedere della presenza spontanea, il modo di vedere del grande sé, <L 316> il modo di vedere della gnosi spontanea, il modo di vedere della libertà dalla ricerca, il modo di vedere della grande beatitudine, il modo di vedere della non dualità, il modo di vedere della grande sfera e il modo di vedere del nostro grande sistema<sup>170</sup> che consiste nella libertà da tutte le posizioni limitate senza averle abbandonate.

---

<sup>166</sup> *Mi g.yo.*

<sup>167</sup> I mondi superiori sono quelli degli dei (*lha, deva*), dei titani o semidei (*lha min, asura*) e degli umani. Le cause di tali rinascite sono i meriti delle azioni virtuose, ma non essendo sufficienti a consentire l'abbandono del *samsāra*, sono inseparabili dalle afflizioni emotive.

<sup>168</sup> *rTogs pa.*

<sup>169</sup> *bShes gnyen.*

<sup>170</sup> *Rang lugs chen po.*

1.2.1. *L'assenza di obiettivi*

Riguardo al modo di vedere dell'assenza di obiettivi,<sup>171</sup> ci sono la spiegazione del sistema del principio corretto e la spiegazione dei difetti della deviazione [dovuta] all'incomprensione di tale [principio].

1.2.1.1. *La comprensione*

Questa è [la spiegazione del] principio corretto. *Buddha*, esseri senzienti, *samsāra*, *nirvāṇa*, sono tutti soltanto denominazioni convenzionali.<sup>172</sup> La [loro] essenza<sup>173</sup> appare variegata, eppure non esiste [come tale].

Il campo<sup>174</sup> della gnosi spontanea è per natura libero da tutto, senza che nulla sia stato eliminato; non c'è l'obiettivo<sup>175</sup> di dover scoprire l'illuminazione da qualche parte e non c'è neppure l'obiettivo del desiderio che il principio diventi chiaro tramite la sua conoscenza.<sup>176</sup> <L 317> Quindi, dov'è il riferimento mentale<sup>177</sup> a un'esistenza intrinseca? Non c'è. Ciò non scaturisce dall'eliminazione degli obiettivi. Infatti, non essendoci obiettivi proprio sin dall'inizio, neanche questa affermazione deve essere enunciata; siccome il suo reale significato è il sé, non è qualcosa da trovare intenzionalmente: per esempio, è come il sole che non cerca la luminosità delle lucciole. Da *L'aquila in volo* (*Khyung chen*):\*

{35} Nello stato naturale<sup>178</sup> del grande nettare non si percepisce il metodo dell'obiettivo.

Da *L'unione di tutti i preziosi* (*Byang chub kyi sems rin po che kun 'dus*):\*

---

<sup>171</sup> *gZa' gtad dang bral ba'i lta ba.*

<sup>172</sup> *Tha snyad kyi bla dvags*: espressioni verbali convenzionali il cui valore è unicamente metaforico.

<sup>173</sup> *Ngo bo.*

<sup>174</sup> *sPyod yul* (*gocara*).

<sup>175</sup> *gZa' ba.*

<sup>176</sup> *Rig pa.*

<sup>177</sup> *dMigs gtad.*

<sup>178</sup> *Rang bzhin*. La vera natura delle cose non è un obiettivo da raggiungere praticando un metodo di realizzazione, ma lo stato naturale presente sin dall'inizio al di là di qualsiasi correzione.

{36} Se si comprende che è questa la matrice, [il potenziale della] somma illuminazione, dove sono gli obiettivi e gli scopi? Se si comprende davvero lo stato del compimento senza nulla da fare, anche se si ha un obiettivo e si percorre [un sentiero per raggiungerlo], si è al di là dell'orizzonte<sup>179</sup> [dell'obiettivo].

Quindi, se si comprende sicuramente il principio dell'assenza di obiettivi, qualunque azione si compia avendo un obiettivo, non si interrompe l'agire e niente viene fatto [con sforzo], perciò si è liberi dall'orizzonte<sup>180</sup> dell'obiettivo. Da *L'essenza della coscienza illuminata* (*Byang chub kyi sems tig*):

{37} <L 318> Non c'è l'orizzonte dell'obiettivo.<sup>181</sup> Manca la capacità di sforzarsi.

Ci sono molte citazioni come queste ma, qualunque sia la spiegazione, [si intende che] l'obiettivo è un riferimento<sup>182</sup> e qui, [nell'*atiyoga*,] lo stesso principio dell'assenza di obiettivi, il non avere riferimenti, non è qualcosa che dovrebbe essere tenuto presente mentalmente. Da *Le istruzioni* (*Man ngag*):

{38} Se non si dimora neppure sull'assenza di immagini [mentali],<sup>183</sup> a che serve parlare del non dimorare sulle immagini?

Occorre accertare il fatto che non c'è nessun pensiero<sup>184</sup> su cui ci si debba soffermare.

---

<sup>179</sup> *Yul las 'das*.

<sup>180</sup> *sPyod yul*.

<sup>181</sup> *gZa' ba'i yul*.

<sup>182</sup> *dMigs pa (ālabana)*.

<sup>183</sup> *mTshan ma (nimitta)*. Il termine letteralmente significa "segno", ma indica una rappresentazione mentale distinta che consente di definire ciò che si percepisce.

<sup>184</sup> *bSam pa*.

1.2.1.2. *L'incomprensione*

[Adesso spiego] il difetto dovuto all'incomprensione dell'assenza di obiettivi. I ciechi che agiscono per manifestare [l'obiettivo] e ricercano la meta<sup>185</sup> non comprendono che l'intento<sup>186</sup> [da manifestare] e la meta sono il sé. Essi piombano nella disperazione, come quegli animali erbivori<sup>187</sup> all'inseguimento del miraggio [dell'acqua nella calda estate]. Da *Il meraviglioso* (*rMad du byung ba*):\*

{39} Non c'è illuminazione per chi la desidera. [Costui] è lontano dai livelli e dalla somma illuminazione della completa liberazione. Chi comprende la vera natura della realtà, che è come un'illusione, ha la certezza che la coscienza illuminata è il sé. Siccome è alla matrice dell'illuminazione che si riferisce il sé, <L 319> non ci sono né ottenimento né rinuncia. L'illuminazione dei *buddha* è un'espressione convenzionale, non avviene realmente.

Dunque, l'obiettivo è un inganno e qui non ci sono obiettivi. Da *L'aquila in volo* (*Khyung chen lding ba*):\*

{40} Accedere a una via, [quando] non c'è via, è la grande malattia della via. Desiderare il raggiungimento [della meta] è paragonabile all'inseguimento del miraggio [da parte dei] cervidi. Non c'è qualcosa da trovare e mai [l'illuminazione] scaturirà dai tre mondi.<sup>188</sup> Anche lo status che dipende dai dieci livelli<sup>189</sup> è un oscuramento<sup>190</sup> dell'illuminazione.

Da *Il grande cielo* (*Nam mkha' che*):\*

---

<sup>185</sup> *'Bras bu (phala).*

<sup>186</sup> *Don.*

<sup>187</sup> *Ri dvags:* di solito con questo termine si intendono i cervidi.

<sup>188</sup> I tre mondi (*'jig rten*) sono quelli degli dei, degli esseri umani e dei *nāga*: gli dei dimorano in alto, al di sopra della terra; gli umani vivono sulla terra, mentre i *nāga* stanno al di sotto della terra.

<sup>189</sup> *Sa bcu:* i dieci stadi di realizzazione del *bodhisattva*.

<sup>190</sup> *sGrib pa (āvaraṇa).*



{41} La via di Brahmā,<sup>191</sup> che ascende da un livello all'altro, non è in accordo con l'insegnamento svincolato dall'azione. Se si procedesse su una via, non ci sarebbe raggiungimento, come [se si volessero raggiungere] i confini del cielo.

Pertanto, avere un obiettivo e percorrere [un sentiero per raggiungerlo] è un inganno. Quindi, in questo contesto *Lo spazio (Klong)* afferma:

{42} *Bhagavat*<sup>192</sup> Samantabhadra,<sup>193</sup> essendo sapiente, ha detto che la coscienza illuminata, non modificata [nella sua natura] così com'è, non è qualcosa su cui si debba meditare avendo un obiettivo.

<L 320> È così che si deve trovare la certezza.

### 1.2.2. *La presenza spontanea*

Per quanto riguarda il modo di vedere del grande stato presente spontaneamente,<sup>194</sup> [la sua esposizione] è duplice: il principio e il difetto.

#### 1.2.2.1. *La comprensione*

Questa è [la spiegazione del] principio corretto. Sempre, senza inizio e fine, l'essenza<sup>195</sup> in cui consiste la vera natura dei *buddha*, degli esseri senzienti e di tutte i loro campi di attività è l'insuperabile *buddha* innato che costituisce il grande stato della realtà<sup>196</sup> presente spontaneamente. Qual è la sua caratteristica?

<sup>191</sup> *Tshangs pa'i lam*: la via che conduce a stati di purezza (*gtsang ma*) sempre più alti.

<sup>192</sup> *bCom ldan 'das*: un epiteto che potrebbe essere reso con "divino".

<sup>193</sup> Kun tu bzang po: "Bontà Universale", personificazione del *dharmakāya*, il "corpo spirituale" che caratterizza l'essenza dei *buddha*.

<sup>194</sup> *lHun gyis grub pa'i ngang chen*: lo "stato naturale" che costituisce la vera essenza unica di tutti gli enti, sia del *nirvāṇa* sia del *samsāra*.

<sup>195</sup> *Ngo bo nyid*.

<sup>196</sup> *Chos nyid*.

Essa è esemplificata dalla gemma che esaudisce i desideri:<sup>197</sup> nonostante i [propri] meriti siano pochi, grazie al fatto di usufruire [della gemma] si manifesta [la realizzazione di] qualsiasi desiderio. Allora, è molto difficile determinare, spiegare o affermare se tali [manifestazioni] si trovino dentro [la gemma], all'esterno, nel mezzo, da nessuna parte o in tutti e tre [i modi], oppure perché esse appaiano [distintamente], nel caso in cui siano mescolate [all'interno della gemma], o se esistano [davvero] separatamente; nonostante ciò, qualsiasi desiderio appare [esaudito].

Similmente, anche la realtà in cui consiste il grande stato presente spontaneamente è attestata<sup>198</sup> da tutte le [sue] qualità; <L 321> tuttavia, è difficile esaminare e spiegare se esse siano una o molte, oppure se le benedizioni<sup>199</sup> delle qualità esistano [davvero] in questo punto dello spazio; nondimeno, le grandi benedizioni appaiono naturalmente e sono incessanti. Inoltre, sebbene la natura<sup>200</sup> della preziosa [gemma che esaudisce i desideri] sia un esempio appropriato, *La rivelazione dello yoga (rNal 'byor grub pa'i lung)* afferma:\*

{43} [La preziosa gemma] non ha pensieri discriminativi<sup>201</sup> e compie l'azione.<sup>202</sup> [Grazie a essa] i desideri sono esauditi, i bisogni sono soddisfatti, le speranze diventano realtà e non c'è interruzione [nella manifestazione delle qualità], viene generata gioia e non c'è esaurimento [del potenziale della gemma], [gli esseri] sono collocati nella [via della] felicità e [le azioni] si realizzano sempre, non c'è ostacolo [alla loro realizzazione] e neppure ripetizione [della richiesta]. [La preziosa gemma] dona totalmente e le necessità sono realizzate. O signore di Laṅkā, questi aspetti<sup>203</sup> sono parziali, ma per quanto riguarda l'esempio [effettivo] dell'autocoscienza [così com'è] in se stessa non c'è alcuna parzialità.

---

<sup>197</sup> *Yi bzhin nor bu (cintāmaṇi)*: mitica pietra preziosa che si ritiene esaudisca ogni desiderio di chi la possiede.

<sup>198</sup> *bZhag pa*.

<sup>199</sup> *Byin rlabs (adhiṣṭhāna)*: il potere o l'energia della coscienza illuminata che si manifesta in modo naturale come le qualità (*yon tan*) dei *bodhisattva* e dei *buddha*.

<sup>200</sup> *Ngo bo*.

<sup>201</sup> *rNam par mi rtoḡ pa (nirvikalpa)*. La preziosa gemma non ha l'idea o il concetto di esaudire i desideri di qualcuno.

<sup>202</sup> Siccome la gemma compie l'azione di esaudire i desideri, ne consegue che gli esseri provano soddisfazione (*'dod pa tshim pa*).

<sup>203</sup> *Chos*.

Se ci atteniamo alla citazione, [comprendiamo che] lo stato della grande beatitudine presente spontaneamente è eternamente svincolato da tutti gli oggetti sensoriali,<sup>204</sup> perciò, non essendoci un soggetto che concettualizza <L 322> né un oggetto concettualizzato, è anche la grande non concettualizzazione. [La preziosa gemma] compie il beneficio di tutti i praticanti della via<sup>205</sup> e degli allievi,<sup>206</sup> nonché soddisfa i loro bisogni, ciò in cui sperano. Qualsiasi desiderio di conseguimento<sup>207</sup> essi concepiscano diventa realtà. [La preziosa gemma] possiede completamente tutti i conseguimenti, sia superiori sia medi, senza tralasciare nulla. Non c'è un momento in cui appaiano e un altro in cui non appaiano. Essa genera la gioia degli allievi e le [sue] qualità sono inesauribili. Essa stabilisce tutti i praticanti della via nell'autentica felicità.<sup>208</sup> Riguardo alle azioni altrui, si realizzano sempre tutte e la loro manifestazione è senza ostacoli. Non è necessario ripetere [la richiesta] per compiere il beneficio [degli altri]. [La preziosa gemma] dona totalmente gli oggetti dei desideri così come vengono pensati. Essa fa realizzare tutti i propositi e qualsiasi cosa si manifesti è incessante. Inoltre, dal medesimo testo:\*

{44} Ha qualità continue. Ha attività <L 323> continue.

E così via. Il principio dello stato [presente spontaneamente] non può essere spiegato indicandone le caratteristiche. Esso pervade tutto, senza eccezioni. È difficile da percepire con la mente. Non è associato a niente. Dunque, metaforicamente<sup>209</sup> viene chiamato "stato presente spontaneamente". Inoltre, esso non è creato a un certo momento da un vittorioso [buddha], non è concepito dal praticante della via e non deriva neppure da entità come Phywa<sup>210</sup> o Īsvara: è una presenza spontanea sin dall'inizio. Da *Il cuculo (Khu byug)*:\*

---

<sup>204</sup> *sPyod yul (gocara).*

<sup>205</sup> *Lam pa.*

<sup>206</sup> *gDul bya.*

<sup>207</sup> *dNgos grub.*

<sup>208</sup> *Yang dag pa'i bde ba.*

<sup>209</sup> *Bla dvags su.*

<sup>210</sup> Antica divinità tibetana della religione autoctona *bon po* che personifica la fortuna.

{45} Poiché [la meta] è già [realizzata], si abbandona la malattia dello sforzo: [tale condizione] è accertata<sup>211</sup> restando spontaneamente [nello stato naturale].

Dunque, si insegna che la meta è già realizzata<sup>212</sup> sin dall'inizio e non è da ricercare: anche tutte le vie e le mete sono compiute nella grande gnosi senza averle ricercate. Perciò, così recita *Il grande cielo* (*Nam mkha' che*):\*

{46} L'intenzione della mente<sup>213</sup> è il benefattore: osservando ha dispiegato il potere. La visione ottenuta è il conseguimento. Essa stessa è il compiuto raccoglimento interiore.<sup>214</sup>

Da *La ruota della vita* (*Srog gi 'khor lo*):\*

{47} I [tre] *piṭaka*,<sup>215</sup> <L 324> i *tantra* e gli importanti [*upadeśa*] sono compiuti nella coscienza.<sup>216</sup>

Da *Il picco spontaneo* (*rTse mo byung rgyal*):\*

{48} La condizione originaria della variegata realtà, che non è nulla, in quanto coscienza consapevole<sup>217</sup> è la matrice dell'illuminazione. Essa è la posizione filosofica dello *yoga* spontaneo, la gnosi completamente pura degli *yogin* [che praticano] il grande metodo, la comprensione della non dualità. Senza speran-

<sup>211</sup> *bZhag pa yin*. Rong zom Chos kyi bzang po (sec. XI) in *Theg pa chen po'i tshul la 'jug pa* (RZ, I, p. 525) interpreta *bzhag pa* (sans. *sthita*) come *mnyam par bzhag pa*, "raccoglimento interiore": *btang snyoms chen po'i ngang la lhun gyis gnas pa 'di ni/ mnyam par bzhag pa zhes bya ba'i don yin no/*. Cf. Chögyal Namkhai Norbu, *Dzog-chen: lo stato di autoperfezione*, p. 85.

<sup>212</sup> *Grub zin pa*.

<sup>213</sup> *Yid (manas)*: la mente in quanto facoltà che percepisce gli oggetti non percepibili dai cinque sensi.

<sup>214</sup> *mNyam bzhag (samāhita)*: la realizzazione della perfetta quiete (*zhi gnas*).

<sup>215</sup> *sDe snod (piṭaka)*. I tre canestri del buddhismo non tantrico o exoterico sono le raccolte delle regole disciplinari (*vinaya*), degli insegnamenti (*sūtra*) e degli studi filosofici (*abhidharma*).

<sup>216</sup> *Thugs*.

<sup>217</sup> *Shes pa rig can*.

za e timore, nella condizione originaria la stessa condizione originaria è chiara.<sup>218</sup>

Questa citazione insegna che tanto il *samsāra* quanto il *nirvāṇa* hanno la natura<sup>219</sup> della presenza spontanea, per cui non ci sono né speranza né timore. Da *L'unione di tutti i preziosi (Rin po che kun 'dus):\**

{49} La comprensione dello stato equanime che realizza le speranze di ognuno, senza eccezioni, e il grande veicolo [che a essa conduce] pervadono tutto e non c'è nessun ente che [li] non sia compiuto.

La citazione spiega che nella consapevolezza compiuta spontaneamente<sup>220</sup> le qualità e le benedizioni sono apparse spontaneamente, senza averle ricercate; siccome [questa] è la vera identità<sup>221</sup> di tutto, si afferma che niente viene eliminato e ottenuto. Da *La beatitudine diffusa (bDe 'byams):\**

{50} L'indivisa<sup>222</sup> sfera compiuta spontaneamente, la grande condizione originaria, <L 325> è impassibile, preziosa sin dall'inizio. Essendo priva di azione, è la grande sfera compiuta spontaneamente.

Inoltre:\*

{51} Essendo immutabile, è come la lana nera: [...] se la si esamina [si comprende che] è nera per natura. [Così è per] il livello [della realizzazione,] a cui si giunge in modo diretto, restando spontaneamente [nello stato naturale].

Da *L'accertamento complessivo (sPyi gcod):\**

{52} Lo stato del compimento naturale, oltre al quale non c'è nulla sin dall'inizio, non è soggetto al cambiamento della morte e

---

<sup>218</sup> *gSal ba*. "Chiara" ha il significato di "evidente" in quanto percezione diretta.

<sup>219</sup> *Ngo bo*.

<sup>220</sup> *lHun gyis rdzogs pa'i rig pa*.

<sup>221</sup> *bDag nyid*.

<sup>222</sup> *dByer med*.

della trasmigrazione. [...] Essendo immutabile e stabile, è come l'oro.

Questa citazione indica lo stato immutabile che non deve essere ricercato. Da *Il meraviglioso (rMad du byung ba)*:\*

{53} Grande essere, i corpi<sup>223</sup> dei sommi vittoriosi, sebbene appaiano variamente in diverse modalità, sono tutti paragonabili a una preziosa gemma.

Inoltre:\*

{54} In qualsiasi modo appaia e si manifesti il colore del corpo [dei vittoriosi], è come [il colore di] una preziosa gemma: il colore bianco di una gemma è la gemma e qualunque sia il colore, rosso, giallo, verde, eccetera, si tratta della medesima gemma. <L 326> Non è che questo [colore] sia la gemma e quest'altro non lo sia. Similmente, anche per i corpi dei vittoriosi, i colori e le forme sono i corpi dei vittoriosi; non c'è qualcosa che non sia i [loro] corpi.

Questo significa che tutte le qualità sono compiute, cioè la stessa realtà concreta<sup>224</sup> è il *maṇḍala* del corpo e della gnosi [dei *buddha*]. Il fortunato<sup>225</sup> discepolo comprende tale principio proprio senza aver nulla da fare per comprenderlo. Dal momento che non c'è niente da fare per conoscerlo, essendo lo stato originario così, grazie alla sola scoperta di quel principio tutti i propri oggetti sensoriali<sup>226</sup> si manifestano chiaramente come [quella] stessa preziosa gemma compiuta spontaneamente. Dal medesimo testo:\*

{55} Qualsiasi cosa desideri l'uomo che trova la gemma [nei] tre regni, [quel desiderio] si realizza. Questo regno diventa come la stessa [gemma] che esaudisce i desideri.

---

<sup>223</sup> *sKu (kāya)*.

<sup>224</sup> *dNgos po nyid*.

<sup>225</sup> *sKal pa dang ldan pa*.

<sup>226</sup> *bDag gi spyod yul*.

Dunque, non è come se [il mondo] fosse diventato qualcos'altro che non è; piuttosto, vuol dire che ciò che è si è manifestato in modo naturale.<sup>227</sup> Di conseguenza, non c'è nessuna raccolta [di meriti e saggezza] da accumulare e ricercare al momento. Qualunque cosa si faccia o si compia, non ci sono né spreco né accumulazione, <L 327> perciò [il testo afferma]:\*

{56} Questa coscienza illuminata è proprio l'illuminazione. Senza aver raccolto le accumulazioni, esse sono compiute all'istante. Glorificando in se stessi<sup>228</sup> la propria matrice,<sup>229</sup> il cuore<sup>230</sup> della pratica non va perduto. [Il pensiero] creato nel proprio cuore, se pensato, è il corpo [di *buddha*] presente spontaneamente.<sup>231</sup>

Se si ha [la comprensione di] questo principio, non c'è alcun dubbio [che sia così]. Dal medesimo testo:\*

{57} Le azioni compiute dalla coscienza illuminata, [soddisfano ogni bisogno spontaneamente] come l'albero che esaudisce tutti i desideri.<sup>232</sup> Grazie alla continua beatitudine dell'illuminazione, [tutto] diventa matrice della somma illuminazione.

Ci sono numerose citazioni come queste. Tuttavia, rispetto al grande sé presente spontaneamente sin dall'inizio, chi lo percepisce e cosa viene visto? Se non c'è niente da perseguire vedendo alcunché, allora c'è il corretto modo di vedere, originariamente puro, della presenza spontanea.

#### 1.2.2.2. *L'incomprensione*

Per quanto concerne il difetto della mancata comprensione di tale [principio], certe persone che, [a causa del loro modo di vedere e della loro

---

<sup>227</sup> *Rang shar ba*.

<sup>228</sup> *Rang bsngags pas*. Le varie edizioni della fonte citata offrono una lettura diversa: «Grazie al proprio *mantra*» (*rang sngags kyi*s).

<sup>229</sup> *sNying po*.

<sup>230</sup> *sNying po*.

<sup>231</sup> Lo stesso pensiero che scaturisce in modo naturale dalla coscienza illuminata è il corpo spontaneo dei *buddha*.

<sup>232</sup> '*Dod rgu'i dpag bsam ljon shing*. '*Dod rgu'i* è un emendamento ipotetico della lectio originale *dge tshul*, "novizio".

condotta, possono essere considerate] vicine al periodo [finale] di cinquecento anni,<sup>233</sup> alcuni che offrono il *Dharma*, <L 328> dicono quanto segue: «Anche se è così, [questo modo di vedere] riguarda unicamente il fondamento,<sup>234</sup> quindi non è di beneficio; mentre gli *upadeśa* sulla focalizzazione,<sup>235</sup> i metodi per fare esperienza, sono sicuri».

Coloro che parlano in questa maniera è come se cercassero di forzare la serratura di una cassaforte con una chiave d'osso. Infatti, sperare nella [realizzazione della] presenza spontanea tramite istruzioni<sup>236</sup> sulla focalizzazione mentale<sup>237</sup> è una deviazione. Pertanto, se non si comprende questo, non c'è modo di conseguire la liberazione: tale è il ricavato dello sforzo. Da *Il re del cielo* (*Nam mkha'i rgyal po*):\*

{58} Rispetto al grande metodo dell'originaria presenza spontanea, la pratica<sup>238</sup> che consiste nel correggere la causa non è il grande metodo. Se non si è liberi dalla pratica del metodo che afferra la causa, a che serve il grande metodo della non concettualizzazione?

Quindi è chiaro che si tratta di un'estrema deviazione.

### 1.2.3. *Il grande sé*

Riguardo al modo di vedere del grande *atīyoga*,<sup>239</sup> il modo di vedere del grande sé, anche [in questo caso saranno spiegati] il principio corretto e la deviazione dovuta all'incomprensione.

---

<sup>233</sup> Qui si fa riferimento all'ultima fase delle dieci in cui consiste il ciclo temporale profetizzato dal Buddha. Esso inizia al tempo di Śākyamuni e termina con il periodo in questione, in cui il *Dharma* del Buddha degenera a causa della mancanza di un modo di vedere e di una condotta genuini.

<sup>234</sup> *gZhi*.

<sup>235</sup> *dMigs pa*. La focalizzazione della mente ha un oggetto come punto di riferimento, che può essere fisico o immaginato tramite la visualizzazione.

<sup>236</sup> *Man ngag* (*upadeśa*).

<sup>237</sup> *dMigs 'dzin*.

<sup>238</sup> *sPyod pa*.

<sup>239</sup> *lHag pa'i rnal 'byor chen po*.



1.2.3.1. *La comprensione*

Cos'è il principio corretto? Tutti gli enti che consistono nell'io e nell'altro, <L 329> l'ego e tutto ciò che appare come sé, sin dall'inizio hanno l'identità<sup>240</sup> della gnosi autocosciente che non dimora<sup>241</sup> [su niente]: ciò è di per sé chiaro, senza che qualcosa sia stato trasformato o alterato, e non lo si afferra neppure con l'espressione "grande sé"; infatti, è sin dall'inizio al di là delle convenzioni espresse tramite parole e lettere.

Allora, non dovrebbe venir meno anche la necessità di denominare [questo modo di vedere]? [Ebbene, lo si denomina] per inficiare l'attaccamento a un'altra via e la speranza in un'altra meta [da parte dei] principianti interessati al grande veicolo. Siccome l'essenza<sup>242</sup> [della realtà] è per natura priva delle sopravalutazioni e sottovalutazioni<sup>243</sup> dell'io e dell'altro, nello stato del grande sé gli enti dell'altro [da sé], senza eccezioni, sono annullati dal sé. Per quale motivo? Da *L'epitome (sPyi bcings)*:

{59} Il sé c'è. L'altro non c'è. Il grande sé, essendo presente spontaneamente, c'è. Nello stato di Samantabhadra, poiché [tutto] è uno, non c'è l'altro.

Dunque, <L 330> nello [stato di coscienza] per natura incontaminato<sup>244</sup> dalla nozione di ciò che appare come sé e altro, il grande io senza io<sup>245</sup> è il grande sé. Inoltre, come si leggerà più sotto, non essendoci una meta da realizzare, né un'altra via da cercare, si usa l'espressione "grande sé". A tale riguardo, siccome oltre al sé non c'è un'altra meta, un'altra essenza chiamata *buddha*, *La rivelazione dello yoga (rNal 'byor grub pa'i lung chen po)* afferma:\*

{60} Disse: Nobili esseri, come si realizza la matrice dell'illuminazione?

Rispose: Non è da realizzare.

Disse: Come mai non è da realizzare?

Rispose: Perché è proprio realizzata sin dall'inizio.

<sup>240</sup> *bDag nyid*: il sé o l'essenza inalienabile.

<sup>241</sup> *Mi gnas pa*.

<sup>242</sup> *Ngo bo*.

<sup>243</sup> *sGro skur*.

<sup>244</sup> *Ngang gis dag pa*.

<sup>245</sup> *Nga med pa'i nga chen po*.

Disse: In quale modo è realizzata sin dall'inizio?

Rispose: Non deriva da qualcun altro, sorge da sé, è priva di sforzo ed è spontanea, perciò è certamente conosciuta per esperienza sin dall'inizio.

Di conseguenza, non è necessario realizzarla e cercarla. Da *Il modo di vedere che è una nube d'insegnamenti* (*lTa ba chos nyid sprin*):

{61} <L 331> Gli esseri senzienti scaturiti dall'illusione e i *bud-dha* scaturiti dalla comprensione hanno la natura<sup>246</sup> del sé; tutti senza eccezioni sono inclusi nel sé.

Infatti, non è che un'altra cosa esistente sia inclusa nel sé. Da *Il grande cielo* (*Nam mkha' che*):\*

{62} In ogni dove, tutto ciò che si utilizza e si fruisce sorge dal sé.

Dunque, se [qualcosa] appare, non è altro ad apparire [che il sé], giacché universalmente il grande sé appare a se stesso,<sup>247</sup> infatti, c'è soltanto il sé che fruisce sé. Il medesimo testo afferma:\*

{63} Essendo simile al cielo, è sconfinato e non è un ente che dipenda da qualcos'altro. [...] Gli enti non scaturiscono da nient'altro che dalla consapevolezza<sup>248</sup> grazie al suo stesso potere, grazie alla gnosi senza pari.

Questa citazione spiega che non ci sono altre vie e mete oltre alla gnosi del grande sé. Da *L'ornamento di beatitudine* (*Phra bkod*):

{64} Il grande sé, la venerabile unione totale,<sup>249</sup> è la sintesi universale, la vita<sup>250</sup> suprema.

Da *Il picco spontaneo* (*rTse mo byung rgyal*):\*

<sup>246</sup> *Ngo bo*.

<sup>247</sup> *Rang snang*.

<sup>248</sup> *Rig pa*: la coscienza autoconsapevole (*rang rig*).

<sup>249</sup> *Kun 'dus*.

<sup>250</sup> *Srog*.

{65} È la realtà principale<sup>251</sup> che consiste nell'unione di tutta l'assemblea dei vittoriosi, <L 332> l'identità<sup>252</sup> di tutti i *maṇḍala* esterni, interni e segreti.

Da *La beatitudine diffusa* (*bDe 'byams*):\*

{66} [Tutto] è compiuto in se stessi, senza dover desiderare [alcunché]. Non avendo nome, è l'identità dello *yoga*.

Da *Il nobile signore* (*rJe btsan dam pa*):\*

{67} L'*atiyoga* è il Dio degli dei. Tra gli *yoga* è quello supremo. Tra gli esseri superiori<sup>253</sup> è quello più alto, perciò è il capostipite di tutti i vittoriosi adamantini, il nobile signore Samantabhadra.

Il grande sé di tutta [la realtà] è il capostipite di tutti i vittoriosi e viene declamato come la sorgente dei veicoli. Il grande essere che incontra così il principio dello stato di *buddha*, senza aver nulla da fare per comprenderlo, è la personificazione [di tutti i vittoriosi], giacché nella consapevolezza, l'originario stato di *buddha*, tutti i vittoriosi sono compiuti. Da *Il meraviglioso* (*rMad byung*):\*

{68} Poiché ho compreso il principio della coscienza illuminata, sono la personificazione di tutti i *buddha*. Io sono la tomba di tutti i *buddha*. Sono io il grande crematorio.

Infatti, [il grande sé] è l'unione e la sorgente di tutti i vittoriosi. Il grande sé non ha pari, perciò possiede il grande orgoglio<sup>254</sup> ed è senza oppositori; <L 333> poiché è l'identità delle qualità, è il grande orgoglio e, metaforicamente, è anche chiamato "io".<sup>255</sup>

Allora, si è affermato che «il grande sé è la sorgente di tutto». In quale modo lo è? Tutti i fenomeni concepiti [mentalmente] sono apparenze av-

<sup>251</sup> *gTso bo*.

<sup>252</sup> *bDag*.

<sup>253</sup> *'Phags pa*.

<sup>254</sup> *Nga rgyal chen po*.

<sup>255</sup> Siccome *nga rgyal*, qui tradotto con "orgoglio", significa letteralmente "io vittorioso", l'autore chiarifica che "io" è solo una metafora, la quale rimanda alla coscienza illuminata.

ventizie<sup>256</sup> di pensieri buoni e cattivi. Il grande sé, non essendo stato concepito [mentalmente] da nessuno, non ha un'esistenza fenomenica. È presente in quanto «emerso ancor prima di tutto», per cui tutto è sorto da lì, tuttavia [esso] è senza inizio. Il testo precedente afferma:\*

{69} Grande essere, io, unico, sono emerso all'inizio, prima di milioni di *kalpa*. Io sono apparso ancor prima degli elementi.<sup>257</sup> Il corpo, la parola e la coscienza dei *buddha* sono scaturiti da me; perciò, la stessa coscienza<sup>258</sup> del grande essere [che tu sei], essendo la mia benedizione, è l'unione di tutti i *buddha* dei tre tempi;<sup>259</sup> e dei grandi *yogin*, ed è emersa [da me] come un evadente<sup>260</sup> raggio di luce.

Se si conosce questo principio senza averlo conosciuto<sup>261</sup> [con la mente], poiché la vera identità è il grande sé, non ci si stabilisce [in modo intenzionale] al livello di *buddha*, la meta. Dal medesimo <L 334> testo:\*

{70} Lo *yogin* che conosce questo principio non dimora al livello di *buddha*; infatti, tutto è proprio il livello [di *buddha*], la mia coscienza. Tutti gli esseri senzienti sono nati da me.

Lo stesso testo afferma anche:\*

{71} Pur fuggendo velocemente all'infinito, non si va in nessun altro luogo che non sia la condizione originaria in cui consiste la mia vera natura.<sup>262</sup> Inchinatevi a me che sono al di là dell'esistenza e del vuoto dell'inesistenza.

Dunque, comprendete me, la coscienza illuminata libera dalle posizioni limitate.<sup>263</sup> Ancora:\*

---

<sup>256</sup> *Glo bur ba*.

<sup>257</sup> *'Byung ba*: terra, acqua, fuoco aria, spazio.

<sup>258</sup> *Thugs*.

<sup>259</sup> Passato, presente e futuro.

<sup>260</sup> *mNgon sum nyid*.

<sup>261</sup> *Ma rig par rig na*.

<sup>262</sup> *Chos nyid*.

<sup>263</sup> *mTha'*: i limiti o gli estremi delle posizioni eternalistiche (l'esistenza) e nichilistiche (l'inesistenza).

{72} Inchinatevi a me, il supremo corpo di gnosi di tutti [i *buddha*], perché aprendo la bocca della gnosi, distruggo completamente la base<sup>264</sup> di molti miliardi di cuori che, disturbati dall'ignoranza, sostengono lo smarrimento<sup>265</sup> [della] credenza nelle cose.

Perciò, chi conquista tutte le affezioni emotive e le [loro] tracce, senza averle abbandonate, è il grande sé. Dopo queste e altre frasi [il testo] afferma:\*

{73} Yama<sup>266</sup> qui uccide solo alcuni dei e uomini. Poiché uccide, viene chiamato "il terrifico". Così è universalmente conosciuto. Ma quale nome dovrebbe essere dato a uno come me, che intimorisce <L 335> consumando tutto, ciò che è animato e inanimato? Anche se consumo tutti i *buddha*, io non sono contento. Inchinatevi a me che ancor più consumo tutti gli esseri senzienti, avendoli oscurati, assetato [del loro sangue]. Per quale ragione uno come me, difficilmente contrastabile, che fa trapassare la coscienza individuale<sup>267</sup> e maternamente fa proliferare molti figli, dovrebbe essere chiamato Samantabhadra?

Tutto si manifesta lì,<sup>268</sup> tuttavia soltanto relativamente<sup>269</sup> [si spiega che] i *buddha* hanno già incontrato [questo principio], in quanto l'hanno compreso realmente; quindi, essendo già diventati il grande sé, sono già stati consumati [da esso]. Anche gli esseri senzienti è qui che vengono liberati, perciò [la fonte] afferma: «ancor più consumo [tutti gli esseri senzienti]». Eppure, essenzialmente, lì non c'è nessun [*buddha* ed essere senziente]. [Dalle citazioni precedenti] consegue altresì che questo stesso [grande sé] è la madre di tutti i vittoriosi. Il testo afferma:\*

---

<sup>264</sup> *Kun gzhi (ālaya)*: la coscienza fondamentale o subcosciente in cui si depositano le impressioni o tracce (*bag chags*, *vāsanā*) delle esperienze sotto forma di inclinazioni latenti che, emergendo come impulsi condizionanti (*'du byed*, *saṃ-skāra*), determinano la concatenazione delle azioni o *karman*.

<sup>265</sup> *gTi mug*.

<sup>266</sup> *gShin rje*: il "Signore dei morti", personificazione della morte.

<sup>267</sup> *Rang rig*.

<sup>268</sup> *Byung thebs*: come le onde dell'oceano, i fenomeni scaturiscono dal grande sé e li ritornano.

<sup>269</sup> *Bri ta (vṛta)*: vale a dire, secondo la "verità relativa" (*saṃvṛti satya*), la verità che oscura/nasconde.

{74} I cosiddetti *maṇḍala* sono inclusi in me, il *maṇḍala* del compimento.

Così, senza che cause e circostanze siano state né abbandonate né create, il grande sé della gnosi spontanea appare a se stesso universalmente e, nel contempo, non ha [nessuna] dimora. Da *La composizione adamantina* (*rDo rje bkod pa*):\*

{75} <L 336> L'autentica gnosi sorge dalla coscienza, allo stesso modo sorgono la felicità e la sofferenza, il *Dharma* e la saggezza del *Buddha*; così è anche per il *Saṅgha*. Dalla coscienza sorgono le *pāramitā*, eccetera, *bodhi* e *padma*.<sup>270</sup>

Quindi:\*

{76} Tutto ciò che si fruirà e non si fruirà, ogni cosa, tutto scaturirà così.

La comprensione<sup>271</sup> del grande sé così [esposto] avviene in modo naturale, senza alterazioni; quando ciò accade, la chiarezza nello stato della comprensione è caratterizzata da cinque grandezze.

Gli enti di qualsiasi cosa, i cinque elementi e tutti gli enti composti dai cinque [elementi], dal momento che sono inglobati nella condizione<sup>272</sup> del grande sé, sono la grandezza dello stato di *buddha* nella condizione originaria della realtà,<sup>273</sup> senza limiti e confini.

Secondo il medesimo testo [appena citato], la purificazione<sup>274</sup> dai limiti e da tutti gli oscuramenti del *karman* è naturale; quindi, a causa della purificazione naturale nella condizione originaria della realtà, anche ciò che appare come i cinque grandi elementi si manifesta<sup>275</sup> come la grande gnosi nella percezione diretta autocosciente. Questa è la grandezza dello stato di *buddha* manifesto.<sup>276</sup>

<sup>270</sup> *Bodhi* e *padma* potrebbero rimandare al simbolismo tantrico delle energie generative maschile e femminile.

<sup>271</sup> *Rig pa*.

<sup>272</sup> *Ngo bo*.

<sup>273</sup> *Chos kyi dbyings su sangs rgyas pa'i che ba*.

<sup>274</sup> *Dag pa*.

<sup>275</sup> *Byung thebs*.

<sup>276</sup> *mNgon du sangs rgyas pa'i che ba*.

La grandezza dello stato di *buddha* <L 337> nel grande sé<sup>277</sup> consiste nel compimento [dei cinque elementi] nella gnosi, il grande sé, l'autocoscienza.

Per quanto concerne la grandezza dello stato di *buddha* che è quello,<sup>278</sup> a causa dell'originaria presenza spontanea, non ricercata, dei cinque elementi come le cinque famiglie [di *buddha*], anche il cosiddetto [stato di] *buddha* è la vera natura di questi stessi enti concreti.<sup>279</sup>

Rispetto alla grandezza dell'assenza totale dello stato di *buddha*,<sup>280</sup> nel sé della coscienza illuminata, il grande vuoto dello stato originario, si risolve<sup>281</sup> anche il termine *buddha*.<sup>282</sup> A tale riguardo *La rivelazione dello yoga* (*rNal 'byor grub pa'i lung*) afferma:\*

{77} Qualsiasi cosa è lo stato di *buddha* nella condizione originaria. Ciò che appare come i cinque grandi, gli elementi, è i *bhagavat* [che operano] di continuo, i *buddha* dell'eterna compassione, i quali dimorano ovunque come la vera natura onnipresente [di tutta la realtà]. [Il loro continuo operato] si manifesta a seconda dei desideri [degli esseri senzienti] e così come [gli stessi esseri] li concepiscono. [...] La vera natura è il vuoto, il quale palesa [la propria presenza] nell'operato [a beneficio degli esseri]. [...] Il *buddha* direttamente manifesto [ai sensi fisici] è l'estensione celeste<sup>283</sup> che costituisce l'universale condizione originaria priva di confini, <L 338> presente come la vuota spaziosità di tutte le cose e le non cose<sup>284</sup> nei tre regni, i corpi e i luoghi in tutte le direzioni.

---

<sup>277</sup> *bDag nyid chen por sangs rgyas pa'i che ba.*

<sup>278</sup> *De yin pa'i sangs rgyas pa'i che ba.*

<sup>279</sup> *dNgos po'i chos.*

<sup>280</sup> *Thams cad nas thams cad du sangs rgyas pa med pa'i che ba.*

<sup>281</sup> *Grol ba.*

<sup>282</sup> Siccome non c'è nulla che non sia lo stato di *buddha*, anche il termine "buddha" è solo una metafora, che svanisce nella condizione ineffabile della realtà qual è. In questo senso si può parlare di assenza totale dello stato di *buddha* senza contraddire la tradizione.

<sup>283</sup> *mKha' dbyings.*

<sup>284</sup> *dNgos med.*

Ci sono cinque categorie di spiegazioni, [di cui si omettono le restanti quattro.<sup>285</sup> Poi la medesima fonte prosegue così]:\*

{78} Lo stato di *buddha* del grande sé è Samantabhadra che tutto contiene e unifica;<sup>286</sup> è la personificazione della gnosi che costituisce il magnifico veicolo universale;<sup>287</sup> è la concentrazione<sup>288</sup> dell'unione, sintesi di tutto;<sup>289</sup> è la chiara visione<sup>290</sup> che elimina gli oscuramenti, risplendendo come sapienza;<sup>291</sup> è il compimento dello scibile senza impedimenti e ignoranza.<sup>292</sup> [...] Riguardo al *buddha* che è proprio quello, lo spazio è l'illuminante,<sup>293</sup> la terra è il detentore del *vajra*<sup>294</sup> inamovibile, il fuoco è la sorgente di gioielli,<sup>295</sup> l'acqua è lo splendore infinito,<sup>296</sup> flessibile e chiaro, il vento è la certezza che tutto compie.<sup>297</sup> [...] Riguardo all'assenza, qui, dello stato di *buddha*, la purezza primeva<sup>298</sup> di tutto nel vuoto insieme alla pienezza<sup>299</sup> [di ogni cosa] priva di confusione e pervasa da quella [purezza] costituiscono l'originario stato di *buddha*<sup>300</sup> non modificato. I grandi elementi sono i *bhagavat*.

Da *Il commento di ferro a "Il grande cielo"* (*Nam mkha' che lcags 'grel*):\*

---

<sup>285</sup> Le quattro spiegazioni restanti riguardano la manifestazione dello stato di *buddha* nei quattro elementi (terra, acqua, fuoco e aria).

<sup>286</sup> La vera natura dell'elemento spazio.

<sup>287</sup> La vera natura dell'elemento terra.

<sup>288</sup> *Ting nge 'dzin (samādhi)*.

<sup>289</sup> La vera natura dell'elemento acqua.

<sup>290</sup> *lHag mthong*.

<sup>291</sup> La vera natura dell'elemento fuoco.

<sup>292</sup> La vera natura dell'elemento aria.

<sup>293</sup> Vairocana.

<sup>294</sup> Vajrapāṇi (Akṣobhya).

<sup>295</sup> Ratnasambhava.

<sup>296</sup> Amitābha.

<sup>297</sup> Amoghasiddhi

<sup>298</sup> *Ye sangs*.

<sup>299</sup> *rGyas pa*.

<sup>300</sup> *Ye nas sangs rgyas pa*.



{79} ["Sattva"]<sup>301</sup> sta a significare la matrice dell'illuminazione. <L 339> Esso dimora [ovunque] in quanto dotato di cinque grandezze.

[Questa spiegazione], dunque, è particolarmente eccellente. Il grande sé così [definito], essendo libero dall'oggetto e dal soggetto del vedere, è il sommo modo di vedere privo di qualsiasi punto di riferimento.<sup>302</sup>

### 1.2.3.2. *L'incomprensione*

Riguardo al pericolo di non vedere questo principio, oggi ci sono certe persone, alcuni che hanno punti di riferimento, i quali dicono: «La frase "se tutto è il sé, che bisogno c'è di praticare [un metodo di correzione]?" si riferisce alla vera natura, l'intendimento dei *tathāgata*.<sup>303</sup> Coloro che non riescono a vedere tale [principio] hanno bisogno di praticare [un metodo di correzione]; perciò, se si impegnano con sforzo, conseguono lo stato di *buddha*».

Chi parla così a causa della propria cattiva esperienza [è paragonabile a qualcuno che] edifica una costruzione in muratura su un terreno erboso [e finisce per] piombare nella disperazione.<sup>304</sup> Per quale motivo? Perché il *buddha* è il sé e al di fuori [del sé] non si potrà mai trovare [l'illuminazione] in cui si spera. Da *L'aquila in volo (Khyung chen)*:\*

{80} Sin dall'inizio il *buddha* è presente [come la] percezione diretta del sé, [ma se non lo si riconosce,] lì scaturisce il pensiero<sup>305</sup> in modo analogo all'ombra.

Cosicché di nuovo [la coscienza] <L 340> diventa la base delle afflizioni emotive. Da *Il picco spontaneo (rTse mo byung rgyal)*:\*

{81} Nella percezione diretta [del fatto che] il sé è sin dall'inizio il *buddha*, quale *buddha* si prega e da dove [esso arriva]? [Tale

---

<sup>301</sup> Il brano qui citato spiega il significato di Vajrasattva, "Essere Adamantino", nome del rivelatore dell'insegnamento, personificazione della coscienza illuminata.

<sup>302</sup> *dMigs gtad*.

<sup>303</sup> *De bzhin gshegs pa*: sinonimo di *sugata/buddha*.

<sup>304</sup> Intendo un terreno in cui manchi il materiale necessario per l'edificazione.

<sup>305</sup> *rTog pa*.

preghiera è] la ruota dell'inganno,<sup>306</sup> paragonabile all'inseguimento del miraggio [dell'acqua da parte dei] cervidi indeboliti.

Pertanto, avendo colpito [l'insegnante] con la [propria condotta] gradita, i discepoli fortunati che hanno ricevuto [dal maestro] il grande metodo, quello che consiste nell'incontrare [il principio] senza aver qualcosa da ricercare, devono proteggerlo come il cuore.

#### 1.2.4. *La gnosi spontanea*

##### 1.2.4.1. *La comprensione*

Il modo di vedere della gnosi spontanea è come segue. Nella condizione<sup>307</sup> della gnosi spontanea, libera per natura da cause e circostanze, anche tutti gli enti che consistono nella nascita e cessazione sono sin dall'inizio lo stato di *buddha*; perciò sono per natura limpidi<sup>308</sup> in quanto grande gnosi, simile alla luce celeste, senza esterno e interno. Da *Le dieci qualità* (*Yon tan bcu*): \*

{82} La terra, l'acqua, il fuoco, l'aria, nonché la realtà animata e inanimata del mondo, tutto è per natura la condizione originaria della gnosi. Non c'è gnosi prescindendo da ciò.

<L 341> Poiché tale grande gnosi è per natura svincolata dagli oggetti sensoriali, sin dall'inizio non esiste una nozione fissa<sup>309</sup> del modo di vedere. Per esempio, è come lo spazio celeste che non concettualizza e non considera se stesso. Da *L'aquila in volo* (*Khyung chen*):\*

{83} La gnosi spontanea è uno stato non concettuale presente sempre così com'è.

Da *Le dieci qualità* (*Yon tan bcu*):

---

<sup>306</sup> 'Khrul 'khor: la ripetizione di azioni causate dall'inganno, vale a dire dalla confusione mentale in cui consiste il *samsāra*.

<sup>307</sup> Ngo bo.

<sup>308</sup> Rang gsal: essi appaiono in modo naturale e senza oscuramenti nella gnosi spontanea, la quale non li percepisce come diversi da se stessa.

<sup>309</sup> rTog 'dzin.

{84} Non c'è un modo di vedere esprimibile. Il modo di vedere senza modo di vedere è il solo eccelso modo di vedere.

Da *Il re del cielo* (*Nam mkha'i rgyal po*):\*

{85} Senza la propria mente, i sensi sono svincolati dagli oggetti sensoriali.

Questo significa che non si percepisce l'oggetto. Secondo l'*upadeśa* della comprensione del punto essenziale, la caratteristica di questo [modo di vedere] è di essere svincolato totalmente dagli attributi<sup>310</sup> dell'esistenza e dell'inesistenza, della permanenza e della cessazione, nonché dall'andare e dal venire; pertanto non è descrivibile in tal modo. Da *L'aquila in volo* (*Khyung chen*):\*

{86} La gnosi spontanea in se stessa è svincolata dalle posizioni verbali.

Se quella [gnosi spontanea] è il sé, cosa si percepisce e cosa si vede? Non c'è nessuna concettualizzazione. Dal medesimo testo:\*

{87} La [gnosi] spontanea <L 342> è sempre presente così com'è nella dimensione<sup>311</sup> più grande. Non c'è un meraviglioso oggetto<sup>312</sup> della visione. L'occhio che vede ciò non è logico che oda alcunché. [Tale gnosi] è svincolata da qualsiasi descrizione.

Allora, in cosa consiste il difetto [di ciò che è] nato nella varietà di cause e circostanze? [Le cause e circostanze] sono presenti anche nel valido mezzo di conoscenza della percezione diretta? Rispondo che la comprensione della vera essenza delle cause e circostanze è come il sole, mentre le cause e circostanze in se stesse sono come i raggi. [La comprensione] è la gnosi spontanea, quindi [le cause e circostanze] non sono [qualcosa] da abbandonare. [La comprensione] non è nata da cause e circostanze. Quella soltanto è la vera essenza non soggetta a nascita, quindi è la gnosi adamantina. Da *Il grande cielo* (*Nam mkha' che*):\*

---

<sup>310</sup> *mTshan ma*.

<sup>311</sup> *Yul*.

<sup>312</sup> *Yul*.

{88} La causa in se stessa è adamantina, così come [lo sono] le circostanze. Non essendo nata, [l'essenza adamantina] è priva di cessazione.

Da *Il re del cielo* (*Nam mkha'i rgyal po*):\*

{89} La gnosi che esaudisce i desideri è senza limiti, quindi è invisibile e ineffabile.

Si afferma che tale grande gnosi è "illimitata", perché non è un vuoto parziale.<sup>313</sup> Da *L'ornamento di beatitudine* (*bDe ba 'phra bkod*):

{90} Non è perpetuamente inesistente, come il midollo del banana in decomposizione;<sup>314</sup> <L 343> infatti, scaturisce dall'assenza di concretezza,<sup>315</sup> come la luce del sole e della luna.

Dunque, l'insieme delle qualità [della gnosi] si manifesta naturalmente senza avere ricercato [quelle qualità]. Essa permea<sup>316</sup> e pervade tutto, perciò *Il meraviglioso* (*rMad du byung ba*) afferma:\*

{91} La mia coscienza illuminata è sottile e priva di scorie,<sup>317</sup> è senza seme e non è composta di particelle; essendo priva di particelle, non ha impurità. Essa è presente in tutti i *sugata* e gli esseri senzienti.

Se la conoscenza di questo principio è sicura, proprio ciò che appare come un cattivo campo di attività è il livello di *buddha*, tale è la grande qualità della comprensione. A questo riguardo, il medesimo testo afferma:\*

---

<sup>313</sup> *Nyi tshe ba'i stong pa*. La vera vacuità insegnata dal Buddha non è parziale, perché è inseparabile dalla chiarezza della gnosi.

<sup>314</sup> Il midollo del banana (*chu shing*) non è legnoso, come si potrebbe credere, bensì è costituito di acqua. Questo è un esempio della vacuità dei fenomeni. Inoltre, il banana produce il frutto una sola volta, poi secca. La gnosi non è come il banana, piuttosto è paragonabile alla luce solare e lunare, la quale sorge dalla vacuità del cielo e si manifesta incessantemente.

<sup>315</sup> *dNgos po med*.

<sup>316</sup> *sNums*: come l'olio presente nei semi di sesamo.

<sup>317</sup> *Zag pa med*.

{92} Per esempio, la comprensione del principio della meravigliosa coscienza illuminata [è come segue]. C'è una montagna di quarzo e pietre semipreziose colorate, e c'è una montagna di gemme. Anche se le gemme sono molto preziose, a causa della luce di un lapislazzuli appena grande quanto un pidocchio di pecora, tutta la montagna [di quarzo e pietre semipreziose] e tutta la montagna di gemme appaiono come lapislazzuli. Similmente, questa manifestazione di mille sistemi di mondi<sup>318</sup> della coscienza illuminata <L 344> nel cielo della gnosi è meravigliosa, giacché si afferma che «anche tutti i tre regni vengono visti come preziosi» e «pure le tre esistenze diventano preziose».

#### 1.2.4.2. *L'incomprensione*

Non essendoci questa sicura certezza, ci si sforza al fine di rendere sempre più chiaro il principio della gnosi, credendo che essa nasca e diventi evidente come un oggetto. Questo è un inganno. La gnosi spontanea che ricerca la gnosi spontanea è paragonabile alla medicina stessa che ricerca il medico: così si finisce intrappolati nella rete della sofferenza. Da *Il grande cielo (Nam mkha' che)*:\*

{93} Poiché ci si inganna, condizionati da persone immature, è come se la medicina stessa cercasse il medico.

#### 1.2.5. *La libertà dalla ricerca*

##### 1.2.5.1. *La comprensione*

Il modo di vedere della libertà dalla ricerca<sup>319</sup> viene definito come segue. Secondo il sistema del grande *atiyoga*, l'ambiente è l'incommensurabile palazzo<sup>320</sup> non modificato [dei vittoriosi] e i sei generi di esseri che lo

---

<sup>318</sup> *sTong spyi phud*. Nella cosmologia buddhista un sistema di mondi include i tre regni (desiderio, forma e senza forma); mille di essi formano il primo ordine cosmico, che potrebbe essere equiparato a un sistema solare. L'universo sarebbe formato da mille sistemi di mondi elevati al cubo.

<sup>319</sup> *Bya btsal*.

<sup>320</sup> *gZhal yas khang*.

abitano sono il Buddha di Luce *Vajra* Spontaneo;<sup>321</sup> i tre regni hanno l'identità<sup>322</sup> del corpo, della parola e della coscienza [dei *buddha*], mentre le affezioni emotive <L 345> sono trasferite nella vera natura della realtà; la sofferenza è presente spontaneamente come grande beatitudine; gli oscuramenti risplendono naturalmente come gnosi; nascita e morte si trasformano in vita eterna; vecchiaia e declino sono lo stato di *buddha* originario nell'essenza priva di cambiamento e trasformazione. Dunque, cosa c'è da cercare in questo momento?

Il principio di tale [libertà dalla ricerca deve essere compreso come segue]. (1) Siccome gli esseri senzienti sono collocati [naturalmente] nello stato di *buddha*, il beneficio degli esseri è già operato sin dall'inizio. (2) Nella spontanea realtà qual è tutti i vittoriosi sono assolutamente compiuti senza alcuna confusione, perciò il *maṇḍala* è già formato sin dall'inizio. (3) L'universo di mille sistemi di mondi alla terza potenza<sup>323</sup> ha la natura della totale liberazione, quindi l'offerta<sup>324</sup> è già donata sin dall'inizio. (4) Qualunque sia l'azione compiuta, è attività dei *buddha*, perché non c'è nulla che non sia attività di Samantabhadra, quindi la condotta<sup>325</sup> è già praticata sin dall'inizio. (5) Tutto è di per sé chiaro<sup>326</sup> nella grande gnosi, senza nozioni e concetti, quindi la comprensione tramite il modo di vedere è già avvenuta. (6) Lo stato della grande beatitudine non è qualcosa da cui si emerge e in cui si entra<sup>327</sup> nel passato, presente o futuro, quindi la meditazione è già praticata. (7) Qualunque sia l'azione fatta, non si oltrepassa la grande sfera [della gnosi], quindi <L 346> il voto<sup>328</sup> è già mantenuto. (8) A causa del compimento spontaneo, non rimanendo altrove un intento<sup>329</sup> [da realizzare], la pratica<sup>330</sup> è già fatta. (9) I fenomeni e gli esseri<sup>331</sup> sono sorti naturalmente come corpi e saggezza [dei *buddha*], quindi i conseguimenti sono già ottenuti. (10) I tre corpi<sup>332</sup> [dei *buddha*] sono proprio la coscienza illuminata, quindi l'accumulazione [di meriti e saggezza]

---

<sup>321</sup> *Rang byung rdo rje 'od kyi sangs rgyas.*

<sup>322</sup> *bDag nyid.*

<sup>323</sup> *sTong gsum.*

<sup>324</sup> *mChod pa.*

<sup>325</sup> *sPyod pa.*

<sup>326</sup> *Rang gsal.*

<sup>327</sup> *'Byung 'jug.*

<sup>328</sup> *Dam tshig (samaya).*

<sup>329</sup> *Don.*

<sup>330</sup> *bsGrub pa.*

<sup>331</sup> *sNang srid.*

<sup>332</sup> *Dharmakāya, sambhogakāya, nirmāṇakāya.*

è già completata. (11) Non decadendo mai dallo spazio dell'uguaglianza, i conseguimenti sono già presenti.<sup>333</sup> (12) Il re della gnosi spontanea non ha [vie] da percorrere, quindi i livelli sono già attinti. (13) Tutto è incluso<sup>334</sup> nel grande sé, quindi i potenziamenti sono già compiuti. (14) In questo modo, la gnosi, che non ha abbandonato i limiti, non è associata a nulla; perciò gli oscuramenti sono già eliminati. (15) Qualsiasi cosa appaia ha la natura<sup>335</sup> della *mudrā*, quindi la meditazione in cui si assumono *mudrā* è già praticata.<sup>336</sup> (16) Ciò che viene percepito come suono è la parola dei vittoriosi, perciò la recitazione [dei *mantra*] è già fatta. (17) Non essendoci né unione né separazione rispetto alla regina della *dhāraṇī*<sup>337</sup> sin dall'inizio non duale, l'unione è già avvenuta. (18) I pensieri delle sensazioni<sup>338</sup> sono limpidi in quanto gnosi e non c'è il termine "concetto", quindi i difetti dei pensieri sono già corretti. (19) La grande autocoscienza è sorta senza alcuna interruzione,<sup>339</sup> <L 347> quindi i segni<sup>340</sup> [del progresso] sono già manifesti. (20) Nello spazio equanime dell'autocoscienza non c'è dualità, quindi il calore<sup>341</sup> [dell'esperienza meditativa] è già conseguito.

Così, tramite i venti significati del "già compiuto"<sup>342</sup> [si comprende che il principio della libertà dalla ricerca] è già determinato,<sup>343</sup> pertanto, chi ricerca e cosa si ricerca? Chi si sforza [cercando] e la [stessa] ricerca sono cancellati sin dall'inizio.<sup>344</sup> [Le seguenti citazioni] aiutano ad avere fiducia<sup>345</sup> nel principio così esposto. Da *L'aquila in volo* (*Khyung chen*):\*

---

<sup>333</sup> I conseguimenti ottenuti non sono dispersi, ma permangono.

<sup>334</sup> *bsNums pa*

<sup>335</sup> *Ngo bo*.

<sup>336</sup> *Mudrā* è un gesto simbolico o segno. Tutti i fenomeni sono un segno della vera natura della realtà.

<sup>337</sup> *gZungs kyi rgyal mo*: la migliore delle *yoginī* o compagne nella pratica dello *yoga* sessuale.

<sup>338</sup> *Byung tshor rtog pa*.

<sup>339</sup> *Ma 'gags pa*.

<sup>340</sup> *rTags*.

<sup>341</sup> *Drod*: "calore" è sinonimo di "progresso".

<sup>342</sup> *Zin pa*.

<sup>343</sup> *gTan la phebs zin pa*.

<sup>344</sup> *Ka nas dag*: come macchie che non devono essere tolte, perché in realtà non esistono originariamente.

<sup>345</sup> *Yid ches pa*.

{94} Essendo [la meta] già [realizzata], nello stato naturale<sup>346</sup> del grande nettare, libero dall'attaccamento e pacifico, privo di concretezza<sup>347</sup> e completamente distaccato, non si percepisce il metodo dell'obiettivo.<sup>348</sup>

Da *Il cuculo (Khu byug)*:\*

{95} Poiché [la meta] è già [realizzata], si abbandona la malattia dello sforzo.

Da *Le sei sfere (Thig le drug pa)*:\*

{96} Con l'ambrosia del "già compiuto" si elimina la sofferenza dello sforzo e si rimane sempre nella dimensione<sup>349</sup> così com'è, libera dall'azione.

Da *Il grande scotimento (rTsal chen)*:\*

{97} Senza qualcosa da fare, in quanto privo di aspirazione,<sup>350</sup> il compimento spontaneo del [grande] scotimento, che non è da realizzare,<sup>351</sup> è il senso della vera realtà originaria.

Da *L'unione di tutti i preziosi (Rin po che kun 'dus)*:\*

{98} <L 348> Così, ciò che è sin dall'inizio compiuto grazie all'ambrosia [del "già compiuto"], non è compiuto agendo. Siccome tutto ha la qualità del "già compiuto", se si comprende la condizione originaria, sempre l'azione viene fatta nello stato della somma illuminazione.

Da *La beatitudine diffusa (bDe 'byams)*:\*

---

<sup>346</sup> Rang bzhin.

<sup>347</sup> dNgos po med.

<sup>348</sup> gZa' ba'i thabs.

<sup>349</sup> Yul.

<sup>350</sup> sMon pa.

<sup>351</sup> bsGrub med.



{99} Non essendoci azione, è la sfera beata. Non essendoci i tre tempi, è la sfera beata. Non essendoci niente da cercare, è la sfera beata. La condizione originaria non è scossa dal desiderio di sforzarsi.

Da *La gemma che esaudisce i desideri (Yid bzhin nor bu):\**

{100} La chiara luce,<sup>352</sup> spontanea e sin dall'inizio non modificata, non è da ricercare con lo sforzo: quello è il principio essenziale.

Da *Il nobile signore (rJe btsan dam pa):\**

{101} Dedicarsi a quello è la nuvola di offerte. Rimanervi sempre è il metodo di pratica.<sup>353</sup> Non retrocedere per natura è il conseguimento,<sup>354</sup> cosicché ogni intento è compiuto [spontaneamente] come *mudrā*.<sup>355</sup>

Da *Il meraviglioso (rMad du byung ba):\**

{102} Non è necessario recitare *mantra*, pregare e offrire [le oblazioni]. Non è necessario sviluppare [l'intento altruistico della] coscienza illuminata. Non è necessario invocare all'esterno neanche la divinità. Non si fa l'offerta esteriormente <L 349> e non si cerca di ottenere il conseguimento da qualcun altro.

Da *Il re del cielo (Nam mkha'i rgyal po):\**

{103} Essendo svincolata dal corpo, dalla parola e dalla coscienza [delle divinità visualizzate, la dimensione della gnosi spontanea] è supremamente grande. [...] Anche se mancano *mantra* e *mudrā*, non c'è deterioramento [dell'impegno].

---

<sup>352</sup> 'Od gsal ba.

<sup>353</sup> sGrub thabs (sādhana).

<sup>354</sup> dNgos grub.

<sup>355</sup> *Phyag rgya*: intendo la forma del corpo divino (*sku phyag rgya*), la cui visione appare al praticante come segno della realizzazione; tale visione non deve essere ricercata, giacché la realizzazione più alta consiste nel rimanere spontaneamente nel proprio stato naturale.

Da *L'oro fino* (*Sems bsgom pa*):\*

{104} Non ci si sforza mentalmente e non c'è coscienza di nulla.  
Si è liberi sia dalla conoscenza sia dall'ignoranza.

Da *La rivelazione dello yoga* (*rNal 'byor grub pa'i lung*):\*

{105} Disse: Nobili esseri, desiderate andare davvero ai regni<sup>356</sup>  
dei *buddha*?

Rispose: Non ci andiamo davvero.

Disse: Per quale motivo non ci andate?

Rispose: Perché la totalità dei livelli degli esseri senzienti è gli  
stessi puri regni dei *buddha*.

{106} Disse: Voi, nobili esseri, desiderate [realizzare] la matrice  
dell'illuminazione?

Rispose: Nobile insegnante, [non lo desideriamo, infatti la ma-  
trice dell'illuminazione] è totalmente matura.<sup>357</sup>

Disse: Per quale motivo non lo desiderate?

Rispose: Perché i cosiddetti "nobili esseri" <L 350> e i cosiddetti  
"esseri senzienti" non si sono [mai] discostati dalla matrice del-  
l'illuminazione.

{107} Disse: Nobili esseri, desiderate la realizzazione spontanea  
del *dharmakāya*?

Rispose: Non vogliamo la realizzazione.

Disse: Per quale motivo non desiderate la realizzazione?

Rispose: Perché [la realizzazione desiderata] scaturisce dall'u-  
nione [delle duplice accumulazione di meriti e saggezza].<sup>358</sup>

Disse: Nobili esseri, desiderate andare davvero ai livelli?

Rispose: Non ci andiamo affatto.

Disse: Per quale motivo non ci andate?

Rispose: Perché tutto è collocato [sin dall'inizio] al livello di *bud-  
dha* senza che [nessuno] ci sia mai andato.

<sup>356</sup> *Zhing khams*.

<sup>357</sup> La citazione in TshB recita: «Nobile insegnante, non lo desideriamo af-  
fatto». Questa lettura alternativa sarebbe coerente con la domanda successiva.

<sup>358</sup> Il *dharmakāya* esiste naturalmente sin dall'inizio come una presenza sponta-  
nea, innata in ogni essere; perciò, desiderare la sua realizzazione vuol dire non ri-  
conoscere tale presenza spontanea, contando invece sull'accumulazione graduale di  
meriti e saggezza al fine di poterla conseguire.

Secondo una modalità<sup>359</sup> [d'insegnamento], il raggiungimento finale del principio della libertà dall'azione è questo: sebbene si offra l'intero universo di mille sistemi di mondi alla terza potenza, gli esseri superiori non ne sono deliziati; nonostante si percorrano [la vie] per ere, non si attinge il livello [dell'illuminazione]; qualsiasi azione virtuosa delle tre porte<sup>360</sup> si compia, non si diventa *buddha*; sebbene si ricerchi lo stato di *buddha* nei quattro tempi,<sup>361</sup> non lo si trova; nonostante si mediti di continuo, <L 351> non c'è niente da fare per rendere chiaro il principio; pur rotolandosi o mettendosi a testa in giù, comunque ci si rigiri, non si trasgredisce il principio essenziale, perché il grande principio è chiaro in se stessi.

Allora, siamo giunti [alla conclusione] che non si dovrebbe fare nulla? [A tale domanda] rispondo così: se questo significa che «sia le virtù sia l'azione dello sforzo sono difetti», [ci dovremmo chiedere:] com'è possibile lasciare [ciò che è buono e utile,] gettandolo via? Non lo si getta via. Per quale motivo? Il grande sistema [dell'*atiyoga*] svincolato dall'azione non consiste nel buttare [tutto] e non è neppure sforzo intenzionale. Senza lasciare il principio, non c'è sforzo. Se si capisce così, qualsiasi cosa si faccia, non si interrompe [l'attività] e non c'è neppure la causa della ricerca.<sup>362</sup> Tuttavia, la condotta secondo il grande sistema degli antichi è questa: non ci sono né abbandono né adozione di alcunché e non si cerca neppure di seguire il principio della libertà dall'azione, né ci si libera [dall'azione]. Che i futuri fortunati praticanti di [questo] sistema spirituale agiscano anche loro nello stesso modo! Questa [pratica] viene chiamata "la modalità della donna che riposa [nel] grande principio"; vale a dire, riposare nella condizione originaria della realtà, <L 352> senza abbandonare il re della consapevolezza.<sup>363</sup>

### 1.2.5.2. *L'incomprensione*

Declinata la gnosi, in cui consiste la conoscenza del suddetto principio, certe persone paragonabili a ciechi distratti, portate via dalla corrente dello

---

<sup>359</sup> *rNam pa gcig tu.*

<sup>360</sup> Le tre porte delle esperienze psicofisiche sono il corpo (*lus*), la parola (*ngag*) e la mente (*vid*).

<sup>361</sup> I quattro tempi sono il passato, il presente, il futuro e il tempo indeterminato.

<sup>362</sup> Manca il bisogno di cercare con sforzo la realizzazione della meta.

<sup>363</sup> *Rig pa'i rgyal po.*

sforzo, alcuni che sostengono [la dottrina del] "Grande Compimento", parlano di assenza di sforzo e interiormente perseguono in modo intenzionale [l'obiettivo] con sforzo. In realtà, costoro, che cercano con l'azione il principio della non azione, sono come una donna che spera di suscitare attrazione danzando. Da *Il grande cielo* (*Nam mkha' che*):\*

{108} Se si cerca qua e là, da quella [ricerca] così non scaturisce quella [realizzazione].

In questo modo si è accertato che non si consegue la realizzazione ricercandola.

### 1.2.6. *La grande beatitudine*

#### 1.2.6.1. *La comprensione*

Secondo il sistema del modo di vedere della grande beatitudine, se si esamina la natura <L 353> di ciò che crea e sperimenta qualsiasi ente consistente nel *karman*, nelle afflizioni emotive e nel loro frutto di sofferenza, [si comprende che] non esiste [intrinsecamente]; ma se si lascia [tutto così com'è], si manifesta qualsiasi cosa. Pertanto, essendo priva di un'essenza sin dall'inizio, [la realtà fenomenica] è pura nello spazio della grande beatitudine, la coscienza illuminata. Senza aver abbandonato il dolore, la grande beatitudine è sorta naturalmente. L'espressione "grande beatitudine" non viene meno [e nel medesimo tempo ciò che indica] è ineffabile; sin dall'inizio libera dalla nozione di "grande beatitudine" concepita mentalmente, essa è la stessa realtà fenomenica,<sup>364</sup> quindi non è da ricercare altrove. Da *L'aquila in volo* (*Khyung chen*):\*

{109} L'abbandono della realtà mondana, delle cattive azioni, [come quelle dei] macellai, [delle] prostitute e le cinque [colpe] immediate,<sup>365</sup> è totalmente compiuto: [questo] è il succo del *Dharma*. Non c'è altro che la grande beatitudine.

---

<sup>364</sup> *sNang ba*.

<sup>365</sup> Le colpe che, al momento della morte, fanno rinascere immediatamente (*mtshams med pa*) all'inferno (*dmyal ba*) sono cinque: uccidere il padre, la madre, un santo (*arhat*), creare uno scisma nella comunità monastica (*saṅgha*), far uscire con intento maligno sangue dal corpo di un *buddha*.

Comprendendo il punto essenziale di tale principio, l'autocoscienza è limpida in quanto grande beatitudine e la stessa trasmigrazione negli stati inferiori è limpida in quanto grande beatitudine; quindi [tutti] i campi di attività, senza eccezioni, sono puri. Pertanto, *Il grande cielo* (*Nam mkha' che*) afferma:\*

{110} Nella dimensione della conoscenza<sup>366</sup> c'è grande beatitudine. Essa è il mondo completamente puro.

In quello stato, naturalmente libero da deviazioni, oscuramenti e rinascite punitive, <L 354> non ci sono né speranza né timore. Da *L'ornamento di beatitudine* (*Phra bkod*):

{111} A causa della grande beatitudine, la coscienza illuminata, [si comprende che] la continua emersione della cosiddetta distrazione e pure l'abisso [del *samsāra*] sono la coscienza illuminata.

E anche:

{112} Nella grande beatitudine del corpo, della parola e della coscienza [dei *buddha*] dov'è la cosiddetta deviazione? Chi cerca di deviare?

Da *Il meraviglioso* (*rMad byung*):\*

{113} Tutto questo universo di mille sistemi di mondi alla terza potenza è il Grande Compimento [in cui consiste] il livello di *buddha*; è proprio il compimento nella grande illuminazione; è proprio la grande beatitudine del regno di *buddha*; è proprio il livello dell'illuminazione. La meravigliosa coscienza illuminata è proprio l'essenza di tutta [la realtà].

Inoltre:\*

{114} Nell'universo di mille sistemi di mondi alla terza potenza non esistono neppure le parole "trasmigrazione" e "afflizione emotiva"; oltre alla manifestazione dei *buddha*, non c'è neanche un termine [per indicare] la causa della rinascita come essere sen-

---

<sup>366</sup> *Go ba'i yul*.

ziente; oltre alla grande beatitudine dei *buddha*, non ci sono nemmeno i termini che designano il *karman* degli esseri senzienti e la sofferenza.

<L 355> Così si afferma ripetutamente. E ancora:\*

{115} In questo universo di mille sistemi di mondi alla terza potenza non ci sono né il *samsāra* né il *nirvāṇa*. La realtà<sup>367</sup> della grande beatitudine è proprio il *maṇḍala* degli elementi.

In tale stato l'inferno più profondo è stato svuotato, la forma del *samsāra* è stata eliminata, i mondi inferiori sono stati spazzati via, gli errori sono sorti come via dell'illuminazione, l'universo è stato collocato nella beatitudine, le deviazioni e gli oscuramenti sono stati trasferiti nella grande beatitudine, la sofferenza ha la qualità del godimento,<sup>368</sup> perciò si dimora continuamente nel ventre delizioso della grande beatitudine, senza farne un sostegno. Dal medesimo testo:\*

{116} La coscienza illuminata, [la cui realizzazione è] compiuta in questa via, è la beatitudine nella vita presente, è la beatitudine nella vita futura, è la beatitudine dei *buddha* ed è il compimento nello stato di *buddha*, perché è pari allo stato di *buddha*.

Se tale principio viene trattato secondo l'*upadeśa* della consapevolezza di sé, [si spiega che] non c'è altro [da cercare], infatti [la beatitudine] è il sé; perciò, lì non c'è proiezione<sup>369</sup> della coscienza, <L 356> non c'è compiacimento e non si concettualizza nulla.

#### 1.2.6.2. *L'incomprensione*

Coloro che non hanno la fortuna di [comprendere] tale principio, le persone nate nell'ultima era, la cui mente è come un pugno nel buio,<sup>370</sup> desiderano essere liberi dalla sofferenza, avendo indirizzato la coscienza al [con-

---

<sup>367</sup> *Chos nyid*.

<sup>368</sup> *Longs spyod*.

<sup>369</sup> *'Phro ba*.

<sup>370</sup> La mente che cerca di capire o realizzare il senso del Grande Compimento è paragonabile a chi vorrebbe colpire un bersaglio lanciando pugni al buio.

seguimento del] Grande Compimento. Così ricercano in modo intenzionale una [sorta di] beatitudine. Essi non vedono che la [vera] beatitudine è il sé, quindi le voltano le spalle. È come se cercassero l'elefante standogli sopra: in questo modo non lo troveranno mai. Da *L'aquila in volo* (*Khyung chen*):\*

{117} Desiderando la beatitudine, le si voltano le spalle. Essendo contagiati dalla [malattia dell'attaccamento alla] beatitudine, la beatitudine ricerca la beatitudine. C'è inganno riguardo all'illuminazione. La brama primordiale<sup>371</sup> sciupa il *Dharma*. Non si vede che quel soggetto [alla ricerca della beatitudine] è *buddha*.

È una grande deviazione, perciò coloro che praticano correttamente il principio non devono avere tale modo di vedere.

### 1.2.7. *La non dualità*

#### 1.2.7.1. *La comprensione*

Siccome l'*atiyoga*<sup>372</sup> è grande, c'è il modo di vedere della non dualità [così esposto]. <L 357> Il principio della grande beatitudine svincolata dallo sforzo, la coscienza illuminata che è presente sin dall'inizio, è la non dualità di tutto ciò che è conosciuto come una posizione limitata.<sup>373</sup> In cosa consiste?

Se si esamina l'essenza della coscienza illuminata, [si vede che] non esiste [intrinsecamente; ma,] se si pensa, essa appare come tutto [ciò che si sperimenta]; perciò, [nella coscienza illuminata] non c'è la dualità di esistenza e non esistenza. La [sua] natura è completamente indeterminabile, eppure [l'esistenza della coscienza illuminata] è attestata<sup>374</sup> da tutti gli enti delle [sue] qualità; perciò è priva della dualità di eternalismo e nichilismo.

---

<sup>371</sup> *Ye rngam*. Il termine *rngam*, tradotto con "brama", significa anche "splendore" (in riferimento a persone o animali); inoltre è attestata l'espressione *ye shes rngam pa*, "lo splendore della gnosi", a cui pare anche rimandare *ye rngam*. Il soggetto inconsapevole del proprio splendore primordiale, bramando l'illuminazione, si getta sul *Dharma* come un topo sul raccolto di un campo di grano, ma così facendo lo rovina.

<sup>372</sup> *lHag pa'i rnal 'byor*.

<sup>373</sup> *mTha'*.

<sup>374</sup> *bZhag pa*.

Lo stato della grande beatitudine, in cui non esistono confini e limiti, è al di là della definizione di un'essenza tramite nomi e categorie. Tale [essenza] non viene percepita da nessuna parte, perciò non c'è la dualità di monismo e pluralismo. Così, l'essenza dell'autocoscienza appare in tanti modi, eppure non c'è [un'autocoscienza] da afferrare [mentalmente]; perciò non c'è la dualità di nascita e non nascita. La consapevolezza, il sole della gnosi spontanea, sin dall'inizio diffonde [la propria luce] senza parzialità; quindi non c'è la dualità di giorno e notte.

I sei generi di esseri sin dall'inizio sono il Buddha di Luce *Vajra* Spontaneo, al di là di tale appellativo,<sup>375</sup> quindi non c'è la dualità di *buddha* ed essere senziente. La vera natura della realtà compiuta spontaneamente è sorta in modo naturale<sup>376</sup> sin dall'inizio come frutto,<sup>377</sup> consistente nei corpi e nella saggezza [dei *buddha*], <L 358> senza che occorra pronunciare neppure la parola "frutto"; perciò non c'è la dualità di causa ed effetto. Il grande sé, sin dall'inizio non modificato, è chiaro in se stessi, quindi non c'è la dualità di porta [d'accesso] e interno. La grande beatitudine, svincolata per natura dallo sforzo, è [così] sin dall'inizio e non è necessario cercarla al momento; quindi non c'è la dualità di sforzo e non sforzo.

Nella manifestazione naturale dei conseguimenti<sup>378</sup> delle grandi qualità, non c'è la dualità di ottenimento e non ottenimento. Nella spontanea espressione della sapiente gnosi<sup>379</sup> non c'è la dualità di comprensione e non comprensione. Il grande smarrimento<sup>380</sup> è limpido<sup>381</sup> in quanto coscienza illuminata, la quale non si muove né si attacca [a niente], quindi non c'è la dualità di meditazione e non meditazione. Qualsiasi fenomeno ed esistenza è la vera natura della coscienza<sup>382</sup> che appare ed esiste, quindi non c'è la dualità di presenza e assenza delle sensazioni dei pensieri discriminativi.<sup>383</sup> Nel grande oceano della consapevolezza naturalmente immota, svincolata dalle convenzioni verbali, non c'è la dualità di raccoglimento interiore<sup>384</sup> e non raccoglimento. Siccome la grande beatitudine pervade tutto naturalmente, non c'è la dualità di fama e assenza di fama.

---

<sup>375</sup> *Bla dvags.*

<sup>376</sup> *Rang shar ba.*

<sup>377</sup> *'Bras bu.*

<sup>378</sup> *dNgos grub.*

<sup>379</sup> *mKhyen pa'i ye shes.*

<sup>380</sup> *gTi mug.*

<sup>381</sup> *gSal ba.*

<sup>382</sup> *Sems kyi rang bzhin (cittaprakṛti).*

<sup>383</sup> *rNam rtog gi byung tshor.*

<sup>384</sup> *mNyam par bzhag pa.*



<L 359> Poiché nello stato di Samantabhadra non ci sono eccessi o difetti di valutazione rispetto a qualsiasi cosa, non c'è la dualità di buono e cattivo. Siccome la sofferenza di nascita, vecchiaia, malattia e morte si manifesta<sup>385</sup> nella coscienza illuminata, non c'è la dualità di *saṃsāra* e *nirvāṇa*. La coscienza illuminata non duale è sorta naturalmente sin dall'inizio senza causa e circostanze, quindi non c'è la dualità di cessazione e non cessazione. Lo stato naturale<sup>386</sup> è per natura svincolato da un sostegno e da chi si sostiene, quindi non c'è la dualità di dimorare e non dimorare [in esso]. Gli enti correlati, nonché quelli superiori e inferiori,<sup>387</sup> sono sorti [sin dall'inizio] nello spazio della gnosi, quindi non c'è la dualità di andare e venire. Tutto è chiaro nel *dharmakāya* della grande sfera, senza aver percepito gli ambienti e gli esseri che ci vivono, quindi non c'è la dualità di esterno e interno. Tutte le posizioni limitate sono state abbandonate completamente, quindi non c'è la dualità di [questa e quella] fazione.

Il grande sé, che è limpido in quanto stato naturale,<sup>388</sup> è senza pari; quindi non c'è la dualità di io e altro. Nel modo di vedere dell'*atiyoga*, <L 360> l'antenato universale dei vittoriosi, tutto è limpido; quindi non c'è la dualità di [un modo di vedere] grande e piccolo. Nello stato equanime della grande condizione originaria non ci sono i termini "signore" e "servo", "padrone" e "sottomesso"; perciò non c'è la dualità di alto e basso. L'apparizione di tutte le attività degli ambienti e degli esseri è sorta [sin dall'inizio] come attività dei vittoriosi, quindi non c'è la dualità di agire<sup>389</sup> e non agire. Tutte le espressioni convenzionali sono la via retta della verità, la grande gnosi, quindi non c'è la dualità di affermazione e negazione. Il modo di vedere del compimento spontaneo, che non viene meno nei tre tempi, è svincolato dalla gradualità; quindi non c'è la dualità di inizio e fine. Essendo [uno stato] libero dalle designazioni<sup>390</sup> eternalistiche dell'esistenza e da quelle nichilistiche dell'inesistenza, non trovandovi [neppure] un centro, è privo della dualità di centro e confine. Siccome il Grande

---

<sup>385</sup> *Byung thebs.*

<sup>386</sup> *Ngang nyid.*

<sup>387</sup> Secondo il Ven. Tashi Tsering, gli enti correlati (*phan tshun*) sono le coppie di opposti, come bene e male, caldo e freddo, eccetera. Gli enti superiori e inferiori (*yan man*) sono quelli classificati in un ordine gerarchico, per esempio gli esseri senzienti suddivisi nei tre stati d'esistenza inferiori (spiriti infernali, spiriti famelici e animali) e nei tre stati d'esistenza superiori (umani, titani e dei).

<sup>388</sup> *Rang bzhin ngang.*

<sup>389</sup> *sPyod pa.*

<sup>390</sup> *Bla dvags.*

Compimento è svincolato dalla creazione e dal compimento,<sup>391</sup> non c'è la dualità di sviluppo e diminuzione. Le afflizioni emotive dei cinque legami, eccetera, sono sorte [sin dall'inizio] come sapiente gnosi,<sup>392</sup> quindi non c'è la dualità di liberazione e non liberazione.

L'ineffabile vera natura di tutto non è udibile, senza che l'espressione sonora sia stata interrotta, quindi <L 361> non c'è la dualità di dire e non dire. Poiché [la vera natura della realtà] è libera da forma e colore, senza che siano stati abbandonati, non c'è la dualità di manifestazione e non manifestazione. Essendo al di là dei nomi dei numerosi enti, senza eccezioni, non c'è la dualità di molto e poco. Siccome è naturalmente libera dalla pena dei pensieri discriminativi<sup>393</sup> e delle afflizioni emotive, senza che [tale sofferenza] sia stata abbandonata, non c'è la dualità di pace e assenza di pace. Nella gnosi spontanea l'oscurità non è stata abbandonata e la luce è chiara, quindi non c'è la dualità di chiarezza e assenza di chiarezza. Similmente all'olio di sesamo [presente nei semi], tutte le cose duali sono permeate<sup>394</sup> di coscienza illuminata, quindi non c'è dualità di ciò che ne è pervaso e ciò che non ne è pervaso.

Non c'è visione e ascolto di oggetti [sensoriali] ed enti mentali, pur non essendo venuti meno, quindi non c'è la dualità di percepire<sup>395</sup> e non percepire. Tutto ciò che è definito come un difetto non può essere ritrovato nel *maṇḍala* spontaneamente puro, quindi non c'è la dualità di purezza e impurità. Il modo di vedere dell'*atiyoga* è per natura privo di base e radice, quindi non c'è la dualità di sostegno e chi si appoggia. L'essenza della via e dell'insegnamento è il sé, quindi <L 362> non c'è la dualità di apprendimento e fine dell'apprendimento. Qualsiasi azione sia fatta, non la si percepisce [come un riferimento mentale], quindi non c'è la dualità di virtù e vizio. In ciò che non è ricoperto dalle [tracce dei] due *karman*<sup>396</sup> non c'è niente da ottenere, quindi non c'è la dualità di mondi superiori e mondi inferiori. [Nello] stato naturale<sup>397</sup> spontaneamente compiuto, senza che [i vari modi di vedere errati] siano stati abbandonati, inclusi l'eternalismo e il

---

<sup>391</sup> *bsKyed rdzogs*.

<sup>392</sup> *Ye shes mkhyen rig*.

<sup>393</sup> *rNam rtog*.

<sup>394</sup> *sNum pa*.

<sup>395</sup> *dMigs pa*: sebbene ci sia la percezione empirica di oggetti, essi non vengono percepiti soggettivamente attraverso il filtro dei propri riferimenti mentali (concetti, immagini, giudizi e valutazioni).

<sup>396</sup> Il *karman* positivo delle virtù e il *karman* negativo dei vizi.

<sup>397</sup> *Rang bzhin*.

nichilismo, non c'è la dualità di errore e non errore. L'essenza della grande uguaglianza, non identificabile in niente, è priva di seme e condizioni, quindi non c'è la dualità di causa e circostanze.

Secondo la tradizione testuale<sup>398</sup> dell'*atiyoga* le forme, i suoni e i pensieri<sup>399</sup> [sin dall'inizio] sono sorti naturalmente come corpi, parole e coscienze [dei *buddha*], quindi non c'è la dualità della ricerca e della non ricerca della meta. Nello stato del Grande Compimento [tutti gli esseri dell'universo, costituito da] mille sistemi di mondi alla terza potenza, inclusi i tre generi di esseri inferiori, sono *buddha*; quindi non c'è la dualità di attingimento e non attingimento del livello di *buddha*. Nello stato non duale non c'è trasgressione e corruzione, quindi non c'è la dualità di osservanza e non osservanza [dei voti]. I sei generi di esseri senzienti sono abbracciati dalla compassione spontanea, quindi non c'è la dualità di compassione e assenza di compassione. <L 363> Tutto [si trova sin dall'inizio nel] grande smarrimento svincolato dal distinguere e delucidare, quindi non c'è la dualità di benevolenza e assenza di benevolenza. Tutto ha la natura<sup>400</sup> dei puri regni dei *sugata*, senza la dualità di realizzazione e non realizzazione, quindi non c'è la dualità di gioia [altruistica] e assenza di gioia. Nei tre tempi non c'è mai uscita e accesso, eppure l'attività è incessante, quindi non c'è la dualità di equanimità e assenza di equanimità.<sup>401</sup>

I luoghi di nascita punitivi aprono la strada alla grande beatitudine, quindi non c'è la dualità di deviazione e non deviazione. Gli inferni [si trovano] al livello del Grande Compimento, quindi non c'è la dualità di caduta e non caduta. Soggetto e oggetto<sup>402</sup> sono cancellati sin dall'inizio,<sup>403</sup> in quanto inseparabili, quindi non c'è la dualità di oscuramento e non oscuramento. Nei confronti di ogni cosa, qualunque sia, non c'è la dualità di adottare e non adottare. In quello [stato] si è liberi dall'oggetto percepito e dal soggetto che percepisce, quindi non c'è dualità di oggetto e soggetto del modo di vedere. Non si percepiscono affatto le cose [come riferimenti mentali], quindi non c'è la dualità di valutazione e non valutazione tramite

---

<sup>398</sup> *gZhung*.

<sup>399</sup> *Dran rtog*.

<sup>400</sup> *Ngo bo*.

<sup>401</sup> Compassione, benevolenza, gioia altruistica ed equanimità sono i quattro stati incommensurabili o divini, la cui contemplazione fu insegnata dallo stesso Buddha.

<sup>402</sup> *gZung 'dzin*: non si tratta del soggetto e dell'oggetto empirici, bensì della loro polarità mentale.

<sup>403</sup> *Ka nas dag pa*.

un ragionamento dimostrativo. Gli enti del *samsāra* e del *nirvāṇa* <L 364> sono inesistenti<sup>404</sup> e incessanti, quindi non c'è la dualità di verità [relativa e assoluta].<sup>405</sup>

Tutti gli enti non duali, come questi e altri, non cessano e non esistono, non esistono e appaiono; quindi nessuno di essi è identificabile dicendo "è questo". Anche l'espressione "è non duale" non è rintracciabile sin dall'inizio, quindi non c'è niente su cui riflettere e da analizzare. Tuttavia, si conseguirà [la comprensione] d'un tratto, senza aver riflettuto né percepito [mentalmente nulla]; infatti, il principio per cui l'autocoscienza non è niente e non cessa, apparirà senza apparire: allora si realizzerà una comprensione assolutamente certa e non si avranno dubbi. È difficile esporre estesamente le argomentazioni [testuali]<sup>406</sup> che ispirano fiducia, tuttavia ne offrirò qualcuna. Da *Il grande cielo* (*Nam mkha' che*):\*

{118} È uno, totalmente privo di aspetti [diversi]. Lo *yogin* è [come] un uccello che vola in cielo. Nella matrice non derivata e non nata, dove sono tutti gli enti che si suppone esistano?<sup>407</sup> Tanto l'esterno quanto l'interno sono esteriori e proprio ciò che è esteriore è interiore. Non c'è una parte profonda oggetto della comprensione.

Inoltre:\*

{119} Lì le promesse esterne e <L 365> interne sono presenti per natura come gli aggregati e i costituenti [psicofisici].<sup>408</sup> [Nei] tre tempi [le promesse] sono inseparabili da questi [aggregati e costituenti], quindi non esiste neppure l'espressione "promessa".

Da *L'accertamento complessivo* (*sPyi gcod*):\*

---

<sup>404</sup> *Ma grub*: la loro esistenza reale non è provata.

<sup>405</sup> La "verità relativa" (*kun rdzob bden pa, samvṛti satya*) concerne il velo dell'ingannevole apparenza, mentre la "verità assoluta" (*don dam bden pa, paramārtha satya*) rivela la realtà eccelsa così com'è in se stessa.

<sup>406</sup> *gTan tshigs*.

<sup>407</sup> *sGros btags*.

<sup>408</sup> *Phung po kham*s: i cinque aggregati (*skandha*) e i diciotto costituenti (*dhātu*) della comune esperienza umana dominata dalla nozione dualistica del soggetto e dell'oggetto.

{120} A causa delle bianche [azioni] non c'è il sole bianco [e] non c'è eliminazione della tenebra delle oscure [azioni...]. Non esiste neppure una divinità superiore. [...] Gli enti di tutta [la realtà] sono uno solo. [...] Non ci sono né i sei esseri senzienti né i *buddha*. Non ci sono la consapevolezza<sup>409</sup> e il dimorarvi. Non ci sono diminuzione e sviluppo. [...] Nessuno è beneficiato e nessuno è danneggiato. [...] Non c'è l'apparenza né il cambiamento. Non c'è la sapienza né il metodo. Non c'è l'illuminazione né la via. Non ci sono le [due] verità. Ecco il principio essenziale.

Da *Il meraviglioso (rMad byung):\**

{121} Tutto è non nato e privo di scorie. Non c'è l'illuminazione e non c'è la piena comprensione. Non esistono né i [diciotto] costituenti [dell'esperienza] né gli elementi. [La vera natura della realtà] è come il cielo, priva di immagini<sup>410</sup> e immutabile; non c'è dualità né assenza di dualità.

{122} Non c'è lettera che non sia scaturita da te. Secondo i *tantra*, le creazioni [dei *maṇḍala*] possiedono tutti gli aspetti e sono prive di aspetti. <L 366> Non ci sono i fattori [della via, perché la coscienza illuminata è] al di là del calcolo.

E ancora:\*

{123} Lì non c'è via e non c'è procedere. Non c'è *buddha* e neanche la causa [dello stato di *buddha*]. Non c'è illuminazione e non c'è neppure il termine [che la designa]. Non c'è neanche il livello dell'illuminazione. Non ci sono esseri senzienti e non c'è vita. [...] Non c'è la beatitudine e neanche la meta. Non c'è speranza né timore. Non c'è il dimorare e neanche la dimora. Non c'è veicolo e neppure accesso [a qualsiasi veicolo]. Non c'è aspirazione e neppure pratica. Non c'è abbandono e neppure adozione. Non essendoci un luogo in cui la coscienza dimori, è la coscienza illuminata su cui non occorre meditare.

Inoltre:\*

---

<sup>409</sup> *Rig pa*.

<sup>410</sup> *mTshan med*: le rappresentazioni mentali definite che filtrano la percezione.

{124} Non emerge [un concetto] e non c'è coinvolgimento; senza gli oggetti, [la mente] è vuota degli organi di senso. Non c'è fuori e dentro, porta [d'accesso] e interno; quindi, la grande vastità è la stessa realtà interna.

Da *Il re del cielo* (*Nam mkha' rgyal po*):\*

{125} La persona [non illuminata] è un'illusione. Il significato provvisorio e le due verità non esistono.

Da *Dimorare naturalmente nella grandezza di Samantabhadra* (*Kun tu bzang po che ba la rang gnas pa*):\*

{126} Esiste e non è qualcosa di reale: come la luna riflessa nell'acqua, [la vera realtà] è priva di esistenza intrinseca. Non esiste e non è un annientamento: <L 367> come l'estensione<sup>411</sup> del cielo, appare ovunque. Essendo una, non è multiforme: tutto confluisce in un unico assoluto.<sup>412</sup> È priva di dualità e non è un nulla amorfo.<sup>413</sup> pervadendo tutto, è il corpo [di *buddha*] diffuso [ovunque].

Inoltre:\*

{127} In qualsiasi modo sia stata spiegata [la vera realtà], non è niente [di tutto ciò...]. Non è nulla, [giacché] c'è il sentire dell'attenzione consapevole.<sup>414</sup> [...] Non cade nell'eternalismo, [perché] non c'è qualcosa di reale. Non cade nel dualismo, [in quanto] non c'è una determinazione concettuale. Non esiste come qualcosa di unico, [dal momento che] pervade tutto. All'inizio non c'è una causa della [sua] creazione, quindi alla fine non muore e non trapassa. Al momento presente non c'è una sostanza reale,<sup>415</sup> perciò non esiste come qualcosa di permanente e non è afferrabile.

Da *L'oro fino* (*Sems bsgom*):\*

<sup>411</sup> *dByings*.

<sup>412</sup> *Don dam*.

<sup>413</sup> *Phyal ba*.

<sup>414</sup> *Dran bzhin tshor*.

<sup>415</sup> *dNgos po'i rdzas*.

{128} Non ci sono né l'inesistenza che dipende dall'esistenza né l'assenza dell'inesistenza. Siccome non esistono [tali] posizioni limitate, non c'è [la posizione di] mezzo e non si dimora neppure nel mezzo.

{129} Poiché non ci sono nascita e distruzione, non esistono l'io e l'altro; siccome non ci sono morte e dipartita, non esistono l'eternalismo e il nichilismo. Di conseguenza, è evidente che non ci sono né la ruota dell'inganno<sup>416</sup> né il *nirvāṇa*.

Dunque, riguardo a ciò che deve essere conosciuto da se stessi,<sup>417</sup> <L 368> non si agisce neppure per manifestare la propria conoscenza<sup>418</sup> di tale principio; [infatti,] la comprensione appare naturalmente, se [la realtà] non viene né percepita [con la mente] né alterata, differenziata ed esaminata.

### 1.2.7.2. *L'incomprensione*

Certi odierni adepti dei *mantra*, praticanti che non hanno capito siffatto principio, alcuni che mantengono un modo di vedere referenziale,<sup>419</sup> dicono che non c'è dualità e si fissano su una conclusione.<sup>420</sup> Anche se credono che [la vera realtà] sia immutabile, [la loro convinzione] è una posizione limitata. Così, pur affermando unicamente l'assenza di riferimenti concettuali, la non azione e la non dualità, [la loro affermazione] è una posizione limitata. In questo modo non si scoprirà mai il principio e si devierà. Essi sono paragonabili a ciechi che si incammino su una strada. Da *Il grande cielo* (*Nam mkha' che*):\*

{130} È lo stato dell'uguaglianza universale, quindi non c'è realizzazione tramite un modo di vedere parziale.

Così si spiega che non c'è comprensione tramite un modo di vedere in cui si aderisce a una posizione. Da *L'aquila in volo* (*Khyung chen*):\*

---

<sup>416</sup> 'Khrul 'khor: il *samsāra* o trasmigrazione.

<sup>417</sup> *Rang gis rig par bya ba* (*svasamvedya*).

<sup>418</sup> *Rang rig pa*.

<sup>419</sup> *dMigs pa'i lta ba*.

<sup>420</sup> *mTha'*: qualsiasi posizione filosofica.

{131} Siccome gli enti e la loro vera natura sono sempre fusi e inseparabili, non c'è una spiegazione superiore della cosiddetta "realtà assoluta".<sup>421</sup> Concependo la via dell'inganno e la via dell'illuminazione non c'è ottenimento [del *nirvāṇa*].

Pertanto, non trovando la sicurezza<sup>422</sup> della non dualità al di là del pensiero,<sup>423</sup> <L 369> costoro si fissano su una cosiddetta verità assoluta, ovvero si attaccano alla posizione [filosofica di tale verità], per cui hanno una visione ingannevole della consapevolezza di sé, considerata come un valido mezzo di conoscenza.<sup>424</sup> Essi sono paragonabili a chi, essendo sofferente di miodesopsie,<sup>425</sup> crede realmente che una pila di pietre sia una persona. Dunque, coloro che praticano correttamente, anche se nati nell'epoca oscura,<sup>426</sup> si impegnano nel [riconoscimento del] principio della non dualità con il vigore<sup>427</sup> della non azione.

## 1.2.8. L'unica grande sfera

### 1.2.8.1. La comprensione

Alcuni hanno il modo di vedere [secondo cui tutta la realtà ha] la natura dell'unica grande sfera. In cosa consiste tale sistema? Se [da un parte] l'elaborazione<sup>428</sup> è proprio la condizione<sup>429</sup> di tutti gli enti, in quanto essi appaiono come differenti a chi ha concezioni errate o segue le vie [e dimora ai] livelli, [dall'altra] la coscienza illuminata, l'autocoscienza, è lo stato di *buddha* nella condizione della grande sfera per natura svincolata da tutte le elaborazioni: lì tutti gli enti delle elaborazioni dualistiche non vengono percepiti, senza che siano stati abbandonati. Dunque, solo per convenzione [tale sfera priva di proiezioni mentali] vien detta "unica", giacché è impa-

<sup>421</sup> *Don dam chos.*

<sup>422</sup> *gDeng.*

<sup>423</sup> *bSam pa.*

<sup>424</sup> La gnosi spontanea dell'autocoscienza trascende la mente, quindi è al di là dello *svasamvedana* inteso come valido mezzo di conoscenza (*pramāṇa*).

<sup>425</sup> *Rab rib*: disturbo della vista legato alla presenza di corpi mobili nell'umor vitreo, talora descritti come "mosche volanti".

<sup>426</sup> *Dus ngan.*

<sup>427</sup> *brTson 'grus.*

<sup>428</sup> *sPros pa (prapañca)*: le proiezioni mentali che filtrano la percezione della realtà creando una rappresentazione frammentata.

<sup>429</sup> *Rang bzhin.*



reggiabile; ma essenzialmente è svincolata dalla parola "unica". <L 370> Inoltre, al fine di controbattere le nozioni dualistiche, [si insegna che] la realtà originaria<sup>430</sup> è priva di eccessi o difetti<sup>431</sup> [di valutazione].

Se tale principio deve essere compreso tramite l'autocoscienza, non pensate che sia un'altra cosa [da se stessi]. Esso è la vera natura del sé. Lì non c'è un'essenza che appaia come il sé e sia così indicabile: non è niente [di ciò che si definisce] io e altro; non è una cosa da cercare sviscerandola, come se fosse un oggetto percepibile [con la mente]. Perciò, lo si osservi correttamente senza analizzarlo.

Cos'è l'osservazione corretta? Non c'è alcun movimento di pensieri.<sup>432</sup> È così che si scopre da se stessi l'esperienza della grande sfera. [Queste sono] le argomentazioni [testuali] che illustrano tale sistema. Da *Il grande cielo* (*Nam mkha' che*):\*

{132} Essendo [ogni cosa] pervasa dal *dharmakāya*, [tale dimensione] è una; dunque, essendo la più grande, è presente nella condizione della [massima] grandezza.

Da *L'essenza priva di elaborazioni* (*sPros pa med pa'i tig*):

{133} La gnosi è completamente pura, perciò è una; quindi la stessa via della liberazione non esiste. Al di là delle posizioni estreme del monismo e del pluralismo, la caratteristica della condizione originaria della realtà non è appariscente. <L 371> Il sé universale mai si muove dalla condizione originaria [della realtà].

Da *Il picco spontaneo* (*rTse mo byung rgyal*):\*

{134} Avendo eguagliato i sistemi di classificazioni dei vari veicoli, le [diciotto] qualità peculiari<sup>433</sup> [del Buddha diventano] l'ornamento del totale compimento.<sup>434</sup> Il vaso della consacrazione<sup>435</sup> [in cui si riversano tutte quelle qualità], come i fiumi che

<sup>430</sup> *Phyi mo'i chos*.

<sup>431</sup> *sGro skur*: l'eccesso o la sopravvalutazione dell'estremo eternalistico e il difetto o sottovalutazione dell'estremo nichilistico.

<sup>432</sup> *bSam pa*.

<sup>433</sup> *Ma 'dres chos*.

<sup>434</sup> *Yongs su rdzogs pa*.

<sup>435</sup> *rGyal thabs spyi blugs*.

si diramano in ampie valli e confluiscono nell'oceano, è il tesoro dei divini signori.

Inoltre:\*

{135} <L 372> Samantabhadra, il *bhagavat* autooriginato, unico, supremo, è il *dharmakāya*.

Ancora:\*

{136} [Nella] condizione originaria della realtà non nata, non ci sono gli esseri senzienti, perciò gli enti dell'esistenza sono spontaneamente presenti sin dall'inizio. La loro causa è la condizione originaria della coscienza illuminata spontaneamente compiuta. Essa è presente [in tutti gli esseri] come il frutto, il *nirvāṇa* che non dimora [in nessun estremo]. Priva di elaborazioni, paragonabili alla luna crescente, è sin dall'inizio come il vortice d'acqua: anche l'espansione è così; anche l'assorbimento è così. [Le accumulazioni di] meriti e saggezza sono compiute come il corpo, la parola e la coscienza [dei *buddha*].

Inoltre:\*

{137} Samantabhadra, il *bhagavat* autooriginato, unico, supremo, è il *dharmakāya*, il Grande Sigillo<sup>436</sup> del corpo, della parola e della coscienza compiuti spontaneamente, ed è la matrice dell'illuminazione presente spontaneamente sin dall'inizio: è proprio tale [matrice che] ha avuto accesso al sommo livello dell'insuperabile Vittorioso.

Da *L'unione di tutti i preziosi* (*Rin chen kun 'dus*):\*

{138} Il *dharmakāya* è sin dall'inizio completamente puro. Avendo abbandonato la dimensione che costituisce metaforicamente l'oceano del *samsāra*, [di per sé] assolutamente vuoto, [si comprende che] tutte le posizioni estreme affermative e negative sono una sola cosa nella condizione originaria [della realtà].

---

<sup>436</sup> *Phyag rgya che (mahāmudrā)*.

Da *La beatitudine diffusa* (*bDe 'byams*):\*

{139} Nel *bhaga*<sup>437</sup> privo di ostacoli e totalmente compiuto, la stessa grande condizione originaria della sfera indivisibile e spontaneamente compiuta sorge come il corpo, la parola e la coscienza [dei *buddha*], circonferenza e centro.<sup>438</sup>

Da *Il meraviglioso* (*rMad du byung ba*):\*

{140} Riguardo allo smarrimento, comprendendo che in tutti gli enti scaturiti dal sé non c'è la differenziazione dei modi di vedere, poiché non si ha un intendimento discriminante, è [uno stato di] smarrimento [...]. Siccome tutti gli enti hanno la qualità della stessa coscienza dei *sugata*, <L 373> quando si gioisce del sommo segreto tutto dimora nell'unico sé; poiché non si ha un intendimento discriminante rispetto ai livelli e ai processi per raggiungerli, è [uno stato di] smarrimento...

Inoltre:\*

{141} Come la gemma che esaudisce i desideri, il corpo [divino], presente spontaneamente senza averlo pensato, esiste, unico, in questi tre regni. Quando si gioisce del sommo segreto, l'unico, supremo livello, tutto dimora nell'unico sé.

Ci sono molte argomentazioni [testuali] come quelle citate, grazie alle quali si accerta definitivamente cos'è e cosa non è il principio [dell'unica sfera]. Lì non c'è abbandono di alcunché; infatti, non esistendo [come una cosa determinabile], l'unica [sfera] svincolata da tutto non ha abbandonato niente. Da *L'ornamento di beatitudine* (*'Phra bkod*):

{142} La coscienza [in se stessa] è priva di forma, eppure include anche le forme completamente, ma non c'è nessun colore e figura da afferrare.

---

<sup>437</sup> *Bhaga* è un termine sanscrito che indica i genitali femminili, un traslato della matrice universale del *saṃsāra* e del *nirvāṇa*.

<sup>438</sup> Allusione al *maṇḍala* o cerchio degli esseri divini che più non trasmigrano.

Questo principio è proprio la rivelazione dell'intendimento dei vittoriosi. Per il grande essere che dimora in tale [conoscenza], <L 374> l'esistenza risplende come il puro regno dei vittoriosi. [Di conseguenza, mettersi alla ricerca di impurità] equivarrebbe a cercare terra e pietre sull'Isola d'Oro [nel continente di] Jambu: pur cercandole, non le si troverebbe. Dal medesimo testo:

{143} Ciò che si vede, i fenomeni e gli esseri, è il puro regno. Tutto dimora nella coscienza illuminata.

### 1.2.8.2. *L'incomprensione*

Le persone che non hanno capito, non hanno avuto tale riconoscimento, la cui mente è paragonabile a un sacco consunto in cui sia stato introdotto un punzone, si sforzano muovendosi verso ciò a cui mirano. Costoro, i quali credono che ci sia una sola cosa [da perseguire], riducono [tutto] a un unico ente, per cui pensano di dover agire in quell'unica [direzione]. Essi deviano, infatti è come se, desiderando il sole, inseguissero l'oscurità. Da *Il grande spazio* (*Nam mkha' che*):\*

{144} Dunque, secondo lo stesso *āgama*, collegando tali [azioni] a quello [stato così com'è], lo si oscurerà. Se si ha una tale concezione, lì la sua realizzazione non c'è.

Quindi non si comprenderà mai tale [condizione]. Per quale ragione? La grande sfera consiste in sei sfere: (1) in quello stato non ci sono confini e limiti <L 375> ed esso è la sorgente di tutto, quindi è la sfera della condizione originaria;<sup>439</sup> (2) essendo incontaminata da qualsiasi posizione estrema, è la sfera della condizione originaria completamente pura;<sup>440</sup> (3) la grande sfera imparziale è senza correzioni e alterazioni, quindi è la sfera della vera natura della realtà;<sup>441</sup> (4) tutto è sorto naturalmente, senza cause e circostanze, quindi è la sfera della grande gnosi;<sup>442</sup> (5) poiché i mondi inferiori [del] *samsāra* sono stati costituiti con grande stabilità, non c'è ri-

---

<sup>439</sup> *dByings kyi thig le.*

<sup>440</sup> *dByings rnam dag pa'i thig le.*

<sup>441</sup> *Chos nyid kyi thig le.*

<sup>442</sup> *Ye shes chen po'i thig le.*

fiuto di nulla, quindi sono la sfera di Samantabhadra,<sup>443</sup> (6) [tutte le dimensioni,] dal livello di vittorioso [buddha] in alto fino al regno degli inferi in basso, sono spontaneamente compiute e, non essendoci centro e periferia, sono la sfera della presenza spontanea.<sup>444</sup> [La grande sfera] appare come sestuplice e neppure una [di quelle sfere] esiste [realmente]; infatti, [la vera natura della grande sfera] è difficile da capire per chi abbia punti di riferimento.<sup>445</sup>

### 1.2.9. *Il fondamento così com'è*

#### 1.2.9.1. *La comprensione*

##### 1.2.9.1.1. *Peculiarità*

Il modo di vedere del fondamento così com'è<sup>446</sup> di tutti gli enti è particolarmente valido. Per quale ragione? Solo la vera realtà<sup>447</sup> delle cose, essendo non modificata, inalterata, <L 376> è il Grande Compimento *ati-yoga*. I suoi sinonimi appaiono dalle sue distinte qualità e sono incalcolabili. Nella vera realtà non ci sono riferimenti mentali,<sup>448</sup> quindi essa è anche conosciuta come "libera da obiettivi". Lì tutte le mete sono compiute, quindi è anche conosciuta come "presenza spontanea". Proprio in quella [condizione] non esiste il termine "sofferenza", perciò essa è anche conosciuta come "grande beatitudine". Non essendoci gli enti dell'altro [da sé], è anche conosciuta come "grande sé". Essendo senza pari e priva di elaborazioni, è conosciuta come "grande sfera". Non ci sono gli enti delle posizioni limitate, quindi è anche conosciuta come "non dualità". In quello stato c'è totale chiarezza, quindi è anche conosciuta come "gnosi spontanea". Non essendoci la speranza in un'altra meta, non ci si sforza [di cercarla], perciò è anche conosciuta come "libera dallo sforzo". Sebbene tali etichette siano differenti, essenzialmente non ci sono differenze. Una sola [definizione] è tutte [le altre] e tutte [le definizioni] sono una sola, ossia sinonimi del fondamento così com'è. <L 377> Pertanto, si deve comprendere la vera realtà delle cose. In quale modo?

---

<sup>443</sup> *Kun tu bzang po'i thig le.*

<sup>444</sup> *lHun gyis grub pa'i thig le.*

<sup>445</sup> *dMigs pa can.*

<sup>446</sup> *gZhi ji bzhin pa.*

<sup>447</sup> *De kho na nyid.*

<sup>448</sup> *dMigs 'dzin.*

In ciò che è sin dall'inizio libero da obiettivi non c'è neppure la libertà da obiettivi. Nell'originario grande sé non c'è neanche il modo di vedere del grande sé. Nell'originaria presenza spontanea è assente anche il modo di vedere della presenza spontanea. Nell'originaria non dualità non c'è il modo di vedere della non dualità. In ciò che è sin dall'inizio libero dallo sforzo non c'è neppure il modo di vedere della libertà dallo sforzo. Nella grande beatitudine originaria non c'è neanche il modo di vedere della grande beatitudine. Nel modo di vedere della grande sfera originaria non c'è il modo di vedere della grande sfera. Nell'originaria gnosi spontanea non c'è neppure il modo di vedere della gnosi spontanea. Perciò, riguardo alla vera realtà delle cose, la realtà che è così com'è, non si ha neanche tale modo di vedere. Per quale ragione? Perché non ci sono né il soggetto né l'oggetto del modo di vedere.

La composizione adamantina (*rDo rje bkod pa*) afferma che si trasforma non comprendendo che niente viene abbandonato e tralasciato; perciò, siccome [nella] presenza spontanea non c'è separazione [tra *saṃsāra* e *nirvāṇa*], non esiste un modo di vedere né qualcosa su cui avere un modo di vedere. Ne consegue che in questo grande sistema tutto ciò che è modificato e alterato a causa dell'azione <L 378> si dissolve.<sup>449</sup>

#### 1.2.9.1.2. Obiezione

A tale riguardo, [c'è chi] domanda: «Non essendoci azione [da compiere], la liberazione non è possibile. Infatti, anche se gli esseri infernali in *avīci* non si sono allontananti dallo stato di uguaglianza [di *saṃsāra* e *nirvāṇa*], senza alcuna eccezione, nondimeno trasmigrano perché non hanno compreso. Perciò, è logico che debbano impegnarsi [nel cercare di realizzare] la vera realtà. Se non si impegnano, com'è possibile che si liberino?».

#### 1.2.9.1.3. Replica

Rispondo che è vero: sebbene gli aggregati transitori degli esseri infernali non si allontanino dall'uguaglianza, è vero che trasmigrano, ma voi non capite. Anche gli esseri infernali, quando la loro sensazione di debolezza diventa acuta, si impegnano [avendo di] mira proprio la felicità e non la trovano. Per quale motivo?

---

<sup>449</sup> *Grol ba*.

Coloro che non capiscono inseguono un proposito,<sup>450</sup> l'intento<sup>451</sup> della libertà dallo sforzo e, avendolo manifestato, sono convinti di aver compreso; per chi capisce, non c'è l'inseguire [tale proposito], in quanto proprio l'assenza di sforzo consiste nel seguire l'autocoscienza, cioè il sé. Ugualmente, chi non capisce insegue l'idea<sup>452</sup> dell'assenza di obiettivi; se capisse, [comprenderebbe che l'assenza di obiettivi] è il sé.

Coloro che non capiscono <L 379> inseguono un proposito, l'intento della presenza spontanea; se capissero, [comprenderebbero che] è il sé a essere presente spontaneamente. Coloro che non capiscono inseguono il proposito [della gnosi] spontanea; se capissero, [comprenderebbero che] anche la gnosi spontanea è lo stesso [sé]. Chi non capisce insegue la grande beatitudine; se capisse, [comprenderebbe che la grande beatitudine] è il sé. Coloro che non capiscono inseguono la grande sfera; se capissero, seguirebbero la grande sfera che è il sé. Coloro che non capiscono inseguono il grande sé non duale; se capissero, seguirebbero il grande sé che è se stessi. Coloro che non capiscono, andando dietro a un proposito, inseguono l'intento [della realtà] così com'è e lo manifestano; chi capisce non lo insegue, giacché pure [la realtà] così com'è è il sé. Senza volizione<sup>453</sup> non ci sono desideri.

Pertanto, lo *yogin* dell'*ati* non ha riflettuto stabilendo una dimostrazione logica e sviscerandola. Non ha manifestato [l'intento ricercato]. Non ha esaminato, analizzato e valutato. Senza nessuna di quelle azioni, ha accertato<sup>454</sup> [il fondamento] senza averlo accertato. Egli conosce la vera realtà così com'è senza conoscerla; la trova senza trovarla; ne ha conseguito la realizzazione senza averla realizzata; l'ha veduta senza averla veduta; l'ha compresa senza averla compresa; l'ha ottenuta senza averla ottenuta; la [sua comprensione] è chiara senza [averla] schiarita; <L 380> egli giunge a sperimentarla senza averla sperimentata.

Per esempio, se si desidera vedere le stelle del cielo, [occorre sapere che il cielo] non [diventa] chiaro e [le stelle] non si vedono eliminando le nuvole; invece, lasciando [le nuvole naturalmente] a se stesse, esse svaniscono, cosicché si vedranno [le stelle].

Riguardo alla realizzazione di tale comprensione, non c'è niente da fare intenzionalmente per comprendere, né quella comprensione viene negata.

---

<sup>450</sup> *Sems*.

<sup>451</sup> *Don*.

<sup>452</sup> *Blo*.

<sup>453</sup> *Sems pa (cetanā)*.

<sup>454</sup> *bZhags pa*. Cf. nota 211.

[Rispetto alle] azioni compiute, non c'è neppure la nozione di ciò che è stato fatto. Nondimeno, i grandi uomini, coloro che si attengono al corretto principio del *Dharma*, è così facendo che in molti hanno conseguito lo stato di *vidyādhara*.<sup>455</sup>

Oggi giorno, la maggior parte delle persone condanna tale modo di vedere, lo rifiuta, lo nega e fa in modo che scompaia. I più non riconoscono neppure il bene e il male, per cui non abbandonano [il male], non adottano [il bene], non rinunciano [a ciò che non è virtuoso]. Alcuni, anche se desiderano praticare, non capiscono [in cosa consiste la pratica spirituale].

Pochi sono i fortunati. Avuta una comprensione indiretta, essi fanno della pratica un sostegno. Sono costanti. Meditando, se in quel momento pure si attengono a questo [principio], sono molto vicini alla realizzazione; infatti, essa non dipende dalla durata della meditazione e da un fortunato destino.<sup>456</sup> Pertanto, se è possibile che appaia qualche continuatore del lignaggio, dovete capire che ciò accade in un luogo di ritiro!

#### 1.2.9.1.4. Esposizione

Ciò che viene chiamato "il fondamento, vera natura della realtà così com'è"<sup>457</sup> <L 381> non può essere afferrato dicendo "è così". Considerandolo variamente, è qualsiasi cosa e, nel contempo, non è nulla. Si ritiene che sia spiegabile in questo modo e non lo si ritiene possibile. È molto facile esaminarlo ed è molto difficile. C'è qualcosa con cui si deve familiarizzare e non c'è. C'è qualcosa da esaminare e analizzare e, nel contempo, non c'è. Appare in modo vario e non è presente [così come appare]. Non esiste differenziato ed esiste. Permane mentre è transitorio; è transitorio mentre permane. Cessa d'esistere mentre non cessa d'esistere; non cessa d'esistere mentre cessa d'esistere. È unico mentre è molteplice; è molteplice mentre è unico. È indeterminabile mentre è determinabile; è determinabile mentre è indeterminabile. Scaturisce come differenziato; scaturisce mentre non c'è niente a scaturire. C'è qualcosa da pensare mentre non c'è;

---

<sup>455</sup> *Rig 'dzin*: chi ha ottenuto la perfetta maestria spirituale. Si distinguono quattro livelli di *vidyādhara*: completa maturazione (*rnam smin rig 'dzin*), potere sulla vita (*tshe dbang rig 'dzin*), grande sigillo (*phyag chen rig 'dzin*) e presenza spontanea (*lhun grub rig 'dzin*).

<sup>456</sup> *Las 'phro*.

<sup>457</sup> *gZhi ji bzhin pa'i chos nyid*.



non c'è qualcosa da pensare mentre c'è. C'è qualcosa da ricordare<sup>458</sup> mentre non c'è; non c'è qualcosa da ricordare mentre c'è. C'è qualcosa da indicare mentre non c'è; non c'è qualcosa da indicare mentre c'è. C'è qualcosa da dire mentre non c'è; non c'è qualcosa da dire mentre c'è. C'è qualcosa a cui accedere mentre non c'è; non c'è qualcosa a cui accedere mentre c'è. C'è qualcosa su cui meditare mentre non c'è; non c'è qualcosa su cui meditare mentre c'è. E così via. Essendo [le definizioni] inconcepibilmente tante, se non sono altro che mere metafore,<sup>459</sup> è davvero difficile spiegare [in cosa consista la realtà qual è].

<L 382> Ciò che chiamiamo "libertà da tutte le posizioni limitate"<sup>460</sup> è la libertà dalle posizioni che dipendono dall'assenza di libertà dalle posizioni. Infatti, qualsiasi affermazione si faccia, come questa e altre, c'è il difetto del dire; quindi non si arriva d'un tratto [alla comprensione] neanche affermando che non c'è niente da dire. Eppure è così! Perciò, si legge ne *I grani* (*rGum chung*):\*

{145} Per quante siano le profonde parole proferite, non saranno in accordo con il principio.

Questo significa che occorre incontrare [il principio] interiormente, tramite la consapevolezza. Che cosa pensi della vera realtà? Come la consideri? A cosa guardi? Cosa analizzi? Come esami? Quale metodo pratici? Su cosa mediti? È stato accertato che non c'è niente da fare neppure a livello verbale.

«Allora, se non si ritiene che [la vera realtà] sia indicabile verbalmente, non c'è la necessità di parlarne». A tale obiezione replico in questo modo: «Come è stato spiegato nei dettagli anche precedentemente, il principio è così, ma questa stessa spiegazione è un'indicazione, quindi c'è la necessità [di parlarne]». Le [seguenti] argomentazioni [testuali] aiutano ad avere fiducia nella correttezza di tale sistema, senza eccessi o difetti [di valutazione]. Da *L'aquila in volo* (*Khyung chen*):\*

{146} Se la si esamina, non c'è nulla; mentre se la si lascia <L 383> [così come è], sorge la variegata [manifestazione], la qual cosa è ottima. [La vera natura della realtà] non appare come una cosa, [eppure] a tutti viene mostrata la modalità del divenire.

---

<sup>458</sup> *Dran pa*.

<sup>459</sup> *Bla dvags tsam*.

<sup>460</sup> *mTha' thams cad dang bral ba*.

Inoltre:\*

{147} È in modo naturale che [gli ostacoli] sono stati abbandonati. È in modo naturale che [le qualità] sono state accertate. Non ci sono desiderio e adozione, né nasce il benché minimo compiacimento. Come l'aquila che vola in cielo, [la coscienza illuminata] è priva di espansione e contrazione, non deve essere svuotata ed è senza obiettivi; similmente all'oceano, esiste sin dall'inizio e fa scaturire gli svariati enti. Le [sue] qualità sono sconfinite come il cielo. Non c'è certezza riguardo al luogo della [loro] raccolta.

Da *Il grande cielo* (*Nam mkha' che*):\*

{148} La vera natura della realtà sommamente segreta non è udibile con le orecchie da qualcun altro. Così, neppure con la facoltà della parola alcunché se ne può dire.

Da *L'ornamento di beatitudine* (*'Phra bkod*):

{149} Non è niente. [Può essere] qualsiasi cosa.

Da *La ruota della vita* (*Srog gi 'khor lo*):\*

{150} Questo nettare, grande medicina dell'immortalità, è compiuto nella gnosi, quindi non occorre cercarlo altrove. Tutto è uguale nella condizione originaria della realtà, l'unica causa. Non proviene da altrove e non può andare da nessuna parte. Tutto è chiaro nella coscienza illuminata, [la realtà] così com'è.

<L 384> Da *Il meraviglioso* (*rMad du byung ba*):\*

{151} La pura essenza dei cinque grandi [elementi] è la stessa meravigliosa, immacolata<sup>461</sup> coscienza illuminata. È molto difficile esaminare la matrice priva di concretezza<sup>462</sup> e limpida: tale gnosi ha la qualità della stessa coscienza [dei *buddha*].

Inoltre:\*

---

<sup>461</sup> *Dri ma med.*

<sup>462</sup> *dNgos med.*

{152} L'infinito, illimitato universo di mille sistemi di mondi alla terza potenza è proprio il regno totalmente puro dei *buddha*.

Questa citazione insegna che i *buddha* e gli esseri senzienti non esistono e appaiono; esistono e non esistono. Ancora:\*

{153} A tale riguardo, essendo non nata, [la coscienza illuminata] non muore. Sin dall'inizio non è derivata [da nulla], quindi non va [da nessuna parte]. Non dimorando [in nessun estremo], è il *nirvāṇa*. Poiché è svincolata dal soggetto e dall'oggetto, è originariamente vuota.

Questo passo insegna che non ci sono nascita e morte e, nel contempo, ci sono; ci sono e non ci sono. Non ci sono andare e venire e, allo stesso tempo, ci sono; ci sono e non ci sono. Non c'è dimorare e c'è; c'è e non c'è. Non ci sono *samsāra* e *nirvāṇa* e, nel contempo, ci sono; ci sono e non ci sono. Non si è svincolati dal soggetto e dall'oggetto e, allo stesso tempo, lo si è; si è svincolati e non lo si è. Tutti gli enti sono vuoti e, allo stesso tempo, esistono; esistono e sono vuoti. Perciò, non essendoci nessuna caratteristica determinabile, si penserà qualunque cosa e niente nascerà <L 385> [realmente]. Da *Il grande cielo* (*Nam mkha' che*):\*

{154} La natura [della realtà] non è determinabile in un modo univoco, perciò appare a seconda di come viene osservata.

Il *maṇḍala* della coscienza così [indicato], la chiara luce,<sup>463</sup> l'essenza del segreto *mantra*,<sup>464</sup> la vera realtà così com'è, è il sommo modo di vedere. Per esporre estesamente tale principio, saranno presentate qui anche le argomentazioni [testuali]. Da *La rivelazione dello yoga* (*rNal 'byor grub pa'i lung*):\*

{155} O Signore di Laṅkā, la "coscienza" è increata, non modificata e sorge come la varietà [dei fenomeni]. Il cosiddetto *maṇḍala* è ciò che costituisce una sfera. "Luce" è splendore.<sup>465</sup> "Chiara" [significa che,] a parte ciò che non si conosce, [la coscienza] non è oscurata da nient'altro. "Segreto" significa che è indicibile e che

---

<sup>463</sup> 'Od gsal.

<sup>464</sup> gSang sngags: il veicolo esoterico (*vajrayāna*).

<sup>465</sup> sNang ba.

non ha la qualità di un oggetto sensoriale. Ciò che viene chiamato *mantra* è un'espressione verbale sorgente di qualità. "Essenza" indica il fondamento della manifestazione, privo di concretezza e non percepibile [mentalmente]. "Così com'è" significa non modificata e inalterata. "Qual è" vuol dire che non è creata ed etichettata. "Vera realtà" designa ciò che non è errato e non muta.

Inoltre:\*

{156} Non è creata, perché non è da ricercare con l'azione. Non è modificata, perché è il fondamento così com'è.

Dunque, la vera realtà così com'è <L 386> è nota, soltanto metaforicamente, come la realtà inconcepibile. Perciò, dal medesimo testo:\*

{157} Signore di *Laṅkā*, quella [vera realtà] viene pure chiamata "suprema coscienza illuminata" e anche "vera natura degli enti, realtà qual è", "vacuità"<sup>466</sup> della coscienza", "ciò che trascende i limiti", "non fissazione sulla via di mezzo",<sup>467</sup> "fondamento reale"<sup>468</sup> di tutti i *buddha*", "sorgente di tutte le emanazioni".<sup>469</sup>

Il testo prosegue così:\*

{158} Signore di *Laṅkā*, tali [denominazioni] sono state così attribuite a ragione, eppure non ci sono nomi affibbiabili alla vera realtà. Si deve capire che quelle [denominazioni] sono soltanto metafore. [...] Pertanto, il Buddha è una metafora. Anche il *Dharma* è una metafora. L'illuminazione pure è una metafora. Ugualmente, la condizione originaria e la gnosi, il *dharmakāya*, i differenti corpi [dei *buddha*], gli esseri senzienti, i mondi, eccetera, in qualunque modo si denomini e designi qualsiasi [ente], in ogni caso si deve comprendere che si tratta soltanto di metafore. [...] Ciò che è una metafora è un'attribuzione avventizia, non è un

---

<sup>466</sup> *sTong pa nyid (śūnyatā)*.

<sup>467</sup> *dBu ma (madhyamaka)*: la via di mezzo tra gli estremi delle conclusioni limitate, come l'eternalismo e il nichilismo.

<sup>468</sup> *dNgos gzhi*.

<sup>469</sup> *sPrul pa*: le diverse forme di manifestazione dei *buddha* conosciute complessivamente come *nirmāṇakāya*.

attributo <L 387> originario. [...] Se fossero attributi originari, non apparirebbe tutto ciò che è avventizio. [...] Ciò che è avventizio è come le nuvole, non è permanente. Non è un attributo originario. Non regge all'esame. [...] Pertanto, i nomi, i segni,<sup>470</sup> le convenzioni verbali, le immagini [mentali], le attribuzioni, il *karman* e la maturazione del *karman* sono avventizi: si deve capire che sorgono e svaniscono, oscurano e spariscono. Signore di Laṅkā, il *karman*, la maturazione del *karman* e così via, se esistessero in quanto realtà non attribuite momentaneamente, sarebbero la "realtà qual è". [...] Giacché non è questo il caso, si deve capire che la realtà qual è [in quanto definizione] è una metafora che designa ciò che non è condizionato da niente. [...] Quindi, tutti gli enti sono senza nomi e parole, indicibili. Nulla se ne può dire.

Ne consegue che non si concettualizzerà niente. La scoperta di questa esperienza viene chiamata "grande stato non concettuale".<sup>471</sup> Dal medesimo testo:\*

{159} O Custode dei Segreti,<sup>472</sup> non si concettualizza neppure il principio fondamentale,<sup>473</sup> in quanto base di attribuzione del nome?

Rispose: Signore di Laṅkā, non si concettualizza neppure il principio fondamentale. È uno stato non discriminativo.<sup>474</sup> Per quale ragione? Lo stesso Buddha, <L 388> pur cercandolo, non troverebbe un principio fondamentale [che possa essere determinato] dicendo "è così". Dunque, in definitiva, lo stato non concettuale e i concetti avventizi vengono chiamati "buddha" ed "esseri senzienti"; ma, nella realtà qual è non esistono affatto né *buddha* né esseri senzienti. Tuttavia, gli immaturi, siccome sono oscurati dalle nubi dei [pensieri] avventizi, creando intenzionalmente degli enti avventizi, concepiscono i concetti dualistici di *saṃsāra* e illuminazione, concepiscono i concetti dualistici di essere senziente e *buddha*.

---

<sup>470</sup> *brDa*.

<sup>471</sup> *Mi rtog pa chen po*.

<sup>472</sup> *gSang ba'i bdag po*: appellativo di Vajrapāṇi.

<sup>473</sup> *gZhi'i don*.

<sup>474</sup> *rNam par mi rtog*.

Concettualizzare ciò che non è concettuale, in verità, [vuol dire] non aver maturato la capacità di affinare [la propria comprensione]. Inoltre, la vera realtà così com'è è priva di cause e circostanze e, nel contempo, non avendo nessun ostacolo, è una presenza spontanea. Ne consegue che è indipendente da qualsiasi cosa; è svincolata da un sostegno, quindi è priva di dimora; è senza base, quindi non ha sostegno; non viene mai meno, quindi non è qualcosa che cessa [di esistere]; in essa non c'è perpetuazione, quindi non è caratterizzata dalla permanenza di una determinata esistenza intrinseca; essendo svincolata dagli enti suddivisi in categorie, non è un aggregato; non essendoci una radice della [sua] creazione, non è derivata da una causa; per natura è senza assistenti e aiuti, <L 389> quindi non ha circostanze [favorevoli]; non esistono né la causa né le circostanze, perciò non è neppure stata creata grazie a una causa e a circostanze; non mantiene un'essenza [individuale] ed è senza pari, quindi non è neppure stata creata da qualcos'altro; non è neanche quest'altro ente; non è nemmeno essenzialmente qualcos'altro da quello; non è delimitabile come *buddha* o essere senziente, perciò è senza famiglia spirituale;<sup>475</sup> sin dall'inizio non appartiene a una famiglia spirituale, quindi non ha un continuum;<sup>476</sup> anche se l'essenza [individuale] appare ovunque, [tale] apparenza non esiste [realmente], quindi non c'è mutamento; essendo libera dai limiti [delle posizioni estreme], non appare; è priva di un fondamento reale,<sup>477</sup> quindi non ha un'essenza [individuale]. Così si spiega che [la vera realtà] è libera anche da [queste] diciassette espressioni convenzionali. Dal medesimo testo:\*

{160} Non dipendente da nulla, la coscienza è senza dimora. Priva di sostegno, non cessa. Non è permanente. Non è un aggregato. Non è derivata da una causa. Non è stata prodotta da circostanze. Non deriva da esse né da altro. Non è quello né altro. È senza famiglia spirituale. Non ha continuum. Non muta. Non appare. È priva di essenza. [La vera realtà] viene vista così com'è.

Secondo una modalità [d'insegnamento], si spiega che la vera realtà così com'è è libera da cinquanta espressioni <L 390> convenzionali:\*

---

<sup>475</sup> *Rigs med pa.*

<sup>476</sup> *rGyud.*

<sup>477</sup> *dNgos gzhi.*

{161} [La vera realtà, l'autentico *mantra* segreto,] è svincolata da tutte le analisi; non percepisce confini e centro; è senza eccesso e difetto [di valutazione]; è senza accettazione e rifiuto; è al di là della causa e dell'effetto; è sin dall'inizio pura; è sin dall'inizio già compiuta; non c'è azione [da compiere per realizzarla]; non c'è sforzo; non è da realizzare; non è da ricercare; non deriva da altro [che non sia il sé]; non ha oppositori;<sup>478</sup> non ha creatore; non è stata creata; non è etichettata [da termini]; è priva d'identità;<sup>479</sup> non è modificata; non è alterata; è quella [stessa realtà del sé]; è certa; non è erronea; è così com'è; è incessante; non è nata; non declina; non si disperde; non appare; <L 391> non è derivata; non va; è presente sin dall'inizio; tutto pervade; non ha nome; non ha forma; non ha immagini [mentali]; è priva di convenzioni [verbal]; non è qualcosa da vedere [come se fosse un oggetto]; non è qualcosa da identificare; non è qualcosa da indicare; è priva di esempi; è incommensurabile; non è da esaminare; trascende il ragionamento;<sup>480</sup> è inestimabile; è impensabile; è inconcepibile; è la sorgente universale; è l'eterna grande equanimità; è solamente la consapevolezza<sup>481</sup> spontanea della vacuità.

Così si afferma. Secondo una modalità [d'insegnamento] il medesimo testo [recita]:\*

{162} [Poiché è così com'è,] è sempre priva dei segni [distintivi] della famiglia spirituale. Si sottrae alle convenzioni verbali. Non ha <L 392> un aspetto. Non esiste [come] un oggetto. Non c'è accesso [a tale realtà]. Non c'è [la sua realizzazione in quanto] stato di *buddha*. Non c'è profezia [sulla diffusione del *Dharma*]. Non c'è scoperta della certezza. È sempre l'illuminazione stessa. È proprio la matrice [dell'illuminazione]. È proprio la vera realtà. È proprio ciò che è autentico. È proprio la vera certezza. Non è proprio altro [da sé]. È proprio senza nascita. È proprio senza cessazione. È proprio la realtà qual è. È proprio ciò che non è errato. È

---

<sup>478</sup> *gNyen po*.

<sup>479</sup> *bDag med pa (nairātmya)*: l'assenza d'identità riguarda sia il soggetto, ossia la persona (*gang zag, pudgala*), sia gli enti (*chos, dharma*) della realtà fenomenica percepita dal soggetto.

<sup>480</sup> *rTog ge*.

<sup>481</sup> *Rig pa*.

proprio la vera natura della realtà. È proprio la condizione originaria della realtà. Essendo inconcepibile, è proprio l'impensabile. È proprio il vero fine ultimo.<sup>482</sup>

Questa citazione insegna che [la vera realtà] è libera da otto convenzioni verbali e, oltre a ciò, ha quattordici caratteristiche. Dal medesimo testo:\*

{163} [La matrice dell'illuminazione] non ha caratteristiche ed è priva di esistenza intrinseca. Non viene percepita <L 393> [come un oggetto]. È familiare. È esaminata con certezza. È analizzata totalmente. Appare in vari modi. Il suo essere è certo. Si manifesta ovunque. Include tutto. Pervade tutto. Nasce dappertutto. È completamente pura. Non è affatto determinata. Non è pervasa [da nulla]. Non c'è niente che non ne sia pervaso. È priva di alto e basso. È senza superiore e inferiore. È priva di bene e male. [In essa] non ci sono spaziosità e ristrettezza. È senza causa ed effetto. È priva dei generi maschile e femminile. È senza famiglia spirituale. Non ha forma. Non ha il *karman* e la sua maturazione. È senza esterno e interno. È senza nascita. È priva di mutamenti. In essa non ci sono oscurità e luce. Non ci sono prima e dopo. Non ci sono centro e periferia. <L 394> Non ci sono io e altro. Non c'è il solerte sforzo.<sup>483</sup> Non ci sono adozione e rifiuto. È per natura non modificata. È totalmente chiara luce. Non è alterata. Non è derivata. Non è nata. Se [così] è, Signore di Laṅkā, quali sono le caratteristiche e in cosa consiste l'esistenza intrinseca [della matrice]? La matrice dell'illuminazione trascende la manifestazione e la non manifestazione, quindi non se ne percepiscono le caratteristiche e l'esistenza intrinseca.

Così si spiega che [la vera realtà] possiede trentotto caratteristiche. Inoltre, dal medesimo testo:\*

{164} Disse: Cos'è che chiamate "matrice dell'illuminazione"? Rispose: Nobile insegnante, "matrice dell'illuminazione" denomina l'eccelso intendimento<sup>484</sup> di tutti i *buddha*. Disse: Nobili esseri, cos'è che chiamate "eccelso intendimento"?

---

<sup>482</sup> *Yang dag pa'i mtha' (bhūtakoti).*

<sup>483</sup> *rTsol sgrub.*

<sup>484</sup> *dGongs pa.*



Rispose: Ciò che costituisce la vera natura<sup>485</sup> di tutto, la vera realtà.<sup>486</sup>

Disse: Come mai la vera natura di tutto si chiama "*mantra segreto*".

Rispose: Perché ciò che costituisce la vera natura di tutto nessuno l'ha vista, né la comprende; <L 395> essa non ha la qualità di un oggetto sensoriale; è indicibile; trascende l'espressione verbale; non è pensabile; è inconcepibile, difficile da esaminare e spiegare.

Inoltre:\*

{165} Disse: [...] La matrice dell'illuminazione come appare?

Rispose: La matrice dell'illuminazione non può apparire neanche per un istante.

Disse: Non appare per niente?

Rispose: Appare a seconda di come si guarda.

Disse: Come appare universalmente?

Rispose: È così. Siccome pervade tutto, è senza manifestazione. Non è nulla di occulto e non viene vista [così com'è]. Sin dall'inizio non se ne è separati, [eppure] non viene riconosciuta. Se la si esamina, non si vede [niente, nondimeno] si manifesta in vari modi. Anche se appare variamente, è priva di concretezza. Anche se si vaga per ere [nel *samsāra*], non la si perde e non se ne è privi. <L 396> Anche se ci si riveste delle diverse [tracce delle esperienze], essa non muta. Senza avere parti, neppure a livello atomico, pervade l'ambiente e gli esseri. È proprio la varietà [dei fenomeni] che scaturisce dalla vacuità. Senza avere un fondamento reale,<sup>487</sup> è proprio ciò che viene denominato e designato variamente. Senza un luogo in cui cercarla, è proprio ciò che si realizza, qualsiasi cosa ci sia da realizzare. Senza avere forme e immagini, è proprio ciò che appare, qualsiasi cosa si guardi. Senza che ci sia alcunché [oggettivamente], è proprio la consapevolezza di qualsiasi cosa. È proprio l'infinito uno che pervade e abbraccia [tutto]. È l'unica [realtà] libera da tutto, [in cui] nulla è stato abbandonato. Priva di esterno e interno, è sempre l'intimo.

---

<sup>485</sup> *Rang bzhin.*

<sup>486</sup> *De kho na nyid.*

<sup>487</sup> *dNgos gzhi.*

Un'infinità di cose [ne] sono scaturite, eppure essa non si esaurisce. Non identificata ed etichettata, è proprio ciò che viene designato [in diversi modi]. È immateriale e cade nella <L 397> permanenza. Senza elevazione, si muove in cielo. Senza avere arti, attraversa i livelli. Non s'è mossa da nessuna parte ed è andata dappertutto. Senza spostarsi, è veloce e priva di ostacoli. Sebbene abbia prodotto cose diverse, non s'è mossa dall'unica [condizione originaria]. Non muovendosi dall'unica [condizione originaria], appare [come] la varietà [delle cose]. Tutti [vi] accedono, perciò [essa] è la via. Non avendo rifiutato [nulla], è il *samsāra*. Poiché ci si inganna non riconoscendo [la sua presenza, essa] è proprio gli esseri senzienti. Facendo attraversare i quattro fiumi,<sup>488</sup> è proprio il traghetto [della liberazione]. Spostandosi [attraverso livelli e vie], è proprio il percorso. Non avendo riferimenti [dualistici], è l'illuminazione. Essendo [la consapevolezza degli] svariati dati percettivi, è proprio la coscienza. Conoscendo tutto, è la sapienza.<sup>489</sup> Essendo totale chiarezza, è la concentrazione.<sup>490</sup> Poiché è andata [al di là dei limiti] senza aver attraversato [intenzionalmente livelli e vie], è la dimora [dei *buddha*]. Essendo senza pari, è suprema. Essendo meravigliosa, è somma. Siccome è superiore, è la più alta. Non esistendo nulla che la domini <L 398> e le si opponga, è insuperabile. Essendo insondabile, è profonda. Essendo inestimabile, è segreta. Essendo sottile, non è evidente.<sup>491</sup> [Da essa] scaturisce tutto, quindi è gli enti. Non muta, quindi è la vera realtà. Essendo proprio il livello [della visione diretta], è il *bodhisattva*. Siccome è un continuum purificato e pervade [tutti gli enti conoscibili], è il *buddha*. Costituendo il fondamento, è la radice. Generando tutto, è la madre. Poiché [la gnosi] è scaturita da lì, è il padre. Mantenendo il lignaggio [dei vittoriosi], è il figlio. Giacché è spontanea, è autonoma. Essendo la realtà qual è, [immutabile e incessante,] è il grande lignaggio. È difficile trasgredire [quella legge], quindi è il grande impegno<sup>492</sup> [della continua contemplazione]. Siccome è totalmente viva, è proprio la vita. Non conoscendo esaurimento, è il grande tesoro. Poiché è la

---

<sup>488</sup> I quattro fiumi sono la nascita, la vecchiaia, la malattia e la morte.

<sup>489</sup> *Shes rab*.

<sup>490</sup> *Ting nge 'dzin*.

<sup>491</sup> *Mi gsal ba*.

<sup>492</sup> *Thugs dam*.

realizzazione dei desideri, è la ricchezza. <L 399> Compiendo le azioni di tutti con incessante compassione, è la serva. Essendo realmente splendida, è proprio il corpo [dei *buddha*]. [Da essa] scaturisce l'espressione verbale, quindi è proprio la parola [dei *buddha*]. Conoscendo ogni cosa, è proprio la coscienza [dei *buddha*]. Poiché esaudisce tutti i desideri, è proprio le qualità [dei *buddha*]. Compiendo le azioni, è proprio l'attività [dei *buddha*]. Muovendosi verso gli oggetti, è proprio il desiderio. Godendoli, è la grande fruizione. Essendo la causa [di ogni cosa], è il grande requisito. Essendo l'appagamento dei bisogni, è la grande accumulazione. Essendo priva di sforzo, è la realizzazione di tutto. Manifestandosi magicamente come le diverse cose, è il grande miracolo. Apparendo come le immagini [mentali], è proprio la *mudrā*. Non viene ricercata altrove, quindi è proprio l'avvicinamento.<sup>493</sup> Sorgendo da sé, è proprio il completo avvicinamento.<sup>494</sup> Essendo la stessa matrice [dell'illuminazione], è il conseguimento.<sup>495</sup> Essendo la stessa meta, è il grande conseguimento.<sup>496</sup>

Questa citazione insegna che la vera realtà così com'è, la matrice dell'illuminazione, [sin dall'inizio] è sorta naturalmente come il *samsāra*, il *Dharma* della via, la meta e <L 400> anche ogni cosa mentre, nel contempo, non ha nessuna dimora. Inoltre:\*

{166} Nel cielo immoto della realtà qual è, per quante siano le espressioni convenzionali che designano il movimento [degli esseri viventi] e gli atomi [dell'ambiente materiale], oltre all'unico oceano della gnosi non concettuale non esiste assolutamente niente. [Tale gnosi] è il grande *maṇḍala* della natura presente spontaneamente.

{167} Anche se si passa da una forma all'altra trasmigrando nel mondo, non si raggiunge nessun luogo al di fuori della condizione originaria [che è] la matrice [dell'illuminazione]. Anche se si va agli illimitati regni [dei *buddha*], non ci si muove da quella matrice. Anche se vengono generati tutti gli infiniti vittoriosi, la

---

<sup>493</sup> *bsNyen pa*: la prima delle quattro fasi del culto divino (*bsnyen sgrub*).

<sup>494</sup> *Nye ba'i bsnyen pa*: la seconda fase.

<sup>495</sup> *bsGrub pa*: la terza fase.

<sup>496</sup> *bsGrub pa chen po*: la quarta fase.

matrice non si accresce affatto. Anche se scaturiscono tantissimi esseri senzienti, quella stessa [matrice] non ne risulta sminuita.

Dal medesimo testo:\*

{168} Custode dei Segreti, la manifestazione di tutti [i fenomeni] è il segreto *mantra*? Oppure, è la loro vera natura non manifesta il segreto *mantra*? Oppure, il segreto *mantra* è una cosa diversa da entrambe?

Il Custode dei Segreti disse: O Signore di Laṅkā, la manifestazione di tutti [i fenomeni] non è il segreto *mantra*. Se essa fosse il segreto *mantra*, ci sarebbe una contraddizione rispetto all'espressione "segreto *mantra*" e non esisterebbe alcuna differenza tra il sapere concettuale<sup>497</sup> degli esseri senzienti e l'intendimento dei *buddha*. <L 401> Il segreto *mantra* non esiste neppure come altro da ciò. Se fosse soltanto qualcos'altro da ciò, tutti [i fenomeni] non sarebbero inclusi nella realtà<sup>498</sup> [del segreto *mantra*]. Neanche la vera natura non manifesta di tutto è il segreto *mantra*. Se la non manifestazione fosse il segreto *mantra*, gli altri, sostenitori di una posizione nichilistica, sarebbero perfettamente corretti. Neppure ciò che non è entrambe<sup>499</sup> è il segreto *mantra*. Se una cosa che non è entrambe fosse il segreto *mantra*, non ci sarebbe un altro luogo in cui poter cercare e trovare il cosiddetto segreto *mantra*. [...] Signore di Laṅkā, il cosiddetto segreto *mantra* è privo della dualità di manifestazione e non manifestazione; ciò che è libero dall'essenza tanto dell'una quanto dell'altra e non si fissa sulla via di mezzo è la vera realtà [del segreto *mantra*].

Comunque, la vera realtà così com'è è la vera natura della coscienza, la chiara luce, la cui caratteristica è che non cessa in nessun modo. Poiché non si ritiene che essa sia definibile [dicendo precisamente] cosa sia, anche chi dimora nel grandissimo *atīyoga* è libero da tutte le nozioni<sup>500</sup> senza averle negate; perciò [la realtà] si manifesta e non c'è concetto. Per quale ragione? Tutto è il sé e il sé si manifesta come tutto; dunque, <L 402> sia

---

<sup>497</sup> 'Du shes.

<sup>498</sup> Chos nyid.

<sup>499</sup> La manifestazione e la non manifestazione.

<sup>500</sup> bSam pa.

la manifestazione sia la non percezione sono chiari nel medesimo tempo, senza alcun punto di riferimento. È mai possibile?

Consideriamo l'esempio del mago che crea l'apparizione di una fanteria, di illusori cavalli ed elefanti, di 'Gro ba bZang mo,<sup>501</sup> eccetera. Qualsiasi cosa produca, una battaglia o il piacere della musica, gli spettatori soggetti all'illusione provano un senso di meraviglia, mentre il mago non prova meraviglia. Tali [apparizioni] sono presenti e sono illusioni; quindi, quelle entità, come la fanteria, eccetera, non esistono [realmente] e non hanno coscienza di entrambi [gli osservatori, cioè il mago e gli spettatori].

Per i grandi uomini che hanno compreso il punto essenziale, dunque, non c'è neppure **accesso** della mente alla meditazione ed essi sono **svincolati** anche dalla negazione dell'accesso. [Per loro] **non c'è meditazione**, non c'è distrazione e non c'è modo di vedere; la comprensione è già compiuta, la realizzazione è già compiuta. Qualunque immagine [mentale] si manifesti, è naturalmente limpida nella spontanea condizione originaria. Costoro come possono essere danneggiati nella mente e nel corpo privi di identità?<sup>502</sup> Sappiate che per essi non c'è la benché minima sofferenza.

Pertanto, all'inizio, tramite il modo di vedere, <L 403> è importantissimo accertare in maniera definitiva che il principio [dell'*atiyoga*] non è qualcosa da accertare [con la mente].

### 1.2.9.2. *L'incomprensione*

Gli ignoranti deviano dal [corretto] modo di vedere, infatti, mentre credono che [la realtà] così com'è sia soltanto questa realtà concreta così come appare, dichiarano che [tale convinzione] è il Grande Compimento. In questo modo essi rimangono al livello della gente comune.<sup>503</sup> Le deviazioni che consistono nell'avere riferimenti,<sup>504</sup> eccetera, sono state spiegate prima in modo esaustivo.

---

<sup>501</sup> 'Gro ba bZang mo è un'incarnazione dell'essere divino Tārā ed eroina di una popolare opera teatrale tibetana.

<sup>502</sup> *bDag med*: tali esseri non si identificano più con la mente e il corpo fisico.

<sup>503</sup> *Phal pa*: le persone mondane o immature che non praticano il *Dharma* oppure, pur praticandolo, non hanno ancora conseguito la visione diretta del suo principio, la verità additata dal Buddha. Quando avviene la comprensione effettiva, non velata da concetti, opinioni e pensieri di qualsiasi sorta, il praticante diventa un essere superiore (*'phags pa, ārya*), membro naturale del *Sangha*.

<sup>504</sup> *dMigs 'dzin*.

## 2. LA MEDITAZIONE

## 2.0. Premessa

Possedere l'oro del principio così [esposto] ha come finalità pratica la meditazione, che non è qualcosa a cui debba accedere la mente. A tale riguardo, c'è il metodo della postura fisica e il metodo d'accesso della coscienza.

## 2.1. Il metodo della postura fisica

Per quanto concerne il metodo della postura fisica, non c'è nulla di stabilito rispetto alla correzione del corpo, come [si insegna invece negli altri veicoli] a partire dallo *yoga* della creazione.<sup>505</sup> Siccome si è svincolati da una nozione fissa<sup>506</sup> del corpo, non c'è una postura fisica stabilita in modo definitivo. Allora, si deve rifiutare la postura a gambe incrociate,<sup>507</sup> eccetera, dei [veicoli] inferiori? Fino a quando non ci si fissa mentalmente<sup>508</sup> sul corpo, [la postura a gambe incrociate, eccetera,] non è da rifiutare; infatti, se non la si assume di proposito, non c'è contraddizione tra stare seduti con le gambe incrociate, eccetera, distendersi supini, proni o rotolarsi: lo *yogin* deve assumere la postura che è confortevole; non è [però] qualcosa da farsi con indolenza.<sup>509</sup> <L 404> Per aiutare ad avere la mia [stessa] fiducia [in questo principio, ci sono le citazioni seguenti]. Da *I grani* (*rGum chung*):\*

{169} Il corpo e la coscienza sono non nati e privi di base, come il cielo: a nulla serve correggerli.

Inoltre:\*

{170} Se si comprende che il corpo è come una magia, non occorre neppure assumere la postura seduta con la schiena dritta e le gambe incrociate. Qualunque sia il modo i cui si rimane tramite la

---

<sup>505</sup> *bsKyed pa'i rnal 'byor*: si intende il *mahāyoga*.

<sup>506</sup> *'Dzin pa'i 'du shes*.

<sup>507</sup> *sKyil mo krung*.

<sup>508</sup> *Ma dmigs*.

<sup>509</sup> *sNyom las*: l'indolenza causata dall'attaccamento al piacere.

triplice condotta [del corpo, della parola e della mente], non c'è azione finalizzata e non c'è neppure chi agisce.

Da *La rivelazione dello yoga (rNal 'byor grub pa'i lung)*:\*

{171} Poiché non c'è sostegno a cui appoggiarsi, quando la postura è confortevole a nulla serve correggere il corpo.

Inoltre:\*

{172} [Quando si pratica] la contemplazione, non si deve correggere il corpo per isolarlo. Là dove c'è il suo isolamento senza la sua correzione, proprio quello è sin dall'inizio il luogo di isolamento.<sup>510</sup> Questa è la dimensione del sommo *yoga*.

E anche:

{173} Poiché gli infiniti puri regni sono il corpo, il corpo fisico è libero dal male senza averlo abbandonato. Siccome anche l'isolamento nel corpo è isolamento, non occorre neppure stare seduti con la schiena dritta e le gambe incrociate.

Qui si afferma che non c'è il cosiddetto metodo della postura fisica, per cui l'assunzione [di una postura] non viene rifiutata. Allora, in cosa consiste il difetto della correzione? Siccome chi corregge il corpo ha una nozione fissa<sup>511</sup> del corpo, a causa della fissazione [mentale] non potrà mai vedere il principio. Per questo si legge ne *I grani (rGum chung)*:\*

{174} Nella convinzione che la correzione del corpo e della coscienza sia valida <L 405> sta il paletto della fissazione.<sup>512</sup>

Da *La rivelazione dello yoga (Grub pa'i lung)*:\*

{175} È con attaccamento<sup>513</sup> che si corregge la condotta; quindi, la correzione del corpo è un'alterazione.

---

<sup>510</sup> *dBen pa*.

<sup>511</sup> *'Dzin pa (graha)*: l'afferrare e il trattenere mentalmente qualcosa identificandosi con tale nozione.

<sup>512</sup> *'Dzin pa'i phur pa*.

Dunque, [la correzione del corpo] è una deviazione. Inoltre, anche per quanto riguarda il luogo, non c'è un posto di ritiro<sup>514</sup> da scegliere intenzionalmente. Come si è spiegato in precedenza,<sup>515</sup> la gnosi è il grande isolamento; quindi, poiché i sei generi di esseri sono *buddha* spontanei, sebbene si incontri un uomo, in verità è un incontro tra *buddha*. Di conseguenza, si abbandona anche l'attaccamento<sup>516</sup> al luogo di ritiro [ricercato] in modo intenzionale. Non si tratta neppure di stare comodamente in un villaggio, citando soltanto le parole [dell'insegnamento]. Dopo che si è compreso con sicurezza [il principio], si rimane in ritiro, senza [aver nulla da] abbandonare e adottare. Inoltre:\*

{176} Non si deve modificare la grotta nella [dimora] incommensurabile [delle divinità]. La vera realtà [di quella grotta], questa [condizione] inestimabile e non modificata, è sin dall'inizio [la dimora] meravigliosa, sorta spontaneamente senza [alcun] agente.

Questo significa che qualsiasi luogo in cui [ci si trovi] è buono. Perciò, anche se si incontrano delle persone, non si formulano giudizi, non si va incontro alla dissoluzione [dello stato meditativo] e non si concepisce neppure [l'idea] che ci sia qualcuno da incontrare.

Al giorno d'oggi, molti sono quelli che, attaccati al villaggio, avendo in bocca un modo di vedere soltanto fisico,<sup>517</sup> biasimano la pratica del grande principio condotta in ritiro. Davvero grande è la causa di caduta [creata da] costoro.

## 2.2. Il metodo d'accesso della coscienza

### 2.2.1. Enunciazione

Il metodo d'accesso della coscienza <L 406> consiste nell'accedere [allo stato meditativo] senza accedervi. Infatti, nella vera realtà così com'è, nulla viene percepito [con la mente come un punto di riferimento], cosicché il sé è limpido nella condizione<sup>518</sup> della grande non concettualizza-

<sup>513</sup> *Zhen pa.*

<sup>514</sup> *dGon pa.*

<sup>515</sup> Il tema viene trattato nel primo capitolo (L, p. 9.1-2).

<sup>516</sup> *Chags pa.*

<sup>517</sup> *Mig tsam gyi lta ba.*

<sup>518</sup> *Ngo bo.*



zione. Perciò, si afferma che la stessa consapevolezza del fatto che ora non c'è niente a cui accedere è l'accesso. Da *Gli estratti (bKol mdo)*, spiegazioni del *lo tsā ba dPal brtsegs*.<sup>519</sup>

{177} *L'atiyoga* consiste nell'accedere [alla meditazione] grazie alla gnosi priva [di punti di riferimento] da focalizzare.<sup>520</sup>

Dunque, non c'è un accesso intenzionale. Da *La rivelazione dello yoga (rNaI 'byor grub pa'i lung)*:\*

{178} Disse: Nobili esseri, si rimane nello stato immoto proprio nell'assenza di concetti?<sup>521</sup>

Rispose: Non si accede allo stato non concettuale.

Disse: Per quale motivo non si accede?

Rispose: Siccome il sé è privo di concetti, sin dall'inizio non è necessario accedere all'assenza di concetti. Se il sé non fosse sin dall'inizio privo di pensieri discriminativi,<sup>522</sup> allora il sé dovrebbe accedere all'assenza di pensieri discriminativi; [ma non è così,] perché tutto è sin dall'inizio privo di pensieri discriminativi.

Se ci atteniamo al senso della citazione, [capiamo che] la mente [dello *yogin*] ha avuto accesso [alla meditazione] per il fatto stesso che non è nata nessuna riflessione e analisi. Da *L'insegnamento dello stato non concettuale (Mi rtog pa'i lung)*:

{179} Tramite la consapevolezza<sup>523</sup> priva di concetti <L 407> si accede alla condizione<sup>524</sup> del cielo non concettuale. Tramite la consapevolezza priva di riflessione si accede alla condizione del cielo senza riferimenti.

Questo è chiaro.

<sup>519</sup> Uno dei principali traduttori di testi buddhisti dal sanscrito in tibetano, vissuto durante il periodo monarchico, dal regno di Khri srong lde btsan a quello di Ral pa can.

<sup>520</sup> *dMigs su med pa*.

<sup>521</sup> *Mi rtog pa*.

<sup>522</sup> *rNam par mi rtog pa*.

<sup>523</sup> *Rig pa*.

<sup>524</sup> *Rang bzhin*.

## 2.2.2. I tre difetti

Ci sono tre difetti<sup>525</sup> del [modo di] lasciare la mente [nello stato meditativo]. Quali sono? [Essi consistono nella triplice] concentrazione della convinzione fissa.<sup>526</sup> la concentrazione della considerazione,<sup>527</sup> la concentrazione della completa ricerca<sup>528</sup> e la concentrazione ibrida.<sup>529</sup>

Il principio che è così com'è non è affatto qualcosa su cui si debba riflettere; [tuttavia,] poiché ci si convince che sia "solo questo", c'è una considerazione [di ciò che è]. Così non si vede il vero principio. Tale è il difetto del fissarsi<sup>530</sup> [mentalmente], cioè la credenza che consiste nel dire "è questo".

Riguardo alla completa ricerca, la vera natura della realtà è un'immensa spaziosità di per sé svincolata dalla riflessione e dall'analisi; [tuttavia,] ci si raccoglie interiormente e si ricerca lo stato di coscienza [della meditazione]. Per esempio, [questo difetto] è una nozione paragonabile alla ricerca di un buco da parte della vespa [che vi si vuole annidare]; infatti, c'è il pensiero, la sensazione o l'idea: «Se si medita così, sarà bene? Se si rimane così, sarà giusto?». Questo è il difetto del generare pensieri riflessivi. Da *La composizione adamantina (rDo rje bkod pa)*:\*

{180} Essendosi mossi, anche solo per un istante, dal principio del fondamento, sorgono la nascita e la cessazione. Se da lì si sviluppano molti pensieri<sup>531</sup> e sorge ogni sorta di ricerca della via, si sviluppano le varie vie. Come può [tutto ciò] <L 408> essere la vera natura della realtà?

Prescindendo dalla trasmissione<sup>532</sup> [del principio insegnato] qui tramite questa citazione, c'è un ostacolo che consiste nel non poter vedere realmente [la vera natura della realtà].

Riguardo alla concentrazione ibrida, nello spazio equanime, sin dall'inizio incontaminato [da] pensieri discriminativi, non occorre ricercare nep-

---

<sup>525</sup> *sKyon*.

<sup>526</sup> *Nges par 'dzin pa*.

<sup>527</sup> *Yid la byed pa (manasikāra)*.

<sup>528</sup> *Yongs su 'tshol ba*.

<sup>529</sup> *'Phra men*.

<sup>530</sup> *'Dzin pa*.

<sup>531</sup> *Dran pa*.

<sup>532</sup> *brGyud pa*.

pure la cosiddetta vera natura della realtà; [tuttavia,] siccome la mente<sup>533</sup> non comprende il punto essenziale della non dualità, se si presenta come un miscuglio, è una condizione ibrida: a volte il principio dell'assenza di immagini è chiaro, a volte c'è il movimento delle immagini mentali. In questo modo non si comprende la meditazione priva di obiettivi. Inoltre:

{181} Se non c'è la visione della beatitudine [in cui consiste] la vera natura della coscienza, nella mente il chiaro principio privo di immagini e il movimento confuso delle immagini si mischiano e non sono separabili.

Questo è chiaro, [ma] è solo grazie alla trasmissione [dell'insegnamento da una persona all'altra] che si arriva [a capirne il significato].

### 2.2.3. *I tre metodi*

Comunque, siccome [la vera natura della coscienza] è libera dai sud-detti [difetti], soltanto per convenzione [si spiega] il modo in cui la mente viene lasciata [nello stato meditativo]. In generale, esso consiste nel metodo per ottenere [tale stato], nel metodo per stabilizzarlo e nel metodo per non fissarsi<sup>534</sup> su nulla. È grazie alla parte interna del modo di vedere che si apprendono [i tre metodi]; <L 409> perciò, anche la meditazione è in accordo col principio che è stato accertato definitivamente sopra: non c'è separazione tra il principio e colui che medita, perché essi sono uno, l'essenza così com'è della vera natura della realtà. Quindi, lo *yogin* dell'*ati* ha lasciato la mente così com'è, senza averla lasciata di proposito.

In modo analogo, siccome la vera natura della realtà è presente spontaneamente, anche l'autocoscienza viene lasciata nello [stato] presente spontaneamente. La vera natura della realtà è chiara nella condizione<sup>535</sup> della grande sfera, quindi anche l'autocoscienza viene lasciata nello [stato della] grande sfera. Poiché il principio è svincolato dall'azione e dallo sforzo, l'autocoscienza è svincolata dall'azione e dallo sforzo. La vera natura della realtà è priva di dualità, quindi la consapevolezza è priva di dualità. La vera natura della realtà è libera da obiettivi, quindi la consapevo-

---

<sup>533</sup> *Blo.*

<sup>534</sup> *Mi 'dzin pa*: non afferrare niente con la mente.

<sup>535</sup> *Ngo bo.*

lezza è libera da obiettivi. La vera natura della realtà è la gnosi spontanea, quindi l'autocoscienza è la gnosi spontanea.

La vera natura della realtà è il grande sé universale, quindi la mente è il grande sé. La vera natura della realtà non pensa affatto a tutti [gli enti], quindi la mente non pensa a niente. La vera natura della realtà non si muove in nessuna direzione, quindi la mente non si muove in nessuna direzione. La vera natura della realtà non entra in rapporto con nessun oggetto, quindi la mente non entra in rapporto con nessun oggetto. La vera natura della realtà non è disturbata, quindi la mente non è disturbata. La vera natura della realtà <L 410> non appare in nessun modo, quindi la mente non appare in nessun modo. Nello stato naturale della realtà<sup>536</sup> non si esamina, non si analizza, non si ricerca, non si adotta [alcunché]; quindi, la mente non esamina, non analizza, non ricerca, non adotta [niente]. La vera natura della realtà non nasce e non cessa, perciò anche la propria mente mai nasce, non permane da nessuna parte e non viene mai arrestata.<sup>537</sup> Nel grande stato della vera natura della realtà non si agisce di proposito, non si corregge e non c'è alterazione; quindi, anche la propria mente non agisce di proposito, non corregge e non è alterata.

La vera natura della realtà è chiara e non concettualizza; perciò, anche l'autocoscienza è chiara e non concettualizza. La vera natura della realtà non emerge, non accede<sup>538</sup> ed è priva di nozioni;<sup>539</sup> quindi, anche l'autocoscienza non emerge, non accede ed è priva di nozioni. La vera natura della realtà non dimora neppure nell'assenza di concetti, moto e riferimenti; quindi, anche la propria mente non dimora neppure nell'assenza di concetti, moto e riferimenti. La vera realtà degli enti è sin dall'inizio continua, priva di stacchi;<sup>540</sup> quindi, anche l'autocoscienza è la grande continuità nei tre tempi, priva di stacchi. Per quale ragione? Ciò in cui consiste la vera natura della realtà così com'è è proprio l'autocoscienza. [Quando avverrà questa comprensione,] non si penserà neppure di dimorare all'istante<sup>541</sup> nel grande sistema [dell'*atiyoga*]. Da *Il meraviglioso (rMad byung)*:\*

---

<sup>536</sup> *Chos kyi ngang*.

<sup>537</sup> *Mi 'gogs*.

<sup>538</sup> La vera natura della realtà non emerge (*mi 'byung*), uscendo da se stessa, e non accede (*mi 'jug*), rientrando in se stessa.

<sup>539</sup> *Du shes*.

<sup>540</sup> *Thun mtshams*: gli intervalli tra le sedute meditative.

<sup>541</sup> *Cig car*. Non solo l'idea dell'accesso graduale è limitante, ma anche quella dell'accesso immediato o subitaneo.

{182} Una volta che sia avvenuto l'accesso alla matrice dell'illuminazione, siccome nell'ente vuoto <L 411> non c'è un oggetto<sup>542</sup> vuoto, non si dimora [neppure in quel vuoto].

Dunque, è chiaro che non c'è un oggetto [su cui soffermare la mente].

## 2.2.4. Critica

### 2.2.4.1 Obiezione

Allora, [qualcuno potrebbe obiettare che,] siccome [nell'ultima citazione] è stata impiegata l'espressione "una volta", una volta che sia avvenuto l'accesso [allo stato meditativo] non c'è un oggetto, ma quando non si rimane [in quello stato] e non c'è raccoglimento interiore si sperimenta l'oggetto, per cui c'è pure stacco [tra le sedute meditative].

### 2.2.4.2. Replica

In verità non c'è emersione e accesso [rispetto allo stato meditativo], per cui quella [espressione "una volta"] è stata impiegata in riferimento al discepolo.<sup>543</sup> Tuttavia, qui non ci sono periodi distinti che debbano essere considerati come sessioni [meditative]<sup>544</sup> in base al trascorrere delle ore; infatti, nello stato così com'è, sin dall'inizio identico,<sup>545</sup> non c'è l'azione della meditazione su qualcosa da parte di qualcuno. Avendo accertato definitivamente tale [verità], nulla cessa di ciò che è fatto emergere dal ricordo,<sup>546</sup> eppure non c'è [il comune] ricordo. Così affermano *Le istruzioni* (*Man ngag*):

{183} Senza il [comune] ricordo anche gli uomini non perpetuano la trasmigrazione.

---

<sup>542</sup> *Yul*.

<sup>543</sup> Il punto di vista del discepolo è che c'è un momento in cui si accede allo stato meditativo e uno in cui si emerge da esso.

<sup>544</sup> *Thun*.

<sup>545</sup> *Ye mnyam*.

<sup>546</sup> *Dran pa (smṛti)*. Questo termine può indicare sia l'attenzione, la presenza mentale o la non dimenticanza dello stato meditativo, sia il comune ricordo o il semplice pensiero di qualcosa.

Da *La trasmissione udita (rNa ba rgyud)*:

{184} Se non ci si dimentica di tale [stato] per un lungo periodo, sorge l'esperienza della parola "accesso" in accordo con il suo [reale] significato.

In breve, non c'è eliminazione della sessione [meditativa], come se fosse un difetto, né c'è la sua adozione. Pertanto, avendo compreso che non ci sono sessioni, non c'è difetto neppure nel dividere [il tempo della meditazione] in sessioni.

Siccome il cuore di tale meditazione è l'illuminazione, la durata dello stato [meditativo] non è determinabile. Da *La rivelazione dello yoga (rNal 'byor grub pa'i lung)*:\*

{185} Signore di Lañkā, [il tempo] non è in alcun modo determinabile: <L 412> le [quattro] stagioni, un mese [lunare], mezzo mese, un intero giorno, dal mattino alla sera,<sup>547</sup> una sessione [di quattro ore], mezza sessione, un secondo, un minuto, quarantotto minuti, un istante, il momento originario così com'è, un'era, un periodo imprecisato di ere.

Dunque, [questa citazione] si riferisce sia alla durata della visione, [quando] la consapevolezza<sup>548</sup> appare al praticante della via, sia alla manifestazione spontanea<sup>549</sup> della matrice dell'illuminazione in quegli stessi momenti.

### 2.3. *Le spiegazioni dei maestri*

#### 2.3.1. *Primo sistema*

Secondo una modalità [d'insegnamento], lo spazioso attingimento<sup>550</sup> della meditazione dell'*atiyoga* [viene esposto come segue]. Da *Lo spazio oceanico (rGya mtsho klong)*:

---

<sup>547</sup> Dodici ore.

<sup>548</sup> *Rig pa*.

<sup>549</sup> *Rang shar ba*.

<sup>550</sup> *Klong phebs pa*.

{186} La comprensione non distratta del grande spazio che esiste sin dall'inizio è la meditazione sullo spazio della grande coscienza illuminata.

Se ci atteniamo al senso della citazione, [ne consegue quanto segue:] accertando definitivamente [il principio dell'*atiyoga*] tramite il modo di vedere su esposto, se la coscienza viene lasciata naturalmente nella [condizione della] consapevolezza,<sup>551</sup> senza avere consapevolezza di alcunché, non cacciando di proposito [i pensieri, ma] ricordandosi soltanto di non perdersi [in essi e] non avendo qualcosa da ricordare,<sup>552</sup> questa è la corretta meditazione. Se si prolunga la durata di tale [meditazione] grazie al vigore della non azione, l'originaria vera natura della realtà diventa evidente in modo naturale.

### 2.3.2. Secondo sistema

Secondo una modalità [d'insegnamento], la meditazione sul modo di vedere [specifico] dell'*atiyoga* consiste nel riposare e deve essere praticata così [come viene indicato nei seguenti passi]. Da *L'aquila in volo* (*Khyung chen*):\*

{187} La gnosi fulminea è svincolata da tutti i pensieri.

Da *Il grande cielo* (*Nam mkha' che*):\*

{188} Essendo lo stato contemplativo, <L 413> non c'è [qualcosa] da pensare.<sup>553</sup> Secondo la [vera natura della] realtà, non pensata e non purificata, la nozione discriminativa<sup>554</sup> nasce proprio dal pensiero.<sup>555</sup>

---

<sup>551</sup> *Rig pa*.

<sup>552</sup> *Dran pa*: tornare al passato o semplicemente pensare evocando un'idea.

<sup>553</sup> *bSam du med*.

<sup>554</sup> *rNam rtog*.

<sup>555</sup> La traduzione si basa su Ch (in L c'è una lacuna), ma il passo nella fonte canonica suona diversamente: «la gnosi nasce proprio dalla nozione discriminativa» (*rnam rtog nyid las ye shes skye*).

Se ci atteniamo al senso della citazione, [ne consegue che] la gnosi spontanea, [in cui consiste] la consapevolezza,<sup>556</sup> è svincolata dagli oggetti sensoriali. Poiché non c'è per natura qualcosa da pensare, l'autocoscienza è priva di qualunque riflessione e analisi. Essa diffonde [la propria luce] nello spazio della gnosi, dove non ci sono concetti fissi,<sup>557</sup> in quanto tale, la consapevolezza è come il cielo. A nulla pensa e su niente dimora il cielo; perciò, la mente è lasciata [nello stato meditativo] senza averla lasciata. Si afferma che, qualunque cosa si faccia, non si deve disattendere tale principio.

### 2.3.3. Terzo sistema

Ancora, secondo una modalità [d'insegnamento], il grande meditatore<sup>558</sup> che dimora nel Grande Compimento ha lasciato la mente [nello stato meditativo] così [come viene indicato nei passi seguenti]. Da *L'aquila in volo* (*Khyung chen*):\*

{189} I fenomeni [sono smisurati] come l'oceano. Lo stato non concettuale è ampio come l'estensione del cielo.

Se ci atteniamo al significato della citazione, [ne consegue che] la consapevolezza è di per sé chiara in quanto oceano della gnosi. Nessuno degli enti che appaiono da quello [splendore naturale] viene bloccato, né deve essere trattenuto, [giacché] non occorre fare nulla mentalmente:<sup>559</sup> così come non si afferrano i chiari riflessi delle stelle nel limpido oceano, qualsiasi cosa sia sorta naturalmente non la si blocca né la si concettualizza e l'autocoscienza è di per sé chiara, senza che la mente abbia pensato [a ciò che appare]. Non essendoci ampiezza o ristrettezza, si afferma che la mente viene lasciata [nello stato meditativo] indifferenziato. Anche nei quattro momenti della condotta,<sup>560</sup> <L 414> ci si deve esercitare a non decadere dallo spazio di tale principio.

---

<sup>556</sup> *Rig pa*.

<sup>557</sup> *'Dzin rtog*.

<sup>558</sup> *sGom chen pa*.

<sup>559</sup> *Yid la mi bya*.

<sup>560</sup> *sPyod lam rnam bzhi*: quando si cammina o si sta fermi, ci si distende o si sta in piedi.



### 2.3.4. Quarto sistema

Ancora, secondo una modalità [d'insegnamento], *Il grande cielo* (*Nam mkha' che*)\* afferma:

{190} Meditazione è aver lasciato la vera natura della realtà non manifesta [così com'è], senza averla ricercata.

Se ci atteniamo alla citazione, [ne consegue che] la matrice dell'illuminazione, così com'è, non è toccata da nessun limite;<sup>561</sup> quindi, nell'esperienza di ciò che appare come oggetto nei tre tempi,<sup>562</sup> quell'oggetto<sup>563</sup> è privo di un'essenza [individuale]. Pertanto, non si dovrebbe avere nessun punto di riferimento<sup>564</sup> in tale [fenomeno]. Ciò che viene modificato è alterato; quindi, non essendoci azione [di correzione], la vera natura [dei fenomeni] viene lasciata nella [condizione di] chiarezza [naturale] senza averla lasciata. Questo è il metodo eccelso.

### 2.3.5. Quinto sistema

Secondo una modalità [d'insegnamento,] *La meditazione sulla coscienza* (*Sems bsgom*) [recita] così:

{191} La gnosi che non separa nessun aspetto è smarrimento<sup>565</sup> ed è il lume [che risplende] chiaro senza ostacoli, svincolato da tutti i pensieri; immota per natura, è annebbiamento ed è presente come la regale concentrazione.

Se ci atteniamo al senso della citazione, [ne consegue che] la gnosi compiuta spontaneamente, così com'è, è svincolata da ogni faziosità ed è di per sé chiara, non toccata da nessun limite. Perciò, non c'è niente da pensare; manca la base per la manifestazione del pensiero discriminativo. Non percependo <L 415> un movimento [mentale], [la gnosi] è chiara in quanto grande immoto, [pur essendo] priva di una chiarezza [ricercata]. È simile

---

<sup>561</sup> *mTha'*: le posizioni estreme nichilistiche o eternalistiche.

<sup>562</sup> Passato, presente e futuro.

<sup>563</sup> *Don*.

<sup>564</sup> *dMigs gtad*.

<sup>565</sup> *gTi mug* (*moha*).

al sole, il quale non ha bisogno di diventare chiaro in questo momento, per cui non fa niente di proposito per risplendere. Questa è la suprema meditazione. Se non si insegue l'idea<sup>566</sup> della presenza spontanea e non c'è azione per manifestarla, è la corretta meditazione che diffonde spaziosamente [la propria luce]. Il solo ricordo<sup>567</sup> di ciò è sufficiente: essendo svincolato da tutte le considerazioni mentali dovute al [comune] ricordo,<sup>568</sup> grazie a esso si accerta che gli enti soggetti alla nascita e alla morte non esistono nei tre tempi.

### 2.3.6. Sesto sistema

Secondo una modalità [d'insegnamento,] *Il re del cielo* (*Nam mkha'i rgyal po*) [recita] così:\*

{192} La vera natura della realtà, essendo inconcepibile, è il grande cielo. Il cielo è libero da tutti i pensieri. Poiché è inconcepibile, il cielo è incontaminato dai pensieri. Nel cielo non ci sono riferimenti e non c'è nulla a cui dover fare riferimento. Il cielo trascende assolutamente tutte le caratteristiche. Non esistendo [come qualcosa di definibile], il cielo è anche privo di cielo. Il cielo, la vera realtà, non è qualcosa su cui si debba meditare; quindi, l'ineffabile cielo trascende la negazione della meditazione.

Se ci atteniamo a ciò che emerge dalle due strofe citate,<sup>569</sup> [comprendiamo che] il cielo, la vera realtà delle cose, è sin dall'inizio una chiarezza diffusa spontaneamente. <L 416> Lì l'oggetto e il soggetto della meditazione non vengono percepiti, tanto nel passato quanto nel presente e nel futuro. Perciò, non occorre pensare in alcun modo né alla mente che deve meditare né al cielo della meditazione; non si concettualizza, non si adotta, non si rifiuta, non si medita e non si hanno riferimenti. Senza fare riferimento neppure alla cosiddetta non meditazione, né pensarci o curarsene, [il cielo della vera realtà] è chiaro: siccome la mente [sin dall'inizio] non si è al-

---

<sup>566</sup> *Blo.*

<sup>567</sup> *Dran pa*: l'attenzione in cui non si dimentica il principio non concettuale.

<sup>568</sup> Il medesimo termine (*dran pa*) viene impiegato per indicare la rievocazione del passato o il semplice fatto di pensare a qualcosa.

<sup>569</sup> Il testo originale consiste di due strofe, ciascuna delle quali è formata da quattro versi.

lontanata dalla vera natura della realtà, tale chiarezza viene chiamata "raccolgimento interiore".<sup>570</sup>

### 2.3.7. Settimo sistema

Secondo una modalità [d'insegnamento], i praticanti dell'*atiyoga* hanno lasciato la mente [nello stato meditativo] come segue. Da *L'unione di tutti i preziosi* (*Rin po che kun 'dus*):\*

{193} Non c'è un oggetto della meditazione e non si dimora nella meditazione sull'assenza di oggetti. [Se c'è] attaccamento alla meditazione, il desiderio della beatitudine è la sofferenza della nozione dell'identità [personale].<sup>571</sup> Se si comprende bene la purezza [in cui] non c'è uno stato meditativo, pur meditando non c'è difetto, [perché] la condizione originaria della realtà è come il cielo.

Se si fa esperienza [della meditazione] secondo quanto qui esposto, si accerta definitivamente che la realtà<sup>572</sup> libera dallo sforzo è libera dall'oggetto della meditazione; dopodiché non si nega neppure la meditazione. Il corpo e la coscienza vengono lasciati, con profondo rilassamento e aperta attenzione, in ciò che è svincolato da tutte le azioni. Grazie al vigore della non azione, non c'è perdita del principio interiore. La chiarezza naturale<sup>573</sup> nell'assenza è la meditazione. <L 417> La caratteristica di tale ["chiarezza nell'assenza"] è che, meditando, non c'è il concetto fisso<sup>574</sup> della meditazione e, nel contempo, non c'è il concetto fisso del non aver focalizzato un punto di riferimento.<sup>575</sup> [Lo stato meditativo con cui] si deve familiarizzare non è cessato [e, nel medesimo tempo,] non c'è niente da fare. Questo è il supremo metodo.

---

<sup>570</sup> *mNyam par bzhaḡ.*

<sup>571</sup> *bDag 'dzin (ātmagraha).*

<sup>572</sup> *Chos.*

<sup>573</sup> *Rang gsal ba.*

<sup>574</sup> *rTog 'dzin.*

<sup>575</sup> *dMigs pa mi dmigs pa.*

## 2.3.8. Ottavo sistema

Secondo una modalità [d'insegnamento], se [la mente] viene lasciata centrata nel corretto principio della meditazione, viene lasciata come segue. Da *Il meraviglioso (rMad byung)*:\*

{194} Grande essere, la vera essenza [della] somma meditazione [di un *buddha*] onnisciente non è [qualcosa] da percepire. Nell'unione col mio corpo non c'è illuminazione né meditazione.

Se ci atteniamo a questa citazione, [ne consegue che] la gnosi spontanea è per natura chiara, senza [la dualità di] io e altro, nello spazio privo di confini e limiti. Questa è la somma meditazione sull'immoto. Qual è la sua caratteristica? Nello stato della grande gnosi [si comprende che] tutto è incluso<sup>576</sup> nel sé; quindi, la consapevolezza non rientra qui [in se stessi], gli oggetti non appaiono là [fuori di sé] e non c'è nessun concetto fisso. Da quello [stato meditativo] naturalmente non nascono le avventizie affezioni emotive. Tale principio è la rivelazione dell'intendimento dei vittoriosi [*buddha*], la trasmissione orale.<sup>577</sup> Inoltre, lo *yogin* principiante ha lasciato la mente [nello stato meditativo] come segue. Dal medesimo <L 418> testo:\*

{195} Gli enti non nati, non avendo un'essenza [individuale], non sono qualcosa su cui si debba meditare. Abbracciandoli totalmente alla maniera del cielo, [si ottiene ciò che] è ovunque celebrato come conseguimento.<sup>578</sup>

Ancora:\*

{196} Degli enti scaturiti dall'autocoscienza, non ce n'è nessuno a cui si debba pensare. Lo stato che ha tale qualità [non concettuale] è proprio la meravigliosa coscienza illuminata.

Il senso della citazione è che, essendo tutto privo di un'essenza [individuale], non c'è la dualità di oggetto e consapevolezza. [Lo stato] non nato,

---

<sup>576</sup> *sNum pa*.

<sup>577</sup> *sNyan khung brgyud pa*: le istruzioni trasmesse da chi insegna a chi ascolta in un lignaggio continuo.

<sup>578</sup> *dNgos grub*.

la consapevolezza di sé così com'è, diffondendo da sé [la propria luce], è chiaro come il sole sorto in cielo. Se lì non c'è seduta, non c'è ricordo,<sup>579</sup> non c'è azione per manifestare [l'obiettivo], non c'è neanche la meditazione intenzionale, non c'è distrazione e neppure l'abbandono [della distrazione], ciò si chiama "lasciare la mente"; se si rimane lì, ciò si chiama "praticare la via del *Dharma*", "vedere rettamente", "praticare lo *yoga*". È lo stesso campo di attività del Vittorioso [Buddha]. Da *La trasmissione udita* (*rNa brgyud kyi man ngag*):

{197} Quando [la realtà] appare così com'è, non si analizzano gli oggetti là fuori, non si rientra nella consapevolezza<sup>580</sup> qui dentro; le sensazioni,<sup>581</sup> sebbene cessino, non vengono interrotte; se la mente è priva di movimenti, non implicata<sup>582</sup> in nessuna maniera, allora si arriva d'un tratto [alla comprensione] e sorge spontaneamente il sapore della grande beatitudine.

### 2.3.9. Sintesi

<L 419> Qualunque sia la spiegazione, tali sistemi di meditazione sono soltanto [le modalità d'insegnamento degli] eminenti [maestri] e le tradizioni testuali del *Dharma*, [le quali dipendono] dal fatto che le menti delle persone [a cui sono indirizzate] differiscono [l'una dall'altra]; perciò, in verità, non ci sono [sistemi] più o meno profondi: in qualunque modo si mediti, secondo un sistema o l'altro, si arriverà d'un tratto [alla comprensione].

In sintesi, siccome l'*atiyoga* è il Grande Compimento, è il fondamento intrinseco di tutti gli enti, mai modificato in nessuna maniera. Poiché esso è così com'è, la mente non è per nulla implicata, non si medita e non si è distratti, i pensieri dei sei oggetti sensoriali non sono stati interrotti e, nel contempo, non c'è visione e ascolto; non c'è neppure la causa delle sensazioni e, pur avendo [sensazioni], non le si rigetta né le si segue. <L 420> È così che [il fondamento di tutti gli enti] è di per sé chiaro, senza riflessione e analisi, nello spazio della grande gnosi.

---

<sup>579</sup> *Dran pa*: rievocare il passato o pensare a qualcosa.

<sup>580</sup> *Shes pa*.

<sup>581</sup> *Byung tshor*.

<sup>582</sup> *Mi 'jug*.

2.3.10. *Discussione*2.3.10.1. *La meditazione concettuale*

Anche [gli stati di] concentrazione di questo grande veicolo così [esposto] sono molti; poniamo che [il principio della meditazione] debba essere determinato attraverso otto [tipi di concentrazione]: la concentrazione maestra, la concentrazione della grande libertà, la concentrazione del grande sé, la concentrazione che sorpassa in splendore, la concentrazione del grande immoto, la concentrazione dell'unione di apparenza e vuoto, la concentrazione del grande smarrimento, la concentrazione della grande conquista.

Se così fosse,<sup>583</sup> allora il principiante non amerebbe la presenza di immagini [mentali], mentre amerebbe l'assenza di immagini; non amerebbe la proliferazione dei pensieri, mentre amerebbe la riduzione [dei pensieri]; non amerebbe il movimento [mentale], mentre amerebbe l'assenza di movimento. Dicendo di non avere pensieri, produrrebbe pensieri; dicendo di essere libero dagli oggetti sensoriali, li manifesterebbe. Dunque, [chi medita in questo modo] non vede il principio; infatti, più tardi, rinascono le sensazioni<sup>584</sup> [dei pensieri].

Per esempio, <L 421> è come nel caso del fuoco e del fumo: se uno è chiaro, l'altro diminuisce. È come per l'acqua e l'impurità: se ci sono onde, [l'impurità] si solleva; se non c'è il movimento [delle onde, l'impurità] non si solleva. È come per la pioggia e la nebbia: se piove, la nebbia si dilegua; se la pioggia cessa, la nebbia si alza. Così, finché nella coscienza del principiante non si fa un po' di chiarezza riguardo al principio, sebbene [nello stato meditativo] non ci siano movimenti di pensieri, appena lo si interrompe [i pensieri] riemergono. Da *L'aquila in volo* (Khyung chen):\*

{198} A causa del concetto del "così com'è" la meditazione è concettuale. Poiché si desidera la grande beatitudine, [tale meditazione] è la malattia dell'attaccamento.

---

<sup>583</sup> Dopo l'esposizione degli otto sistemi, il principiante potrebbe creare il concetto degli stati di concentrazione qui elencati, avendo come riferimento la nozione opposta della loro assenza, per poi impegnarsi con ogni sforzo a realizzarli. Questo tema viene affrontato anche nel sesto capitolo (L, pp. 237.5-238.5).

<sup>584</sup> *Byung tshor*.

Se non si trova la sicurezza<sup>585</sup> del principio della totale uguaglianza, anche se la mente non si muove affatto quando viene lasciata [nello stato meditativo], in seguito i pensieri riemergono, perché [il principio] non è stato accertato in modo definitivo. Se si attinge acqua dove ci sono alghe, immergendovi il mestolo, alla fine le alghe si separeranno; ma, non appena [il mestolo] verrà ritratto, di nuovo [le alghe] si compatteranno e ricopriranno l'acqua. Quindi, inseguire la vera natura della realtà e desiderarla è soltanto causa di difetti. Da *La rivelazione dello yoga* (rNal 'byor grub pa'i lung):\*

{199} [I difetti] sono scaturiti dall'aver considerato alla stregua di qualità [ciò che non lo è].

Il medesimo testo [recita]:\*

{200} Da dove sorgono i demoni?<sup>586</sup> Sempre sorgono dall'impegno. [...] <L 422> Ragion per cui lo stesso disimpegno è un demone.<sup>587</sup>

Così sorgono i difetti.

### 2.3.10.2. *La meditazione non concettuale*

Dunque, le persone fortunate,<sup>588</sup> se praticano secondo questo sistema spirituale, con la mente non esaminano nulla, non riflettono su niente, non hanno alcunché da fare, non perseguono l'intento [della realizzazione], non lo manifestano, non desiderano che [il principio] sia chiaro, non creano di proposito la [nozione della] vera natura della realtà, non la focalizzano, non si fissano neppure su queste [indicazioni], non si sforzano e non adottano [niente]: questa è meditazione.

---

<sup>585</sup> gDengs.

<sup>586</sup> bDud (māra): i tentatori che personificano gli ostacoli al conseguimento dell'illuminazione.

<sup>587</sup> Il verso omesso recita: «Dall'assenza di impegno non sorgono demoni» ('grus med nyid las bdud mi 'byung/). Ciò non implica indolenza, perché anche il "disimpegno" dovuto alla pigrizia è un demone.

<sup>588</sup> sKal pa dang ldan pa.

Pertanto, se si intromette la mente che si sforza, è un errore; se si fanno riflessioni e analisi, c'è divisione; se si seguono le immagini [mentali], c'è dispersione; se si inseguono l'intento, l'idea [dell'obiettivo], c'è deviazione; se la consapevolezza non sorge dall'interno, la divinità discende come un demone e il *buddha* insorge come un nemico, si ha timore della propria condotta e, anche in meditazione, si vola via <L 423> a causa del vento vorticoso dei pensieri. Ciò è stato accertato totalmente.

### 2.3.10.3. Critica

#### 2.3.10.3.1. Obiezione

Riguardo a questo principio, recentemente c'è chi, avendo delle istruzioni sulla focalizzazione,<sup>589</sup> parla dicendo: «Io ho gli *upadeśa* [dei maestri] dell'India, grazie ai quali si diventa *buddha* in giorni o mesi. Le vostre siffatte [spiegazioni], che consistono nelle sole gambe,<sup>590</sup> sono senza scopo».

#### 2.3.10.3.2. Replica

È evidente che in costoro [la comprensione del] grande principio non è [ancora] sorta. Determinare il grande principio tramite alcuni metodi di focalizzazione equivale a creare il modello in creta e la fusione della statua di un abitante del Khams senza sapere che faccia abbia.<sup>591</sup> Comunque sia, se voi possedete i metodi per diventare *buddha*, io qui non ho neppure bisogno di [diventare] *buddha*, giacché [lo stato di *buddha*] è di per sé chiaro. Nel veicolo [dell'*atiyoga*], che è qualitativamente superiore anche al *mahāyoga*, è sufficiente ricordarsi<sup>592</sup> dell'insuperabile principio, il pinacolo dei [tre] canestri<sup>593</sup> [e dei] *tantra*, così come è stato spiegato sopra.

---

<sup>589</sup> *dMigs pa'i man ngag*.

<sup>590</sup> Secondo questa obiezione, l'insegnamento di Sangs rgyas ye shes sullo *rdzogs chen* riguarderebbe soltanto il fondamento (*gzhi*) della realtà e mancherebbe delle istruzioni pratiche sulla via (*lam*) che consentono di ottenere il frutto (*'bras bu*), perciò viene equiparato alle gambe di un corpo.

<sup>591</sup> Sangs rgyas ye shes nacque nel Tibet centrale dove, probabilmente, compose anche questo testo. Il Khams era la regione tibetana del confine orientale.

<sup>592</sup> *Dran pa*: avere presente o non dimenticare.

<sup>593</sup> *sDe*: abbreviazione di *sde snod* (*piṭaka*), ossia *sūtra*, *vinaya* e *abhidharma*.



2.3.11. *Il momento della morte*

Anche le valide istruzioni sul momento della morte<sup>594</sup> [riguardano] il medesimo [principio]. Lì, al momento della morte, senza che [la coscienza] cessi e non avendo riferimenti, non c'è alcun condizionamento del *karman* delle immagini [mentali]. Da *Il meraviglioso* <L 424> (*rMad du byung ba*):\*

{201} La meravigliosa illuminazione [del] non nato non è ricoperta dalle affezioni emotive e dal *karman*.

Da *Il grande cielo* (*Nam mkha' che*):\*

{202} Ciò che è ovunque uguale [nei] diversi [esseri] è definito *karman*. Dovesse esserci il condizionamento del *karman*, non ci sarebbe la gnosi spontanea.

Ne *L'accertamento complessivo* (*sPyi gcod*) si afferma:

{203} Il *karman* virtuoso, quello non virtuoso, eccetera, non esistono neppure come espressioni convenzionali.

Anche le istruzioni sul momento della morte, quindi, riguardano proprio questo punto. [Secondo] una modalità [d'insegnamento], si dovrebbe dimorare nella concentrazione del momento della morte, [argomento trattato ne] *Le istruzioni dei tre maestri* (*A tsa ra rnam gsum brgyud pa'i man ngag*). Inoltre, da *Le istruzioni sullo spazio beato* (*Man ngag bde klong*):

{204} Il grande segreto delle istruzioni [riguarda] il momento della morte ed è nascosto nello sferico *bindu* non modificato, al centro dei tre segreti forzieri. C'è sicurezza [su dove] è stata piantata la vita della coscienza. In alto, nell'estensione<sup>595</sup> delle tre sommità, c'è una profondità insondabile e spaziosa. Nell'incommensurabile [dimora] del *bodhicitta*, completamente pura come un prezioso tesoro, è stata piantata la vita immortale. Lì viene mostrata la via priva di deviazioni. Nell'incommensurabile, pre-

---

<sup>594</sup> 'Da' ka'i man ngag. Cf. Padmasambhava, *Il libro tibetano dei morti*, pp. 188-189.

<sup>595</sup> *dByings*.

ziosa [dimora] grande un pollice, il re della vita, la meta, cavalca <L 425> lo stallone del respiro privo di elevazione. Essendo stato elevato con *A* e *YA*, nel vasto spazio del *bindu* [di] *Akaniṣṭha*,<sup>596</sup> nel vasto spazio privo di speranza e timore, non essendoci nascita e morte, c'è piena gioia. Così come l'oro fuso, versato [nello stampo], assume la chiara sembianza di una forma, se l'universo assume la chiara sembianza della coscienza, è [la realizzazione del] grande sé. Tanto la meditazione quanto la non meditazione sono la via delle parole. Se si comprende appieno, [tale comprensione] è la regale meditazione.

[La spiegazione del] senso di queste [istruzioni] deve essere richiesta al provetto insegnante, offrendo [tutto per riceverla], inclusi il proprio corpo e la vita, con il cuore<sup>597</sup> privo di avarizia.

## 2.4. I difetti

### 2.4.1. In generale

Quando si dimora nel principio così [esposto] e si medita su di esso, **benché sorgano i difetti del pensiero**,<sup>598</sup> come le nuvole in cielo o l'impurità nell'acqua, **le tre porte**<sup>599</sup> **non sono da correggere** in modo intenzionale.

I difetti sono uguali a quelli [esposti nel veicolo] del *mahāyoga*, [ma nell'*atīyoga*] c'è differenza rispetto al modo di correggerli. Come nel [*mahāyoga*,]<sup>600</sup> il difetto connaturato<sup>601</sup> è il concetto del soggetto e dell'oggetto, il quale sorge naturalmente, senza che ci siano cause radicate nel profondo e circostanze del momento. Il difetto che scaturisce dalle circostanze è come l'eco dovuta al suono, <L 426> infatti viene generato al momento come qualcosa di avventizio. I difetti creati in modo intenzionale sono quelli che consistono nella correzione attuale delle tre porte.

---

<sup>596</sup> 'Og min: un luogo puro del *sambhogakāya*, dove i *bodhisattva* del decimo livello ottengono l'illuminazione finale.

<sup>597</sup> *Sems*.

<sup>598</sup> *bSam pa*.

<sup>599</sup> Corpo (*lus*), parola (*ngag*) e mente (*vid*).

<sup>600</sup> Nel sesto capitolo si accenna ai primi tre difetti qui trattati (vd. L, p. 229.1).

<sup>601</sup> *lHan cig skyes pa'i skyon*.

Il difetto del fare esperienza<sup>602</sup> consiste nel pensare al principio considerandolo un oggetto. Il difetto di ciò che appare naturalmente è il piacere dovuto al vedere, per esempio, uno specchio ornato di stelle. Il difetto radice consiste nel meditare avendo posto come base [della meditazione] il soggetto controllore.<sup>603</sup> Tali difetti non insorgono nel medesimo momento, bensì gradualmente.

Per prima cosa, [ciò che si dovrebbe realizzare] è l'equanimità<sup>604</sup> rispetto al bisogno [di accedere con sforzo allo stato meditativo]; se essa viene oscurata, è un difetto. Quando l'accesso [allo stato meditativo] è oscurato, ci si deve rendere conto che, all'inizio, sorge anche l'oscuramento [consistente nel] bisogno di accedere [a tale stato con sforzo]. Qui il difetto è [duplice:] quello generale [o] comune e quello particolare. Non vedendo [il difetto] comune, molte sono le cadute [negli errori], per cui ci sono i difetti specifici. Alcuni tra questi difetti sorgono come segue.

Il desiderio di accedere al principio [dello stato meditativo] è il difetto [comune] della mancanza di accesso. Il desiderio che il principio sia chiaro in un determinato modo è il difetto del mero pensare, giacché c'è il pensiero che [lo stato meditativo debba essere] proprio così come è stato stabilito [mentalmente]. I difetti dell'alterazione in breve sono questi: manifestare [di proposito lo stato meditativo], <L 427> sforzarsi [in tal senso] e cercare di farne esperienza. Essi sono paragonabili all'agitazione della fiamma di un lumino a causa del vento: così si decade dallo spazio della non azione. Tuttavia, [ci sono casi in cui,] avendo pensato<sup>605</sup> per un attimo al significato di quei [difetti], così come è stato accertato, essi sorgono spontaneamente, senza averli generati [in modo cosciente]. [La ragione di ciò è che] alcuni comprendono con sicurezza il modo di vedere e accertano il fatto che la mente non va lasciata [di proposito nello stato meditativo], però non possono praticare la meditazione della non meditazione,<sup>606</sup> in quanto hanno molte immagini [mentali]; inoltre, [avendo esercitato] l'intelligenza, causa della chiara visione,<sup>607</sup> hanno molti pensieri<sup>608</sup> che si

<sup>602</sup> *Nyams su myong ba.*

<sup>603</sup> *bDag po.*

<sup>604</sup> *bTang snyoms.*

<sup>605</sup> *Dran pa.*

<sup>606</sup> *Mi sgom pa'i sgom pa.*

<sup>607</sup> *lHag mthong (vipaśyanā)*: la comprensione della vera natura della realtà a cui si giunge esercitando l'intelligenza discriminativa (*so sor rtogs pa'i shes rab*) tramite l'esame e l'analisi.

<sup>608</sup> *Dran pa.*

susseguono senza controllo. Se questo accade, è perché in passato hanno ascoltato e riflettuto sul grande veicolo, ma non hanno meditato, per cui i momenti di immobilità<sup>609</sup> [interiore] sono pochi.

Essi dovrebbero riuscire a rimanere osservatori, senza pensare alcunché, né bloccare i pensieri o analizzare ciò che osservano. [In quale modo?] Rilassandosi interiormente, si espande un po' [la coscienza]; quindi, raccogliendosi all'interno, senza aver raccolto [nulla di proposito], giacché in effetti non c'è azione, [la mente] viene lasciata [nello stato meditativo] e si stabilizza in modo naturale. Per costoro anche gli altri metodi<sup>610</sup> che servono a stabilizzare [la mente] <L 428> non cessano [di essere utili], perché tutto è un mezzo rispetto a questa [stabilizzazione].

#### 2.4.2. *I sei demoni*

Inoltre, ci sono i sei demoni della concentrazione: il demone che ostacola tramite grande pigrizia<sup>611</sup> e molta attività; il demone ostacolante della mente distratta e agitata,<sup>612</sup> la quale è paragonabile alla fiammella mossa dal vento; il demone ostacolante del poco impegno e del grande sonno; il demone che ostacola con annebbiamento<sup>613</sup> e grande desiderio; l'ostacolo dovuto al seguire i pensieri.<sup>614</sup>

#### 2.4.3. *I dieci oscuramenti*

Ci sono anche i dieci oscuramenti: l'oscuramento dell'annebbiamento, [quando] l'intelligenza<sup>615</sup> non è chiara; l'oscuramento dell'agitazione sconsiderata, [quando c'è] chiarezza; l'oscuramento del torpore,<sup>616</sup> come se una persona entrasse in una stanza buia; l'oscuramento che consiste nell'attac-

---

<sup>609</sup> *Mi g.yo ba.*

<sup>610</sup> Il metodo appena descritto è quello specifico dell'*atiyoga*, adatto a chi ha la capacità di applicarlo; chi non ha tale capacità, al fine di stabilizzare la mente, dovrebbe adottare un altro metodo efficace, proprio di un sistema differente.

<sup>611</sup> *Le lo.*

<sup>612</sup> *g.Yengs rgod.*

<sup>613</sup> *rMugs.*

<sup>614</sup> I demoni elencati sono cinque anziché sei, come segnala una glossa senza aggiungere altro.

<sup>615</sup> *Shes rab.*

<sup>616</sup> *'Thib pa.*

camento al gusto del piacere della contemplazione; l'oscuramento [della dualità] di soggetto e oggetto, a causa della nascita della conoscenza mentale<sup>617</sup> nella coscienza originaria;<sup>618</sup> l'oscuramento [che consiste nella convinzione] di poter diventare chiaroveggente; l'oscuramento di non essere liberi dal desiderio di operare miracoli; l'oscuramento che consiste nell'identificarsi con la conoscenza mentale, essendosi insuperbiti<sup>619</sup> del proprio modo di vedere.<sup>620</sup>

#### 2.4.4. *I sei difetti*

Questi sono i sei difetti della contemplazione: il difetto della passione,<sup>621</sup> [quando] <L 429> all'improvviso sorge un grande desiderio; il difetto dell'ostilità,<sup>622</sup> [quando] sorge grande avversione; il difetto che consiste nel pensiero di danneggiare, a causa di grande invidia,<sup>623</sup> il difetto della presunzione,<sup>624</sup> [dovuto al] grande orgoglio; il difetto della confusione,<sup>625</sup> [dovuto al] grande smarrimento; il difetto della fissazione su di sé,<sup>626</sup> [quando c'è] attaccamento al proprio modo di vedere e superbia.

#### 2.4.5. *Le deviazioni*

##### 2.4.5.1. *Il nichilismo*

Inoltre ci sono molte deviazioni.<sup>627</sup> La deviazione dei nullisti è il modo di vedere nichilistico dei *tīrthika*.<sup>628</sup> Nello stato della grande beatitudine della coscienza illuminata, il modo di vedere che è conosciuto da se stessi,

---

<sup>617</sup> *Shes pa*.

<sup>618</sup> *Ye shes*.

<sup>619</sup> *bsNyems pa*.

<sup>620</sup> Mancano due oscuramenti, come segnala una glossa senza denominarli.

<sup>621</sup> *Sred len*.

<sup>622</sup> *mNar sems*.

<sup>623</sup> *Phrag dog*. Questo termine può significare anche "gelosia".

<sup>624</sup> *Khengs sems*.

<sup>625</sup> *rMongs sems*.

<sup>626</sup> *Ngar 'dzin pa*.

<sup>627</sup> *Gol ba*.

<sup>628</sup> *Mu stegs pa*: i sostenitori di dottrine contrastanti con la "via di mezzo" del Buddha.

personalmente,<sup>629</sup> non esistendo [come una visione] non chiara, è chiaro nella gnosi della consapevolezza; così la deviazione dei nullisti viene eliminata.

#### 2.4.5.2. *L'indifferenza*

La deviazione della distratta indifferenza<sup>630</sup> consiste nel non avere scopi,<sup>631</sup> a causa del non conoscere alcun intento. La coscienza illuminata, che è svincolata dal mondo, non segue [le nozioni] dell'esistenza, dell'inesistenza e le immagini [mentali]; così la deviazione della distratta indifferenza viene eliminata.

#### 2.4.5.3. *L'eternalismo*

La deviazione della mancanza di chiarezza rispetto al principio monistico è il modo di vedere dell'eternalismo, che consiste nel credere nell'apparenza dell'io senza comprenderne [la vera natura], per cui il principio autentico [del sé] non è chiaro. Siccome la grande beatitudine <L 430> dell'illuminazione ha la qualità di essere indipendente in quanto consapevolezza [di sé], il grande splendore<sup>632</sup> della gnosi è sorto da sé e non c'è attaccamento<sup>633</sup> ad alcunché; così [la deviazione dell'eternalismo] viene eliminata. Da *Il picco spontaneo* (*rTse mo byung rgyal*):\*

{205} Si afferma che la mente di chi aderisce all'eternalismo o al nichilismo devia dal convincimento del principio essenziale.

Questa citazione identifica il difetto.

---

<sup>629</sup> *So sor rang gis rig pa.*

<sup>630</sup> *Phyal ba.*

<sup>631</sup> *gTad med.*

<sup>632</sup> *sNang ba chen po.*

<sup>633</sup> *'Dzin chags.*

#### 2.4.5.4. *La deviazione comune*

Se si seguono le sensazioni dei pensieri che si muovono [nella mente]<sup>634</sup> e le [relative] immagini, si devia nella [condizione della] comune [gente] mondana.<sup>635</sup> Tale [deviazione] viene eliminata comprendendo, senza avere qualcosa da pensare, che l'autocoscienza non è niente [di determinabile mentalmente].

#### 2.4.5.5. *L'assenza di nozioni*

Se si resta inebetiti senza le sensazioni dei pensieri che si muovono [nella mente], è la deviazione dell'assenza di nozioni.<sup>636</sup> Essa viene eliminata comprendendo che la grande gnosi è di per sé chiara senza parzialità.

#### 2.4.5.6. *Le quattro contemplazioni*

Riguardo alle deviazioni delle quattro contemplazioni, se n'è già detto prima,<sup>637</sup> per il momento, le tratterò anche qui. Da *La rivelazione dello yoga* (*rNal 'byor grub pa'i lung*):\*

{206} Tutti [coloro] il cui interesse<sup>638</sup> [per la visione diretta] è poco vedono l'assenza d'identità<sup>639</sup> come il sostegno [della meditazione].<sup>640</sup> C'è esame e non c'è analisi rispetto a ciò che viene interrotto.<sup>641</sup> Questa è soltanto la prima contemplazione.

---

<sup>634</sup> *Dran byung*: intendo questa espressione come abbreviazione di '*gyu dran byung tshor*.

<sup>635</sup> Le persone che non hanno conseguito la visione diretta della vera natura della realtà.

<sup>636</sup> '*Du shes*.

<sup>637</sup> Il tema è affrontato nel quarto capitolo (vd. L, p. 78.2-6).

<sup>638</sup> *Mos pa*.

<sup>639</sup> *bDag med*.

<sup>640</sup> Costoro meditano sui cinque aggregati della persona ecc. come privi di un'identità individuale, ma non hanno la visione diretta di tale assenza.

<sup>641</sup> La contemplazione consiste nell'interruzione della percezione dei cinque sensi e della mente. La trattazione dei quattro *dhyāna* (*pāli jhāna*) nella tradizione buddhista antica (attualmente testimoniata dall'ordine *theravāda*) è diversa da quella qui esposta che, a sua volta, si discosta in parte anche dalla spiegazione di

[Quando] si permane nel vuoto del sottile vuoto totale, non c'è esame e c'è soltanto analisi, è la seconda [contemplazione]. [Quando la mente] viene lasciata con certezza nella vacuità e si genera gioia è la terza [contemplazione]. [Con] la quarta [contemplazione, realizzata] da se stessi o grazie a qualcun altro <L 431> che l'ha spiegata, non ci sono difetti e si permane [nello stato] immoto.

Qui, [nell'*atiyoga*, le deviazioni delle quattro contemplazioni] vengono cancellate grazie al fatto che la consapevolezza è priva di oggetti sensoriali, quindi non c'è sforzo, non c'è niente da esaminare e analizzare, non c'è il piacere dell'attaccamento al gusto [della concentrazione] e non c'è la nozione fissa<sup>642</sup> dell'equanimità.

#### 2.4.5.7. *Śrāvaka*

Inoltre, se si pacifica [la mente] interrompendo le sensazione dei pensieri discriminativi,<sup>643</sup> si devia nel [sistema degli] *śrāvaka*.<sup>644</sup> Qui, [nell'*atiyoga*,] il sestuplice gruppo<sup>645</sup> [psicofisico] non viene interrotto, [perché] lo stato privo di percezioni visive e uditive [accade] in modo naturale. Dal medesimo testo:\*

{207} Gli oggetti sensoriali del sestuplice [gruppo] sono immagini.<sup>646</sup> Le immagini appaiono come cose. Perciò, lasciando stare [ogni cosa] a piacere, non c'è negazione di quelle [immagini].

Inoltre: \*<sup>647</sup>

---

gNubs chen nel quarto capitolo di questa stessa opera. Cf. Henepola Gunaratana, *The Path of Serenity and Insight*, p. 49 sg.

<sup>642</sup> 'Dzin pa.

<sup>643</sup> rNam par rtog pa'i byung tshor.

<sup>644</sup> Nyan thos: gli uditori o discepoli diretti del Buddha.

<sup>645</sup> Tshogs drug: il gruppo delle sei coscienze che percepiscono gli oggetti dei cinque sensi fisici e del senso mentale.

<sup>646</sup> mTshan ma (nimitta). Il significato letterale del termine è "segno".

<sup>647</sup> La citazione sottostante è stata corretta sulla base della fonte. Il testo non corretto reciterebbe così: «Qualsiasi immagine delle sei [porte sensoriali] scaturisca, è la realtà qual è, non modificata e spontanea. Non essendo nata, non è da ne-



{208} Qualunque sia l'immagine delle sei porte [sensoriali] nata [nella mente], è scaturita in modo spontaneo e si dissolve in modo naturale, [perciò] viene lasciata a piacere. Poiché [la sua vera natura] è non nata, non c'è [nessuna immagine] da negare. Anche quella [immagine] così com'è è la stessa [vera realtà].

#### 2.4.5.8. *Pratyekabuddha*

Se ci si attacca al gusto della pace, dopo che il pensiero è cessato, [si cade nella posizione] unilaterale della pace, l'estremo del *nirvāṇa*.<sup>648</sup> Questa è la deviazione dei *pratyekabuddha*.<sup>649</sup> Inoltre, da *L'aquila in volo* (*Khyung chen*):\*

{209} Desiderando ottenere la percezione diretta<sup>650</sup> [della vera natura della realtà], si medita continuamente sulla [sua] causa. Essendo attaccati alla meditazione, non sorge il senso dell'equanimità verso tale beatitudine.

<L 432> Da *Il re del cielo* (*Nam mkha'i rgyal po*):\*

{210} Non soffermarsi sulla causa, lo stato senza movimenti in cui c'è attaccamento al gusto della beatitudine della concentrazione, è la vera natura della realtà. Pertanto, la concentrazione sullo stato in cui c'è attaccamento, quel livello di pace, non trascende la sofferenza.

Nello stato non duale non c'è qualcuno che, essendo attaccato a qualcosa, fa esperienza del sapore [della concentrazione]. Da *L'insegnamento dello stato non concettuale* (*Mi rtog pa'i lung*):

---

gare. [Siccome qualsiasi cosa] appare spontaneamente e si dissolve naturalmente, la si lascia a piacere».

<sup>648</sup> *Saṃsāra* e *nirvāṇa* così intesi sono due estremi, trascesi dalla "via di mezzo".

<sup>649</sup> *Rang rgyal ba* (sinonimo di *rang sangs rgyas*): i vittoriosi che hanno realizzato il *nirvāṇa* da soli, senza seguire l'insegnamento impartito da qualcun altro.

<sup>650</sup> *mNgon sum*.

{211} Finché la mente si muove, se si pensa ai movimenti grossolani e sottili delle tracce<sup>651</sup> come a immagini, ciò è la sfera d'azione dei demoni. I movimenti grossolani e sottili delle tracce non sono i viaggi della coscienza. Essi non hanno alcuna esistenza separata [dalla coscienza]. Sorgendo l'attenzione della sapienza<sup>652</sup> priva di riferimenti, se si accede totalmente alla condizione originaria priva di pensieri, se non si seguono le sensazioni, non ci si lascia dominare dall'opacità,<sup>653</sup> dall'annebbiamento e non ci si attacca al gusto della concentrazione, è la meditazione in cui non si concettualizza lo stato non concettuale. Le quattro posizioni estreme, [come quelle] dell'eternalismo e del nichilismo, sono inconsistenti, perciò non si cade nel modo di vedere dei *tīrthika*. Poiché sorge realmente la segreta gnosi, non si cade nel modo di vedere dell'interruzione [sensoriale]. Rimanendo totalmente nel principio essenziale, non si seguono né l'uno né l'altro [estremo del *samsāra* e del *nirvāṇa*], perciò <L 433> non si cade nel modo di vedere dei *pratyekabuddha*. Il principio essenziale è privo di oscuramenti e la gnosi è chiara, [quindi] essa non viene dominata dall'opacità e dall'annebbiamento.

#### 2.4.5.9. *Cittamātra*

Si devia nel *cittamātra* quando si afferma che nello stato della grande beatitudine originaria le cose appaiono [come] un inganno, quando si considera la gnosi non duale come la [gnosi del] mondo puro<sup>654</sup> e la gnosi non concettuale come istantanea. Da *L'oro fino* (*Sems sgom*):\*

---

<sup>651</sup> *Bag chags* (*vāsanā*): le impressioni esperienziali che permangono inconsciamente in quanto inclinazioni latenti.

<sup>652</sup> *Shes rab dran*.

<sup>653</sup> *Bying*.

<sup>654</sup> *Dag pa 'jig rten pa*. Per il *cittamātra*, gli enti sono suddivisibili in tre categorie così caratterizzate: totalmente concettuali (*kun brtags, parikalpita*), dipendenti (*gzhan dbang, paratantra*) e assolutamente reali (*yongs grub, pariniṣpanna*). Gli enti dipendenti sono i fenomeni che appaiono in base a cause e circostanze. La realtà dipendente impura (ossia del mondo impuro) è quella che appare agli esseri comuni in dipendenza del *karman* e delle tracce o inclinazioni latenti (*vāsanā*). La realtà dipendente pura (ossia del mondo puro) è quella che appare agli esseri superiori (*ārya*) quando emergono dallo stato di raccoglimento interiore, per esempio la

{212} Si comprende perfettamente che la stessa visione degli enti come inganno è un inganno.

Da *Il grande cielo* (*Nam mkha' che*):\*

{213} [La beatitudine] immediata e quella successiva sono difetti dell'apparenza.

Ciò è chiaro, per cui qui [tali difetti] vengono eliminati [comprendendo] che l'universo di mille sistemi di mondi alla terza potenza reca impresso il sigillo della grande beatitudine, in cui non ci sono oggetti sensoriali, quindi non c'è l'inganno [in cui consiste] l'apparenza, non c'è la duplice gnosi e non c'è l'istante [della gnosi non concettuale]. Da *L'oro fino* (*Sems sgom*):\*

{214} La condizione originaria della realtà e il pinnacolo adamantino [della gnosi che la conosce] non esistono da qualche parte, quindi [la gnosi non concettuale] non è istantanea. Le radici delle pure virtù sono inesistenti [come] un riflesso, quindi la gnosi [del] mondo [puro] non esiste.

#### 2.4.5.10. *Madhyamaka*

Si devia nel sistema *sautrāntika*<sup>655</sup> [del *madhyamaka*] quando, considerando ciò che è sin dall'inizio senza confini e limiti, si vede [la verità] relativa come la mera illusione [dell'apparenza] e la [verità] assoluta come [la vera natura della realtà] non nata. Da *Il re del cielo* (*Nam mkha'i rgyal po*):\*

{215} Nella condizione originaria della realtà, la grande vera natura della realtà priva di caratteristiche, non c'è la caratteristica dell'illusione. Qualunque sia la trasformazione illusoria [che appare] nella condizione originaria della realtà, non è stata esaltata dal Vittorioso come via dell'illusione.

---

visione dei regni puri dei *buddha*. Cf. Longchen Rabjam, *The Precious Treasury of Philosophical Systems*, pp. 83-84.

<sup>655</sup> *mDo sde*.

2.4.5.11. *L'accesso subitaneo*

Tutti gli enti sono vuoti per natura. Qualsiasi difetto del corpo, della parola e della mente è il medesimo vuoto. Dunque, il corpo è vuoto e in stato di isolamento; anche la parola e la mente sono vuoti e in stato di isolamento; pertanto si dimora nel triplice ritiro. Se si ritiene che ci si realizza grazie a tale [ritiro], si devia nel [sistema dell'accesso subitaneo] *ston mun*.<sup>656</sup> Da *Il grande cielo (Nam mkha' che)*:\*

{216} Dando nome alla porta sottile, con l'isolamento della coscienza si ricerca la via e ci si aggrappa all'isolamento nella continuità del ritiro. Se lo si esamina, [si comprende che quell'isolamento] è una meditazione concettuale.

Qui [tale deviazione] viene cancellata grazie al fatto che nello stato della grande gnosi non c'è niente da fare per svuotare [la mente dai] concetti. Da *L'aquila in volo (Khyung chen)*:\*

{217} Non c'è [qualcosa] da correggere tramite un antidoto, non dimorando nella dimensione<sup>657</sup> svincolata dallo sforzo.

Da *Le istruzioni dei tre maestri (A tsa ra rnam gsum gyi man ngag)*:

{218} Correggere [i difetti] rilassandosi interiormente equivale a rende spazioso <L 435> il cielo rilassandolo interiormente. Siccome non c'è l'esistenza intrinseca [di ogni singola cosa], tutta [la realtà] confluisce nella coscienza illuminata e la vera natura della realtà non deve essere resa spaziosa.

2.4.5.12. *Mantrayāna*2.4.5.12.1. *Deviazione generale*

[Adesso viene discussa] la deviazione nel [veicolo del] *mantra*. Nello spazio della vera realtà così com'è non c'è qualcosa che sia identificabile come un'essenza. Dunque, se si prova il tremore del corpo, eccetera, a cau-

---

<sup>656</sup> Cin. *dunmen*.

<sup>657</sup> *Yul*.

sa della meditazione, ritenendo che la natura delle luci e dei cerchi<sup>658</sup> dei *bodhisattva* sia permanente, si devia nel [veicolo del] *mantra*. Da *Il grande spazio* (*Nam mkha' che*):\*

{219} Qui non c'è neppure il nome di uno stato [a cui si debba accedere] tramite la condotta irata. Se si appare come *A* e *Pa*,<sup>659</sup> si desidera generare la magica beatitudine. Anche questo è il difetto della fissazione.<sup>660</sup>

Da *Le istruzioni di Āryadeva* (*Ā rya de va'i man ngag*):

{220} La beatitudine non duale non è altro che l'illuminazione: il cuore non palpita e [il corpo] non trema; non si scuote il busto rifiutando e accettando, non si suda e i peli non si rizzano.

Questo è chiaro. Secondo una modalità [d'insegnamento], si devia in ciò che caratterizza il [veicolo del] *mantra* quando si medita sugli aggregati,<sup>661</sup> i costituenti<sup>662</sup> e le basi<sup>663</sup> [dell'esperienza psicofisica immaginandoli] come divinità; in questo modo, all'inizio sorge il pensiero [dell'apparenza impura], dopodiché non ci si sofferma su di esso rimanendone coinvolti.<sup>664</sup> Da *Il grande cielo* (*Nam mkha' che*):\*

{221} Anche l'unione<sup>665</sup> [di metodo e sapienza] nelle tre [forme di] esistenza <L 436> appare come un'illusione, solo nominal-

<sup>658</sup> *Thig le*: le sfere risplendenti in cui vengono visualizzate le divinità.

<sup>659</sup> Secondo il commento in Bai, *A* (lettera iniziale di *anutpāda*) sta a significare che tutti gli enti sono "non nati", vale a dire vuoti di un'identità o esistenza intrinseca; invece *Pa* (sillaba iniziale di *padma*, "loto") simboleggia la creazione di tutti gli enti. Nel contesto tantrico a cui l'autore rimanda, la sillaba *A* rappresenta il *bodhicitta*, ossia il seme maschile, mentre *padma* indica l'organo sessuale femminile.

<sup>660</sup> *'Dzin pa*.

<sup>661</sup> *Phung po*.

<sup>662</sup> *Khams*.

<sup>663</sup> *sKye mched* (*āyatana*).

<sup>664</sup> Benché il pensiero (*rtog pa*) dell'apparenza impura possa sorgere, viene sostituito dall'immagine visualizzata dell'apparenza pura, ossia la divinità e la sua dimensione o *maṇḍala*; in questo modo, si evita di rimanere coinvolti (*'jug*) nel pensiero ordinario e soffermarsi (*gnas pa*) su di esso.

<sup>665</sup> *sByor ba*. Per una versione alternativa si veda A. Clemente (tr.), *Lo spazio totale di Vajrasattva*, p. 39.

mente. Anche il grande luogo sacro dell'imperatore universale<sup>666</sup> è una dimora dell'unione a causa dell'illusione.

Da *Il re del cielo* (*Nam mkha'i rgyal po*):\*

{222} Se non si è compreso che, nonostante i meriti creati [tramite la meditazione sulle divinità], pure il lignaggio dei divini corpi, [apparso come] magici arcobaleni, è un'illusione, [allora si deve capire che] nella grande via della completa purezza, presente spontaneamente, ci si realizza anche senza meriti. Così ha affermato il Vittorioso.

Pertanto, [questa deviazione] viene eliminata non basandosi sui meriti del *mahāyoga*.

#### 2.4.5.12.2. Deviazioni peculiari

##### 2.4.5.12.2.1. Mahāyoga

[Adesso spiego] la deviazione nella realtà qual è [contemplata nel veicolo] del *mantra*. Tutti gli enti [si trovano nello stato della] grande uguaglianza dei tre tempi, la gnosi autocosciente. Quando la mente accede a [tale] realtà qual è, se si ha una meditazione [da praticare in seguito, come accade] per l'adepto del *mahāyoga*,<sup>667</sup> non si è capito che il grande sé è senza azione. Da *Il re del cielo* (*Nam mkha'i rgyal po*):\*

{223} Se non si è liberi dall'attaccamento in tale non azione, anche lo stato di uguaglianza dei tre tempi è soggetto all'emersione e all'accesso.<sup>668</sup>

---

<sup>666</sup> 'Khor lo bsgyur ba (*cakravartin*).

<sup>667</sup> Nella pratica del *mahāyoga* la concentrazione sulla realtà qual è (*de bzhin nyid kyi ting nge 'dzin*) è la prima delle tre fasi della meditazione che caratterizza il "processo di creazione" (*bskyed rim*). La seconda concentrazione richiede la visualizzazione della sillaba seme (*sa bon*) della divinità. La terza concentrazione è la visualizzazione della divinità e del suo *maṇḍala*. Cf. Ven. Gyatrul Rinpoche, *The Secret Oral Teachings on Generating the Deity*, pp. 44-52; Lo chen Dharma-śrī, *Dzog Chen Meditation*, pp. 38-40.

<sup>668</sup> 'Byung 'jug.

Questo è un difetto. Esso viene eliminato [comprendendo che] qui, nello stato della grande [gnosi] spontanea, si è liberi dai pensieri; quindi, non essendoci emersione e accesso, è [lo stato della] grande continuità. Dal medesimo testo:\*

{224} La gnosi spontanea non dipende dai sensi, quindi tutti i limiti della speranza e del timore si dissolvono completamente.

#### 2.4.5.12.2.2. *Anuyoga*

<L 437> Per quanto riguarda la deviazione nell'*anuyoga*, tale [sistema] è chiaramente superiore al *mahāyoga*, dove qualsiasi cosa è fatta in vista [del conseguimento]: nell'*anuyoga* si lascia [la mente] nell'equanimità e si afferma che non c'è niente da fare in vista [del conseguimento]; tuttavia, se si considera il superiore [*atiyoga*], si vede che [nell'*anuyoga*] c'è la distinzione *yab-yum*,<sup>669</sup> lo sforzo [nella visualizzazione] dei colori e delle numereose [divinità], l'esame del significato [dei simboli], la distinzione tra la porta [d'accesso] e l'interno, la creazione istantanea di innumerevoli divinità dallo stato senza riferimenti e l'azione per il beneficio [altrui]: [tutto ciò] è deviazione. Tale deviazione viene cancellata nel contesto del modo di vedere, spiegando che qui<sup>670</sup> non c'è nessuna distinzione, sistema di meditazione, eccetera. Queste sono le [spiegazioni delle] deviazioni [che caratterizzano il veicolo del *mantra*].

#### 2.4.6. *Le tre deviazioni dei tīrthika*

Inoltre, secondo una modalità [d'insegnamento], ci sono tre deviazioni: lo stato di annichilimento,<sup>671</sup> l'indifferenza<sup>672</sup> in cui non si ha intento, la focalizzazione unidirezionale.<sup>673</sup> Da *La rivelazione dello yoga* (*rNal 'byor grub pa'i lung*):\*

---

<sup>669</sup> Le figure divine maschili e femminili.

<sup>670</sup> "Qui" sta a significare "nell'*atiyoga*".

<sup>671</sup> *Yal ba*.

<sup>672</sup> *Phyal ba*.

<sup>673</sup> *dMigs pa rtse gcig pa*.

{225} Chi qui brama l'errore della degenerazione [devia in tre modi]: l'annichilimento,<sup>674</sup> l'indifferenza e la focalizzazione unidirezionale.<sup>675</sup> Coloro che qui sono ciechi a causa del modo di vedere, basandosi sull'ego<sup>676</sup> determinano una posizione [filosofica]. Chi ha la convinzione dell'inesistenza, finisce lì, [nel regno senza forma,] e pensa che non ci sia niente [da realizzare]; dopodiché, non appena [tale convinzione muta], rinasce in una cattiva esistenza.

Costoro deviano come *tīrthika*.

#### 2.4.7. I quattordici difetti

Oltre a ciò, ci sono i quattordici<sup>677</sup> difetti della contemplazione: tanta pigrizia; molta attività; agitazione della coscienza; <L 438> essere condizionati dalle sei distrazioni mentali;<sup>678</sup> annebbiamento della coscienza; desiderare che il modo di vedere diventi chiaro [nella] concentrazione; tanto sonno; sperare [di realizzare] la meta; temere di deviare o cadere [nei difetti]; avere dubbi; raccogliere la coscienza all'interno; proiettare [la coscienza] verso gli oggetti; desiderare di compiere molte attività spirituali;<sup>679</sup> desiderare l'accadere dell'azione a beneficio degli esseri;<sup>680</sup> godere

---

<sup>674</sup> Si intende la mancanza di volontà causata dal lasciare vagare la mente senza controllo (*sems yan par btang nas*).

<sup>675</sup> Fissare la mente su un riferimento o un'immagine.

<sup>676</sup> *bDag*.

<sup>677</sup> In MG (II, p. 558.4) gNubs chen, commentando il medesimo testo citato qui di seguito, conta quindici difetti, come in effetti risultano essere.

<sup>678</sup> Nel sesto capitolo, dedicato al *mahāyoga*, vengono elencati sei tipi di distrazione (L, p. 234.2-3): la distrazione naturale, la distrazione esteriore, la distrazione interiore, la distrazione delle immagini (*mtshan ma*), la distrazione dell'attività mentale (*yid la byed pa*) e la distrazione della caduta (*gnas ngan len*) [dovuta all'orgoglio].

<sup>679</sup> *Chos spyod*. La tradizione enumera dieci "attività spirituali": trascrivere [gli insegnamenti del Buddha], fare riti d'offerta (*pūjā*) alle "Tre Gemme" (*Buddha, Dharma, Saṅgha*), elargire doni, ascoltare il *Dharma*, memorizzare [il *Dharma* ascoltato], leggere, spiegare o recitare [testi di *Dharma*], riflettere e meditare sul significato del *Dharma*.

<sup>680</sup> In MG (*ibidem*) il commento è differente, giacché *'byung*, qui tradotto con "l'accadere", viene interpretato come abbreviazione di *yid 'byung*, che significa "di-



delle chiacchiere.<sup>681</sup> Questi difetti non insorgono grazie al fatto che, accerstando definitivamente la condizione di uguaglianza, non c'è il pensiero dell'azione. Inoltre:\*

{226} Qui ciò che ostacola è la pigrizia, la molta attività, l'agitazione, la distrazione, l'annebbiamento, il desiderare, il sonno, la speranza, il timore, il dubbio, il raccoglimento, la proiezione, l'attività, l'accadere,<sup>682</sup> il godere. Anche tali [ostacoli], nella loro vera natura, sono la realtà qual è.

#### 2.4.8. I dodici oscuramenti

Inoltre, ci sono dodici oscuramenti: rendere la coscienza immobile; desiderare che l'unico principio diventi chiaro; godere della pace della coscienza; [provare] la sofferenza del timore <L 439> dovuto all'incapacità; la nascita di molti [pensieri] riflessivi e analitici;<sup>683</sup> desiderare la chiarezza; desiderare di operare miracoli; avere la convinzione "non c'è [nient'altro] che questo" e, quindi, pensare che basti; disprezzare i modi di vedere altrui; insuperbirsi per il proprio modo di vedere; [ritenere che gli stati di] coscienza scaturiscano dagli oggetti; desiderare di acquistare i pensieri discriminativi.

Se si spiegano [gli oscuramenti] in questo modo, gli ultimi due sono forme di correzione, giacché [nella fonte] si sostiene che [le cause della sofferenza] sono sorte da sé e si acquietano da sé.<sup>684</sup> Tuttavia, certamente ci sono i dieci difetti, di cui si è già detto in precedenza.<sup>685</sup> In particolare, riguardo alla superbia, il *Picco spontaneo* (*rTse mo byung rgyal*) afferma:\*

---

sincanto, scontentezza, rincrescimento, insoddisfazione", vale a dire: «generare scontentezza rispetto all'intento della meditazione» (*bsgom pa'i don la yid 'byung skyed pa*).

<sup>681</sup> *Ca co*. Il commento in MG fa precedere questa spiegazione da un'altra: «attaccarsi al gusto delizioso, piacevole della concentrazione» (*ting nge 'dzin gyi ro dga' bde la chags pa*).

<sup>682</sup> La traduzione è coerente con l'interpretazione precedente di gNubs chen, anche se il commento in MG sembra essere più accurato e affidabile.

<sup>683</sup> *bSam dpyod*.

<sup>684</sup> Vd. nota 690 e citazione 233.

<sup>685</sup> Si confrontino i "dieci oscuramenti" (2.4.3) con i difetti qui elencati, escludendo gli ultimi due.

{227} [C'è chi si trova] in questa grande posizione di Signore del *mantra* e, non avendo la [comprensione del] significato esterno, interno e segreto, [...] in preda all'illusione, senza prudenza, in uno stato privo di attenzione e calore [meditativo], con violenza e arroganza, convinto che non ci sia nessun altro come lui, sostiene di essere un individuo superiore a chiunque si paragoni <L 440> e denigra gli altri. Costui, anche se medita [visualizzandosi] come divinità, è in contraddizione con il principio della regale ugualianza; quindi, il modo di vedere e la condotta [in lui] sono separati, [e ciò che fa] diventa azione demoniaca.

Da *L'oro fino* (*Sems sgom*):\*

{228} Insuperbendosi della propria conoscenza, ritenuta maggiore, superiore a quella di tutti [gli altri], nascono l'attaccamento, l'avversione e ne consegue il conflitto. Questo è smarrimento. Così non si vede il principio.

Ancora riguardo a tali [oscuramenti]:\*

{229} Ciò che oscura il sommo principio è [rendere la coscienza] immobile,<sup>686</sup> [desiderare] la chiarezza, [godere della] pace,<sup>687</sup> [provare] la sofferenza [del timore],<sup>688</sup> la nascita [di pensieri],<sup>689</sup> [desiderare] la chiaroveggenza, [desiderare di] operare [miracoli], la convinzione [che non ci sia altro], il disprezzo [dei modi di vedere differenti], insuperbirsi. Emersione e acquietamento [sono] il medesimo stato.<sup>690</sup>

<sup>686</sup> A differenza del commento precedente, in MG (II, p. 559.5) si legge: «godere dell'immobilità della coscienza» (*sems mi g.yo ba la dga' ba*).

<sup>687</sup> MG (*ibidem*): «desiderare di ottenere la pace» (*bde ba thob par 'dod pa*).

<sup>688</sup> MG (II, p. 559.6): «desiderare di essere liberi dalla sofferenza o anche, quando c'è attaccamento al gusto della pace [contemplativa], la sofferenza dello sforzo dovuta al timore dell'incapacità» (*sdug bsngal bral bar 'dod pa dang/ yang bde ba'i ro la chags pa dang/ las su ma rung du dogs pas rtsol ba'i sdug bsngal/*).

<sup>689</sup> MG (II, pp. 559.6-560.1): «La nascita di molti topi mentali, oppure il desiderio che sorgano i segni del calore» (*rtog pa'i rkun bu mang po skye ba'am drod rtags skye bar 'dod pa*).

<sup>690</sup> Gli oscuramenti sono emersi da sé spontaneamente (*rang byung*) e si acquietano da sé naturalmente (*rang zhi*).

2.4.9. *Conclusione*

Se sorgono tali [difetti], eccetera, [anche] trattati nel capitolo dedicato al *mahāyoga* della creazione,<sup>691</sup> **nel nostro sistema**<sup>692</sup> **quegli stessi** [difetti] non sono da correggere. Da *I grani* (*rGum chung*):\*

{230} Se la coscienza non esiste, come un miraggio, chi è che non dimora e non ha riferimenti? La meditazione definita "[come] il cielo che non dimora in se stesso" non ha senso.

Da *L'oro fino* (*Sems bsgom*):\*

{231} Non si elimina di proposito [il pensiero] che emerge; [e quando] non emerge, non si assume [l'assenza di pensieri] come sostegno della coscienza. [La meta] non è [qualche cosa] da manifestare. Proprio il movimento del minimo [pensiero, ciò che sembra] non essere Mañjuśrī,<sup>693</sup> <L 441> è quella [stessa realtà] simboleggiata da Mañjuśrī. Lì non si dimora.

Da *La rivelazione dello yoga* (*rNal 'byor grub pa'i lung*):\*

{232} Grazie al modo di vedere non verbale, se ci accerta definitivamente [che la vera natura di] tutte [le immagini mentali] è la vera natura<sup>694</sup> della coscienza, senza aver corretto [nulla] non si è distratti, [oppure] si è equilibrati [grazie alla] capacità di affrontare la distrazione. Dove sono il solerte sforzo, la speranza e il timore? L'antidoto a ciò che è contrario e la meditazione non sono necessari.

Quindi, non c'è [neppure] separazione dalla distrazione. Inoltre:\*

{233} Le cause [della sofferenza], come i cinque veleni, eccetera, sono sorte da sé e svaniscono da sé, [perciò sono] la stessa realtà qual è.

---

<sup>691</sup> *bsKyed pa*: la creazione immaginaria del *maṇḍala*.

<sup>692</sup> Il sistema dell'*atiyoga* seguito da gNubs chen.

<sup>693</sup> 'Jam dpal: personificazione della sapienza (*shes rab*) dei *buddha*.

<sup>694</sup> *Chos nyid*.

Da *I sei principi (Don drug pa)*:\*

{234} Qualsiasi immagine di pensieri discriminativi appaia, se si comprende che [la vera natura di] quello stesso concetto è la vera natura della realtà,<sup>695</sup> [tale stato] è proprio la condizione originaria della realtà e non è necessario meditare su qualcos'altro.

Da *La composizione adamantina (rDo rje bkod pa)*:\*

{235} Per esempio, le nuvole, la nebbia, la foschia, la luna, il sole e gli ammassi di stelle si manifestano dalla condizione<sup>696</sup> del cielo, nondimeno rimangono [in quella condizione] come il cielo. Similmente, qualsiasi segno miracoloso appaia dal cielo della coscienza,<sup>697</sup>

essendo liberi dal giudizio, il pensiero non può riemergere dopo che si è dissolto all'istante; quindi, non è necessario pensare a singoli antidoti [per neutralizzare veleni distinti]. [I pensieri] sono come i pendii disagevoli delle montagne rocciose, <L 442> i quali rimangono tutti al di sotto dell'aquila. Per tale [aquila della grande gnosi] non esistono nemmeno i termini "deviazione" e "oscuramento". Da *La rivelazione dello yoga (rNal 'byor grub pa'i lung)*:\*

{236} Se oltre alla condizione originaria della coscienza, la coscienza della grande beatitudine non attaccata [a nulla] e intramontabile, non c'è niente che possa essere chiamato "altro", dove sono le "deviazioni" e gli "oscuramenti"? Chi va alla ricerca delle deviazioni e degli oscuramenti? Come può qualcuno trovare deviazioni e oscuramenti? Le stesse deviazioni e gli stessi oscuramenti [nella loro vera natura] sono la condizione originaria della medesima [coscienza].

Pertanto, questa meditazione sul corretto principio è priva di deviazioni.

---

<sup>695</sup> *Chos nyid*.

<sup>696</sup> *Rang bzhin*.

<sup>697</sup> La citazione diretta si interrompe a questo punto, quindi l'autore continua l'esegesi con una citazione indiretta dominata dall'immagine dell'aquila in volo sopra una montagna.

## 2.5. Le caratteristiche

In cosa consiste [lo stato di] meditazione? Dal medesimo testo:\*

{237} Esso è genuino,<sup>698</sup> immoto e vuoto.<sup>699</sup> [In quello stato] non viene vista minimamente [nessuna identità], non vengono visti aspetti [differenti], non si concettualizza [nulla], non si hanno pensieri discriminativi, non si è scossi [da niente], non si pensa [a niente], non si proietta [il pensiero]. La coscienza è priva di forma e anche ciò che sorge [dalla coscienza] è privo di forma. Non essendoci nulla che abbia forma, anche l'illuminazione è priva di forma. La vera natura della coscienza <L 443> è l'illuminazione. La natura dell'illuminazione è [quella di] tutti gli enti. La vera natura di tutti gli enti è la vera realtà.

Dunque, la citazione espone le dodici caratteristiche della meditazione. Oltre a esse, in particolare, [ci sono ventidue caratteristiche che illustrano] la natura della non dualità paragonabile al cielo: [tale] natura è unica; non è oscurata;<sup>700</sup> è spaziosa; è priva di forme e colori; non è composta;<sup>701</sup> è senza [la dicotomia di] soggetto e oggetto; è senza confini e centro; è senza sviluppo e diminuzione; [in essa] non ci sono movimento e fluttuazione; non ci sono creazione e mantenimento; non ci sono dissoluzione e vuoto;<sup>702</sup> non c'è cambiamento; niente esiste che non ne sia pervaso; niente esiste che non scaturisca [da lì]; non c'è nulla che [lo stato non duale] non possa fare; esso è senza nascita; è senza declino; è senza caratteristiche; è senza causa; è senza circostanze; è privo di frutto; è privo di sforzo; ed è privo degli impulsi che ne determinino la manifestazione. Queste trenta-quattro caratteristiche fanno combaciare il simbolo [del cielo] e il suo significato. Se si rimane a lungo in tale [stato meditativo], sorgeranno naturalmente anche i segni [esposti qui] sotto.

In precedenza si è spiegato nei dettagli che, mancando tale conoscenza, la correzione intenzionale delle tre porte e lo sforzo rappresentano il **pa-**

---

<sup>698</sup> *Yang dag pa.*

<sup>699</sup> *dBen pa*: non toccato dai limiti delle posizioni eternalistiche o nichilistiche.

<sup>700</sup> *Mi gos pa.*

<sup>701</sup> *'Dus ma byas (asamskrta).*

<sup>702</sup> Creazione (*chags*), mantenimento (*gnas*), dissoluzione (*'jig*) e vuoto (*stong*) sono i quattro cicli fondamentali della cosmologia buddhista.

**letto della fissazione e sono un oscuramento.** <L 444> A questo riguardo, il medesimo testo afferma:\*

{238} Nello [stato] in cui non c'è alcun oggetto mentale da focalizzare,<sup>703</sup> lo *yogin* della grande equanimità è la stessa realtà così com'è; pertanto, [le azioni di] isolare il corpo e correggere la mente [indicano che] si è finiti in una deviazione.

Dunque, proprio la correzione di ciò che non è da correggere è la fissazione e il paletto del pensiero. Ne consegue che, riguardo alla pratica<sup>704</sup> del principio dell'*atiyoga*, **poiché è affrancata da interruzioni di sessioni**<sup>705</sup> [meditative, il principio] è di per sé chiaro, spontaneamente sin dall'inizio, e i pensieri discriminativi in modo naturale **non si muovono né sorgono**. [Il principio dell'*atiyoga*] è **la sfera del grande stato** presente spontaneamente sin dall'inizio, **quindi** diffonde [la propria luce ovunque] come *dharmakāya*. Così si è accertato totalmente che, non essendoci **alternanza** momentanea di **emersione** dalla concentrazione e **ritorno** alla medesima, non c'è meditazione. Allora, in questo caso, come viene considerata la condotta della fase postmeditativa?

### 3. LA CONDOTTA

#### 3.1. *I capisaldi*

##### 3.1.1. *Il principio*

Anche riguardo alla **via della condotta non c'è** nulla da praticare di proposito. Per quale ragione? Perché **tutto è fatto dai *sugata***.

##### 3.1.2. *Le quattro condotte*

Per il momento, la condotta dell'*atiyoga* consiste in quattro tipi: la condotta della grande compassione,<sup>706</sup> la condotta appropriata libera dallo sforzo, la condotta del grande metodo e la condotta compiuta spontaneamente.

---

<sup>703</sup> *dMigs su med.*

<sup>704</sup> *sPyod pa.*

<sup>705</sup> *Thun mtshams.*

<sup>706</sup> *Thugs rje chen po.*

### 3.1.2.1. *La condotta della grande compassione*

Riguardo alla condotta della grande compassione, siccome qui la compassione costituisce la grande fonte del metodo, <L 445> la grande compassione compie il beneficio [degli esseri] sorgendo senza parzialità. In quale modo [ciò avviene]? La coscienza che è incessante, la consapevolezza senza riferimenti, giacché non guida [gli esseri del] *samsāra* di proposito, è anche la grande compassione già compiuta sin dall'inizio.<sup>707</sup> Le attività e le incessanti emanazioni<sup>708</sup> della gnosi spontanea sono le attività del sé. Se si ha questa comprensione, è il sé a compiere il beneficio [altrui] senza ricercare la grande compassione e senza avere riferimenti. Da *Il grande cielo* (*Nam mkha' che*):\*

{239} Poiché il beneficio [degli esseri] è attuato dalla benevolenza, non si pratica affatto la grande compassione.

Da *Il picco spontaneo* (*rTse mo byung rgyal*):\*

{240} Nella condizione<sup>709</sup> del cielo, non nato e senza dimora, [il re della consapevolezza] dispiega il grande, straordinario miracolo della compassione.

Ancora:\*

{241} La gnosi spontanea, pur non allontanandosi dalla condizione originaria [della realtà], è Samantabhadra [manifesto in] diversi modi, il Guardiano degli esseri che possiede la compassione equanime verso tutti i mondi.

Inoltre:\*

{242} Riguardo all'oceano delle pratiche appropriate che recano armonia, sebbene il beneficio proprio e quello altrui siano pre-

---

<sup>707</sup> Il passo non emendato reciterebbe così: «La coscienza che è incessante, la consapevolezza senza riferimenti, giacché guida [gli esseri del] *samsāra* di proposito, non è ancora la grande compassione già compiuta sin dall'inizio».

<sup>708</sup> *sPrul pa*.

<sup>709</sup> *Rang bzhin*.

senti spontaneamente sin dall'inizio, il beneficio degli esseri viene realizzato compiutamente dalla grande compassione.

Ancora:\*

{243} Così, avendo compreso la condizione originaria della <L 446> realtà qual è, si svilupperà la grande compassione verso coloro che non comprendono. Essendo nata la compassione, tramite la concentrazione dell'illusione<sup>710</sup> si compiono le diverse attività del metodo a beneficio degli esseri.

Da *L'unione di tutti i preziosi (Rin chen kun 'dus)*:\*

{244} Tutti i desideri sono esauditi e il metodo della compassione non viene rifiutato.

Da *La ruota della vita (Srog gi 'khor lo)*:\*

{245} Per collocare [gli esseri del] *samsāra* nel *nirvāṇa*, senza che la gnosi spontanea si sia mossa dalla condizione originaria [della realtà], scaturisce la compassione dell'uguaglianza verso tutti i mondi.

Inoltre:\*

{246} La condizione originaria della realtà, priva d'identità<sup>711</sup> e imparziale, è come lo spazio, guida universale che colloca gli esseri nella condizione originaria dell'illuminazione.

Dunque, in breve, la grande compassione, che non è praticata di proposito, non è soggetta ai tre tempi: qualsiasi [azione] sia fatta o compiuta, qualunque cosa appaia, è attività della consapevolezza spontanea, il sé; quindi, non muovendosi dallo stato equanime del sé, il beneficio degli esseri è compiuto. Infatti, nello stato della grande compassione [è chiaro che] la nozione di agire in riferimento a un oggetto è stata dissolta nella gnosi spontanea. Chi comprende in questo modo dimora in quello stato. Da *La rivelazione dello yoga (rNal 'byor grub pa'i lung)*:\*

---

<sup>710</sup> *sGyu ma'i ting nge 'dzin.*

<sup>711</sup> *bDag med.*



{247} Dimorare nella vacuità<sup>712</sup> è dimorare nella grande benevolenza.

Questo è chiaro, infatti i quattro stati <L 447> incommensurabili<sup>713</sup> sono compiuti senza averli ricercati.

### 3.1.2.2. *La condotta appropriata libera dallo sforzo*

Essendo liberi dallo sforzo, si agisce senza un intento<sup>714</sup> da perseguire. A differenza del *mahāyoga*, niente viene fatto di proposito affinché qualcosa diventi operativo,<sup>715</sup> per esempio la vera concentrazione; quindi, non c'è alcunché da intraprendere. Infatti, se ciò che si intraprende fosse la non azione, si tratterebbe proprio di una condotta che comporta azione; perciò, qui in modo naturale non c'è niente da fare né qualcosa da intraprendere. Allora, se non c'è alcunché da fare, si sta seduti senza far nulla?

Rispondo [affermando] che non ci si fissa<sup>716</sup> neppure sullo stare seduti: se esiste lo stare seduti, ci sarà anche il non stare seduti; ma, poiché i quattro tipi di condotta<sup>717</sup> non cessano, né ci si fissa su di essi, qualsiasi cosa sia fatta, nulla viene fatto. Non c'è niente da fare. Non c'è neppure il tralasciare ciò che c'è [da fare]. Nella comprensione sicura di tale condotta non c'è niente da fare intenzionalmente, per esempio l'offerta, la recita rituale, eccetera, dei [veicoli] inferiori. Da *La beatitudine diffusa* (*bDe 'byams*):\*

{248} Qualunque delle diverse azioni si compia, [...] essendo [tutte] la medesima sfera, non c'è [qualcosa] da abbandonare.

Da *Il meraviglioso* (*rMad byung*):\*

---

<sup>712</sup> *sTong pa nyid*.

<sup>713</sup> *Tshad med pa bzhi ga*: benevolenza, compassione, gioia altruistica ed equanimità.

<sup>714</sup> *Don*.

<sup>715</sup> *Las su rung bar byas pa*.

<sup>716</sup> *Ma dmigs*.

<sup>717</sup> La "via della condotta" consiste nelle quattro attività del corpo: andare (*'gro ba*), sedere (*'dug pa*), giacere (*nyal ba*) e stare in piedi (*'chag pa*).

{249} In tutti i regni dei *buddha* il sé è la divinità universale; quindi, con l'offerta<sup>718</sup> universale si offre al sé.

Da *Il grande cielo (Nam mkha' che)*:\*

{250} <L 448> Siccome [la coscienza illuminata] è uguale [negli esseri senzienti e nei *buddha*, il *maṇḍala* delle offerte] non viene preparato gradualmente. Poiché [la coscienza illuminata] è unica [in tutti gli esseri], è svincolata dalla dedica<sup>719</sup> [dei meriti] a favore [degli altri]. Sebbene si dispongano [le offerte,] ornamento della raccolta, poiché [esse] sono presenti naturalmente, non c'è il vagare [alla loro ricerca]. Dal momento che [tutto] è presente spontaneamente, non si dedicano [i meriti]. Siccome [ogni cosa] è sin dall'inizio pura, è il nettare.

Inoltre:\*

{251} Poiché si dona senza trattenere, è [l'offerta del] *bali*.<sup>720</sup> [Tali] sono le attività della non azione.

Da *La composizione adamantina (rDo rje bkod pa)*:\*

{252} Nella vera natura della realtà, svincolata totalmente dallo sforzo, non ci sono la pratica [rituale] e la focalizzazione della pratica.

Da *L'insegnamento del Dharma (rNal 'byor chos gzhung chen po'i yon tan)*:

{253} Tutto ciò che appare come corpo e forma non si è mosso [dalla condizione originaria della realtà] sin dall'inizio, quindi è immutabile. Poiché non si concettualizza, non si hanno riferimenti mentali. Non aparendo [niente], non ci si aggrappa [a nulla]. Tutto [si trova] nello stato del *dharmakāya*, perciò tra-

---

<sup>718</sup> *mChod pa*.

<sup>719</sup> *bsNgo ba*.

<sup>720</sup> *gTor ma*: un "tortino" rituale offerto solitamente a entità non umane di tre tipi: quelle con funzioni protettive sul territorio (*phyogs skyong*), gli elementali (*'byung po*) e gli spiriti ostacolanti (*bgegs*).

scende lo sforzo [dovuto alla dualità] di soggetto e oggetto. Questo è l'insegnamento del *Dharma* del corpo. Dunque, cosa c'è [da fare]? Tutti gli enti sono già sin dall'inizio [lo stato di] *buddha* presente spontaneamente senza sforzo alcuno.

Quindi:

{254} Riguardo all'azione verbale, comprendendo che la recita del [mantra del] cuore, nonché tutte le parole e le lettere di tutti gli enti sono la gnosi [propria] della coscienza [dei *buddha*], qualsiasi cosa si reciti è la recita della vera natura <L 449> di tutto. Se si capisce che il miracolo della gnosi è il principio della non dualità, qualsiasi cosa si dica con la voce è l'insegnamento del *Dharma*. Secondo l'insegnamento della propria coscienza, gli ordinari cinque veleni degli impulsi condizionanti, la malignità,<sup>721</sup> la crudeltà,<sup>722</sup> i modi di vedere sbagliati, eccetera, che sorgono quando non si conosce [la realtà qual è], non sono modi di vedere sbagliati e stati mentali devianti. La vera natura della realtà è priva di dolcezza e durezza. La coscienza quieta e benevola,<sup>723</sup> [lo stato di] *buddha*, è imparziale, quindi è totalmente equanime, aperta e rilassata nei confronti di tutto; è in armonia con tutti e non è mai seccata,<sup>724</sup> non è faziosa,<sup>725</sup> non perde mai la pazienza rispetto a ciò che va male ed è priva di attaccamento e adesione a ciò che va bene. Dunque, è anche possibile che non ci sia il dualismo dei vari enti della causa e dell'effetto, allorché nell'immutabile condizione originaria la mente non distratta non rimane vacillante rispetto all'equanimità. Questo è l'insegnamento della coscienza dello *yogin*.

Da *Il compimento libero dall'azione* (*Bya bral rdzogs pa'i lung*):

{255} La vera natura della coscienza non appare come un qualsiasi fenomeno, quindi non si pratica nessun tipo di condotta. Se non occorre fare niente di particolare, come discutere faziosa-

---

<sup>721</sup> *gNod sems.*

<sup>722</sup> *gDug sems.*

<sup>723</sup> *Des pa.*

<sup>724</sup> *'Gras pa.*

<sup>725</sup> *Ris med.*

mente su ciò che è puro e impuro, attaccarsi a ciò che è superiore e odiare ciò che è inferiore, rifiutare e accettare, <L 450> come possono essere [tali azioni] lo *yoga* del grande veicolo?

Da *Dimorare naturalmente nella grandezza di Samantabhadra* (*Kun tu bzang po che ba rang la gnas pa*):\*

{256} Siccome la felicità e la sofferenza sono pensieri, che *Dharma* è quello della propria vittoria e dell'altrui sconfitta? Se ci si inganna nel [concepire la dualità di] bene e male, chi insegna che il desiderio è insaziabile? Nello stato equanime privo di superiore e inferiore, chi loda sé e denigra gli altri? Là dove non c'è qualcosa da abbandonare e accettare, chi parla di rifiuto e accettazione?

Si dovrebbe nutrire fiducia [nel principio] grazie a queste argomentazioni [testuali].

### 3.1.2.3. *La condotta del grande metodo*

Questa è la condotta del metodo [di] Samantabhadra. Nella condizione<sup>726</sup> di Samantabhadra, lo stato di *buddha*, proprio sin dall'inizio non c'è nessun ente che sia da abbandonare o accettare, quindi non ci sono neppure i termini "deviazione" e "oscuramento". Avuta tale sicura comprensione, non deviare rispetto alla condotta, senza abbandonare alcunché, è la condotta del metodo di Samantabhadra. [Le seguenti citazioni] aiutano ad avere fiducia [in tale principio]. Da *L'oro fino* (*Sems sgom*):\*<sup>727</sup>

---

<sup>726</sup> *Ngang*.

<sup>727</sup> Il commento del testo qui citato, spiegando il significato del verso 95, afferma: «Sebbene paia che un loto venga macchiato dal rosso [dell'acqua fangosa], [il suo colore naturale] non è diminuito né viene macchiato dal nuovo colore. Similmente, anche la pratica delle cinque qualità del desiderio mondano appare come macchiata dal male; tuttavia, analogamente al loto che non è macchiato dal colore [dell'acqua], [tale pratica] non è macchiata dal male [...] (*ji ltar padmo dmar po tshon gyis bsgos pa ltar snang yang na yang/ tshon sar pas bris shing bsgos pa ni ma yin no/ de dang 'dra bar 'jig rten gyi 'dod pa'i yon tan lnga spyod pa yang nyes pas gos pa 'dra bar snang na yang/ padmo la tshon gyis ma gos pa bzhin du nyes pas ma gos*). Le "cinque qualità del desiderio mondano" sono gli oggetti dei cinque sensi. Cf. Mañjuśrīmitra, *Primordial Experience*, p. 97.

{257} Poiché non esistono neanche le condotte del metodo e della sapienza, esse sono uguali [alla condotta] dei demoni. Non si abbandonano e non si pensa che siano male pure le azione demoniache insegnate<sup>728</sup> dai sei [maestri non buddhisti].<sup>729</sup>

Da *La rivelazione dello yoga (rNal 'byor lung)*:\*

{258} Qualunque [azione] dei quattro tipi di condotta si compia, non diventa un legame, [giacché è] un mezzo di liberazione.

<L 451> Da *La composizione adamantina (rDo rje bkod pa)*:\*

{259} La condotta della disciplina ascetica<sup>730</sup> non è la [vera] condotta. Impegnare la coscienza nella [conoscenza della] coscienza è la condotta del godimento. L'apertura del grande metodo è la somma condotta.

Da *L'insegnamento del Dharma (Chos gzhung)*:

{260} Per esempio, se un medico esperto si reca nella foresta durante la luna piena del settimo mese,<sup>731</sup> quando i rami e le foglie sono lussureggianti, [constata che] non c'è nulla di ciò che vi cresce che non abbia qualità medicinali per [curare] le infermità dei quattro tipi di costituzione fisica.<sup>732</sup> Similmente, sapendo che non

---

<sup>728</sup> Il commento conferma la lectio *pa*, priva del caso genitivo (*pa'i*) attestato invece dalla citazione, nel qual caso la traduzione sarebbe: «Non si abbandonano e non si pensa che siano male gli insegnamenti dei sei [maestri non buddhisti e] pure le azioni demoniache». Vd. Mañjuśrīmitra, *op. cit.*, p. 98.

<sup>729</sup> Essi vissero all'epoca del Buddha Śākyamuni e non ne accettarono l'insegnamento. Una glossa indica questi nomi: Nag po can gyi bu kor (ossia Ka tyā'i bu nog can, Kahuda Katyāputra); Mi pham skra'i lva ba can (Ajita Keśakambala); 'Od srung rdzogs byed (Pūrṇa Kāśyapa); Kun tu rgyu gnag lhas kyi bu (Maskari Gośāliputra); gCer bu pa gnyen gyi bu (Nirgrantha Jainiputra); sMrā 'dod kyi bu mo'i bu Yang dag rgyal ba can (Sañjayi Vairatthiputra).

<sup>730</sup> *brTul zhugs*.

<sup>731</sup> Dalla metà di agosto alla metà di settembre.

<sup>732</sup> *'Du ba rnam bzhi*. Secondo la medicina tradizionale tibetana, ci sono tre costituenti o umori fisici fondamentali: aria (*rlung*), bile (*mkhris pa*) e flemma (*bad kan*). La costituzione fisica è determinata dalla prevalenza di uno dei tre tipi di costituente o dalla loro combinazione.

ci sono bene e male, rifiuto e accettazione, superiore e inferiore, avendo fiducia nel fatto che tutto è buono, comprendendo che questo principio è l'autentica parola [del Buddha], allora la condotta priva di qualsiasi dubbio è l'insegnamento del *Dharma* dello *yoga*.

Ancora:

{261} Per esempio, il medico 'Tsho byed gzhon nu<sup>733</sup> unendo veleni e sostanze, quali che siano, li trasforma in benefica ambrosia; similmente, lo *yogin* perito nel principio del *Dharma*, in qualsiasi modo pratici gli enti del *samsāra* e del *nirvāṇa*, non sbaglia e ogni cosa viene ad avere la natura della grande beatitudine.

Da *L'aquila in volo* (*Khyung chen*):\*

{262} Nella fruizione dei desideri, intrisa di compassione, qualunque sia il godimento, si fruisce l'illuminazione.

Da *Il grande cielo* (*Nam mkha' che*):\*

{263} <L 452> Si afferma che anche i cinque tipi di qualità<sup>734</sup> fruiti da tutti sono ornamento della condizione originaria della realtà.

Inoltre:\*

{264} Poiché le categorie [degli enti] sono un'infinità, centinaia di migliaia, in qualunque modo si agisca nasce un fiore.

Da *Le sei sfere* (*Thig le drug pa*):\*

{265} Gli enti fenomenici esaminati dal soggetto<sup>735</sup> appaiono a seconda delle circostanze specifiche, perciò non si rifiuta né si

---

<sup>733</sup> Medico contemporaneo del Buddha Śākyamuni e a lui devoto.

<sup>734</sup> Gli oggetti dei cinque sensi.

<sup>735</sup> 'Dzin pa.

abbandona [alcunché]. Essi sono goduti grazie al metodo [che consiste nel] non considerare<sup>736</sup> affatto l'apparenza.

Da *L'ornamento di beatitudine* ('Phra bkod):

{266} Grazie alla speciale comprensione della gnosi, qualsiasi cosa si faccia secondo i quattro tipi di condotta, non diventa un legame [bensì] liberazione completa.

Da *Il picco spontaneo* (rTse mo byung rgyal):\*

{267} Il proprio beneficio e quello altrui sono presenti spontaneamente [e nulla] è stato abbandonato. Nell'oceano delle condotte si fa qualunque cosa a piacere. La causa della nascita del loto è il fango e il loto non ne è ricoperto. Se si giunge a comprendere che [nella] vera natura della realtà non c'è attaccamento, la gnosi senza attaccamento non è minimamente soggetta a corruzione. Le inconcepibili condotte [della] compassione, quali che siano, sono le condotte del metodo dello *yoga*. È così che si pratica la condotta.

Da *L'accertamento complessivo* (sPyi gcod):\*

{268} Pur agendo senza timore, in qualunque modo si agisca, lì nasce un fiore.

Da *L'epitome* (sPyi bcings):

{269} [Nulla] è stato bloccato e [tutto viene lasciato] a piacere: si porti avanti [tale condotta] fino all'illuminazione.

<L 453> Da *Il meraviglioso* (rMad byung):\*

{270} La propria ricchezza<sup>737</sup> emana da sé. Nei corpi [di *buddha*] emananti da sé si fa ovunque [esperienza della] propria ricchezza.

Ancora:\*

---

<sup>736</sup> *dGongs pa.*

<sup>737</sup> *Longs spyod.*

{271} Tutti gli enti che scaturiscono dal corpo vengono fruiti. Tutti gli enti che scaturiscono dalla coscienza vengono fruiti. Tutti gli enti che scaturiscono dalla parola vengono fruiti. Tutti gli enti che scaturiscono dagli enti vengono fruiti. La comprensione avviene senza l'interruzione delle singole [funzioni sensoriali,] paragonabili ai colori delle sete di Varāṇasī.

Dal medesimo testo:\*

{272} *Bhagavat* Buddha è sapiente grazie alla corretta raccolta di un'incalcolabile accumulazione di meriti incommensurabili.

Così si afferma, perciò non si dovrebbe rifiutare né adottare alcunché.

### 3.1.2.4. *La condotta del compimento spontaneo*

Riguardo alla condotta del compimento spontaneo, nello stato di *buddha* [presente in] tutta [la realtà] non esiste [neanche] la parola *samsāra*. Il frutto che è chiaro per poco, paragonabile alla luna piena dell'ottavo mese,<sup>738</sup> è la condotta. Ovunque non c'è nulla che non abbia la qualità dell'azione di *buddha*, perciò qui tutte le condotte sono attività [di *buddha*]. Da *Le dieci qualità* (*Yon tan chen po bcu*):

{273} La condotta dell'*atiyoga* è quella naturale, spontanea, il Grande Compimento [di] tutto: la condotta dei *tīrthika* e [dei praticanti] della *kriyā*, <L 454> [nonché] di tutti gli esseri dei tre regni e di quelli inclusi nei quattro tipi di nascita.<sup>739</sup>

Da *La composizione adamantina* (*rDo rje bkod pa*):\*

{274} Non c'è chi agisce né l'azione. Quindi, tutto ciò che appare come condotta mondana [dei comuni esseri senzienti che] trasmissiono e dei *tīrthika* è attività [di *buddha*] naturalmente compiuta.

Da *Il meraviglioso* (*rMad byung*):\*

<sup>738</sup> Dalla metà di settembre alla metà di ottobre.

<sup>739</sup> La nascita da utero (*mnal*), da uovo (*sgo*), da calore e umidità (*drod gsher*), da cause miracolose (*rdzus skyes*).



{275} Le azioni dei tanti esseri sono il sommo, segreto principio, attività degli stessi *buddha*.

Così, lasciando dietro [di sé] le argomentazioni [testuali], di fronte c'è la consapevolezza che dà il benvenuto: [ciò accade quando,] senza contraddire entrambe, si ha fiducia [nel principio]. Non si abbiano dubbi al riguardo.

L'essenza delle quattro condotte [dell'*atiyoga*] non è differente e, pur essendo una, appare come quadruplice. Non ci sono suddivisioni intenzionali nella condotta: sempre e ovunque c'è uguaglianza nella condotta. Che si esca dallo stato equanime [del raccoglimento interiore, per entrare nella fase dell'azione,] o non se ne esca, non c'è differenza rispetto alla visione.<sup>740</sup> A questo riguardo, *Dimorare naturalmente nella grandezza di Samantabhadra* (*Kun tu bzang po rang gnas pa*) afferma:\*

{276} Come il riflesso della luna nell'acqua, un miraggio o un'illusione, che appaiono e sono privi di esistenza intrinseca,<sup>741</sup> [la realtà] non è un evidente nulla e non è neppure qualcosa che esista [davvero]. Ricordare che è priva di esistenza intrinseca, <L 455> in quanto al di là dell'esistenza e dell'inesistenza, è segno<sup>742</sup> della comprensione tramite la grande sapienza. Se si rimane nello stato equanime simile al cielo, è segno della penetrazione da parte della grande sapienza. L'immoto raccoglimento interiore incondizionato è segno della realizzazione tramite la grande sapienza. Se si fruisce tutto col metodo del non attaccamento, è segno dell'ottenimento grazie alla grande sapienza.

Pertanto, pur non disattendendo<sup>743</sup> il principio, la manifestazione dei fenomeni illusori non viene interrotta.

### 3.2. Le deviazioni

Riguardo alle deviazioni della condotta, alcuni moderni praticanti dei *mantra*, essendo privi del vasto ascolto [di molti insegnamenti], non hanno

---

<sup>740</sup> *mThong lugs*.

<sup>741</sup> *Rang bzhin*.

<sup>742</sup> *rTags*.

<sup>743</sup> *Ma nyams pa*.

una comprensione sicura e il loro modo di vedere è solo verbale. Dicendo di essere Samantabhadra, praticano l'unione sessuale [dominati dal] desiderio e uccidono; [ricorrendo a formule come] *phaṭ*, il loro comportamento è rude, dissoluto e viola le regole. Così facendo, essi gettano l'ancora all'inferno. Da *L'oro fino* (*Sems sgom*):\*

{277} Gli enti delle virtù non abbracciati dalla condotta di Samantabhadra,<sup>744</sup> quali che siano, fossero anche la condotta di Samantabhadra, sono azioni demoniache, le quali si consumano e giungono alla fine. Le azioni caratterizzate da entrambe [le condotte], anche se sono quelle demoniache, sono la condotta dell'illuminazione. Così si afferma.

Da *Il picco spontaneo* (*rTse mo byung rgyal*):\*

{278} I fondamenti [testuali] delle azioni prive di compassione, anche se sembrano proclamare soltanto parole di Samantabhadra, contraddicono <L 456> il principio essenziale. [Su tali basi] non ci si realizza.

Da *Il commento degli spazi* (*Klong 'grel*):

{279} Se il modo di vedere è sulla lingua e non sta nel cuore, mentre la condotta è rude, non c'è [la corretta condotta].

Questa è una deviazione. Va da sé che non ci si libera neanche nel caso in cui le azioni completamente virtuose non siano abbracciate da questo metodo. Infatti, *Il grande cielo* (*Nam mkha' che*) [afferma]:\*

{280} Pur compiendo l'offerta al *guru*, il dono e anche tutte le consimili azioni meritorie, se manca la capacità dell'immota [consapevolezza] priva di attaccamento, [quelle azioni] diventano grandi legami.

Da *Il re del cielo* (*Nam mkha'i rgyal po*):\*

---

<sup>744</sup> Kun tu bzang mo: personificazione femminile dello stato di *buddha*, rappresenta la "grande sapienza" che vede la natura ultima degli enti o "vacuità". Samantabhadra (Kun tu bzang po), la controparte maschile, personifica invece il metodo o mezzo della "grande compassione".

{281} Senza questo modo di vedere, la condotta è condizionata dall'illusione. [Se la condotta] non è abbracciata da questo modo di vedere, non si trascende la trasmigrazione.

### 3.3. *La condotta appropriata*

#### 3.3.1. *Importanza*

Dunque, pur avendo la sicurezza [del modo di vedere], è appropriato fare estrema attenzione a non compiere azioni negative. Da *Il picco spontaneo* (*rTse mo byung rgyal*):\*

{282} Sviluppando sempre più [la capacità di] non compiere il male, i meriti sono immensi.

#### 3.3.2. *La propensione*

Riguardo alle qualità della propensione<sup>745</sup> per tale condotta, *L'insegnamento del Dharma* (*Chos gzhung*) afferma:

{283} Pur non possedendo la comprensione, grazie alla propensione per le attività compiute secondo la tradizione testuale,<sup>746</sup> la benedizione della compassione appare in se stessi. Così come l'allume nero rilasciato sull'oro [lo fa risplendere senza alterarlo, grazie alla condotta] il principio è corretto, la tradizione testuale non si corrompe, [il beneficio delle buone] azioni non viene meno e <L 457> la concentrazione della mente diventa chiara. Perciò, grazie alle istruzioni dell'insegnante esperto, si potenzia [ogni azione trasformandola] in vero nettare, dopodiché [si realizza] lo stato di *buddha* non duale.

---

<sup>745</sup> *Mos pa.*

<sup>746</sup> *gZhung.*

3.3.3. *I precetti*3.3.3.0. *Necessità*

In generale, il grande meditatore del segreto *mantra*,<sup>747</sup> il grande veicolo, capisce con sicurezza il modo di vedere così com'è; tuttavia, non avendo avuto ugualmente la visione [diretta del principio],<sup>748</sup> affinché sia retto e appropriato [nella condotta], deve agire secondo i seguenti [precetti].

3.3.3.1. *La condotta del corpo*

Riguardo alla condotta del corpo, nello stato equanime di tutti gli enti non c'è movimento dell'ego verso livelli superiori; quindi, non ci si deve comportare in modo ipocrita,<sup>749</sup> sperando di apparire migliori. Poiché tutto è il grande sé, non si deve avere attaccamento verso gli amici e si rimane soli. Come un elefante, si deve essere molto prudenti, dignitosi e stabili. La condotta fisica, qualunque sia, non deve essere corretta di proposito. Si rimane permanentemente in ritiro in qualunque luogo appropriato. Non si dovrebbero erigere molte pareti divisorie, né avere attaccamento a quella [dimora]. Nelle quattro condotte, avendo smesso le attività fisiche, non si lascia il principio. Riguardo al vestiario, basti a non patire il freddo; oltre a ciò, non si studi di modificarlo con ornamenti, sperando di renderlo più bello. Rispetto al cibo, non si generi intenzionalmente attaccamento a quello gustoso. Non ci si abbellisca <L 458> vacuamente né ci si metta in mostra con ostentazione. [Ecco] le argomentazioni [testuali che aiutano ad avere] fiducia in tale [insegnamento]. Da *La rivelazione dello yoga (rNal 'byor grub pa'i lung)*:\*

{284} Questa è la condotta del corpo adamantino. Non essendo arrivati [in alto], non ci si comporti in modo ipocrita. Siccome [tutto] è lo stesso uno, si rimanga soli. [Il proprio atteggiamento] sia come lo sguardo dell'elefante<sup>750</sup> e così si resti con naturalezza. Dove si rimane, si rimanga stabilmente. Non si abbia attacca-

---

<sup>747</sup> Il veicolo adamantino (*vajrayāna*).

<sup>748</sup> Tale praticante non ha ancora raggiunto la "via della visione".

<sup>749</sup> *Tshul 'chos*.

<sup>750</sup> Senza esitazione (*tsham tshom*) e ansia (*bag tsha ba*), ma con molta prudenza (*zon bag che ba*).

mento neppure a quel luogo. Nei quattro momenti della condotta, qualunque sia la situazione, si rimanga nello stato naturale non modificato. Non si deve patire, soffrendo a causa di qualcosa [come il caldo e il freddo], però [si usano gli indumenti tenendo conto] soltanto del danno e della protezione; oltre a ciò, non si modifichi [l'abbigliamento] in funzione dell'eleganza e dell'abbellimento. Si sistemi [ogni cosa] in modo da essere a proprio agio dove ci si trova.

Ancora riguardo al cibo, in quanto sostegno per il mantenimento del corpo, che sia buono oppure non lo sia, a seconda che si disponga o non si disponga degli ingredienti, non si cerchi di proposito [niente] oltre a ciò di cui si dispone, provando attaccamento per il sapore migliore; questo è [invece consentito soltanto nel caso in cui si tema di] morire e qualora si abbia una necessità importante. Non si assumano [gli alimenti] per ingrassare e avere una bella sembianza. Riguardo al godimento [del pasto], mantenendo il principio [della realtà] così com'è, non si esamini [ciò che si mangia]. Non si abbia il comune atteggiamento umano di [mangiare] per soddisfare [l'appetito] in modo istintivo. <L 459> Non si pensi di accettare ciò che è gustoso e rifiutare ciò che non lo è. Non si mendichi [il cibo] seguendo la condotta del veicolo inferiore. Dal medesimo testo:\*

{285} Riguardo al cibo [del veicolo] adamantino del *mantra*, lo *yogin* che pratica la contemplazione del [principio così] accertato non dovrebbe cercare di procurarsi intenzionalmente [gli ingredienti] per il nutrimento, oltre a ciò di cui già dispone e solo per sostenere il corpo. Com'è possibile [mangiare] allo scopo di ingrassare e in vista della [bella] sembianza? Non avendo corretto [il cibo], lo mangerà con naturalezza, così com'è. La correzione [del cibo] allo scopo del nutrimento non dovrebbe essere praticata. Non c'è accettazione e rifiuto, [a seconda che si provi] attaccamento [per il sapore gustoso] o distacco [per il sapore non gustoso]. [Il cibo] non è qualcosa da prendere [dagli altri per accumularlo]. Assolutamente non ci si deve nutrire mendicando il cibo, perché farlo non è benefico [a sé e agli altri],<sup>751</sup> quindi non è affatto la corretta sussistenza.

---

<sup>751</sup> Mendicare il cibo è causa di distrazione, giacché accade di non gradire oppure gradire ciò che viene offerto e, conseguentemente, sviluppare avversione oppure attaccamento verso l'offerente.

3.3.3.2. *La condotta della parola*

Riguardo alla condotta della parola, si parla affabilmente a beneficio del *Dharma*, ma non si ride sguaiatamente come cavalli. Occorre essere rigorosi nel parlare e non si deve mentire. Non si parli futilmente.<sup>752</sup> Qualsiasi cosa si dica, sia in relazione al beneficio proprio e altrui. Quando non è necessario [parlare], non è il momento e anche quando ci si ritrova con amici [che praticano la] contemplazione, non si parli a vanvera.<sup>753</sup> Ricorrendo a esempi indicativi nel discorso, si parla valutando la comprensione altri. Poiché tutto <L 460> è la grande beatitudine, si parla in accordo a ciò che è valido<sup>754</sup> e, siccome qualsiasi cosa si dica [rispetto al *Dharma*] il principio è ineffabile, si parla non perdendo [tale] principio, senza sperare che le [proprie] parole siano grandiose e appropriate. Dal medesimo testo:\*

{286} Il campo di attività della parola adamantina non è altro che l'affabile parlare avendo di mira l'eccellente [*Dharma*]; non è le parole lusinghevoli e la risata derisoria. In tutto ciò che si dice si deve essere certi. Occorre parlare sinceramente e non cambiare parola. Si agisca in accordo a ciò che si afferma. Non si parla a casaccio. Ciò che si dice deve essere significativo. [Si parli solo] nei momenti [opportuni] e quando è necessario;<sup>755</sup> a parte ciò, non si deve parlare a vanvera. Indicando tutto [quello che occorre spiegare] con esempi, si farà capire d'un tratto. Poiché tutto è un valido mezzo di conoscenza, si deve [parlare] validamente. [Così] è spiegata la condotta della voce adamantina [per] lo *yogin* dello stato [naturale] non modificato.

3.3.3.3. *La condotta della mente*

Riguardo alla condotta della mente<sup>756</sup> [il medesimo testo afferma]:\*

---

<sup>752</sup> 'Chal ba.

<sup>753</sup> 'Chal gdam.

<sup>754</sup> Tshad ma.

<sup>755</sup> Per esempio, si parla se qualcuno domanda e per dare consigli.

<sup>756</sup> Yid.

{287} Ecco il campo di attività della mente adamantina. [La mente] non è modificata, non è distratta, è libera dal pensiero. Non si distrae, non è annebbiata, è chiara e rimane [quieta]. Non è attaccata agli [oggetti dei] desideri. È libera da eccessi e difetti [di valutazione]. [In essa] non c'è adozione né rifiuto, non c'è attaccamento né avversione. [La mente] non nasconde [le proprie pecche] e non <L 461> ostenta [le proprie qualità], quindi non è avida. È imparziale, non ha confini ed è completamente pura. Indossata l'armatura [dell'impegno], essa raddrizza [la via della condotta]. Producendo la medicina [della concentrazione], che trasforma i veleni [degli errati modi di vedere], possiede l'arma [vincente del corretto modo di vedere]. Essa permane nella forza adamantina [del modo di vedere non duale] e, avendo la gemma che esaudisce i desideri,<sup>757</sup> [possiede] l'intelletto.<sup>758</sup> Non è condizionata e non cambia. In questa condizione originaria è tutt'uno con ogni cosa. Per rivelarsi alla mente di qualcuno, è sempre graziosa e vigile,<sup>759</sup> di conseguenza ha ritegno.<sup>760</sup> È priva [del senso] di io o ego, quindi è con tutti e tutto. Ogni cosa è quella [coscienza non duale], perciò [la mente] è benevola.<sup>761</sup> Essendo vuota di ciò che [appare] qui, non pensa a niente. Essendo la quiete della vera realtà, è priva di inquietudine. Nessun [ottenimento e qualità] <L 462> scaturisce da qualcos'altro [che non sia la coscienza illuminata], quindi [nella mente] non c'è ricerca [della meta] altrove. È priva di cose materiali, quindi non è ipocrita.<sup>762</sup> È senza passioni, quindi non ha desideri. Essendo distaccata, si accontenta. Non si aggrappa alle immagini [mentali] di alcunché, quindi è priva di purezza e impurità; è priva dei tre tempi e non esiste neppure come qualcosa di superiore.

La condotta consiste nell'attenersi al principio così esposto.

---

<sup>757</sup> La gemma simboleggia la coscienza illuminata (*byang chub kyi sems*).

<sup>758</sup> *Blo gros*. L'intelletto consente di collegare i due aspetti fondamentali della meditazione: lo stato di quiete (*zhi gnas*) e la chiara visione (*lhag mthong*).

<sup>759</sup> *Bag yod*: la vigilanza della mente che è attenta a se stessa.

<sup>760</sup> *Khrel yod*.

<sup>761</sup> *Des pa*.

<sup>762</sup> Non finge di essere distaccata dalle cose materiali.

3.3.4. *Conclusione*

Per quanto riguarda tale condotta appropriata, i grandi *yogin* compiono queste azioni, ma non si aggrappano a ciò che fanno e non hanno nozione di fare pratiche ascetiche;<sup>763</sup> infatti, essi praticano la condotta senza avere naturalmente un obiettivo. Essi sono **svincolati** per natura **dal rifiuto e dall'accettazione**, eppure compiono tutte le azioni. **Sul piano relativo non bloccano la mera** sollecitazione [all'azione] dovuta al **ricordo**<sup>764</sup> [di ciò che devono fare]; nel medesimo tempo, se sono sollecitati [dal ricordo], non hanno comunque **nulla da ricordare** in modo intenzionale e sono al di là del coinvolgimento mentale.<sup>765</sup>

## 4. IL FRUTTO

4.0. *Enunciazione*

Il suddetto intendimento è **libero** sia **dalla speranza** sia **dal timore** rispetto ai segni [del progresso] e al frutto; **nondimeno, la manifestazione dell'esperienza, del calore** [meditativo], **dei sogni premonitori e dei segni** <L 463> **sorge** senza interruzioni.

4.1. *L'esperienza*

Per quanto riguarda l'esperienza,<sup>766</sup> può essere come quella degli stati di coscienza esposti nel capitolo del *mahāyoga*; tuttavia, pur manifestandosi in quel modo, [nell'*atīyoga*] non c'è [alcuna esperienza] da indicare dicendo "è questo ciò che si sente", perché [tale indicazione] farebbe riferimento a un oggetto da sperimentare. Da *Il grande cielo* (*Nam mkha' che*):\*

{288} È facile ed è difficile; essendo facile è difficile. Non è presente [come] una percezione diretta, [eppure] pervade tutto. Dicendo "è così", solo verbalmente, non è indicabile [neppure] da Vajrasattva.

---

<sup>763</sup> *dKa' thub*.

<sup>764</sup> *Dran pa*: essere attenti al presente.

<sup>765</sup> *Yid la byed pa*.

<sup>766</sup> *Nyams*.



Da *La rivelazione dello yoga* (*rNal 'byor grub pa'i lung*):

{289} Se si tocca il principio non nato, [si comprende che] non è altro che il proprio stato. Anche quell'autocoscienza non è indicabile, né è descrivibile ad altri dicendo "è questo ciò che si sente". Non c'è [nulla che sia] indicabile a parole.

Una modalità [d'insegnamento è quella attestata in] *La meditazione sulla coscienza* (*Sems sgom pa'i rgyud*):\*

{290} Se si chiedesse: «Quanto si desidera<sup>767</sup> che uno stato non concettualizzabile sia chiaro nella mente?». [Risponderei chiedendo:] «Chi sperimenta il principio del profondo stato non concettuale?». Siccome si tratta di un'esperienza,<sup>768</sup> ciò [che la fa] è un concetto.

La comprensione sicura del principio per cui niente viene sperimentato è chiamata convenzionalmente "esperienza", tuttavia non è indicabile [dicendo "è questo"].

#### 4.2. *Il calore*

Secondo una modalità [d'insegnamento], il calore <L 464> dell'esperienza<sup>769</sup> consiste [all'inizio] nel movimento, poi nell'ottenimento, quindi nella stabilità. Dal *Le istruzioni dei tre maestri* (*A tsar rnam gsum gyi man ngag*):

{291} L'iniziale sensazione della coscienza è questa: sorgono nozioni<sup>770</sup> e le si interrompe. La sensazione intermedia è questa: le nozioni, giacché nascono, sono illusioni, per cui le si riconosce come illusorie; in questo caso non le si deve interrompere o seguire. La sensazione finale è questa: la condizione originaria senza nascita e cessazione è proprio la condizione non concet-

---

<sup>767</sup> *Zhen*.

<sup>768</sup> *Myong ba*.

<sup>769</sup> *Nyams drod*.

<sup>770</sup> *'Du shes*: semplici pensieri oppure concetti.

tuale,<sup>771</sup> quindi non si dovrebbe dimorare neppure lì. Ci sono tre modi in cui accade [l'esperienza della] meditazione: la prima esperienza consiste nel sentire che è sorta una nozione, dopodiché essa svanisce; l'esperienza della familiarità [accade quando] nasce la nozione e, avendola riconosciuta come un'illusione, non la si interrompe né la si segue, perciò è una condizione equanime; la sensazione finale è quella di non dimorare neppure nella condizione equanime.

Da *La trasmissione udita* (*Man ngag rna rgyud*):

{292} Quando il significato non verbale appare come la vera natura<sup>772</sup> della mente, sorge il triplice grande calore: esterno, interno e segreto. Il calore esterno: non si avverte neppure il movimento del respiro <L 465> che entra ed esce. Il calore interno: non appena lo stato di uguaglianza risplende direttamente, non si ha più la percezione della presenza del corpo, come se fosse cotone mosso dal vento. Il calore segreto: quando lo spazio della madre, Samantabhadri, diventa chiaro, si sperimenta la grande beatitudine, il sapore della vera natura della realtà; nel momento in cui sorge la beatitudine, non è come se sorgesse in sé stessi solamente, bensì, siccome non c'è ente che non sia pervaso dal fondamento universale,<sup>773</sup> tutto ha il delizioso sapore della grande beatitudine.

Dal medesimo testo:

{293} Allora sopraggiunge un triplice calore. Dopo che si è interrotto il movimento delle tracce [esperienziali] che appaiono come immagini [mentali], la mente rimane [pura] in modo simile al limpido cielo. Se sorge una sensazione di beatitudine, senza che si muovano immagini [mentali], è il primo tipo di calore. Riguardo al [secondo] tipo, se tutti gli enti dell'esistenza, tanto esterni quanto interni, appaiono direttamente e lì si percepisce senza timore, questa [esperienza] viene chiamata "la visione che non vacilla" e costituisce il secondo tipo di calore. Il [terzo] tipo

---

<sup>771</sup> *rNam par mi rtog pa'i dbyings*.

<sup>772</sup> *gShis*.

<sup>773</sup> *Kun gzhi*.

[è come segue]. Senza fare alcunché, lasciando [ogni cosa] nel grande stato <L 466> onnipervasivo, la consapevolezza nella realtà così com'è ha la qualità del vaso della consacrazione<sup>774</sup> [della realtà] qual è; pertanto, avviene l'incontro tra la coscienza e il *Dharma*, senza alcuna spiegazione dettagliata dei testi. Come il miscuglio di acqua e latte, la mente diventa una cosa con la grande beatitudine. In passato tale esperienza non era mai sorta nella mente, perciò [adesso] si ha la cessazione del continuo timore e, di conseguenza, tutti gli oscuramenti delle afflizioni emotive vengono spazzati via nel medesimo istante.

Da *La composizione adamantina (rDo rje bkod pa):\**

{294} Quando si comprende questo principio e ci si familiarizza per un lungo periodo, il calore dovuto all'esperienza della sua visione è il grande segno dell'incontro col principio [medesimo]. Secondo gli *upadeśa* e gli *āgama*, [tale calore] si manifesta in otto modi, cosicché si sperimentano con certezza i tre punti [del movimento, dell'ottenimento e della stabilità]. Il calore che sopraggiunge [sperimentando] quei [tre punti] viene spiegato come il segno del grande calore. Il calore a esso subordinato è la coscienza illuminata della compassione che scaturisce verso gli enti del *samsāra*. Sorge la nozione che gli enti concepiti come immagini [mentali] non siano affidabili. È davvero incredibile un inganno tale [da credere] che gli enti siano così [come appaiono mentalmente]! In questo modo sorge la nozione della meraviglia. Gli esseri che non hanno compreso questo principio <L 467> ricercano il principio autentico tramite il grande metodo dell'arduo sforzo, ma quant'è lunga la strada! Pur essendoci il frutto dell'accumulazione [di meriti e saggezza], non possono vedere quel principio. Tale è la nozione che sorge. Riguardo al calore dell'esperienza dovuta a questa comprensione, dalla coscienza dell'essere fortunato [che la consegue] scaturisce il *Dharma*, senza che gli sia stato spiegato secondo la procedura dei *tantra*. Tutti [gli insegnamenti], oltre centinaia di migliaia, sono chiari per la sua favella ed egli è capace di estrarne le argomentazioni certe indicandone il senso verbalmente.

---

<sup>774</sup> *sPyi blugs*.

Inoltre:\*

{295} A causa della distinta capacità mentale, appaiono i presagi<sup>775</sup> del calore della concentrazione. Se viene spiegato il principio della verità autentica, [chi ascolta] non ne è spaventato, non resta scioccato e [nel suo cuore] nasce gioia. Se si vede con certezza l'autentico principio, si prova disinteresse<sup>776</sup> per gli enti del *samsāra*. Quando si è familiari con il principio autentico, la fede nel *Dharma* accertato è immutabile. Quando si ha la visione del principio autentico, non ci si compiace delle parole e ci si avvicina al vero principio. Quando si ha la visione del principio, nasce la gnosi. Quando la gnosi è nata, si comprende che tutte le cose che appaiono sono come un'illusione. <L 468> Se si vede il principio della vera natura della realtà basandosi sulla comprensione dell'illusorietà, si vede il principio non apparente, senza che [alcunché] appaia. Nel momento in cui si vede l'esistenza priva di apparenza, sorgono tutte le miracolose animazioni.<sup>777</sup> Quello è il presagio [della visione] della verità. Poi sorge un segno simile [alla visione di] granellini di polvere nei raggi solari. Questo è il presagio del movimento. Poi sorge [un'esperienza] simile [alla visione di] miraggi, ciò che viene chiamato "calore iniziale". Poi sorge [un'esperienza] simile [al movimento delle] onde marine, ciò che viene chiamato "calore intermedio". Poi sorge [un'esperienza] simile [alla sensazione di] un grande vento che non ha ostacoli, ciò che viene chiamato "calore finale".<sup>778</sup> In seguito, sviluppando il calore delle lettere, sorge [un'esperienza] simile [alla visione di] una grande pioggia [di lettere]. Questo viene chiamato "calore dell'ottenimento". Poi, similmente alle nuvole che si alzano in cielo, la capacità di concentrazione viene elevata. Questo è il calore dell'estrema stabilità. Poi, involontariamente, il proprio corpo levita solo [fino all'altezza di] un *tāla*,<sup>779</sup> quindi si eleva ancor di più. Questo è il calore dell'estrema chiarezza.

Da *L'insegnamento del Dharma* (*rNal 'byor gyi chos gzhung*):

---

<sup>775</sup> *sNga lta*s.

<sup>776</sup> *sKyo ba*.

<sup>777</sup> *Cho 'phrul rgyu ba*.

<sup>778</sup> Questi sono i segni (*rta*gs) del movimento (*g.yo ba*).

<sup>779</sup> Palma tropicale nota come "borasso".

{296} Accedendo alla meditazione, che si abbia o no la comprensione, all'inizio sorge la nozione della tristezza; poi sorgono l'analisi e l'ansia; poi sorge la svogliatezza dello scoraggiamento in qualsiasi situazione; poi <L 469> si sente se stessi piccoli e docili; poi si sente che tutti gli enti che appaiono così [come vengono percepiti dalle persone comuni] sono falsi, un'illusione o un sogno; poi, sviluppando compassione verso [coloro che] considerano questi enti fenomenici come concreti, si identificano con la sofferenza e si attaccano a visioni parziali, si sente che ogni cosa vana è una deviazione; poi si sente di non essere più attaccati a nulla e, senza la benché minima paura e apprensione, il corpo è leggero come cotone e non se ne avverte la presenza. Quando la coscienza mentale è come il fiore [chiamato] *dar lo lce'i me tog*, sollevato dalla dea bSkyed ma, e tutto rientra nell'esperienza di elevazione, [grazie alla propria] capacità di concentrazione sulla totale irrealtà di tutti gli enti, mere apparenze che manifestano ovunque l'estrema distrazione [mentale], si medita così come si desidera e il desiderio di trasformare [qualsiasi cosa] si realizza. Da questo momento in poi, essendoci il calore meditativo della coscienza illuminata, [quel calore] è proprio la grande beatitudine di Samantabhadra. Anche se non sorge il calore secondo questa [spiegazione], sebbene la consapevolezza sia poca, se si medita nel modo suddetto, gradualmente, si diventerà un *vidyādhara* della presenza spontanea, dopodiché si diventerà Samantabhadra.

Dal medesimo testo:

{297} Rimanere chiaramente presenti, senza allontanarsi dal principio autentico, <L 470> [vuol dire] ottenere il calore in cui consiste l'insegnamento del *Dharma*.

Da *La composizione adamantina* (*rDo rje bkod pa*): \*

{298} Dal calore del corpo scaturisce la capacità, allora il pensiero del sonno è vinto e si ottiene la pazienza del corpo: questo è il primo calore. Quando si fa a meno del cibo materiale, il colorito è sano e i sensi sono chiari: questo è il cosiddetto "secondo calore". Quando si è leggeri come il cotone, non sorge [il concetto della] salute buona o cattiva e si è liberi dall'insieme di tutte le malattie: questa è la stabilità del grande calore.

Queste citazioni sono chiare, perciò non saranno commentate o spiegate.

### 4.3. *I sogni*

Quando si presenteranno questi tipi di calore progressivamente, sorgerranno anche indizi e segni per quanto concerne i sogni premonitori. Anche a questo riguardo si legge nel medesimo testo:\*

{299} Si fanno molti sogni premonitori, i cui segni sono divinatori. Lo *yogin* deve conoscerli. (1) Ecco i presagi della purificazione dalle tracce [dell'esperienza]: [sognare] continuamente di spogliarsi; [sognare] continuamente di fare un bagno completo; [sognare di] eliminare masse di impurità; [sognare di] attraversare un fiume d'acqua pura e nuotare nella pura acqua del mare; [sognare di] lavarsi sotto la pioggia; [sognare che] qualcun altro versi sul proprio corpo <L 471> l'acqua di un vaso; [sognare di] essere arsi da un grande fuoco; [sognare che] un grande vento faccia volare via [il proprio corpo] da alte cime e che [a causa di ciò il corpo stesso] si disintegri. Questi sono i segni premonitori della purificazione dalle tracce. (2) Ecco i presagi della libertà dalla paura: [si sogna di] ritornare da una battaglia; [si sogna di] guarire completamente da una malattia; [si sogna di] scappare da prigionieri; [si sogna di] sfuggire al boia; [si sogna di] sottrarsi a predatori; [si sogna di] riprendersi da avvelenamenti; [si sogna di] liberarsi da legacci; [si sogna di] riuscire a tagliare una [spessa] corda. Questi sono i grandi segni positivi. (3) Ecco i presagi dell'ottenimento dei livelli [spirituali]: [si sogna di] salire i gradini di un trono; [si sogna di] salire su una comune scala [di legno]; [si sogna di] salire su alberi [verdi]; [si sogna di] andare molto in alto; [si sogna di] raggiungere la cima di un monte; [si sogna di] salire su una scala preziosa; [si sogna di] salire su *stūpa*; [si sogna di] salire sulla scala del cielo. Questi sono i presagi significativi. (4) Ecco i presagi del dominio dei livelli [spirituali]: [si sogna di] sedere su un alto trono; [si sogna di] cavalcare un elefante; [si sogna di] cavalcare leoni; [si sogna di] cavalcare un'aquila in volo; [si sogna di] raggiungere la sommità di uno *stūpa*; [si sogna di] trovarsi sulla cima di un monte; <L 472> [si sogna di] stare nello spazio celeste; [si sogna che] dal [proprio] corpo scaturiscano nuvole; [si sogna di] stare sopra il sole; [si sogna di] stare sopra la

luna. Questi sono i segni [premonitori] del dimorare ai livelli dello *yoga*. (5) Ecco i presagi del figlio del Vittorioso.<sup>780</sup> [si sogna di] avere una mansione affidata dal re; [si sogna di] essere nominato ministro; [si sogna di] esercitare il dominio sugli altri; [si sogna di] dare ordini alle persone comuni; [si sogna di] conquistare i capi di altre [comunità]; [si sogna di] vincere grandi battaglie; [si sogna di] diventare re; [si sognano] fiori spuntati sulla [propria] testa. Questi sono i segni premonitori di quando si diventa figlio del Vittorioso. (6) Ecco i presagi della maestria nel *Dharma*: [si sogna di] trovare libri profondi; [si sogna di] scriverne a lungo e analizzarli; [si sogna di] spiegarli e insegnarli ad altri; [si sogna di] accertarne il significato; [si sogna di] guardare negli specchi; [si sogna di] guardare un vaso di cristallo pieno, esaminarlo e berne il contenuto; [si sogna di] raccogliere pietre preziose; [si sogna] che una ruota arrivi sulla propria mano; [si sogna di] afferrare il sole e la luna; [si sogna di] far roteare il monte Meru sulla propria testa. Questi sono i presagi della maestria nel *Dharma*. (7) Ecco i presagi della visione della verità: [si sogna di] vedere luoghi mai visti prima; [si sogna di] vedere l'immenso universo di mille sistemi di mondi alla terza potenza; [si sogna di] andare in altri continenti; [si sogna di] raggiungere la sommità del <L 473> monte Meru; [si sogna di] vedere l'immenso cielo; [si sogna di] raggiungere il fondo dell'oceano; [si sogna di] tenere in mano un lume; [si sogna di] guardare il disco solare; [si sogna di] investigare l'universo. Questi sono i grandi segni premonitori della visione della verità. (8) Ecco i presagi del ricevimento di profezie: [si sogna di] udire suoni di strumenti musicali; [si sogna di] sentire il rombo del tuono; [si sogna di] sentire il ruggito del leone; [si sogna di] udire discorsi sul *Dharma*; [si sogna] il volto di un'immagine [sacra] che sorride; [si sogna di] udire la voce del Buddha e non vederne il corpo; [si sogna] una dea cantare ad alta voce; [si sogna di udire] suoni provenienti da dimore celestiali; [si sogna di sentir] dire "amico, amico"; [si sogna di] discorrere di *Dharma*. Questi sono i presagi di profezie.

---

<sup>780</sup> Il "figlio del Vittorioso" è il *bodhisattva*.

4.4. *I segni*

I fattori che presagiscono l'apparizione dei segni del calore così [esposti] sono indicati come segue. Da *L'oro fino* (*Sems bsgom pa*):\*

{300} Liberi dallo sforzo intenzionale, non si opera mentalmente, non si è disturbati da nulla e si ha una consapevolezza equanime; siccome non c'è attaccamento a nulla, né eccitazione e paura a causa degli oggetti [dei cinque sensi e della mente], non li si abbandona né si rimane [fissi] su di essi. [Allora] si comprende che le quattro saggezze dell'equanime [realtà] inalienabile, i [trentasette] fattori [dell'illuminazione] e le *pāramitā* sono [inclusi] in quello [stato di coscienza].

La citazione afferma che i segni appaiono nel suddetto modo. Da *L'insegnamento del Dharma* (*Chos gzhung*):

{301} Questo è il segno della comprensione: <L 474> non si considerano i *Dharma* esterni e interni<sup>781</sup> faziosamente. Questo è il segno della familiarità: c'è apertura verso ogni cosa e non ci sono il rifiuto e l'accettazione momentanei. Questo è il segno della comprensione: qualunque cosa si veda, non si scorgono difetti, né si concepisce alcunché come concreto.<sup>782</sup> Questo è il segno della meditazione: non c'è concetto rispetto al difetto né c'è attaccamento alle qualità. Questo è il segno dell'esperienza: non si rifiutano gli enti del *samsāra*, né ci si fissa sugli enti del *nirvāṇa*. Questo è il segno della realizzazione: non nasce il desiderio della beatitudine e non si considera la sofferenza come un difetto. Questo è il segno della piena realizzazione: giorno e notte non c'è distrazione, né c'è cambiamento nel tempo. Questo è il segno della realizzazione fiduciosa: essendo andati al di là delle nozioni eternalistiche e nichilistiche, si ha fiducia nell'assenza di nascita e morte. Questo è il segno finale: poiché la gnosi priva di nozioni e concetti si manifesta nello spazio della vera natura della realtà priva di esistenza intrinseca, senza che la mente sia stata modifi-

---

<sup>781</sup> I "*Dharma* esterni" sono le religioni o filosofie non buddhiste, mentre i *Dharma* interni sono gli insegnamenti del Buddha.

<sup>782</sup> *dNgos po*.



cata tramite lo sforzo e lo stato fondamentale<sup>783</sup> sia stato alterato da cause e circostanze, [tale gnosi] è evidentemente chiara [nel suo] splendore, una comprensione spaziosa e limpida.

Da *I sei principi* (*Don drug pa*):\*

{302} Così, il non distrarsi dallo stato [della coscienza illuminata] in tutte le situazioni nei tre tempi è il *dharmakāya*. <L 475> Se questa [assenza di distrazione] diventa potente, [si comprende che] il mondo è privo di esistenza intrinseca.

Tali [segni] appaiono a lungo e, se non ci si aggrappa a nessun *Dharma* in modo fazioso, è segno che si sperimenta il senso<sup>784</sup> del *dharmakāya*. Qualsiasi cosa venga fatta [a se stessi] nel bene o nel male, se non si gioisce nel caso in cui [qualcuno ci] faccia del bene, né ci si arrabbia qualora [qualcuno ci] faccia del male, è segno che si sperimenta il senso della non dualità. Se, pur avendo la visione fulminea di un *buddha*, non la si considera una cosa buona, e se, pur vedendo una furiosa entità demoniaca, non si pensa che sia una cosa cattiva, allora è segno che si sperimenta il senso dell'uguaglianza. Se non si adotta ciò che è superiore o buono, né si rifiuta ciò che è inferiore o cattivo, è segno che si sperimenta il senso della mancanza di faziosità. Se la coscienza non si muove nella felicità e nella sofferenza, nel bene e nel male, è segno che si sperimenta il senso della grande beatitudine.

Qualsiasi cosa si faccia, qualunque sia la condotta, se non c'è fissazione e attaccamento, è segno che si sperimenta il senso [indicato dal nome] Samantabhadra. Qualunque sia la malattia che insorge, il nemico che si oppone o la forza ostacolante, se non si è infelici, allorché non si cerca altrove la meta beata, è segno che si sperimenta l'assenza del bisogno di cercare il conseguimento.<sup>785</sup> <L 476> Essendo svincolati dal tempo passato e futuro, non si pensa alla morte come sofferenza, perciò è segno che si sperimenta il senso della vita eterna. Se si è consapevoli che qualsiasi ambiente ed essere vivente non è qualcos'altro da sé, è segno che si sperimenta il senso del grande sé. Se, pur vedendo una figlia degli dei, non nasce la passione, e se, pur vedendo un *rākṣasa* fiammeggiante, la coscienza non è scossa dalla paura, allora è segno che si sperimenta il senso [della

---

<sup>783</sup> *Kun gzhi*.

<sup>784</sup> *dGongs pa*.

<sup>785</sup> *dNgos grub*.

realtà] così com'è. Qualsiasi cosa si faccia con il corpo e la voce, se non ci si fissa sull'azione fatta, non pensando che sia un fardello, è segno che si sperimenta il senso della libertà dallo sforzo. Se non si è stufo [di operare nel mondo], neppure rimanendo nel *samsāra* per *kalpa*, è segno che si sperimenta il senso della grande compassione incorruttibile.

Tali [segn]i appaiono così: qualsiasi cosa si faccia, non si decade dalla concentrazione e non c'è la speranza [di realizzare la] meta; pur avendo la visione del mondo infernale, non c'è il timore di finirci; sebbene si abbia la visione dei regni dei *buddha*, non nasce la contentezza; pur vedendo demoni e *rākṣasa*, la [propria] coscienza non <L 477> è scossa dalla paura; pur vedendo una figlia degli dei, non si prova passione; qualsiasi azione sia compiuta, non c'è nulla che non diventi accumulazione [di meriti], perciò l'azione virtuosa non cessa; non si abbandona l'aspetto negativo del *karman*, né si adotta quello positivo; qualunque sia la condotta [degli altri nei propri confronti, come] picchiare e colpire, la [propria] coscienza non è turbata. Questi sono i nove [segn]i. Da *La rivelazione dello yoga (rNal byor lung)*:\*

{303} La certezza della grande concentrazione appare [così:] se mai si decade, se non c'è speranza, non c'è timore, non nasce la contentezza, [la coscienza] non è scossa, non c'è passione, non c'è cessazione, non c'è adozione e non c'è turbamento, allora è lo stato naturale.

#### 4.5. Le sfere d'azione dei demoni

Oltre a ciò, appaiono anche le diciotto sfere d'azione dei demoni:<sup>786</sup> si vedono molti *buddha* e *bodhisattva* assisi davanti a sé; si insegna loro il *Dharma*; si vede di poter emettere con la propria coscienza, in un istante, molte emanazioni; si vedono chiaramente tutti i *Dharma* insegnati dai vittoriosi [*buddha*]; si conoscono chiaramente tutti i tempi, passati e futuri; si vedono tutte [le entità] che si trovano [nello stato intermedio] sulla via dei sei stati d'esistenza;<sup>787</sup> si prova per loro una grande compassione incontrollabile; si vede chiaramente <L 478> senza [alcuna differenza tra] il giorno e la notte; si attraversano senza impedimenti rocce, montagne e

---

<sup>786</sup> *bDud kyi spyod yul*.

<sup>787</sup> *rGyud drug*: gli spiriti infernali, gli spiriti famelici, gli animali, gli umani, i titani e gli dei.

masse d'acqua; ci si muove in cielo e si rimane sulla terra come un uccello; si vedono i vittoriosi che profetizzano dopo aver imposto le mani sulla propria testa; si sa [di essere in grado di] insegnare il *Dharma* nelle lingue di tutti gli esseri; si vede se stessi come oggetto di venerazione da parte del mondo, gli esseri e l'ambiente; si vede ugualmente l'universo di mille sistemi di mondi alla terza potenza come [se fosse sulla] palma della mano; si vedono chiaramente l'ambiente e gli esseri viventi; si va ovunque senza impedimenti; tutti i *deva*, i *rākṣasa* e *vidyādhara* daranno l'ordine: «Sii insegnante di *Dharma*»; Brahmā, Indra, eccetera, verranno a rendere omaggio [al praticante]. Queste sono le diciotto [sfere d'azione demoniache]. A tale riguardo [si legge]:\*

{304} Queste sono le sfere d'azione demoniache degli *yogin*. Si vedono i nobili [esseri] davanti [a sé].<sup>788</sup> Si parla del nobile [*Dharma* ai nobili esseri]. Si vedono innumerevoli emanazioni emesse [dalla propria coscienza]. Si vede chiaramente tutto ciò che è stato detto dai nobili [esseri]. Si conoscono tutti i tempi e li si vede chiaramente. Appaiono <L 479> tutti coloro che si trovano [nello stato intermedio] sulla via dei sei stati d'esistenza. Sorge spontaneamente la pena per quegli [esseri]. Si vede chiaramente lo splendore totale. Si va ovunque senza impedimenti. Ci si muove in cielo e si rimane [sulla terra] come un uccello. I nobili [esseri], distese le braccia, profetizzano. Si espone il *Dharma* nella lingua di chiunque. Si vede [se stessi come] oggetto di venerazione [da parte del] mondo animato e inanimato.<sup>789</sup> Tutto [viene visto come se fosse] disposto ugualmente [sulla palma della mano]. La vera natura [della realtà] qual è appare chiaramente. Poiché [si è valenti nella concentrazione], non ci sono impedimenti. I nobili [esseri] daranno l'ordine [di insegnare] per il beneficio [altrui]. I [divini] Signori del mondo renderanno omaggio. Se si comprende la vera natura [di queste esperienze], si tratta di segni eccellenti. Chi non comprende [in tal modo] è un demone che sbaglia.

---

<sup>788</sup> La prima parte del verso non emendato, attestato ugualmente in tutte le fonti consultate, è *dam par 'dun mthong*: «Si vede [se stessi] aspirare ai nobili [esseri]». La correzione si basa sull'esegesi precedente e sul commento in MG.

<sup>789</sup> La traduzione letterale del verso suonerebbe così: «Si vede il mondo animato e inanimato [come] una sacra dimora (*bsti gnas*)». Si noti che gNubs chen interpreta *bsti* come abbreviazione di *bkur sti*, "venerazione".

Inoltre:\*

{305} Non c'è la nozione di gioia o rimorso per qualsiasi buona [azione] o colpa del passato, presente o futuro. [Ogni cosa] è sorta da sé e svanisce da sé, [quindi è] la stessa realtà qual è.

Dunque, sorgono anche quei [segni]. Da *Le istruzioni sulla coscienza illuminata* (*Byang chub sems kyi man ngag*):

{306} La coscienza e le immagini dei fenomeni [sono] così: non ci sono i limiti dell'io e dell'ego, quindi tutti i fenomeni sono qualità, cosicché non c'è gratificazione. A causa dell'orgoglio, l'insuperbirsi delle [proprie] qualità, <L 480> se nascono l'arroganza,<sup>790</sup> la presunzione e la nozione di superiore e inferiore, certamente non si è veduta la verità; perciò, si parla di "sfere d'azione dei demoni". Di conseguenza, se si comprende perfettamente che si tratta di illusioni, [essendo] privi di alterigia,<sup>791</sup> si è *buddha*.

Pertanto non ci si deve aggrappare con attaccamento neppure a quelle [esperienze].

#### 4.6. Il valore dei segni

Da *La composizione adamantina* (*rDo rje bkod pa*):\*

{307} [Ci sono i segni della] distinta capacità mentale; i presagi fisici, l'apparenza; i segni alla maniera della scoperta di cose meravigliose; i sogni premonitori, i cui segni sono divinatori; i presagi della molta motivazione. Grazie a essi...

Si afferma che [i segni] sono di cinque generi. [Il medesimo testo recita così:]\*

---

<sup>790</sup> *Dregs*.

<sup>791</sup> *Rlom sems*.

{308} Dove affiora il cinabro, lì c'è la sorgente dell'oro.<sup>792</sup> Similmente, qualunque sia la qualità del frutto [della meditazione], superiore o inferiore, divenuti esperti delle cause grazie alla [conoscenza di] questi segni premonitori, si collegano i segni che appaiono, quali che siano, a tali [cause].

Dunque, [sapendo quali sono i segni,] ci si impegna.

#### 4.7. Altri segni

Dal medesimo testo:\*

{309} Poi, come un terremoto, accade che [il corpo] tremi e frema. Ciò viene chiamato "primo segno". Poi, se si esercita la capacità di concentrazione, [ogni cosa] si produce così come la si immagina. Se si medita avendo il fuoco come base, si diventa la stessa sostanza<sup>793</sup> del fuoco.

In seguito il testo afferma:\*

{310} Così, <L 481> in qualunque modo si mediti su una base materiale, si diventa ciò su cui si medita. Questo è l'ottenimento del grande segno. Se si perfeziona la capacità di concentrazione mentale, sorge la capacità della verità della parola: quando si vede il grande fuoco che consuma, dicendo "calmati" esso si calmerà in quell'istante. Se la corrente di un fiume reca danni, dicendo "fermati" essa si fermerà in quell'istante.

---

<sup>792</sup> Il testo riporta altri esempi prima di quello citato: «il presagio del fuoco è il segno del fumo che si diffonde; ovunque sorga e sia presente fumo, è certo che c'è il fuoco. Similmente, il presagio dell'acqua è indicato dal fatto che scaturiscono vapore, onde e piccoli organismi viventi; lì è certo che sgorga acqua. Considera così il segno premonitore del vento: poiché le nubi corrono e si frammentano, è certo che sorge un forte vento» (*dper na me yi snga ltas ni/ /du ba'i mtshan ma rgyas par 'byung/ /du ba gar byung gnas de na/ /me nyid yod par nges pa yin/ /de bzhin chu yi lnga ltas kyang/ /rlangs dang rlabs dang srog chags 'byung/ /de na chu nyid 'byung bar nges/ /rlung gi ltas kyang 'di lta ste/ /sprin rnams rgyug cing dum bur 'chad/ /des na rlung chen 'byung bar nges/*).

<sup>793</sup> Rang bzhin.

E ancora [il testo\* afferma che] il vento si pacifica e la malattia, qualunque sia, cessa allo schiocco delle dita; ciò che si dice diventa realtà. [Inoltre, secondo la medesima fonte:]\*<sup>794</sup>

{311} Anche se non si assume cibo materiale, i sensi sono integri e il colorito sano: questo è il segno che si sente il sapore della concentrazione. Oltre a ciò, ci sono i presagi fisici. Dopo che è stata assunta la postura a gambe incrociate, si levita di un cubito, quindi ci si muove fino all'altezza di un *tāla*. Anche questo è il segno di un grande presagio. Inoltre, ci si muove nel limpido cielo procedendo a passi, non si sprofonda nell'acqua, si penetra nella terra, non si brucia a causa del fuoco e si lega il vento. Anche questi sono grandi presagi. Se si perfeziona la capacità della verità del corpo, sorge anche la capacità del potere: le benedizioni del potere sono <L 482> inconcepibili. Se si desidera o si ha bisogno [di qualcosa], la terra, le pietre oppure la sabbia vengono trasformate in oro, argento, eccetera. Da terre aride si fa scaturire acqua e da carboni [si fanno] nascere alberi. Bisogni come questi e altri vengono soddisfatti in accordo con i desideri. Se si perfezionano il potere e la capacità della condotta, si completano le qualità dei vantaggi.<sup>795</sup> si manifestano i beni desiderabili, tutti i desideri si realizzano e si scoprono anche cose meravigliose dalle qualità straordinarie.<sup>796</sup> Questi sono presagi convenienti. Riguardo ai presagi degli esseri che si raccolgono<sup>797</sup> [intorno allo *yogin*, accade che tale maestro] sia venerato da tutti e piaccia a tutti, sia per tutti amabile, tutti conquisti e diventi per tutti la somma autorità. Questi sono grandi presagi.

{312} Tutti i miracoli, come muoversi cavalcando il sole e la luna, sradicare il monte Meru e rotearlo, gettare il mondo molto lontano, eliminare il *kalpa* della consumazione nel fuoco, ecce-

---

<sup>794</sup> La citazione seguente tratta la seconda tipologia di segni, definiti come «i presagi fisici, l'apparenza», tema già affrontato in parte precedentemente.

<sup>795</sup> *Byor pa*.

<sup>796</sup> Questi sono i «segni alla maniera della scoperta di cose meravigliose».

<sup>797</sup> Questi sarebbero i «presagi della molta motivazione» (*'dun pa mang po'i snga ltas*). In MG (II, p. 568.5), commentando un passo omologo del GD, Sangs rgyas ye shes scrive di «presagi degli esseri che sono motivati», anziché «presagi degli esseri che si raccolgono»: la lectio canonica *'du ba* ("raccogliersi") è sostituita da *'dun pa* ("essere motivati"). Quest'ultimo termine significa anche "aspirare", "anelare" o il sostantivo corrispondente.

tera, la facoltà di mostrare [tali segni] grazie a particolari capacità, queste e altre magiche manifestazioni<sup>798</sup> sono i miracoli delle magiche manifestazioni. Riguardo ai miracoli dell'insegnamento,<sup>799</sup> [lo *yogin*] è capace di insegnare in vari modi le discipline a tutti i discepoli, <L 483> nella lingua di ciascuno, in accordo col *Dharma* [esposto] nella lingua di ognuno. Questi sono [i miracoli che caratterizzano] l'insegnamento. Il miracolo certo che consiste nell'apparizione delle porte del *Dharma*<sup>800</sup> viene spiegato così: grazie alla particolare capacità di concentrazione [dello *yogin*], i mondi vengono scossi e tutti [i discepoli] ne sono meravigliati; rendendoli felici, ognuno assapora la gioia. [Questi] sono i miracoli dell'apparizione dei *Dharma*. Riguardo [ai miracoli che caratterizzano] l'universale espressione verbale, dalla collana delle segrete lettere sono emessi i suoni del *Dharma* [come una] magica manifestazione, cosicché tutti gli enti visti e uditi vengono percepiti universalmente come suoni di *mantra* e non c'è niente che non abbia la qualità di *mantra*.

Così si afferma.

#### 4.8. Critica

##### 4.8.1. Obiezione

«Allora, siccome l'*atiyoga* non dipende da nulla ed è privo di un'esistenza [che possa essere identificata, in questo insegnamento] non si accetta [la suddetta spiegazione] sull'apparizione di segni e indizi».

##### 4.8.2. Replica

Nel caso in cui qualcuno facesse questa affermazione, potremmo chiederci se essa sia veritiera. Rispondo che, in generale, se [è vero che] tali segni<sup>801</sup> appaiono al praticante del *mahāyoga*, il grande *yoga*, [così come si

---

<sup>798</sup> *rDzu 'phrul*.

<sup>799</sup> *rJes su bstan pa'i cho 'phrul*.

<sup>800</sup> *Chos kyi sgo*: gli insegnamenti che consentono di accedere alla comprensione della vera realtà.

<sup>801</sup> *rTags*.

spiega in quel sistema, è altrettanto vero che] qui<sup>802</sup> la coscienza illuminata, ciò che è così com'è, è la sorgente <L 484> di tutti i meravigliosi fenomeni, senza aver rifiutato qualsiasi aspetto<sup>803</sup> del *samsāra* e del *nirvāṇa*. Analogamente all'oceano e alle onde, la stessa essenza in cui consiste la vera natura della realtà senza nascita è apparsa da se stessa<sup>804</sup> [come] il miracolo della nascita dei segni, manifestazione che è incessante. Da *Il grande cielo* (*Nam mkha' che*):\*

{313} Quella è la matrice, quindi ciò che da essa scaturisce è una grande meraviglia.

E ancora:\*

{314} Questa meravigliosa, straordinaria manifestazione è come il cielo svincolato dall'azione: scaturisce da sé immediatamente sulla base dell'assenza di qualsiasi riferimento, [in uno stato di] smarrimento.<sup>805</sup>

Da *Il picco spontaneo* (*rTse mo byung rgyal*):\*

{315} Dalla condizione originaria senza nascita, da me [che sono] la condizione della coscienza illuminata completamente pura, vengono proiettati i fenomeni miracolosi della nascita.

Dal medesimo testo:\*

{316} Gli enti sono [conosciuti] chiaramente [nella] percezione diretta come magie; perciò, [rispetto ai] vari magici miracoli della concentrazione, non si concepisce alcun punto di riferimento e non c'è nessuna certezza.

Essendo stato esposto il [senso del] meraviglioso miracolo [di tutti gli enti] sulla base della fonte [intitolata] *Il meraviglioso* (*rMad byung*), si è accerato totalmente, senza alcun dubbio, [in cosa consiste davvero] l'apparizione dei segni. Tuttavia, poiché [tale apparizione] è un miracolo della co-

---

<sup>802</sup> Con "qui" s'intende nel veicolo dell'*atiyoga*.

<sup>803</sup> *mTshan ma*.

<sup>804</sup> *Rang shar ba*.

<sup>805</sup> *gTi mug*.



scienza, **non c'è ragione di attaccarsi** a quei [segni]. Per esempio, <L 485> **è come l'apparizione in cielo di segni** quali arcobaleni e fulmini; **perciò**, qualsiasi cosa appaia, non ci si fissa<sup>806</sup> su di essa.

#### 4.9. *L'ottenimento finale*

Dopo che sono apparsi tali segni, quando gli oscuramenti che interferiscono vengono cancellati, in quale modo [si spiega] l'espressione convenzionale "ottenimento del frutto"? Si afferma che [il frutto] **è una presenza spontanea, la cui natura è come il cielo**; così dicendo ci si attiene agli *āgama*, come recita *La rivelazione dello yoga* (*rNal 'byor grub pa'i lung*):

{317} La visione è già avvenuta. La purificazione è già avvenuta. [Il beneficio] è già stato compiuto. I desideri si sono già realizzati. [Le qualità] sono già state dispiegate. Ugualmente, i conseguimenti sono già stati realizzati. Dunque, [l'espressione "ottenimento della meta"] è scaturita dalla scoperta di tale realtà qual è.

Il tema della citazione è le sei realizzazioni già compiute, precedentemente trattate nei dettagli. Oltre a quella [spiegazione] ci sono le seguenti considerazioni.

Riguardo alla purificazione dagli oscuramenti, che è già avvenuta, il praticante del *mahāyoga* supera [quegli ostacoli] di proposito senza abbandonarli, come se trasformasse un veleno in medicina. Qui, [nell'*atīyoga*,] come è stato spiegato in precedenza, [si insegna che] nello stato così com'è di tutta [la realtà] il *samsāra* è sin dall'inizio lo stato di *buddha* nel *nirvāṇa*; gli errori aprono la strada all'illuminazione; la sofferenza nasce come una fantasmagoria nella vera natura della realtà; le affezioni emotive sono sorte come grande beatitudine; gli oscuramenti sono naturalmente chiari<sup>807</sup> <L 486> in quanto grande gnosi; i tre stati di esistenza inferiori e gli eccelsi stati superiori sono sin dall'inizio lo stato di *buddha*, senza alcuna correzione o trasformazione. Al momento non occorre neanche trasformare gli oscuramenti in gnosi, come se fosse un'alchimia; infatti, nella comprensione della naturale purezza originaria non c'è il termine "oscuramento": nello stato che è come il limpido oceano si è liberi da

---

<sup>806</sup> *Ma dmigs.*

<sup>807</sup> *Rang gsal.*

tutti i semi delle tracce [esperienziali]. Da *Il picco spontaneo* (*rTse mo byung rgyal*):\*

{318} Anche la tenebrosa oscurità accumulata per *kalpa* viene illuminata in un istante [...] dai raggi solari della gnosi, il re della consapevolezza.

Dunque, ciò significa che questa via non è [un cammino] da percorrere; è proprio la consapevolezza del principio. Da *L'unione di tutti i preziosi* (*Rin po che kun 'dus*):\*

{319} Tramite lo *yoga* sorto [come il sole] nello spazio della gnosi, in questo sommo livello nulla è stato realizzato, [perché il frutto] è una presenza spontanea. Tutti i difetti delle tracce [esperienziali] sono stati eliminati completamente dalla grande chiara luce della gnosi. Pertanto, si afferma che questo grande veicolo è come il sole che sorge in cielo, cosicché l'oscurità dei limiti non esiste sin dall'inizio.

Da *Il meraviglioso* (*rMad byung*):\*

{320} Anche "nove volte trenta" monti Meru saranno polverizzati [come] diamanti dalla meditazione, <L 487> grazie a questa meravigliosa coscienza illuminata.

Da *La rivelazione dello yoga* (*rNal 'byor grub pa'i lung*):\*

{321} Risplendendo all'istante il segreto nell'oceano del *karman*, delle afflizioni emotive e della sofferenza, [si comprende che] tutto ciò non esiste.

Inoltre:\*

{322} Grazie all'istantanea visione del segreto principio, [si comprende che] tutta [la realtà] diventa la segreta matrice.

Da *Il meraviglioso* (*rMad byung*):\*

{323} La coscienza illuminata è come una lama affilata, una spada temprata nell'olio di sesamo. La coscienza illuminata è la

via universale. Essa è come il loto non ricoperto dal [fango dei] difetti e il fuoco che divampa [alla fine del] *kalpa*: qualunque sia la sofferenza [patita] o la cattiva azione compiuta, lo *yogin* si realizza come insuperabile *buddha*.

Pertanto, nel contesto specifico [dell'*atiyoga*,] non essendoci attaccamento a nulla, gli oscuramenti del *karman*, della [sua] maturazione, della nascita e dell'esistenza sono cancellati sin dall'inizio.<sup>808</sup> Essendo [uno stato d'essere] svincolato dalla nozione dell'identità<sup>809</sup> e dai tre tempi, le affezioni emotive sono per natura senza nascita; [così] gli oscuramenti delle affezioni emotive sono cancellati [da sempre]. Non ci si aggrappa neppure alla vera realtà, giacché essa pervade [tutto] sin dall'inizio, è senza dualità e, quindi, è così com'è. Gli oscuramenti del conoscibile sono cancellati, dal momento che [la vera realtà] ne è svincolata sin dall'inizio. Tuttavia, la purezza originaria non ha bisogno <L 488> dello sforzo [richiesto dall'applicazione] dell'antidoto ed è la stessa purezza che incontra il principio del "già compiuto" senza incontrarlo; convenzionalmente, ciò vien detto "cancellare gli oscuramenti". Si è già spiegato che tale [purezza originaria] è svincolata dall'accumulazione [di meriti e saggezza].

Riguardo ai conseguimenti già realizzati sin dall'inizio, siccome l'autocoscienza è presente come la vera identità<sup>810</sup> di tutti gli ottenimenti, pur non essendoci niente da eliminare e ottenere, l'incontro non ricercato con il principio del non ottenimento viene chiamato convenzionalmente "manifestazione dell'ottenimento". Nient'altro che questo. Ma, essenzialmente, non ci sono neanche le espressioni che designano la manifestazione spontanea dell'ottenimento e la non manifestazione. Allo scopo di suscitare ispirazione [seguono alcune citazioni]. Da *L'oro fino* (*Sems bsgom*):\*

{324} Riguardo alla meditazione sullo stato d'essere della coscienza illuminata completamente pura e alle [sue] particolari qualità, quando accade che una persona saggia realizzi appieno quella sublime coscienza, tale [coscienza] ha la qualità del più alto dei tre corpi [divini], perciò è il cosiddetto *dharmakāya*. Così ha affermato il Vittorioso. Siccome ha la qualità del sublime conoscitore, viene anche chiamata "occhio della sapienza". Essa è anche la gnosi non concettuale, il sommo pinnacolo adamantino.

---

<sup>808</sup> *Ye dag.*

<sup>809</sup> *bDag 'dzin.*

<sup>810</sup> *bDag nyid.*

Da *La rivelazione dello yoga* (*rNal 'byor grub pa'i lung*):\*

{325} La condizione<sup>811</sup> del cielo è priva di esistenza intrinseca. Non c'è nulla da esaminare, quindi è svincolata dalla concretezza. Oltre a tale matrice, non c'è nulla [da realizzare]. Essendo cancellati i diversi [pensieri dualistici], <L 489> [la compassione] sorge di continuo. Risplendendo come un lume, elimina la tenebra. [Tutte le qualità] sono scaturite proprio da tale gemma che esaudisce i desideri. È senza nascita e fine, dunque è svincolata dalla paura. È del tutto indeterminabile, [quindi] non teme. Se [la] si comprende totalmente, si è liberi da qualsiasi sforzo. Nella dimensione della conoscenza non c'è percorso. [...] Pur investigando altrove [tramite] le tre radici,<sup>812</sup> [non la si trova, giacché] il segreto principio è scaturito dalla medesima [autocoscienza].

Da *Il grande cielo* (*Nam mkha' che*):\*

{326} Tutte le qualità e i poteri sono scaturiti da sé, sulla base della sottile comprensione [della realtà] così com'è, non appena essa è avvenuta.

[Questo tema] è già stato spiegato dettagliatamente nella sezione del modo di vedere. Quindi, per il semplice fatto che non ci sono conseguimenti e mete da ottenere altrove, si dice che «sono scaturiti da sé». Dunque, questa sicura comprensione è l'ottenimento, senza che sia stato ottenuto o non ottenuto [alcunché]. Da *Il meraviglioso* (*rMad du byung ba*):\*

{327} Si rinuncia [con la disciplina] dei tre veicoli<sup>813</sup> e si dimora nella meta dell'unico veicolo.

---

<sup>811</sup> *Ngang*.

<sup>812</sup> Secondo il commento in MG, le tre radici sarebbero la mente (*blo*), la discussione (*gros*) e il metodo (*thabs*).

<sup>813</sup> Il veicolo degli *śrāvaka*, il veicolo dei *pratyekabuddha* e il veicolo dei *bodhisattva*.

I tre stadi della non concettualizzazione<sup>814</sup> sono la rinuncia. La conclusione finale<sup>815</sup> di tutti quei [veicoli] è questo veicolo del compimento spontaneo. Poiché è stato spiegato con precisione che, non comprendendo ciò, non c'è modo di conseguire lo stato di *buddha* diversamente, <L 490> anche la denominazione [di questo veicolo] assolutamente speciale<sup>816</sup> è veritiera. Riguardo a questa [specificità], si ritiene pure che sia la realizzazione totale già compiuta, paragonabile al cielo.

## 5. Discussione conclusiva

### 5.1. Premessa

Per quanto concerne la spiegazione delle peculiarità dei veicoli, essendoci imbarazzo a causa di una terza persona [che non conosce l'*atiyoga*, si sappia che] i venti significati del "già compiuto" sono di per se stessi sufficienti [a persuaderla]. A questo fine, lasciando stare le argomentazioni [testuali] degli *upadeśa* e degli *āgama*, si dimostrino le argomentazioni [razionali] alla mente della controparte. In questo modo essa si persuaderà. In breve, affinché la comprensione sia facilitata, ridurrò [le argomentazioni] ai temi basilari e porrò delle questioni.

### 5.2. I temi basilari

#### 5.2.1. L'accesso subitaneo

[La tradizione che sostiene] l'accesso subitaneo<sup>817</sup> è in accordo con il Grande Compimento rispetto ai termini [impiegati]. [Come l'*atiyoga*, infatti,] essa insegna che non c'è azione né pratica; tuttavia, considerando il fondamento che non ha origine, l'assolutamente reale,<sup>818</sup> afferma che la verità assoluta è il fondamento non nato e vuoto.

---

<sup>814</sup> Nel terzo capitolo (L, p. 54.1-6) gNubs chen distingue tre tipi di non concettualizzazione: mondana, sopramondana e superiore. La prima consiste nelle forme di contemplazione insegnate dai maestri del Buddha e da lui adottate come tecniche per conseguire la quiete del raccoglimento interiore. La seconda è propria di *śrāvaka* e *pratyekabuddha*. La terza è quella specifica del *mahāyāna*.

<sup>815</sup> *Grub mtha'*.

<sup>816</sup> *Khyad par chen po*.

<sup>817</sup> *sTon mun* (cin. *dunmen*).

<sup>818</sup> *Yongs su grub pa*.

Se esaminiamo tale [insegnamento, comprendiamo che, a differenza dell'*atiyoga*,] c'è ancora alternanza delle [due] verità, si familiarizza con lo stato del vuoto e c'è sforzo [al fine di realizzarlo]; quindi, pur praticando la non dualità delle [due] verità, non la si sperimenta. Essendo oscurati dal proprio modo di vedere, [coloro che seguono tale tradizione] hanno al momento bisogno di accedere allo stato non duale.

### 5.2.2. *Mahāyoga e anuyoga*

Il *mahāyoga* è nella direzione dell'*atiyoga* [rispetto al] principio; [ma,] riguardo alla non dualità, [nel *mahāyoga*] non c'è libertà dall'enorme sforzo per familiarizzare con essa, giacché non si comprende che il principio è il sé. L'*anuyoga* è davvero speciale, se confrontato col *mahāyoga*; comunque, <L 491> pur praticando un modo di lasciare [la mente nello stato meditativo] senza sforzo, [nell'*anuyoga*] l'equanimità del non sforzo è praticata intenzionalmente.

Inoltre, nel *mahāyoga*, sulla base della realtà qual è,<sup>819</sup> si crea gradualmente [l'immagine di se stessi] come divinità e si compie il beneficio degli esseri. Nell'*anuyoga* si crea [l'immagine divina] istantaneamente, dopodiché si compie il beneficio degli esseri; perciò, non vedendo la grande condotta priva di azione [compiuta dalla] gnosi spontanea, si devia dal compimento del beneficio proprio e altrui [realizzato] rimanendo nello stato non concettuale. Di conseguenza, se lo si confronta col superiore [veicolo dell'*atiyoga*, si vede che nell'*anuyoga*] c'è ancora alternanza delle [due] verità.

Secondo una modalità [d'insegnamento], c'è pure differenza [tra questi veicoli] rispetto al principio essenziale. La realtà qual è [contemplata nel veicolo] del *mantra* è la totale chiara luce non duale dell'autocoscienza. Secondo il Grande Compimento, la realtà qual è compiuta spontaneamente è proprio lo stato finale, la grande non dualità priva di differenziazioni, il livello della somma gnosi.<sup>820</sup> Dunque, la differenza [tra questi sistemi] è molto grande.

---

<sup>819</sup> *De bzhin nyid.*

<sup>820</sup> *Ye shes bla ma'i sa.*

### 5.3. Questioni

#### 5.3.1. *Yogācāra-mādhyamika*

Inoltre, secondo una modalità [d'insegnamento], lo *yogācāra-mādhyamika* dice: «Sostengo che tutti gli enti sono la propria coscienza, in quanto apparenze incluse nella coscienza, la quale è libera dai quattro limiti [dell'esistenza, dell'inesistenza, eccetera]. C'è un modo di vedere superiore a questo?».

#### 5.3.2. *Sautrāntika-mādhyamika*

Il *sautrāntika-mādhyamika* dice: <L 492> «Sebbene gli enti dell'origine interdipendente,<sup>821</sup> in quanto tali, siano apparenze, l'essenza è il grande vuoto<sup>822</sup> non nato, il quale è svincolato dall'eternalismo e dal nichilismo. C'è qualcosa di più alto, un principio superiore?».

#### 5.3.3. *L'accesso subitaneo*

Chi [sostiene] l'accesso subitaneo [chiamato] *ston mun* dice: «Nello stato del vuoto, sin dall'inizio non nato, di tutti gli enti non ci sono le due verità; perciò, anch'io affermo il principio secondo cui non ci sono il so-lerte sforzo [della pratica], la speranza e il timore. Dov'è un principio superiore?».

#### 5.3.4. *Mahāyoga*

Il praticante del [veicolo del] *mantra* [dello *yoga*] interno dice: «L'auto-coscienza non duale è chiara nello stato della realtà qual è; se appare [qualcosa], non è altro che un'apparenza [dell'autocoscienza]. Perciò, gli aggregati, i costituenti e le basi [dell'esperienza psicofisica] sono il *maṇḍa-la* delle divinità. Che bisogno c'è di [una dottrina] superiore a questo principio?».

---

<sup>821</sup> *rTen cing 'brel bar 'byung ba (pratītyasamutpāda).*

<sup>822</sup> *dBen pa.*

5.3.5. *Anuyoga*

Il seguace dell'*anuyoga* dice: «Dallo stato della grande beatitudine, la coscienza illuminata che è il figlio non duale [della condizione originaria e dalla gnosi], all'istante tutti gli enti vengono emanati [come] corpi [di *buddha*] e *maṇḍala*, cosicché si realizzano i due benefici. C'è qualcosa di superiore?».

5.4. *Repliche*5.4.1. *Yogācāra-mādhyamika*

Quando vengono poste tali questioni, l'*atiyoga* risponde così all'adepto dello *yogā[cāra]-cittamātra*: «Ritenere che tutti gli enti siano inclusi nella coscienza e che la vera natura della coscienza <L 493> sia istantanea è un errore. Ritenere che secondo [la verità] assoluta [la vera natura della realtà] sia il vuoto non nato è un inganno. Essendo al di là dell'istante e del vuoto, [io] sono superiore». <sup>823</sup>

5.4.2. *Sautrāntika-mādhyamika*

[L'*atiyoga*] risponde così al *sautrāntika[-mādhyamika]*: «Tu che consideri tutti gli enti secondo le due verità, quando la loro vera natura è quella della grande sfera [indivisibile], ti inganni. Io non concepisco neanche ciò che è non duale secondo la dualità [delle due verità]; perciò, io che [tutto] pervado e abbraccio sono più grande».

5.4.3. *L'accesso subitaneo*

[L'*atiyoga*] risponde così al praticante del *ston mun*: «Sebbene lo stato non duale, vuoto e senza nascita, sia svincolato dall'azione, non hai visto lo stato non duale libero dall'azione e non ne hai neppure sentito parlare.

---

<sup>823</sup> La superiorità è una qualità dell'*atiyoga* inteso sia come sistema di *Dharma* sia come realizzazione spirituale.



Sebbene [tu] accolga volentieri<sup>824</sup> me, la corona libera dall'azione, hai bisogno di vedermi correggendomi; perciò, io sono più grande».

#### 5.4.4. *Mahāyoga*

[L'*atiyoga*] risponde così al praticante del [veicolo del] *mantra* interno: «Nella realtà così com'è non c'è dualità; inserirvi lo sforzo della creazione [dell'immagine di se stessi] come corpo [divino] e l'azione per il beneficio [altrui] è un errore. [In questo modo] mai si potrà sperare [di comprendere] il principio della concentrazione priva di azione; pertanto, sono io l'unico vittorioso presente spontaneamente».

#### 5.4.5. *Anuyoga*

[L'*atiyoga*] risponde così al praticante dell'*anuyoga*: «La realtà così com'è, inalterata, non è qualcosa da ricercare; è un errore [ritenere che] non sia svincolata dalla creazione del *maṇḍala*, [distinguendo tra] la porta [d'accesso] e l'interno. Anche tu non conosci minimamente lo stato sin dall'inizio svincolato dall'entrata e dalla creazione.<sup>825</sup> Io, [essendo] spontaneo, <L 494> sono superiore».

#### 5.5. *Conclusione*

Rispondendo così, si differenziano i modi di vedere di ciascun veicolo e si accerta definitivamente il proprio specifico modo di vedere. Questa [spiegazione] deriva da *La trasmissione udita* (*Man ngag rna brgyud*) e anche da *La differenziazione dei punti di vista* (*lTa ba la shan*).

---

<sup>824</sup> *Dang du blangs pa yang*. L'espressione tibetana qui tradotta è una correzione. Il testo non emendato potrebbe essere reso così: «Poiché [tu] hai bisogno di vedere me, la corona libera dall'azione, correggendomi anche per *kalpa*, io sono più grande».

<sup>825</sup> *Jug bskyed*. Secondo il Ven. Tashi Tsering, l'entrata si riferisce alla cosiddetta "autoiniziazione" (*bdag 'jug*), quando si richiede alla divinità di discendere in se stessi. La creazione rappresenta la fase in cui si immagina di essere la divinità stessa (*bdag bskyed*).

Dal vasto commentario intitolato  
*Contemplazione: l'occhio dello yogin*,  
questo è il settimo capitolo che spiega estesamente  
la tradizione testuale del Grande Compimento.

# ELENCO DEGLI ARGOMENTI

- 1. IL MODO DI VEDERE
  - 1.1. *Introduzione*
    - 1.1.1. *Il Grande Compimento*
    - 1.1.2. *Niente da valutare*
    - 1.1.3. *Liberazione senza azione*
    - 1.1.4. *Prima critica*
      - 1.1.4.1. *Obiezione*
      - 1.1.4.2. *Replica*
    - 1.1.5. *Il corretto principio*
    - 1.1.6. *La scoperta della visione*
    - 1.1.7. *Seconda critica*
      - 1.1.7.1. *Obiezione*
      - 1.1.7.2. *Replica*
    - 1.1.8. *La via universale*
  - 1.2. *I punti di vista dei maestri*
    - 1.2.0. *Enunciazione*
      - 1.2.1. *L'assenza di obiettivi*
        - 1.2.1.1. *La comprensione*
        - 1.2.1.2. *L'incomprensione*
      - 1.2.2. *La presenza spontanea*

- 1.2.2.1. *La comprensione*
- 1.2.2.2. *L'incomprensione*
- 1.2.3. *Il grande sé*
- 1.2.3.1. *La comprensione*
- 1.2.3.2. *L'incomprensione*
- 1.2.4. *La gnosi spontanea*
- 1.2.4.1. *La comprensione*
- 1.2.4.2. *L'incomprensione*
- 1.2.5. *La libertà dalla ricerca*
- 1.2.5.1. *La comprensione*
- 1.2.5.2. *L'incomprensione*
- 1.2.6. *La grande beatitudine*
- 1.2.6.1. *La comprensione*
- 1.2.6.2. *L'incomprensione*
- 1.2.7. *La non dualità*
- 1.2.7.1. *La comprensione*
- 1.2.7.2. *L'incomprensione*
- 1.2.8. *L'unica grande sfera*
- 1.2.8.1. *La comprensione*
- 1.2.8.2. *L'incomprensione*
- 1.2.9. *Il fondamento così com'è*
- 1.2.9.1. *La comprensione*
- 1.2.9.1.1. *Peculiarità*
- 1.2.9.1.2. *Obiezione*
- 1.2.9.1.3. *Replica*
- 1.2.9.1.4. *Esposizione*
- 1.2.9.2. *L'incomprensione*

## 2. LA MEDITAZIONE

### 2.0. *Premessa*

#### 2.1. *Il metodo della postura fisica*

#### 2.2. *Il metodo dell'accesso della coscienza*

##### 2.2.1. *Enunciazione*

##### 2.2.2. *I tre difetti*

##### 2.2.3. *I tre metodi*

##### 2.2.4. *Critica*

###### 2.2.4.1. *Obiezione*

###### 2.2.4.2. *Replica*

#### 2.3. *Le spiegazioni dei maestri*

##### 2.3.1. *Primo sistema*

##### 2.3.2. *Secondo sistema*

##### 2.3.3. *Terzo sistema*

##### 2.3.4. *Quarto sistema*

##### 2.3.5. *Quinto sistema*

##### 2.3.6. *Il grande sistema*

##### 2.3.7. *Settimo sistema*

##### 2.3.8. *Ottavo sistema*

##### 2.3.9. *Sintesi*

##### 2.3.10. *Discussione*

###### 2.3.10.1. *La meditazione concettuale*

###### 2.3.10.2. *La meditazione non concettuale*

###### 2.3.10.3. *Critica*

###### 2.3.10.3.1. *Obiezione*

###### 2.3.10.3.2. *Replica*

##### 2.3.11. *Il momento della morte*

- 2.4. *I difetti*
  - 2.4.1. *In generale*
  - 2.4.2. *I sei demoni*
  - 2.4.3. *I dieci oscuramenti*
  - 2.4.4. *I sei difetti*
  - 2.4.5. *Le deviazioni*
    - 2.4.5.1. *Il nichilismo*
    - 2.4.5.2. *L'indifferenza*
    - 2.4.5.3. *L'eternalismo*
    - 2.4.5.4. *La deviazione comune*
    - 2.4.5.5. *L'assenza di cognizioni*
    - 2.4.5.6. *Le quattro concentrazioni*
    - 2.4.5.7. *Śrāvaka*
    - 2.4.5.8. *Pratyekabuddha*
    - 2.4.5.9. *Cittamātra*
    - 2.4.5.10. *Madhyamaka*
    - 2.4.5.11. *L'accesso subitaneo*
    - 2.4.5.12. *Mantrayāna*
      - 2.4.5.12.1. *Deviazione generale*
      - 2.4.5.12.2. *Deviazioni peculiari*
        - 2.4.5.12.2.1. *Mahāyoga*
        - 2.4.5.12.2.2. *Anuyoga*
  - 2.4.6. *Le tre deviazioni dei tīrthika*
  - 2.4.7. *I quattordici difetti*
  - 2.4.8. *I dodici oscuramenti*
  - 2.4.9. *Conclusione*
- 2.5. *Le caratteristiche*

### 3. LA CONDOTTA

#### 3.1. *I capisaldi*

##### 3.1.1. *Il principio*

##### 3.1.2. *Le quattro condotte*

##### 3.1.2.1. *La condotta della grande compassione*

##### 3.1.2.2. *La condotta appropriata libera dallo sforzo*

##### 3.1.2.3. *La condotta del grande metodo*

##### 3.1.2.4. *La condotta del compimento spontaneo*

#### 3.2. *Le deviazioni*

#### 3.3. *La condotta appropriata*

##### 3.3.1. *Importanza*

##### 3.3.2. *La propensione*

##### 3.3.3. *I precetti*

##### 3.3.3.0. *Necessità*

##### 3.3.3.1. *La condotta del corpo*

##### 3.3.3.2. *La condotta della parola*

##### 3.3.3.3. *La condotta della mente*

##### 3.3.4. *Conclusione*

### 4. IL FRUTTO

#### 4.0. *Enunciazione*

##### 4.1. *L'esperienza*

##### 4.2. *Il calore*

##### 4.3. *I sogni*

##### 4.4. *I segni*

##### 4.5. *Le sfere d'azione dei demoni*

##### 4.6. *Il valore dei segni*

4.7. *Altri segni*

4.8. *Critica*

4.8.1. *Obiezione*

4.8.2. *Replica*

4.9. *L'ottenimento finale*

5. DISCUSSIONE CONCLUSIVA

5.1. *Premessa*

5.2. *I temi basilari*

5.2.1. *L'accesso subitaneo*

5.2.2. *Mahāyoga e Anuyoga*

5.3. *Questioni*

5.3.1. *Yogācāra-mādhyamika*

5.3.2. *Sautrāntika-mādhyamika*

5.3.3. *L'accesso subitaneo*

5.3.4. *Mahāyoga*

5.3.5. *Anuyoga*

5.4. *Repliche*

5.4.1. *Yogācāra-mādhyamika*

5.4.2. *Sautrāntika-mādhyamika*

5.4.3. *L'accesso subitaneo*

5.4.4. *Mahāyoga*

5.4.5. *Anuyoga*

5.5. *Conclusione*



## ABBREVIAZIONI

Bai	<i>The rGyud 'bum of Vairocana (Bai ro'i rgyud 'bum)</i> , Leh, S. W. Tashigangpa, 1971, TBRC.
Ch	<i>gNubs chen Sangs rgyas ye shes, gNubs chen sangs rgyas ye shes rin po ches mdzad pa'i sgom gyi gnad gsal bar phye ba bsam gtan mig sgron.</i>
DDz	<i>'Jam mgon Kong sprul Blo gros mtha' yas, gDams ngag mdzod</i> , Paro, Lama Ngodrup – Sherab Drimey, 1979- 1981, 18 voll.
DK	<i>bKa' 'gyur</i> , edizione di sDe dge, Chendu, TBRC.
DT	<i>bsTan 'gyur</i> , edizione di sDe dge, Chengdu, TBRC.
GD	<i>De bzhin gshegs pa thams cad kyi thugs gsang ba'i ye shes/ don gyi snying po rdo rje bkod pa'i rgyud/ rnal 'byor grub pa'i lung/ kun 'dus rig pa'i mdo/ theg pa chen po mngon par rtogs pa/ chos kyi rnam grangs rnam par bkod pa zhes bya ba'i mdo (dGongs pa 'dus pa'i mdo).</i>
GDG	<i>mKhan po Nus ldan rdo rje, dPal spyi mdo dgongs pa 'dus pa'i 'grel pa rnal 'byor nyi ma gsal bar byed pa'i legs bshad gzi ldan 'char kha'i 'od snang (dGongs 'dus 'grel pa).</i>
GSB	<i>Khams gsum chos kyi rgyal po dpal mnyam med sgam po pa 'gro mgon bsod nams rin chen mchog gi gsung</i>

- bum yid bzhin nor bu*, Khenpo S. Tenzin & Lama T. Namgyal, Kathmandu, 2000, 4 voll., TBRC
- ins.* *inseruit*
- KD *De bzhin gshegs pa thams cad kyi thugs gang ba'i ye shes don gyi snying po/ khro bo rdo rje'i rigs/ kun 'dus rig pa'i mdo/ rnal 'byor bsgrub pa'i rgyud ces bya ba theg pa chen po'i mdo (Kun 'dus rig pa'i mdo).*
- KShG *bKa' ma shin tu rgyas pa*, Chengdu, s.d., 110 voll.
- L *gNubs chen Sangs rgyas ye shes, rNal 'byor mig gi bsam gtan or bSam gtan mig sgron.*
- MG *gNubs chen Sangs rgyas ye shes, Sangs rgyas thams cad gyi dgongs pa 'dus pa mdo'i dka' 'grel mun pa'i go cha lde mig gsal byed rnal 'byor gyi nyi ma (Mun pa'i go cha).*
- MP *Collected Writings of 'Jam-mgon 'Ju Mi-pham rgya-mtsho*, Gangtok, S. T. Kazi, 1976.
- NyKG *rNying ma bka' ma rgyas pa*, Kalimpong, Dupjung Lama, 1982-1987, 58 voll., TBRC.
- NyY *Klong chen pa Dri med 'od zer, sNying thig ya bzhi*, Delhi, Sherab Gyaltzen Lama, 1975, 6 voll.
- PK *bKa' 'gyur*, in D. T. Suzuki (a cura di), *The Tibetan Tripitaka*, Peking Edition, Tokyo-Kyoto, Tibetan Tripitaka Research Institute, 1955-1961, voll. 1-45.
- PT *bsTan 'gyur*, in D. T. Suzuki (a cura di), *The Tibetan Tripitaka*, Peking Edition, Tokyo-Kyoto, Tibetan Tripitaka Research Institute, 1955-1961, voll. 46-150.
- RZ *Selected Writings of Rong-zom Chos-kyi-bzang-po*, Smanrtsis shesrig spendzod Series, Leh, 1974.

RZCh	<i>Rong zom Chos bzang gi gsung 'bum</i> , Chengdu, Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1999, voll. I-II.
sans.	sanskrito
SM	<i>bSam gtan mig sgron</i>
SZ	<i>Collected Writings of Sog-zlog-pa Blo-gros-rgyal-mtshan</i> , Delhi, Sanje Dorjii, 1975.
TBRC	<i>Tibetan Buddhist Resource Center</i> , New York, <a href="http://www.tbrc.org">www.tbrc.org</a> .
TK	<i>Rnying ma'i rgyud 'bum</i> (reproduced from manuscripts preserved at gTing skyes dgon pa byang monastery in Tibet), Thimbu, Dilgo Khyentse Rimpoche, 1975.
TshB	<i>The Mtshams-brag manuscript of the Rñing ma rgyud 'bum</i> , Thimphu, National Library, 1982, TBRC.
><	<i>pro</i> , “al posto di”



## BIBLIOGRAFIA

### I. TESTI TIBETANI

#### 1. *Fonti primarie*

##### 1.1. *Testi ascritti*

Nubs chen Sangs rgyas ye shes, *gNubs chen sangs rgyas ye shes rin po ches mdzad pa'i sgom gyi gnad gsal bar phye ba bsam gtan mig sgron*, KShG, vol. 97 (Je).

gNubs chen Sangs rgyas ye shes, *rNal 'byor mig gi bsam gtan or bSam gtan mig sgron*, Leh, S. W. Tashigangpa, 1974.

gNyan dPal dbyangs, *lTa ba yang dag sgron ma*:

DT, vol. 213 (No), pp. 766.4-767.7 (ff. 383b.4-384a.7);

PT, vol. 150, n. 5919, p. 234 (ff. 285a.8-286a.6).

gNyan dPal dbyangs, *rNal 'byor spyod pa'i lugs nges pa'i don la ji bzhin sgom thabs kyi sgron ma* [*Man ngag rgum chung*] (*I grani delle istruzioni*):

DT, vol. 213 (No), pp. 769.6-770.4 (ff. 385a.6-385b.4);

PT, vol. 150, n. 5922, p. 235 (ff. 287a.8-287b.7).

Mañjuśrīmitra ('Jam dpal bshes gnyen), *Byang chub kyi sems bsgom pa don bcu gnyis bstan pa*, DT, vol. 65, Ngu, pp. 88.4-117.3;

*mKhan po dPal dbyang kyi bsgom lung* (*Gli aforismi della meditazione del maestro dPal dbyangs*): vd. gNyan dPal dbyangs, *lTa ba yang dag sgron ma*

Padmasambhava (Padma 'byung gnas), *Man ngag lta ba'i phreng ba* (*La collana delle visioni*), RZ, pp. 1-18.

*Padma'i bka'* (*I precetti di Padmasambhava*):  
fonte non pervenuta.

Vimalamitra, *gDams ngag* (*I consigli*):  
fonte non pervenuta.

Vimalamitra, *Klong 'grel* (*Il commento degli spazi*):  
fonte non pervenuta.

## 1.2. *Testi anonimi*

*Byang chub kyi sems rin po che kun 'dus* (*L'unione di tutti i preziosi*):  
TK, Ka, pp. 443.6-445.3;  
TshB, Ka, pp. 624.3-626.2.  
Le citazioni non concordano completamente con la fonte canonica.

*Byang chub sems kyi man ngag* (*Le istruzioni sulla coscienza illuminata*):  
fonte non identificata.

*Chos kyi me long bka' 'grel*:  
vd. *rNal 'byor grub pa'i lung chen po*.

*Khu byug* (*Il cuculo*):

(a) *Nyi zla dang mnyam pa dri ma med pa'i rgyud*, cap. 2:

Bai, 2, Ka, p. 31.2;  
TK, Ka, pp. 394.2-3;  
TshB, Ka, pp. 696.7-697.1;

(b) *rDzogs pa chen po sa gcig pa*:

Bai, 5, Pa, p. 306.2-3;  
TK, Ka, p. 419.2-3;

(c) *Kun byed rgyal po*, cap. 31:

TK, Ka, pp. 97.1-2;  
TshB, Ka, pp. 113.3-5;

(d) *bKra shis dpa'i dpal*:

TK, Ka, pp. 526.2-544.4;  
TshB, Ka, 499.6-524.6;

(e) *bKra shis mi 'gyur ba gsal bar gnas pa'i rgyud*, cap. 8:

TK, Ka, p. 594.5-6;

TshB, Ca, pp. 67.3-5;

(f) commenti:

(1) vd. *mDo bcu*, cap. 8:

TK, Ka, p. 305.3-5;

TshB, Ka, p. 453.4-6;

(2) Bai, 1, Ka, pp. 2.1-14.4;

(3) Bai, 5, Ta, pp. 341.1-351.2.

(4) edizioni moderne e traduzioni:

Karmay, Samten G., *The Great Perfection*, pp. 50-59;

Namkhai Norbu, *Dzog-chen: lo stato di autoperfezione*, p. 60.

*Khyung chen lding ba (L'aquila in volo):*

(a) *rDzogs pa chen po sa gcig pa* (= *Kun byed rgyal po*, cap. 22):

Bai, 2, Nya, pp. 366.1-370.3;

Bai, 5, Pa, pp. 308.1-314.1;

TK, Ka, pp. 419.4-423.3;

(b) *Kun byed rgyal po*, cap. 22:

TK, Ka, pp. 73.7-77.6;

TshB, Ka, pp. 87.4-91.6;

(c) *Khyung chen gyi rgyud*:

TK, Ka, pp. 475.6-495.2;

TshB, Ka, pp. 537.5-560.6;

(d) versione breve:

vd. *Nyi zla dang mnyam pa dri ma med pa'i rgyud*, cap. 5:

Bai, 2, Ka, pp. 32.6-34.3;

TK, Ka, pp. 395.7-397.4;

TshB, Ka, pp. 699.1-700.7;

(e) cf. *Yul kun la 'jug pa'i rgyud*, passim;

(f) commento (cf. b-c):

vd. *mDo bcu*, cap. 8:

TK, Ka, pp. 306.6-312.7;

TshB, Ka, pp. 455.2-462.3.

*Man ngag (Le istruzioni):*

fonte non identificata.

*rDo rje bkod pa* (*La composizione adamantina*) = *De bzhin gshegs pa thams cad kyi thugs gang ba'i ye shes don gyi snying po/ khro bo rdo rje'i rigs/ kun 'dus rig pa'i mdo/ rnal 'byor bsgrub pa'i rgyud ces bya ba theg pa chen po'i mdo* (*Kun 'dus rig pa'i mdo*):

DK, Kha, (vol. 98), pp. 2-219;

TshB, Ba (vol. 15), pp. 321.6-672.4.

*rDo rje sems dpa' nam mkha' che* (*Il grande cielo*):

(a) fonte canonica:

Bai, 2, Nya, pp. 358.1-366.1;

Bai, 5, Na, pp. 383-395;

TK, Ka, pp. 424.1-430.2;

(b) *Nyi zla dang mnyam pa dri ma med pa'i rgyud*, cap. 6-11:

Bai, 2, Ka, pp. 34.4-40.5;

TK, Ka, pp. 397.4-403.5;

TshB, Ka, pp. 701.1-708.5;

(c) *Kun byed rgyal po*, cap. 30:

DK, vol. 97, pp. 71.4-76.3;

TK, Ka, pp. 90.6-96.6;

TshB, Ka, pp. 106.3-113.2;

(d) *rDo rje sems dpa' nam mkha' che'i rgyud*:

TshB, Ga, pp. 165.3-191.3;

(e) parafrasi:

vd. *mDo bcu*, passim;

(f) commenti:

vd. *lCags 'grel*;

*lTa ba spyod pa'i 'khor lo*:

Bai, 5, Kha, pp. 61-153;

(g) istruzioni:

Bai, 1, Ka, pp. 64.4-104.6.

(h) edizione moderna e traduzione:

Clemente, Adriano, *Lo spazio totale di Vajrasattva*.

*Rin po che kun 'dus*:

vd. *Byang chub kyi sems rin po che kun 'dus*.

*rMad du byung ba'i rgyud* (*Il meraviglioso*):

(a) fonte canonica:

Bai, 2, Kha, pp. 106.1-171.3;

TK, Kha (i), pp. 2-68;



- TK, Kha (ii), pp. 487-531;  
 TK, Kha (iii), pp. 567-624;  
 TshB, Kha, pp. 774.1-856.1;  
 (b) istruzioni:  
 Bai, 1, Ka, pp. 84.3-99.2.

*rNal 'byor grub pa'i lung chen po (La rivelazione dello yoga) = De bzhin gshegs pa thams cad kyi thugs gsang ba'i ye shes/ don gyi snying po rdo rje bkod pa'i rgyud/ rnal 'byor grub pa'i lung/ kun 'dus rig pa'i mdo/ theg pa chen po mngon par rtogs pa/ chos kyi rnam grangs rnam par bkod pa zhes bya ba'i mdo (dGongs pa 'dus pa'i mdo):*  
 DK, Ka, (vol. 97), pp. 172-579;  
 TshB, Ma (vol. 16), pp. 2-617.

*rTse mo byung rgyal (Il picco spontaneo):*  
 Bai, 1, Ga, pp. 317.3-329.5;  
 TK, Ka, pp. 432.4-442.5;  
 TshB, Ka, pp. 606.2-618.5.

*Sems bsgom (L'oro fino):*  
 vd. Mañjuśrīmitra.

## 2. Fonti secondarie

Asaṅga, *Chos mngon pa kun las btus pa (Abhidharmasamuccaya)*, DT, vol. 134 (Ri), pp. 87-239.

Asaṅga, *Theg pa chen po'i rgyud bla ma bstan bcos kyi rnam par bshad pa (Mahāyānottaratantraśāstra)*, DT, vol. 123 (Phi), pp. 148-257.

*Byang chub sems kyi man ngag rin chen phreng ba:*  
 TK, Kha, pp. 149.1-208.1;  
 TshB, Ja, pp. 659.1-739.2.  
 Cf. *Bang mdzod 'phrul gyi me long rgyud phyi ma'i phyi ma.*

bDud 'joms Ye shes rdo rje, *bDud 'joms chos 'byung*, Chengdu, Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1996.

Buddhaguhya (Sangs rgyas gsang ba), *sGyu 'phrul dbang gi gal po'i don grel*, PT, vol. 83, n. 4762, pp. 250-252 (ff. 180a.1-185a.3).

Dvags po bKra shis rnam rgyal, *Phyag chen zla ba'i 'od zer*, Sarnath, Vajra Vidya Institute Library, 2005.

*dPal gsang ba'i snying po de kho na nyid rnam par nges pa [Guhyagar-bha]* (*La matrice segreta*):

DK, vol 98 (Kha), pp. 220.1-263.7;

PK, vol. 9, n. 455, ff. 108b-130a3.

*dPal khrag 'thung gal po che*, TshB, Gi (33), pp. 223.1-492.4.

gNubs chen Sangs rgyas ye shes, *Sangs rgyas thams cad gyi dgongs pa 'dus pa mdo'i dka' 'grel mun pa'i go cha lde mig gsal byed rnal 'byor gyi nyi ma* (*Mun pa'i go cha*), NyKG, voll. 50-51.

gNubs chen Sangs rgyas ye shes, *Bang mdzod 'phrul gyi me long rgyud phyi ma'i phyi ma*:

TK, Kha, pp. 252.7-264.7;

TshB, Ja, pp. 763.6-780.2.

Cf. *Byang chub sems kyi man ngag rin chen phreng ba*.

gNubs chen Sangs rgyas ye shes, *Sangs rgyas thams cad gyi dgongs pa 'dus pa mdo'i dka' 'grel mun pa'i go cha lde mig gsal byed rnal 'byor gyi nyi ma* (*Mun pa'i go cha*), NyKG, voll. 50-51.

*gShin rje nag po gsang ba de kho na nyid kyi rgyud kha thun*, TshB, Sa (28), pp. 140.5-151.3.

*gShin rje nag po kha thun gsang ba de kho na nyid phyi ma'i rgyud*, TshB, Sa (28), pp. 151.3-156.7

Indrabhūti, *dPal gsang ba'i snying po'i rim pa gnyis kyi don*, PT, vol. 83, n. 4771, p. 262 (ff. 210a.4-210b.6).

'Jam mgon 'Ju Mi pham rgya mtsho, *Slob dpon chen po padma 'byung gnas kyi mdzad pa'i man ngag lta ba'i phreng ba mchan 'grel nor bu'i bang mdzod*, MP, vol. 12, pp. 417-464.

'Jam mgon Kong sprul Blo gros mtha' yas, *Man ngag lta ba'i phreng ba'i tshig don gyi 'grel zin mdor bsdu pa zab don pad tshal 'byed pa'i nyi 'od*, DDZ, vol. 1, pp. 27-82.

Klong chen pa dri med 'od zer, *mDzod bdun*, Gangtok, Sherab Gyaltsen – Khyentse Labrang, 1983, voll. 1-7.

*Kun byed rgyal po (Chos thams cad rdzogs pa chen po byang chub kyi sems kun byed rgyal po)*:

DK, vol. 97 (Ka), pp. 2-171 (ff. 1a.1-86a.7);

PK, vol. 9 (Dza), pp. 93-126 (ff. 1b.1-81b.3).

Per una traduzione di alcuni estratti vd. Namkhai Norbu, Chögyal – Adriano Clemente, *La suprema sorgente*.

lDe'u Jo sras, *Jo sras chos 'byung (Chos 'byung chen mo bstan pa'i rgyal mtshan)*, Lhasa, Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, 1987.

mGon po rgyal mtshan (ed.), *sBa bzhed ces bya ba sba gsal snang gi bzhed pa*, Beijing, Mi rigs dpe skrun khang, 1980-1982.

mKhan po Nus ldan rdo rje, *dPal spyi mdo dgongs pa 'dus pa'i 'grel pa rnal 'byor nyi ma gsal bar byed pa'i legs bshad gzi ldan 'char kha'i 'od snang (dGongs 'dus 'grel pa)*, NyKG, voll. 53-56.

Nāgabodhi (Klu'i byang chub), *A ti rnal 'byor gyi sgom pa'i thabs*:

DT, vol. 53 (Zi), pp. 70.3-71.1 (ff. 35b.3-36a.1);

PT, vol. 69, n. 3259, p. 213 (ff. 58b.7-59a.7).

Nam mkha'i Nor bu, *sBas pa'i rgum chung: The Small Collection of Hidden Precepts*, Arcidosso, Shang-shung Edizioni, 1984.

Padma 'phrin las, *'Dus pa mdo dbang gi bla ma brgyud pa'i rnam thar ngo mtshar dad pa'i phreng ba*, Leh, Tashigangpa, 1972, pp. 160-183.

Padmasambhava (Padma 'byung gnas), *Rig pa ngo sprod gcer mthong rang grol (L'introduzione alla consapevolezza: la liberazione spontanea attraverso la nuda visione)*, vd. Back, Dieter Michael, *Rig pa ño sprod gcer mthoñ rañ gro*; Baroetto, Giuseppe, *Mahāmudrā and Atiyoga*, pp. 139-161.

*'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo* (*Vajracchedikā-prajñāpāramitāsūtra*), DT, Ka (34), pp. 241.1-264.7.

Rang 'byung rdo rje, *Nyams len lag khrigs ma'i khrid ngo mtshar can*, NyY, vol. 6, pp. 230-291.

rDo grub chen 'Jigs med bstan pa'i nyi ma, *dPal gsang ba'i snying po'i rgyud kyi spyi don nyung ngu'i ngang gis rnam par 'byed pa rin chen mdzod kyi lde mig*, NyKG, vol. 35, pp. 367-591.

*rDzogs pa chen po klong sde'i snyan brgyud rin po che rdo rje zam pa'i sgom khrid kyi lag len*, DDz, vol. 1, pp. 417-425.

Rong zom Chos kyi bzang po, *Slob dpon sangs rgyas gnyis pa'i gsung dngos/ man ngag lta ba'i phreng ba zhes bya ba'i 'grel pa*, RZ, pp. 19-124.

Rong zom Chos kyi bzang po, *rGyud rgyal gsang ba snying po dkon cog 'grel*, RZCh, vol. 1, pp. 25-250.

Rong zom Chos kyi bzang po, *Theg pa chen po'i tshul la 'jug pa zhes bya ba'i bstan bcos*, RZCh, vol. 1, pp. 417-555.

*Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo* (*Gaṇḍavyūhasūtra*), DK, vol. 38.

sGam po pa, *Dam chos yid bzhin nor bu thar pa rin po che'i rgyan*, GSB, vol. 4, pp. 185-652.

sGam po pa, *Tshogs chos yon tan phun tshogs*, GSB, vol. 1, pp. 505-576.

Sog zlog pa Blo gros rgyal mtshan, *gSang sngags nga 'gyur la bod du rtsod pa snga phyir byung ba rnam kyi lan du brjod pa nges pa don gyi 'brug sgra*, SZ, vol. 1.

## II. STUDI IN LINGUE OCCIDENTALI

Achard, Jean-Luc, "La liste des Tantras du *rNying ma'i rgyud 'bum* selon l'édition établie par Kun mkhyen 'Jigs med gling pa", *Revue d'Études Tibétaines*, 1, 2002, pp. 62-89,  
[http://himalaya.socanth.cam.ac.uk/collections/journals/ret/pdf/ret\\_01\\_03.pdf](http://himalaya.socanth.cam.ac.uk/collections/journals/ret/pdf/ret_01_03.pdf).

Back, Dieter Michael, *Rig pa ño sprod gcer mthoñ rañ grol. Die Erkenntnislehre des Bar do thos-grol*, Wiesbaden, Otto Harrasowitz, 1987.

Baroetto, Giuseppe, *Mahāmudrā and Atiyoga*, Translated from Italian into English by Andrew Lukianowicz, New Delhi, D. K. Printworld, 2005.

Beyer, Stephan, *The Cult of Tārā: Magic and Ritual in Tibet*, Berkely, University of California Press, [1973] 1978.

Blumenthal, James, *The Ornament of the Middle Way: A Study of the Madhyamaka Thought of Śāntarakṣita*, Ithaca, Snow Lion, 2004.

Broido, Michael, "Sa-skyā Pañḍita, the White Panacea and the Hva-Shang Doctrine", *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 10, no. 2, 1987, pp. 27-68.

Broughton, Jeffrey L., *The Bodhidharma Anthology: The Earliest Records of Zen*, Berkeley / Los Angeles / London, University of California Press, 1999.

Bu-ston Rin-chen-grub, *The History of Buddhism in India and Tibet*, Translated by Eugène Obermiller (tr.), Delhi, Sri Satguru Publ., [Heidelberg, 1931-1932] 1986.

Chagmé, Karma, *Naked Awareness: Practical Instructions on the Union of Mahāmudrā and Dzogchen*, with commentary by Gyatrul Rinpoche, Translated by B. Alan Wallace, Ithaca, Snow Lion, 2000.

- Ch'en, Kenneth, *Buddhism in China: A Historical Survey*, Princeton, Princeton University Press, [1964] 1973.
- Chimpa, Lama – Alaka Chattopadhyaya (trs), *Tāranātha's History of Buddhism in India*, Edited by Debiprasad Chattopadhyaya, Delhi, Motilal Banarsidass, [Simla, 1970] 1990.
- Cleary, Thomas (tr.), *Entry into the Realm of Reality: A translation of the Gandavyuha, the final book of the Avatamsaka Sutra*, Boston, Shambhala, 1989.
- Conze, Edward, *Buddhist Wisdom Books: Containing the Diamond Sutra and the Heart Sutra*, London, George Allen & Unwin, [1958] 1975 (trad. it. di Giorgio Mantici, *I libri buddhisti della Sapienza: il Sutra del Diamante e il Sutra del Cuore*, Roma, Ubaldini, 1976).
- Dalton, Jacob P. – Sam van Schaik, "Lighting the Lamp: An Examination of the Structure of the *Bsam gtan mig sgron*", *Acta Orientalia*, vol. 64, 2003, pp. 153-175
- Dalton, Jacob P., "A Crisis of Doxography: How Tibetans Organized Tantra during the 8<sup>th</sup>-12<sup>th</sup> Centuries", *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol 28, no. 1, 2005, pp. 115-181.
- Dalton, Jacob P., "The Development of Perfection: the Interiorization of Buddhist Ritual in the Eighth and Ninth Century", *Journal of Indian Philosophy*, vol. 32, 2004, pp. 1-30.
- Dalton, Jacob P., *The Uses of the dGongs pa 'dus pa'i mdo in the Development of the rNying-ma school of Tibetan Buddhism*, Doctoral dissertation, University of Michigan, UMI, 2002.
- Das Gupta, Shashibhusan, *Obscure Religious Cults*, Calcutta, Firma KLM, [1946] 1976.
- Dasgupta, Shashi Bhushan, *An Introduction to Tantric Buddhism*, Berkeley, Shambhala, [Calcutta, 1950] 1974 (trad. it. di Mario Maglietti, *Introduzione al buddhismo tantrico*, Roma, Ubaldini, 1977).

- Davidson, Ronald M., *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*, Delhi, Motilal Banarsidass, [New York, 2002] 2004.
- Donati, Valeria, *The Lamp is Burning Bright: Gnoseological Approaches and Soteriological Perspectives in gNubs chen Sangs rgyas Ye shes' Masterpiece*, Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", A.A. 2006-2007.
- Dowman, Keith, *The Power-Places of Central Tibet*, London, Routledge & K. Paul, 1988.
- Dudjom Rinpoche, Jikdrel Yeshe Dorje, *The Nyingma School of Tibetan Buddhism*, Translated and edited by Gyurme Dorje and Matthew Kapstein, voll. I-II, Boston, Wisdom Publ., 1991.
- Ferrari, Alfonsa (tr.), *mK'yen brtse's Guide to the Holy Places of Central Tibet*, Completed and edited by Luciano Petech with the collaboration of Hugh Richardson, Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (SOR, 16), 1958.
- Germano, David, "Architecture and Absence in the Secret Tantric History of the Great Perfection (*rdzogs chen*)", *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 17, no. 2, 1994, pp. 203-335.
- Germano, David, "The Seven Descents and the Early History of Rnying ma Transmissions", in Helmut Eimer – David Germano (eds), *The Many Canons of Tibetan Buddhism: PIATS 2000: Tibetan Studies: Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden 2000*, Leiden, Brill, 2002, pp. 225-263.
- Germano, David, "The Funerary Transformation of the Great Perfection", *Journal of the International Association of Tibetan Studies*, no. 1, 2005, pp. 1-54.
- Gómez, Luis O., "The Direct and Gradual Approaches of Zen Master Ma-hāyāna: Fragments of the Teachings of Ma-ho-yen" in Robert G. Gimello – Peter N. Gregory (eds), *Studies in Ch'an and Hua-yen*, Honolulu, University of Hawaii Press (SEAB, 1), 1983, pp. 69-167.

- 'Gos Lo-tṣā-ba gṣṣon-nu-dpal, *The Blue Annals (Deb-ter ṣṣion-po)*, Translated by George N. Roerich, Delhi, Motilal Banarsidass, [Calcutta, 1949] 1979.
- Guenther, Herbert V., "Meditation Trends in Early Tibet" in Whalen Lai – Lewis R. Lancaster (eds), *Early Ch'an in China and Tibet*, Berkeley, Asian Humanities Press, 1983, pp. 351-366.
- Guenther, Herbert V., *Buddhist Philosophy in Theory and Practice*, Boulder, Shambhala, 1971 (trad. it. di Giuseppe Sardelli, *La filosofia buddhista nella teoria e nella pratica*, Roma, Ubaldini, 1975).
- Guenther, Herbert V., *Tibetan Buddhism in Western Perspective*, Emeryville, Dharma Publ., 1977.
- Gunaratana, Henepola, *The Path of Serenity and Insight*, Delhi, Motilal Banarsidass, [1985] 1992.
- Gyatrul Rinpoche, Ven., *The Secret Oral Teachings on Generating the Deity*, Translated by Sangye Khandro, Taipei, SMC Publ., 1992.
- Hodge, Stephen, "Considerations on the Dating and Geographical Origins of the *Mahāvairocanābhisaṃbodhi-sūtra*" in Tadeusz Skorupski – Ulrich Pagel (eds), *The Buddhist Forum. Volume III, 1991-1993: Papers in Honour and Appreciation of Professor David Seyfort Ruegg's Contribution to Indological, Buddhist and Tibetan Studies*, London, University of London (SOAS), 1994, pp. 57-83.
- Hookham, S. K., *The Buddha Within: Tathagatagarbha Doctrine According to the Shentong Interpretation of the Ratnagotravibhaga*, Albany, State University of New York Press, 1991.
- Jampa Thaye, *A Garland of Gold: The Early Kagyu Masters in India and Tibet*, Bristol, Ganesha Press, 1990.
- Kapstein, Matthew, *The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation and Memory*, New York and Oxford, Oxford University Press, 2000.



- Karmay, Samten G., "A Discussion on the Doctrinal Position of rDzogs chen from the 10th to the 13th Centuries", *Journal Asiatique*, vol. 263, 1975, pp. 147-156.
- Karmay, Samten G., "An Open Letter of Pho-brang Zhi-ba-'od, *The Tibet Journal*, vol. V, no. 3, 1980, pp. 1-28.
- Karmay, Samten G., "The Ordinance of lHa Bla-ma Ye-shes-'od" in Michael Aris – Aung San Suu Kyi (eds), *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson: Proceedings of the International Seminar on Tibetan Studies, Oxford 1979*, Warminster, Aris & Phillips, 1980, pp. 150-162.
- Karmay, Samten G., "King Tsa/Dza and Vajrayāna" in Michel Strickmann (ed.), *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, Bruxelles, Institut Belge des Hautes Études Chinoises (MCB, XX), vol. 1, 1981, pp. 192-211.
- Karmay, Samten G., "The Rdzogs-chen in its Earliest text: A Manuscript from Tun-huang" in Barbara Nimri Aziz – Matthew Kapstein (eds), *Soundings in Tibetan Civilization*, New Delhi, Manohar, 1985, pp. 272-282.
- Karmay, Samten G., *The Great Perfection: A Philosophical and Meditative Teaching of Tibetan Buddhism*, Leiden, Brill, 1988.
- Lo chen Dharma-śrī, *Dzog Chen Meditation*, Explained in Tibetan by Khamtul Rinpoche, Presented in English and briefly annotated by Gareth Sparham, Delhi, Sri Satguru Publ., 1994.
- Kiyota, Minoru, *Tantric Concept of Bodhicitta: A Buddhist Experiential Philosophy*, Madison, University of Wisconsin-Madison, 1982.
- Kochumutton, Thomas A., *A Buddhist Doctrine of Experience (A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin)*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1982.

- Lati Rinpoche, *Mind in Tibetan Buddhism*, Edited, translated and introduced by Elizabeth Napper, London, Rider, 1980 (trad. it. di Giorgio Amitrano, *La mente nel buddhismo tibetano*, Roma, Ubaldini, 1981).
- Lo Bue, Erberto, "The *Dharmamaṇḍala-sūtra* by Buddhaguhya", in Gherardo Gnoli – Lionello Lanciotti (cur.), *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*, Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (SOR, 56,2), 1987.
- Long-ch'en Rab-jam-pa, *The Four-Themed Precious Garland: An Introduction to Dzog-ch'en, the Great Completeness*, with explanation and oral commentary by H.H. Dudjom Rinpoche and Beru Khyentse Rinpoche, Translated, edited and prepared by Alexander Berzin, Dharamsala, Library of Tibetan Works and Archives, 1979.
- Longchen Rabjam, *The Precious Treasure of the Way of Abiding and the Exposition of the Quintessential Meaning of the Three Categories*, Translated by Richard Barron, Junction City, Padma Publ., 1998.
- Longchen Rabjam, *A Treasure Trove of Scriptural Transmission: A Commentary on The Precious Treasury of the Basic Space of Phenomena*, Translated by Richard Barron, Junction City, Padma Publ., 2001.
- Longchen Rabjam, *The Precious Treasury of Philosophical Systems*, Junction City, Translated by Richard Barron, Padma Publ., 2007.
- Lopez, Donald S., Jr., *A Study of Svātantrika*, Ithaca, Snow Lion, 1987.
- Luk, Charles (Lu K'uan Yü), *The Vimalakīti Nirdeśa Sūtra (Wei Mo Chieh So Shuo Ching)*, Berkeley, Shambhala, 1972 (trad. it. di Patrizia Nicoli, *Vimalakirti Nirdeśa Sutra*, Roma, Ubaldini, 1982).
- Mañjuśrīmitra, *Primordial Experience: An Introduction to rDzogs-chen Meditation*, Translated by Namkhai Norbu and Kennard Lipman, Boston, Shambhala, 1987.
- Meinert, Carmen, "Chinese *Chan* and Tibetan *rDzogs chen*: Preliminary Remarks on Two Tibetan Dunhuang Manuscripts" in Henk Blezer

- (ed.), *Religion and Secular Culture in Tibet: Tibetan Studies 2: PIATS 2000: Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden 2000*, Leiden, Brill, 2002, pp. 289-307.
- Meinert, Carmen, "Structural Analysis of the *bSam gtan mig sgron*: A Comparison of the Fourfold Correct Practice in the *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṇī* and the Contents of the Four Main Chapters of the *bSam gtan mig sgron*", *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 26, no. 1, 2003, pp. 175-195.
- Meinert, Carmen, *Chinesische Chan- und tibetische rDzogs chen-Lehre: eine komparatistische Untersuchung im Lichte des philosophischen Heilskonzeptes 'Nicht-Vorstellen' anhand der Dunhuang-Dokumente des chinesischen Chan-Meister Wolun und des Werkes bSam gtan mig sgron des tibetischen Gelehrten gNubs chen Sangs rgyas ye shes*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Willelms-Universität zu Bonn, Bonn, 2004, <http://hss.ulb.uni-bonn.de/2004/0379.htm>.
- Mipham, Ju, *Speech of Delight: Mipham's Commentary on Śāntarakṣita's Ornament of the Middle Way*, Translated by Thomas H. Doctor, Ithaca, Snow Lion, 2004.
- Miyazaki, Izumi, "The Gradualist Chapter of the *bSam gtan mig sgron* and the Teaching of Kamalaśīla", *Journal of Indian and Buddhist Studies*, vol. 52, no. 2, 2004, pp. 899-902.
- Muktibodhananda, Swami, *Swara Yoga: The Tantric Science of Brain Breathing*, Munger, Bihar School of Yoga, 1984.
- Namgyal, Takpo Tashi, *Mahāmudrā: The Quintessence of Mind and Meditation*, Translated and annotated by Lobsang P. Lhalungpa, Boston, Shambhala, 1986.
- Namkhai Norbu, Chögyal – Adriano Clemente, *La suprema sorgente. Kunjed Gyalpo: il tantra fondamentale dello dzogchen*, Roma, Ubaldini, 1997.

- Namkhai Norbu, *Dzog-chen: lo stato di autoperfezione*, Roma, Ubaldini, 1986.
- Namkhai Norbu, *The Crystal and the Way of Light*, Compiled and edited by John Shane, London, Routledge and K. Paul, 1986 (trad. it. di Cristiana De Falco, *Il cristallo e la via della luce*, Roma Ubaldini, 1987).
- Nāropā, *Iniziazione: Kālacakra*, a cura di Raniero Gnoli – Giacomella Orofino, Milano, Adelphi, 1994
- Neumaier-Dargyay, Eva K., *The Sovereign All-Creating Mind: A Translation of the Kun byed rgyal po'i mdo*, Albany, State University of New York Press, 1992.
- Norsang Gyatso, Khedrup, *Ornament of Stainless Light: An Exposition of the Kālacakra Tantra*, Translated by Gavin Kilty, Boston, Wisdom Publ., 2004
- Padmasambhava (composed by), *The Tibetan Book of the Dead*, Edited by Thubten Jinpa – Graham Coleman, Translated by Gyurme Dorje, London, Penguin Books, 2006 (trad. it. di Claudio Lamparelli, *Il libro tibetano dei morti*, Milano, Oscar Mondadori, 2009).
- Padmasambhava, *Consapevolezza: Rigpa*, a cura di Giuseppe Baroetto, Torino, Libreria Editrice Psiche, 1997.
- Palmo, Ani Jinba (tr.), *The Great Image: The Life Story of Vairocana the Translator*, Boston, Shambhala, 2004.
- Sharma, Paramananda (tr.), *Bhāvanākrama of Kamalaśīla*, New Delhi, Aditya Prakashan, [1997] 2004.
- Petech, Luciano, "The Disintegration of the Tibetan Kingdom", in Per Kværne (ed.), *Tibetan Studies: Proceedings of the 6<sup>th</sup> Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Fagernes 1992*, vol. 2, Oslo, Institute for Comparative Research in Human Culture, 1994, pp. 649-659.

- Prats, Ramon, *Contributo allo studio biografico dei primi gter-ston*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1982.
- Ringu Tulku, *The Ri-me Philosophy of Jamgön Kongtrul the Great: A Study of the Buddhist Lineages of Tibet*, Boston, Shambhala, 2007.
- Ruegg, David Seyfort, "On the Tibetan Historiography and Doxography of the 'Great Debate of bSam yas'" in Shōren Ihara – Zuihō Yamaguchi (eds), *Tibetan Studies: Proceedings of the 5<sup>th</sup> Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Narita 1989*, vol. 1, Narita-shi, Naritasan Shinshoji, 1992, pp. 237-244.
- Ruegg, David Seyfort, *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective*, London, University of London (School of Oriental and African Studies), 1989.
- Sakya Pandita, *Illuminations*, Translated by Geshe Wangyal and Brian Cutillo, Novato, Lotsawa, 1988.
- Sakya Pandita, Kunga Gyaltsen, *A Clear Differentiation of the Three Codes: Essential Differentiations Among the Individual Liberation, Great Vehicle, and Tantric Systems*, Translated by Jared Douglas Rhoton, New York, State University of New York Press, 2002.
- sGam.po.pa, *Jewel Ornament of Liberation*, Translated by Herbert V. Guenther, London, Rider, 1959 (trad. it. di Donatella Rossi e Costantino Albini, *Il Prezioso Ornamento di Liberazione*, Roma, Ubaldini, 1978).
- Sivananda, Swami, *Svara Yoga*, Shivanandanagar, The Divine Life Society, 2011 [1954].
- Sivananda, Swami, *Kundalini Yoga*, Rishikesh, Ananda Kutir, 1950 (trad. it., *Kundalini Yoga*, Paternò, Editrice Vidyanda, 1981).
- Snellgrove, David L. – Hugh Richardson, *A Cultural History of Tibet*, Boulder, Prajna Press, [London, 1968] 1980.

- Snellgrove, David L., *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhist & Their Tibetan Successors*, London, Serindia Publ., 1987.
- Snellgrove, David L., *The Hevajra Tantra*, vol. 1, London, Oxford University Press, [1959] 1980.
- Sopa, Geshe Lhundrup – Jeffrey Hopkins, *Practice and Theory of Tibetan Buddhism*, London, Rider, 1976 (trad. it. di Nazzareno Ilari, *Pratica e teoria del buddhismo tibetano*, Roma, Ubaldini, 1977).
- Stein, Rolf Alfred (ed.), *Une chronique ancienne de bSam-yas: sBa-bžed (sBa bžed žabs btags ma)*, Paris, Adrien-Maisonneuve (Publications de l'Institut des hautes études chinoises, 1), 1961.
- Stein, Rolf Alfred, *Tibetan Civilization*, Stanford, Stanford University Press, 1972.
- Suzuki, Daisetz Teitaro (tr.), *The Lankavatara Sutra*, London, Routledge & K. Paul, [1932] 1966.
- Suzuki, Daisetz Teitaro, *Studies in the Lankavatara Sutra*, Taipei, SMC Publ., [London, 1930] 1991.
- Takasaki, Jikido, *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra)*, Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (SOR, 33), 1966.
- Tāranātha, Jo Nang, *The Seven Instruction Lineages*, Translated and edited by David Templeman, Dharamsala, Library of Tibetan Works and Archives, 1983.
- Tarhang Tulku, *Crystal Mirror*, vol. V, Emeryville, Dharma Publishing, 1977.
- Thondup, Tulku Rinpoche, *Buddha Mind: An Anthology of Longchen Rabjam's Writings on Dzogpa Chenpo*, Edited by Harold Talbott, Ithaca, Snow Lion, 1989.

- Thondup, Tulku, *The Tantric Tradition of the Nyingmapa*, Marion, Buddhayana, 1984.
- Thurman, Robert A. F. (tr.), *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, Delhi, Motilal Banarsidass, [University Park, 1976] 1991,
- Ueyama, Daishun, "The Study of Tibetan Ch'an Manuscript Recovered from Tun-huang: A Review of the Field and its Prospects" in Whalen Lai – Lewis R. Lancaster (eds), *Early Ch'an in China and Tibet*, Berkeley, Asian Humanities Press, 1983, pp. 327-349.
- van der Kuijp, Leonard W. J., "Miscellanea to a Recent Contribution on/to the Bsam-yas Debate", *Kailash*, XI.3-4, 1984, pp. 149-175.
- van Schaik, Sam - Jacob P. Dalton, "Lighting the Lamp: the Structure of the *Bsam gtan mig sgron*", *Acta Orientalia*, vol. 64, 2003, pp. 153-175.
- van Schaik, Sam, "The Early Days of the Great Perfection", *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 27, no. 1, 2004, pp. 164-206.
- van Schaik, Sam, "The Resolution of the Simultaneous and Gradual Approaches to the Great Perfection in the *Klong chen snying thig*" in Henk Blezer (ed.), *Religion and Secular Culture in Tibet: Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden 2000*, Leiden and Boston, Brill, 2002, pp. 309-320.
- van Schaik, Sam, "The Great Perfection and the Chinese Monk: rNyingma-pa Defences of Hwa-shang Mahāyāna in the Eighteenth Century", <http://earlytibet.com>.
- van Schaik, Sam, *Approaching the Great Perfection: Simultaneous and Gradual Methods of Dzogchen Practice in the Longchen Nyingtig*, Boston, Wisdom Publication, 2004.
- Vitali, Roberto, *The Kingdoms of Gu.ge Pu.hrang: According to mNga'.ris rgyal.rabs by Gu.ge mkhan.chen Ngag.dbang grags.pa*, Dharamsa-

la, Tho.ling gtsug.lag.khang lo.gcig.stong 'khor.ba'i rjes.dran.mdzad sgo'i go.sgrig tshogs.chung, 1996.

Wang-ch'ug Dor-je, Ninth Karmapa, *The Mahāmudrā Eliminating the Darkness of Ignorance*, with commentary by Beru Khyentse Rinpoche, Translated by Alexander Berzin, Dharamsala, Library of Tibetan Works and Archives, [1977] 1989 (trad. it. di Anna Rita Vignati, *La Mahamudra che elimina il buio dell'ignoranza*, Roma, Ubaldini, 1985).

Wayman, Alex – Hideko Wayman (trs), *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā*, Delhi, Motilal Banarsidass, [New York, 1974] 1990.

Wayman, Alex, *Yoga of the Guhyasamājatantra*, Delhi, Motilal Banarsidass, [1977] 1991.

Williams, Paul, *The Reflexive Nature of Awareness: A Tibetan Madhyamaka Defence*, Delhi, Motilal Banarsidass, [Richmond, 1998] 2000.