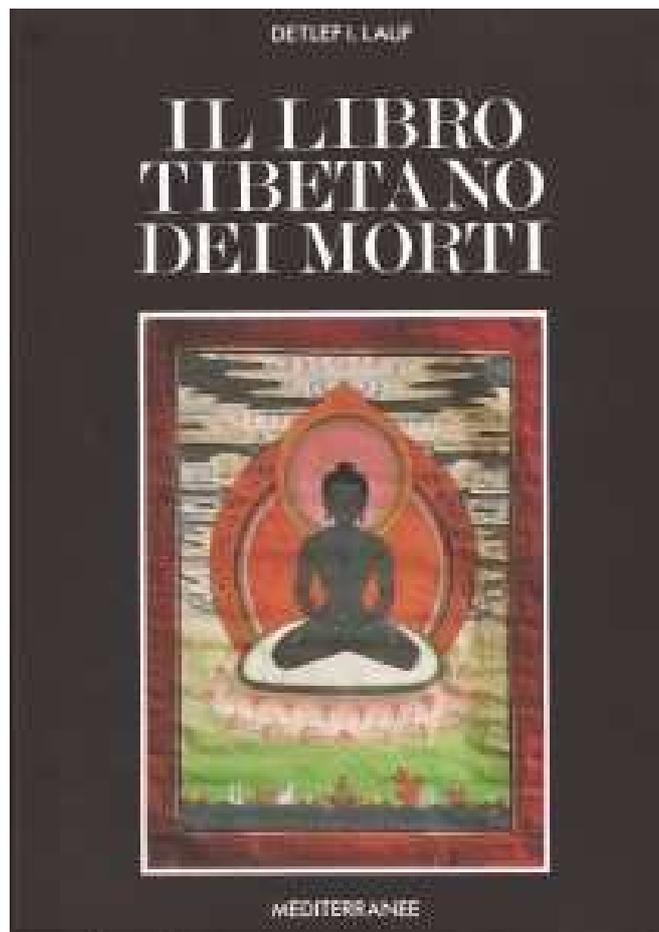


Detlef-I. Lauf

Il Libro Tibetano dei Morti



Dottrine segrete e mondi trascendenti

PREFAZIONE

Questo non è un libro per animi pavidi. Chi lo ha letto e forse si è smarrito in esso si ritrova cambiato, o comunque scosso. È stato esposto alle possenti onde della coscienza ed è stato profondamente agitato da esse. La stabilità del suo Io vacilla e la linea di demarcazione fra soggetto ed oggetto si cancella.

L'abissale profondità del pensiero tibetano ha già turbato l'ultima generazione in Occidente; l'hanno turbata in particolare le strane visioni di A. David-Neel e la traduzione di W. Y. Evans Wentz di buona parte dei libri tibetani dei morti, molti dei quali incontreremo in questo volume. Poiché nessuno era in grado di controllarle, molte delle cosiddette ricerche tibetane erano ormai diventate un biglietto gratuito per le proiezioni della propria fantasia.

L'importanza di questo libro è dovuta soprattutto al fatto che esso è un lavoro serio ed approfondito sotto il profilo scientifico (profondità che manca spesso ai rappresentanti del mondo accademico); e risulta inoltre più coinvolgente delle considerazioni pseudo-occultistiche e talora fantasiose che spesso vengono spacciate sotto il nome di "Tibet".

Al contrario di molti trattati popolari benché opinabili dal punto di vista scientifico (vedi "Shangri-La"), questo libro non sembra interessante, originale o esotico al primo impatto. Tuttavia, mano a mano che lo si legge, si ha sempre più l'impressione di venir introdotti a una visione della realtà che ci informa non solo sul Tibet ma anche su noi stessi, su aspetti sconosciuti del nostro Io, che ad un tratto non ci appare più tanto solido e sicuro.

Questo libro ci insegna soprattutto che quella che abitualmente noi chiamiamo "realtà" non è che una delle tante possibili realtà e non certo la più importante. Ognuno di noi possiede infatti il proprio mandala.

Non è difficile trarre profitto da quest'opera, nonostante che il testo dei libri dei morti risulti astruso, perché Lauf, grazie alle sue enormi conoscenze e alle sue profonde meditazioni, ha fatto per noi gran parte del lavoro. Ecco un esempio di come un mondo tanto lontano dal nostro può venir aperto al punto da permetterci di capire valori del tutto nuovi.

Data la ricchezza contenutistica del materiale, Lauf evita di condurre il lettore non-iniziato attraverso l'intricato labirinto dei dettagli. È un vero sollievo constatare che l'occhio dell'autore è sempre diretto all'essenziale.

Il prefattore, che ha pure discusso questi temi non moltissimi tibetologici, non ha mai incontrato un approccio ai testi tibetani altrettanto essenzializzato ed altrettanta capacità di coglierne il significato rapidamente e fino in fondo.

Di conseguenza, la morte, di cui essi principalmente trattano, ci appare in una luce completamente diversa; anzi possiamo dire che ci appare completamente illuminata nel vero senso del termine; per cui la nostra attuale interpretazione medico-ateistico-nichilista della morte viene non solo messa in discussione ma addirittura demolita.

Lauf ci fa capire come i Libri tibetani dei morti rappresentino un'opera di inestimabile valore. In essi tutto è sviluppato in modo magistrale, per cui il lettore acquista realmente una visione nuova delle cose. Sono testi di grande coerenza che insegnano cosa è la morte ma anche cosa è la vita.

La presente opera, che inizia sviluppando soprattutto il lato metodico, offre poi un'entusiasmante descrizione di stati di coscienza di solito ignorati. Illustra ad esempio

con grande vivezza l'esperienza postmortale dell'infinito. Lo spirito risulta essere l'essenza del vuoto dello spazio celeste, un vuoto dietro il quale si intravede il "positivo".

L'interessantissimo capitolo sulla psiche e la coscienza evidenzia l'universalità di molti concetti dei libri tibetani dei morti. I confronti con analoghi scritti di altre culture facilitano la comprensione di molte concezioni e vi si ravvisa l'analogia fra i modi di concepire la morte. Lauf formula assiomi di una fenomenologia comparata della psiche che nessuno aveva ancora mai formulato.

Emergono idee dell'umanità antichissime. Troviamo sorprendenti paralleli nell'Occidente cristiano, per esempio nel concetto di "capacità di operare sull'anima dopo la morte" di Tommaso d'Aquino, che corrisponde in forte misura al "karma" indiano.

Dato che i Libri tibetani dei morti sono strutturati su simboli archetipici, l'autore non trova naturalmente difficoltà a mettere in rapporto molti di questi simboli col materiale ereditario filogenetico di Freud e con gli archetipi di Jung. Anzi, a suo avviso le attuali teorie psicologiche trovano conferma in molte esperienze segnalate in Tibet, che trapelano spesso nell'umana esistenza come realtà intuitive. Per il Lauf l'intera storia dello spirito è una prova del fatto che anima e coscienza sono molto di più della mera e transitoria corporeità.

Particolarmente interessante è infine la sua constatazione che, siccome il mondo altro non è che coscienza (nell'altro del resto sarebbe accessibile a noi), esiste anche una coscienza di base, un magazzino di tutte le impressioni, una sorta di oceano che, agitato dal karma, lascia emergere sempre nuove impressioni. Avviene una contrazione, una riduzione al puro inconscio, in un'altra dimensione, prima che dalla potenza primordiale possa sorgere una nuova coscienza? Lauf giustamente non si addentra in speculazioni del genere perché potrebbero portare alla formazione di idee invece che di realtà. In ogni caso, già le teorie di un'esistenza trascendente, sono di per sé realtà psichica anche se la ragione tende a respingerle. La costruzione di mondi trascendenti è già una realtà di cui val la pena occuparsi.

Concludendo si può dire che il contrasto fra morte e vita viene qui relativizzato come raramente è stato fatto in Occidente; lo hanno fatto solo grandi mistici, quale era per esempio Rilke, che ci dice che spesso gli angeli non sanno se si trovano tra i vivi o tra i morti.

Ora, cosa succederebbe se quest'opera di Lauf venisse tradotta in tibetano? Che effetto farebbe sul piccolo gruppo degli stessi Tibetani, oggi purtroppo in via di estinzione? Per essa è prevedibile lo stesso successo che Daisetz T. Suzuki si riprometteva da una traduzione in giapponese della sua opera inglese sul buddhismo zen: gli irriducibili bonzi, sarebbero stati costretti a rivedere e a ripensare tutta la loro tradizione, a trasformare tutto il loro mero sapere in una viva visione della realtà del mondo.

Oggi il Tibet, a causa del materialismo impostogli dalla Cina, che sta rinnegando anche il proprio passato e quindi anche i propri archetipi, o dall'India, ugualmente Occidentalizzata, si sta lentamente dissolvendo, sia come realtà geografica che come realtà antropologica.

Tuttavia questo Tibet continua a vivere in noi, rimane in noi, inestirpabile, come una grande aspirazione all'eterno mistero, in un'epoca, povera come la nostra, segnata dall'assoluta mancanza di misteri e dalla smitizzazione. Lauf ci indica una via di redenzione che salva ciò che è essenziale e che non può essere perso. Il Tibet, lo vediamo, sta entrando nel bar-do; noi però sappiamo che questo è solo uno stato transitorio e che nulla di ciò che è essenziale e vero va mai veramente perduto.

Prof. FREDERIC SPIEGELBERG

StanFord University
San Francisco, agosto 1975

INTRODUZIONE

Fra le tradizioni segrete del Buddismo tibetano troviamo in particolare le dottrine che si occupano dei problemi centrali della esistenza umana, delle vie supreme che portano alla conoscenza di se stessi e della morte. Di queste tradizioni segrete fanno parte i Libri tibetani dei morti, che sono stati scoperti e resi noti sostanzialmente dagli "scopritori di tesori". Il Libro tibetano dei morti possiede una struttura ben definita e molto chiaramente sviluppata, tuttavia esistono molte altre opere sugli stessi temi, elaborati in modo diverso, così che invece di un solo Libro dei morti dobbiamo parlare di più Libri tibetani dei Morti.

Il Tibetano considera il problema della morte e di una possibile migrazione nell'aldilà del cosiddetto stato di bar-do, fino al momento di una nuova incarnazione, un problema che deve essere risolto, o quanto meno adeguatamente affrontato, già nel corso della vita terrena. Le visioni delle divinità che appaiono nel bar-do sono il riflesso di esperienze e processi mentali verificatisi durante la vita, che nello stato più alto di smaterializzazione operano autonomamente. Questo è il motivo per il quale i Lama che dirigono il rito funebre esortano ripetutamente il morto a richiamare alla memoria tutti gli insegnamenti e i significati delle divinità delle visioni, che nella precedente vita terrena avrebbero dovuto servire da modello e suggerire uno stile di vita spirituale e religioso.

Bisogna essenzialmente mirare a comprendere la natura delle divinità e i loro diversi significati collegati alla trasformazione della coscienza e a integrarli nel proprio spirito. Questa operazione ci è però possibile solo con l'esercizio della meditazione, che deve essere praticata durante questa vita, perché mere speculazioni su un'esistenza migliore dopo la morte rappresenterebbero solo una pericolosa illusione e una nuova forma di attaccamento al "sé". Il "bar-do thos-grol", o Libro tibetano dei morti, tratta del trapasso, delle esperienze del periodo compreso fra la totale liberazione dal corpo e la nuova incarnazione. Ma tutto ciò - nonostante le esperienze del trapasso siano notevoli nella psicologia buddhista - può essere descritto nei testi del Libro tibetano dei morti in un modo straordinariamente convincente, poiché le sue dottrine si rifanno costantemente alla realtà della vita terrena. Per rappresentare le esperienze del bar-do il Libro tibetano dei morti ricorre a esperienze autentiche, vissute dalla coscienza nella vita terrena.

Quando il Libro tibetano dei morti è utilizzabile solo se si tiene conto del suo stretto rapporto con la filosofia buddhista e con lo stile di vita dei buddhisti. Ma siccome esperienza di vita, conoscenza della realtà e presa di coscienza formano al contempo la base teorica degli stati trascendenti del bar-do possiamo definire il Libro tibetano dei morti anche un "libro di vita". Nel bar-do alla psiche dell'individuo defunto è riconosciuto esattamente il valore che esso aveva raggiunto quando dimorava nel corpo: questa è la chiara legge del karma.

Poiché sappiamo che non esiste un solo Libro tibetano dei morti ma un intero gruppo di scritti su questo tema e che per giunta in Tibet esisteva una ricca tradizione dell'ars moriendi - che si rifà in parte anche ad antiche tradizioni indiane -, abbiamo deciso di trattare questa tematica in un modo diverso dal solito. Poiché esistono vari testi originali del bar-do thos-grol e di scritti affini, abbiamo cercato di compiere una sinapsi delle diverse tradizioni e di individuare i "centri di gravità" di determinati problemi buddhologici e psicologici sulla natura del bar-do e delle sue visioni. Tale utilizzazione di varie fonti dovrebbe aiutare a chiarire i problemi, a capire meglio la natura del bar-do

stesso. Delle dottrine segrete tibetane fanno parte le tradizioni della setta bKa' brgyud-pa, che ha custodito gli insegnamenti del maestro Siddha indiano Naropa.

Per poter interpretare ed apprezzare in tutto il suo valore il Libro tibetano dei Morti dall'"interno", cioè dal punto di vista tibetano, lo abbiamo confrontato con alcuni testi delle opere delle sette Shangs-pa, 'Brug-pa e Kam-tshang. Tutto ciò non sarebbe stato pensabile senza l'aiuto del mio maestro Vairocana Tulku, sedicesima incarnazione di Vairocana, il grande traduttore del monastero di Ka -thog rdo-rje-gdan nel Tibet orientale, che mi ha rivelato i segreti del bar-do thos-grol. Oltre che a Lui debbo tutte le informazioni che mi occorrevo per poter scrivere questo libro ai miei maestri tibetani nel Ladakh, nel SiSikkim e nel Tuthan, nonché agli autori di tutti i testi che parlano del bar-do.

Per rendere più accessibile al mondo spirituale Occidentale le dottrine dei libri tibetani dei morti abbiamo messo a confronto la problematica della trasformazione dell'anima successiva alla morte con quella di altre culture. Un'operazione parziale, che però è servita ad evidenziare parallelismi i quali dimostrano che contenuti e simboli simili non esistono solo in Asia ma figurano e sono chiaramente riconoscibili sotto altre forme. Infine la psicologia ci ha fornito la prova che la trattazione dei problemi della vita e della morte dell'uomo segue ovunque modelli archetipici e forme di espressione che ci permettono di approfondire ulteriormente il contenuto del Libro tibetano dei morti e le sue dottrine segrete. Quindi il commento psicologico conclusivo cerca di comprendere dal suo punto di vista la via che passa attraverso il bar-do con tutti i suoi simboli e le sue visioni, per confrontarla con forme di manifestazione della coscienza Occidentali. Forse in questo modo è possibile comprendere meglio esperienze essenziali del Libro tibetano dei morti e farle nostre. Nel nostro mondo sarà sempre più necessario ricorrere a una sintesi, su un piano di coscienza più elevato, dalla sapienza orientale e del pensiero Occidentale. E il presente libro intende dare un piccolo contributo in questo senso.

Le illustrazioni e le opere d'arte qui rappresentate al fine di introdurre nel mondo delle visioni delle divinità del bar-do provengono dal Tibet, dal Ladakh, dal Sikkim e dal Bhutan. Parte delle stampe si trova già in Occidente.

In proposito sento il dovere di ringraziare le persone che ci hanno consentito di riprodurre immagini e documenti di grande rarità, in particolare il professor F. Spiegelberg per sei illustrazioni del testo e per aver scritto la prefazione di questo libro. Ma debbo grande riconoscenza a tutti coloro che hanno prestato il loro prezioso aiuto e, non ultimo, alla casa editrice che si è impegnata senza risparmio per un libro difficile come il presente.

Il corpo muore, non c'è
dubbio,
quando la vita lo abbandona;
però la vita non muore.
Il reale, l'anima,
è la libertà
Di cui è fatto questo universo.

Chand. Up. VI. II. 3ø

I
LE TRADIZIONI DEI LIBRI TIBETANI DEI MORTI

La purezza dell'anima dipende dalla sua purificazione,
dalla frammentazione e dalla sua entrata in una vita unificata ed integra.

Eckhar: Della Morte

Le dottrine del Libro tibetano dei morti che conducono attraverso le visioni, profondamente simboliche, dello "stato intermedio" o sfera postmortale, poggiano su antichissime tradizioni tibetane ed indiane. Parlare solo di un Libro dei morti non sarebbe corretto perché le tradizioni scritte ci informano che nel Tibet vigeva un sistema di "conduzione dell'anima" del defunto, molto articolato e molto sviluppato. Le fonti citate della Bibliografia (v. Appendice VIII, 1, A, B), che sono principalmente dissertazioni sulla "vita dopo la morte" o sono i cosiddetti "libri dei morti", non sono complete ma rappresentano solo una parte, uno stralcio dei testi tibetani di questo genere. Qualcosa del genere è anche l'ormai celeberrimo "Libro tibetano dei morti" edito in Occidente da Evans-Wentz. In quest'opera, ormai classica, sono riportati, tradotti, solo sette dei diciassette capitoli del Libro tibetano dei morti originale.

Ci sono però anche opere che, ad esempio, sullo stesso argomento contengono 38 parti, o altre, molto più brevi, del genere più disparato e di tradizioni diverse (di cui parleremo più sotto). Una cospicua parte di questi scritti consiste di istruzioni per la pratica dei rituali e di libri mantrici. Infine va detto che esistono libri che fanno parte di testi rituali per la lettura nelle cerimonie funebri e che contengono quasi esclusivamente mantra. Questi mantra sono sillabe mistiche disposte secondo un determinato ordine; sono appelli, in "cifra", rivolti alle divinità. Nel Buddhismo vajrayana i mantra e la loro corretta recitazione costituiscono una parte essenziale delle dottrine esoteriche che il maestro ha il dovere di trasmettere al discepolo, quasi sempre in riti iniziatici segreti. Così anche in seno ai libri tibetani dei morti abbiamo testi mantrici che contengono l'intero ciclo delle divinità del bar-do (o stato intermedio). Quindi solo chi conosce quei mantra, sa farne uso in modo corretto, sa recitarli nella corretta successione e può appellarsi alle corrispondenti divinità durante la meditazione. Tali testi mantrici sono molto condensati: per esempio contengono in poche pagine, in forma mantrica abbreviata, l'intero Libro tibetano dei morti con le sue cento divinità e il loro significato. L'insegnamento e la conoscenza di questi mantra fanno parte dei segreti e delle particolari circostanze dell'iniziazione operata dal Guru; poi è compito dell'allievo custodirli allo stesso modo.

Qui è bene far presente subito una particolarità dei testi mantrici che fanno parte del Libro tibetano dei morti. Esiste un gruppo di testi mantrici in miniatura che il fedele può portare sempre con sé. Si tratta di libricini pieghevoli, a forma di mandala e stampati su carta. Il corpo dei caratteri grafici è ridottissimo. I mandala hanno la forma di fiori di loto con numerosi petali sui quali sono disposti altri mandala orientati Cosmologicamente. Questi piccoli scritti o minidiagrammi ripiegati vengono avvolti in un panno e cuciti con fili di seta di cinque colori, i cinque colori dei buddha (o dei tathagata); poi vengono chiusi in apposite custodie per amuleti (tib. Ga'u) in metallo, che i Tibetani per lo più portano appesi collo con un nastro. Questi "amuleti" devono proteggere i loro portatori per tutta la vita, in tutti i luoghi e nei lunghi pellegrinaggi attraverso il Tibet.

Il segreto sapere delle migrazioni del principio cosciente del defunto fa parte di un'antichissima eredità culturale tibetana e centroasiatica. Perciò troviamo quelli che definiamo "Libri dei morti" non solo nella tradizione buddhista del Tibet ma già nella religione bon, la religione prebuddhista della Terra delle Nevi al di là dell'Himalaya, che

può essere definita la "vera ed antica religione locale del Tibet". Il Buddhismo mahayana e il buddhismo vajrayana, che è la sua forma tantrica, entreranno nel Tibet solo all'inizio del VII secolo.

La dottrina della religione tibetano bon, instaurata dal suo quasi mitico fondatore gshen-rab, rappresenta un sistema molto ampio che abbiamo conosciuto solo di recente. Ne sappiamo qualcosa solo da pochi anni. Alcuni dei testi della tradizione bon-po giunti fino a noi vengono pubblicati a ritmo lento, e finora erano accessibili solo agli specialisti. Perciò quando parliamo dei libri tibetani dei morti o degli scritti ad essi affini, se vogliamo rispettare l'ordine cronologico dobbiamo menzionare per primi quelli della religione bon, che probabilmente rispecchiano le più antiche forme tramandate. Probabilmente ne prova la maggiore antichità anche il fatto che nei pochi testi finora noti, e non ancora tradotti, non incontriamo tutto quel gran numero di riferimenti e di significati cosmologici e psicologici attribuiti alle divinità delle visioni che troviamo nei testi buddhisti delle tradizioni tibetane. D'altro canto, però, la tradizione del Bon-po Nispanna - yoga della linea Shang- Shung della religione bon è ricchissima di contributi filosofici e psicologici al problema del bar-do, che sono molto simili a quelli della tradizione buddhista. Anche i testi buddhisti nelle tradizioni dei "libri dei morti" sono basati senza dubbio su antichissime esperienze della religione tibetana. Le divinità adirate che figurano in essi, soprattutto le Dakini teriomorfe e le divinità delle quattro porte del mandala che bevono sangue, non hanno un'origine esclusivamente Buddhista, non sono legate solo ai tantra indiani, ma risalgono a religioni molto più antiche, a religioni magico-mistiche dell'Asia centrale. Non è possibile ignorare le analogie, nei simboli, nei rituali e nei contenuti, con le religioni centroasiatiche e shamaniche. Parleremo ancora di questo problema nel capitolo riservato allo studio comparato delle religioni (capitolo V). Allo stato delle attuali conoscenze non è ancora possibile una trattazione esauriente nelle tradizioni dei libri dei morti. Tuttavia questo libro (Capitolo III C), onde fornire una visione panoramica dei testi buddhisti, esaminerà brevemente almeno due testi importanti.

Altre esperienze "empiriche" sul problema della morte, che nella tradizione buddhista dei libri dei morti vengono trattate in parte esaurientemente e in dettaglio, proverrebbero dallo spazio indiano, dalla tradizione vedica. O meglio, certe descrizioni del trapasso e della "via postmortale" dell'anima, che India erano bene comune e che erano contenute nel Veda e nella Upanishad, esistevano da tempo. I loro testi evidenziano in parte notevoli analogie con quelli degli scritti buddhisti, vedi in particolare la Brihadaranyaka-Upanishad IV, 44, 1 - 2, l'Aitareya - Aranyaka III, 2, 4, la Satapatha - Brahmana e il pretakalpa di Garuda - purana.

Ora veniamo ai testi della tradizione buddhista, e precisamente a quelli che possiamo definire "Libri dei morti". Ma dobbiamo prendere in considerazione anche le opere che sono state scritte da studiosi, indiani e tibetani, del buddhismo vajrayana, le cui dottrine si occupano in parte del bar-do. Il bar-do (scr. antarabhava) lo "stato intermedio" postmortale compreso tra due forme di esistenza, è trattato a fondo soprattutto in tre gruppi di testi. Il primo gruppo comprende il bar-do thos- grol chen- mo, la "grande liberazione attraverso l'udito (nello) stato di bar-do", illustrata in opere in più volumi o in miscellanea di varia composizione di più autori. Il secondo gruppo rivela una notevole analogia col primo salvo alcune differenze iconografiche. Sono i testi del ciclo delle divinità naraka - anche esse descritte in libri e rituali ponderosi (tib. Na- rag dong-sprugs).

Il terzo gruppo è costituito da testi, provenienti dalla tradizione indiana del guru Naropa e di sua sorella Niguma, sulle "sei dottrine" di Naropa (tib. Na-ero chos-drug), due delle quali, quella sul bardo e quella sul 'phoba (=trasferimento della coscienza) sono importanti per noi.

Infine ci hanno fornito informazioni preziose per il nostro lavoro le dottrine sui vari tipi di bar-do del grande yogi Mi-la ras-pa (1040-1123) e la ricca letteratura sul bar-do della tradizione sNying-thig dello studioso tibetano Klong-chen rab-'byamspa (1308-1363). Pertanto noi disponiamo di un inesauribile serbatoio di tradizioni tibetane che, tradotte e corrispondentemente commentate, potrebbero riempire una dozzina di volumi. Però noi miriamo a dar vita ad un estratto estremamente poliedrico ma ristretto di tutte queste opere, a una specie di quadro sinottico delle dottrine tibetane sul bar-do per dare un'idea generale del problema. Naturalmente ci veniamo a trovare di fronte ad un doppio assunto. Oltre a affrontare le teorie sul bar-do dobbiamo occuparci dell'intero sistema filosofico ed etico-religioso del buddismo mahayana, sul quale esse si fondano. Infatti nel Libro tibetano dei morti troviamo anche un'essenza del buddismo dalla quale si sviluppano i mandala delle divinità simboliche che sono in rapporto col bar-do. A tutte le divinità del bar-do vengono attribuiti uno o più significati che sono in stretta relazione con l'intero apparato delle dottrine buddhiste.

Li abbiamo confrontati con alcuni testi della religione prebuddhista Bonn che ci hanno rivelato un mondo di dottrine segrete a noi fino allora sconosciute. Entreremo di nuovo nel merito dell'origine di questi testi alla fine di questo capitolo.

Il primo gruppo di scritti è legato al nome del noto tantrico e Guru indiano Padmasambhava, cui viene attribuita la stesura del bar-do thos-grol. Padmasambhava si recò nel Tibet nell'VIII secolo dopo Cristo (intorno al 750) per diffondere le dottrine tantriche del buddismo mahayana. La forma tantrica del buddismo mahayana è conosciuta anche come vayrayana, "veicolo di diamante" (Tib. rDo-rje theg-pa). Come già menzionato, la compilazione dei libri tibetani dei morti è opera non solo di più autori, ma anche di più generazioni. Essi dovrebbero aver raggiunto la forma che oggi conosciamo intorno al XIV - XV secolo. Tale forma porta l'impronta dei cosiddetti "scopritori di tesori" (tib. Gter-ston), che per secoli hanno influenzato in forte misura la vita spirituale della setta rNying-ma-pa. Questa setta, conosciuta anche come la "non riformata setta dei berretti rossi" istituzionalizzò gli insegnamenti del grande Guru Padmasambhava (tib. MTsho-skyes rdo-rje). Uno dei libri dei morti ci indica la linea spirituale cui si ispirarono le dottrine sullo stato intermedio postmortale. Ne parlano molti testi tibetani, che però spesso evidenziano differenze legate alla tradizione personale dell'autore. Nel nostro testo la tradizione spirituale è definita "Albero genealogico della dottrina nata in India", e più sotto apprendiamo come "fu accesa la luce della dottrina del Paese delle Nevi (Tibet)".

Il primo Guru è il tantrico Padmasambhava; dopo di lui vengono santaraksita (tib. Khan-chen zhi-ba-mtsho, 705-762), il primo abate del grande monastero tibetano di bSam-yas, e il re Khri-srong lde-btsan (governò il Tibet a Lhasa dal 755 al 797). Ad essi seguono, nella successione della tradizione che corrisponde al principio indiano della gerarchia spirituale fra guru e discepoli, i Guru Akasagarbha (tib. Nam-mkha snying-po), Buddhajnana (tib. Sangs-rgyas ye-shes), rGyal-mchog-dbyangs, Ye-shes mtsho-rgyal. L'ultima è una delle due importanti discepole del Guru Padmasambhava. Successivamente appaiono anche altri dotti tibetani dei secoli VIII e IX, cioè 'Brog-mi dpal-gyi ye-shes, dPal-gyi ye-shes, dPal-gyi seng-ge, Vaicorana di sPa-gor e i 25 Guru

tantrici (tib. rJe-dbang nyer-Ing) che nel IX secolo acquistarono notorietà come Yogi per i loro poteri soprannaturali.

Un'altra tradizione definisce le dottrine del Libro tibetano dei morti: rivelazione emanata dal principio Dell'Adibuddha mistico Samatabhadra (tib. Kun- tu bzang-po), che soggiorno nel sommo stato del dharmakaya (tib. Chos- sku). Da lui essa emana nel corpo mistico (sambhogakaya) di Vajrasattva, il buddha bianco (tib. rDo - rje sems-dpa'), e poi nell'incarnazione terrena del guru dGa' -rab rDo-rje. Dopo di lui vengono il Mahasiddha indiano Srisimha, il Guru Padmasambhava, la sua discepola tibetana mKhar- chen mtsho-rgyal, lo studioso e traduttore tibetano Knru rgyal-mtshan e poi il grande scopritore di tesori tibetano Karma gling- pa (intorno al XIV secolo). Gli "scopritori di tesori" sono studiosi tibetani che hanno ritrovato in luoghi segreti alcuni "tesori" (tib. gTer-ma), cioè certi scritti non - canonici del maismo, che erano stati nascosti da precedenti Guru, e soprattutto da Padmasambhava. I luoghi in cui erano nascosti (sotto rocce, edifici, stupa etc.) sono indicati nella biografia di Padmasambhava, che ne profetizzò anche il ritrovamento. Questi testi non fanno parte delle raccolte buddhiste canoniche tibetano, del bKa'-'gyur e del bsTan-'gyur, Ma - come la maggior parte dei gTer-ma - sono contenuti nella grande raccolta di scritti di Rin- chen gter-mdzod della setta rNying ma-pa. Come vediamo, già nella tradizione delle dottrine dei libri dei morti ci sono collegamenti complessi e complicati; e in ogni caso le basi del bar-do thos- grol sono state sviluppate da più studiosi, i più importanti dei quali sono sicuramente Srisimbha, Padmasambhava, Vimalamitra, Vairocana e Karma Gling-pa. Il ritrovamento del bar-do thos-grol sul monte sGam- Po - dar è opera del grande scopritore di tesori rig-'dzin Karma gling-pa. Questi vi apportò anche sostanziali ampliamenti, per cui oggi l'opera omnia "Kar- gling zhi - khro", cioè le Divinità pacifiche ed adirate secondo Karma gling- pa, oltre all'intero bar-do thos-grol, contiene anche (in 38 parti) una serie di testi e preghiere rituali di grande importanza per l'iniziazione ai mandala delle divinità che appaiono nelle visioni. Questi testi sono particolarmente interessanti ai fini delle nostre considerazioni.

Nelle tradizioni della setta rNying-ma-pa troviamo altre fonti importanti per il bar-do che non possiamo non menzionare. Un cospicuo gruppo appartiene al ciclo delle divinità Naraka (tib. Zhi-khro na-rag dong-sprugs), contenute in parte nella famosa raccolta di scritti "Klong-chen snying-thig" che è stata compilata attingendo all'opera del maestro tibetano Klong-chen rab-'byams-pa. La letteratura sNying-thig è in generale una fonte d'informazione ricca per la conoscenza delle dottrine sul bar-do. Sui vari stati di bar-do, sui segni che preannunciano l'approssimarsi della morte e sulle trasformazioni del principio cosciente nei sei mondi forniscono informazioni importantissime l'opera "Ye-shes bla-ma", lo "bsKyed-rim lha-khrid", lo "Shes-rig rdo-rje rnon-po", l'importante opera basilare di "Lam-rim ye-shes snying-po", l'opera enciclopedica "Kun-bzang bla-ma'i zhal-lung", le opere raccolte dello gTer-ston Padma gling-pa, l'opera rituale "rDo-rje theg-pa sngags-kyi gsosbyong" e il "Mani bka-'bum", che è attribuito al re tibetano Srong-btsan sgam-po.

Altri contributi, specialmente alle dottrine sul bar-do, li abbiamo nella tradizione delle "Sei Dottrine di Naropa" (tib. Na-ro chos-drug), che rappresentano un punto centrale essenziale, in particolare nelle tradizioni della setta bKa-'brgyund-pa del Tibet. Le "Sei Dottrine di Naropa" nel loro insieme si forniscono notizie che ci aiutano a comprendere le teorie sul bar-do, sul principio cosciente, sulla dottrina del trikaya e la meditazione sulla luce, che nel Libro tibetano dei Morti hanno tutte un ruolo importante.

Naropa (visse in India e nel Kashmir; 1016-1100) è il secondo Guru nella tradizione bKa-brgyud-pa del Tibet. Le "Sei Dottrine" da lui tramandate esistono in due importanti versioni, una di Naropa stesso, l'altra di sua sorella Niguma (tib. Ni-gu chos-drug). Gli insegnamenti di Naropa raggiunsero il Tibet per merito di un suo discepolo, il grande traduttore tibetano Mar-pa di Lhobrag (1012-1097). Mar-pa è il fondatore della setta bKa'brgyund-pa, della linea della "tradizione orale". Le "Sei Dottrine di Niguma" furono trasmesse allo studioso tibetano Shangs-pa Khyung-po rnal.'byor (nato nel 1086) dalla Dakini Sukhasiddhi (discepola di Virupa) in una tradizione che dal suo fondatore ha preso il nome di setta Shangs-pa. Dal suo fondatore le "Sei Dottrine" furono trasmesse a Chos-kyi seng-ge, e Shangs- ston rig-pa'i rdo-rje (1234-1309) e agli altri successori.

Ora, cosa sono le "Sei dottrine" di Naropa e di Niguma? Sono dottrine (basate sullo Yoga e sull'esperienza tantrico-buddhista) sul "calore mistico" (scr. canda, tib. gTum- mo), sul "corpo illusorio" (scr. mahamaya, tib sGyu - lus), sullo "stato onirico" (scr. svaper nadarsana, tib. rMi-lam), sulla "Chiara Luce" (scr. abhasvara, tib. Od- gsal), sullo "stato intermedio" (scr. antarabhava, tib. bar-do) e sulla "trasmigrazione cosciente" (scr. samkranti. tib. pho - ba).

Per i nostri scopi sono importanti soprattutto le ultime tre dottrine, cioè quelle della "Chiara Luce", del "bar-do" e della "trasmigrazione cosciente"; e abbiamo potuto utilizzare alcune fonti che ci hanno consentito cospicui ampliamenti dei concetti fondamentali del bar-do thos- grol. Della teoria della trasmigrazione cosciente fa parte anche una dottrina spiccatamente esoterica, detta Grong- jug (scr. parakayapraseta), la cui tradizione viva è cessata nell'XI secolo con la forte del figlio di Mar-pa. Grong- jug significa "rivitalizzazione del morto" e fa parte del contenuto dell'Arya-Catuspitha-Tantra. Le relative indicazioni, teoriche e pratiche, sono reperibili nella vasta letteratura sNying-thig. Dal traduttore tibetano mar-pa le "Sei dottrine" vennero trasmesse al suo grande discepolo, futuro poeta e Yogi, Mi- la raspa, che è considerato il più importante mistico del Tibet. Sia nei suoi splendidi "centomila Canti" che nella raccolta dei "Sei Canti" troviamo dettagliate ed esaurienti descrizioni del bar-do e di tutto ciò che può essere definito stato intermedio. Qui vengono colmate lacune sulla natura del bar-do che esistono nei testi del Libro tibetano dei Morti.

Per concludere menzioniamo i testi dei libri dei morti e degli scritti affini della religione bon (la religione prebuddhista del Tibet) che stiamo esaminando per la prima volta in questi giorni. Uno è il bar-do thos- grol gsal- sgron chen- mo appartenente alla raccolta canonica del Bon-po bsTan-gyur (nr. T124); l'altro scritto importante, il na- rag pasg- gonge rgyal-Po, fa parte della tradizione gTer- ma dei "scopritori di tesori" bon-po, ed è stato trovato da Or-sgom phug-pa (intorno al XII- XIII secolo). Per completezza abbiamo consultato anche le dottrine del Bon- Po Nuspanna - Yoga della regione di Shang- Shung, sui cui testi torneremo più sotto.

Anche nella religione bon esisteva la tradizione esoterica degli "scopritori di tesori" hanno trovato scritti gt-ma della tradizione bon-po e della tradizione buddhista di Padmasambhava. Evidentemente allora fra l'antica religione tibetana Bonn e il lamaismo buddhista del Tibet esistevano rapporti profondi e reciproci scambi. Dal Legs-bshad- mdzod, opera che narra la storia della religione bon, apprendiamo che anche in essa le dottrine sul bar-do conoscevano un'ampia tradizione che è stata raccolta in numerosi testi, libri rituali e commenti. Come nella tradizione buddhista, anche nella religione bon troviamo cospicui contributi alle conoscenze sul bar-do, sulle divinità delle visioni e sui sei mondi Esistenziali in scritti diversi da quelli specificamente conosciuti come Libri dei

morti. Così per esempio le dottrine della tradizione rDzogs-chen della regione di Shang-Shung integrano le nostre conoscenze sul bar-do. Lo Shang-Shung è la regione del Tibet Occidentale in cui è nata la cultura spirituale della religione bon. Sulle dottrine del Bon-po Nispanna - Yoga di questa scuola e su ciò che esse dicono sul bar-do ritorneremo più sotto quando descriveremo le divinità nella tradizione bon.

II

Nozioni fondamentali

per la conoscenza della vita e conoscenze
sullo stato postmortale e sulla rinascita

1. Vita, karma, morte e rinascita

La vita è solo un'altra morte.
La morte non è la fine, ma l'inizio
della vita.

Fr. Hebbel: Diari

Le parole di Hebbel testè citate rappresentano forse il modo migliore per accedere al pensiero asiatico in generale e alla dottrina del buddhismo in particolare. Come abbiamo già fatto presente, i Libri tibetani dei morti cercano non solo di dare una risposta ai problemi del trapasso e della trasmigrazione nel bar-do, ma presuppongono altresì la conoscenza dell'intera via della vita e della dottrina buddhista della redenzione e la travasano nei loro testi sotto forma di compendio.

Ciò, significa, in breve, che la vita, la conoscenza della vita, e un corretto tenore di vita sono il vero presupposto per l'apprendimento di un corretto trapasso e per la possibilità di determinare il corso del destino anche dopo la morte. Il Libro tibetano dei morti cerca di assolvere proprio a questo compito. Anche se qui non possiamo fornire un quadro completo delle dottrine buddhiste, delle quali parleremo più avanti (nel testo e nelle note esplicative), possiamo però abbozzare alcuni pensieri che sono parte del "cuore" della spiritualità buddhista. Infatti è possibile capire il senso e il ruolo degli scritti tibetani sul bar-do solo partendo da queste basi.

Il Buddhismo considera la vita, in ogni forma esistenziale, un bene intangibile che non deve essere intenzionalmente consegnato alla sofferenza o addirittura distrutto. Infatti la vita sotto forma umana è una cosa preziosa ", un bene difficile da raggiungere", che solo l'uomo, grazie alla sua coscienza pensante e discernente, è realmente in condizione di governare influenzando gli eventi e le circostanze secondo il proprio criterio e la propria esperienza. Nelle sue 28 Istruzioni per gli yogi il grande dotto tibetano sGam-Po-pa (1079-1153) ci fa riflettere sulle seguenti considerazioni - ammonizioni:

"Una volta che si è raggiunto il corpo umano, che è puro e difficilmente raggiungibile, morire atei sarebbe un vero peccato.

Poiché nel kali yuga (cioè nell'attuale tempo, buio a causa dell'ignoranza) la vita umana è breve ed incerta, rovinarla agendo in modo insensato sarebbe un vero peccato.

Poiché il proprio spirito ha la stessa natura incontaminata del dharma - kaya, sarebbe davvero deplorabile lasciarlo impantanare nella palude delle illusioni del mondo".

Quindi il buddhismo riconosce alla vita un valore assolutamente centrale. Di fronte al problema dell'esistenza terrena e del suo corretto governo il problema dell'origine e della destinazione della vita umana diventa secondario. Se viene risolto il problema esistenziale (il problema dell'essere nati come uomini ora e qui), non v'è ragione di temere per il futuro: le vie della redenzione sono aperte. Buddha ha affrontato la vita e i suoi eventi in modo pratico, riferendosi alla realtà. Di qui il suo assioma: In fondo l'intera vita non è altro che sofferenza, non è che l'opposto della libertà e della redenzione. Tra sofferenza, conoscenza delle sue cause, superamento della sofferenza e liberazione il percorso è lungo. E` sofferenza essere soggetti agli opposti, mentre si sa che esiste l'assoluto,

indescrivibile ed immortale, che è chiamato nirvana. E` sofferenza "essere separati dall'amato e essere uniti al non - amato". E` sofferenza provare amore (o desiderio, p. tanha, Tib. Dod- chags) ed odio (p. dosa, tib. Zhe sdang). Questi strati d'animo sono entrambi transitori in un mondo transitorio e noi soffriamo per la loro scomparsa o per la loro comparsa. Ma è sofferenza anche il ciclo di "nascita-vita-morte" in un mondo esistenziale che è irto da ostacoli e pieno di gioie effimere (scr. samsara, tib. 'Khor-ba). Finchè soffre, o per le circostanze del mondo o a causa del proprio comportamento, l'uomo non è libero, è schiavo dell'ignoranza (scr. avidya, tib. GTi - mug). Ma l'ignoranza è figlia del desiderio, cioè del persistente ancoramento alle cose e agli eventi del mondo, alla propria personalità intesa in modo erroneo, che identificandosi col transitorio mondo esistenziale si vincola all'inesorabile ritmo del divenire e del trascorrere. Tutto ciò che nasce e passa ha un valore relativo, è oggetto di illusioni, delle nostre illusioni che non sono realizzabili. Legame è l'opposto di libertà. Ogni azione che rende più profondo il legame è l'ancoramento al samsara allontana l'uomo dalla meta della redenzione, causa sofferenza e lo induce a compiere azioni che secondo la legge del karma sono cattive o negative, prive di valore morale.

Invece tutte le azioni che allentano o sciolgono i legami col transitorio mondo esistenziale portano alla liberazione, inducono a compiere azioni buone e positive che affrancano dal ciclo del samsara. Il karma, in quanto legge, significa condizionamento delle nostre azioni e loro ripercussione sul corso presente e futuro della nostra esistenza. La legge del karma responsabilizza l'uomo, lo rende incondizionatamente responsabile delle proprie azioni, perché ognuna di esse e persino ogni intenzione ha inevitabilmente una conseguenza, visibile o invisibile. Secondo la concezione buddhista l'uomo resta prigioniero del ciclo di nascita e morte finché non vi pone fine la coscienza perfetta. La rinascita è conseguenza del non ancora raggiunto stato di redenzione. Ogni vita è conseguenza di un karma che ha formato azioni legate al mondo.

La rinascita non è un evento personale; vale a dire non rinasce la persona che esisteva nella vita Precedente. Il buddhismo respinge il concetto di anima e di un Io personale che permane. I presupposti creati dal karma, la spinta energetica in una determinata direzione sono la base e la causa di una nuova vita nel ciclo delle esistenze da una vita all'altra. Pertanto la rinascita può aver luogo su un piano di sviluppo inferiore o superiore, con presupposti migliori o peggiori ai fini della redenzione, a seconda del karma cui le azioni dell'uomo hanno dato luogo. Quindi è legge ineludibile ed inalterabile della vita che l'uomo, sempre che in virtù della conoscenza comprenda la portata delle proprie azioni e quindi il senso della vita, è in grado di strutturare la propria via (che può portare alla libertà). Lo yogi e mistico tibetano Mi-la ras-pa (1040-1123) parlando nei suoi "Centomila Canti" dei effetti del karma dice: "Non sai che tutte le sofferenze e i mondi inferiori sono il risultato delle azioni cattive? Sei certo in grado di capire che se adesso eserciti la virtù con la prossima morte avrai la pace dello spirito e non conoscerai più la sofferenza.

Le dottrine buddhiste cercano di far capire all'uomo che il male non è rappresentato dal mondo oggettivo; ma dalla costante identificazione con esso attraverso il desiderio. Se l'eterna ed assoluta liberazione è commisurata alla meta nel nirvana (che ignora la sofferenza) tutto ciò che è terreno deve essere definito non - reale. Una realtà che ci appare in questo modo è soltanto illusoria, perché è transitoria e mutevole. Se lo spirito dell'uomo si ancora al non -reale e lo considera reale, data la sua non - consistenza farà esperienze dolorose. Mi-la ras-pa si esprime come segue: Se il pensiero ordinario mette radici

profonde, induce a compiere azioni buone e cattive creando così il bar-do del mondo della sofferenza nel quale l'uomo non può che provare gioie e dolori.

Anche la vita è uno stato intermedio, lo stato compreso fra la nascita sulla Terra e la morte. Così un bar-do segue all'altro sia in questo mondo che all'aldilà. Ma come il mondo materiale è soggetto a transitorietà, così è soggetto a transitorietà l'uomo fisico. Il Libro tibetano dei morti segue l'antica concezione buddhista della quintuplice funzione della personalità umana, e nelle sue meditazioni costruisce su di essa una psicologia sistematica che è diventata la struttura di base di tutti i mandala del buddhismo mahayana. I cinque gruppi (scr. upadanaskandha, tib. Phung-po Ina) della personalità sono: il corpo quale figura fisica (scr. rupa), il sentimento (scr. vedana), la percezione (scr. samgna), i moti dell'animo (scr. samskara) e la coscienza (scr. vijñana). Questi cinque gruppi si influenzano l'un l'altro dando luogo a quella che noi chiamiamo personalità o che avvertiamo come presenza dell'individuo nel mondo. Tutto ciò è transitorio, e non l'assoluto a cui si aspira, perché è transitorio tutto ciò che nasce. È transitorio l'intero processo vitale, compreso il pensiero quale costante movimento della coscienza.

Nulla è realmente duraturo, tutto è già passato o sta passando. La vita non è statica, è dinamica, è formata da tanti momenti, da tante condizioni e dagli stati intermedi fra l'una e l'altra. Riconoscere la transitorietà dell'intero mondo empirico significa riconoscere la sua non - essenzialità. Si apre così l'accesso all'immutabile, alla realtà dell'immortale, che si identifica con la conoscenza del perfetto e del liberato. Ma il Buddhismo hayana adottò molto presto una terminologia capace di far capire meglio il divenire delle immagini e dei buddha, che, in virtù della concentrazione vengono percepiti sotto forma di visioni; e in particolare di far capire meglio ciò che avviene dopo la morte.

Il primo concetto è la "vacuità" (scr. sunyata, tib. sTong-panyid), che è la causa prima ed accomuna il samsara al nirvana. Il mondo empirico in fondo è vuoto perché in esso nulla ha consistenza ed essenzialità; il nirvana è vuoto perché la sua natura non è né descrivibile né esattamente definibile. Così il concetto di vacuità, a seconda della sua posizione esistenziale, ha un valore negativo nel mondo, nella trascendenza un valore positivo. La scuola del vijna-Navada o dello yoga - cara del mahayana indiano presupponeva come base assoluta del mondo e del nirvana la "coscienza fondamentale" o coscienza universale (scr. alayavijñana, tib. Kun - gzhi rnam-shes). Incontriamo questa concezione già nell'Udana: nella coscienza dimora l'universo.

Tutta la sofferenza del vivere nel mondo apparentemente reale è sensazione percepita dalla coscienza. Ma anche il nirvana, la redenzione totale, è uno stato di coscienza; la sensazione, percepita dalla nostra coscienza, dell'essenza di dolore, di vacuità e dell'assenza dei processi mentali. La quiete della coscienza universale, la sua profondità ed infinità assolute iniziano quando scompaiono i pensieri che abitualmente entrano nella coscienza, partendo dal mondo empirico, attraverso la percezione. Il raggiungimento di questo stato è fra gli obiettivi essenziali di tutti gli esercizi di meditazione. Il nirvana è libertà assoluta dal mondo e dalle manifestazioni (samskara) provenienti dall'alayavijñana; è samsara ogni passo della coscienza universale in direzione del mondo fenomenico e quindi anche del mondo dei pensieri, che si levano ad ondate dalla coscienza universale.

Ora, il karma formatosi nel corso della vita ritorna alla coscienza universale, cade di nuovo in essa come seme karmicamente o energeticamente caricato (scr. bija), ricade in quel vasto principio cosciente dal cui centro (causa prima) gli esseri si reincarnano quando la maturazione del karma esige la nuova manifestazione. Nella nuova incarnazione non

rinasce la persona fisica che esisteva precedentemente, formata dai cinque skanda (gruppi), rinasce il suo karma, la conseguenza delle sue azioni iniziate e non ancora completate. Ora questa concezione, in forma maggiormente concretizzata, diventa base delle dottrine del Libro tibetano dei morti; in esse ciò che sopravvive alla morte fisica è definito principio cosciente (tib. Yid, scr. citta o manas); e questo ha dal suo karma la forza di assumere la forma di un "corpo cosciente di materia sottile" (tib. Yid - kyi luss, scr. manomayakaga). E` questo il corpo (di materia sottile) che nel bar-do è al centro del processo di trasmigrazione e al quale i monaci che leggono ad alta voce i rituali dei libri dei Morti cercano di fare da guida. Come vedremo più sotto, questa operazione, che mira a pilotare il principio cosciente del defunto, è un evento reale: E` come se tra i Lama e il morto si svolgesse un dialogo.

Solo questa chiarezza fenomenologica ci autorizza a parlare - usando un'espressione Occidentale - di "conduzione dell'anima" dopo la morte. Menzioniamo qui questo concetto al solo scopo di evidenziare le possibili affinità con le tecniche che conosciamo in altre religioni, per le quali è lecito parlare di "conduzione dell'anima".

Aggiungiamo alcune considerazioni sulla vita e la morte e sul possibile perfezionamento in questo lasso di tempo. La vita presuppone la morte, e dopo la morte ritorna la vita. Però è possibile ottemperare alla legge dell'individuazione solo in ogni singolo spazio individuale dell'esistenza fra la vita e la morte, riempiendo la vita di significato. Nel buddhismo questo perfezionamento consiste nella liberazione dalla sofferenza realizzando le possibilità dell'esistenza umana ed esercitando le virtù, con le quali è possibile superare gradualmente il mondo già in questa vita. Quindi la vita buddhista (e con un diverso orientamento, naturalmente, anche qualche altra autentica via esoterico-filosofica o religiosa) è del tutto conforme allo sviluppo psichico e alla maturazione fisica dell'uomo. Una volta che è entrato in questo mondo, e non può farne a meno perché lo vuole la legge della natura, l'uomo deve poterne uscire. Ebbene, saprà uscire solo se avrà conosciuto se stesso e il mondo. Se non avrà conosciuto se stesso e il mondo non saprà compiere l'estremo passo, il passo che porta alla trascendenza, e adesso si dispererà. Nell'Anguttara Nikaya troviamo scritto:

"Signore, è possibile errando conoscere, vedere, raggiungere la fine del mondo, dove non esiste nascita né vecchiaia né morte né transitorietà?...

Errando non è mai possibile raggiungere la fine del mondo; tuttavia non esiste liberazione dalla sofferenza per chi non ha raggiunto la fine del mondo".

Quindi bisogna trovare adesso questa fine del mondo: l'inizio e la fine di tutte le cose, di tutte le decisioni, del pensiero e delle azioni sono dentro di noi. Vincere, superare la sofferenza e raggiungere la libertà nel mondo dei mondi significa "raggiungere la fine del mondo". Quante possibilità contengono, in ogni senso, queste parole! La grande occasione per essere e per raggiungere la perfezione è la vita sotto forma di esistenza umana. Quindi è possibile risolvere una serie di problemi esistenziali senza venir sopraffatti dalle passioni, che sono la causa di ulteriori sofferenze. Un'altra meditazione che consente di capire il problema della morte ci è suggerita da Buddhaghosa. Chi desidera meditare sulla morte, sviluppare la contemplazione della morte, deve isolarsi e fare questa profonda riflessione: "Un giorno arriverà la morte, la forza vitale verrà sconfitta". Tali considerazioni stimolano l'attenzione, i sentimenti e l'intelligenza del meditante; solo così viene rimossa l'inibizione nei confronti dell'idea della morte, solo così l'idea della

transitorietà gli diventa familiare, e via via che riflette egli acquista confidenza con l'idea della sofferenza e della perdita dell'io.

Perciò chi, grazie a questi esercizi, non è preparato al trapasso, nella sua ultima ora verrà assalito da "angoscia e timore", cioè cadrà in balia degli ostacoli (prodotti dalla sua ignoranza di se stesso) che gli impediranno di acquisire una coscienza imperturbata e liberata. È la stessa situazione che troviamo descritta nei testi del Libro tibetano dei morti. Nel bar-do angoscia e timore producono visioni negative, sono responsabili della comparsa delle divinità adirate rispecchianti le forze karmiche che dominano la vita non redenta fino alla sua ultima ora, fino alla soglia della morte, e provocano grande paura dell'ignoto. Riflettendo già durante la vita della transitorietà, la sofferenza e la morte si raggiunge la conoscenza dell'assoluto e del trascendente. Questo è un atteggiamento assolutamente positivo nei confronti della vita, un atteggiamento che aiuta a comprendere, apprezzare e perseguire l'essenziale. Pertanto Buddhaghosa constata: "Chi non riesce a raggiungere l'immortalità già nel corso della vita, però si è sforzato di raggiungerla, quando si dissolve approda ad un piano esistenziale più felice". Cioè la sua rinascita avviene su un piano più alto, in condizioni migliori.

Come trapela già da questo antico testo, il problema della condotta postmortale è di grande rilevanza. Il Libro tibetano dei morti insegna ai defunti a trovare la via attraverso il bar-do partendo dal presupposto (universalmente accettato nel Tibet) che quello che rinasce è il principio cosciente. Lo stato della coscienza determinato dal karma dà forma al corpo cosciente o spirituale (tib. Yid- kyi lus) che passa attraverso tutte le esperienze dei mondi postmortali, che nell'aldilà si attivano corrispondentemente al suo karma (vedi anche cap. II, 5). Per il Tibetano è estremamente importante che l'uomo acquisti consapevolezza ed acquisisca tutte le conoscenze che gli serviranno dopo la morte, che lo guideranno nel bar-do, già nella vita terrena. Secondo un autorevole testo che fa parte della tradizione "sNying- thig", fa da guida attraverso il regno intermedio un sestuplice sapere, costituito dalle seguenti conoscenze:

1 La conoscenza del precedente luogo di nascita o della precedente sfera esistenziale (tib. sNgon- gyi skye - gnas shes- pa).

2 la conoscenza del trapasso, della trasmigrazione della coscienza e della rinascita (tib. 'Chi - 'pho dang skye ba).

3 la conoscenza dello spirito trascendente (tib. Pha - rol - gyi - sems).

4 la conoscenza di tutti i fenomeni nascosti (che si trovano nella sfera non - visibile (tib. SKang- ba lkog - tu gyur- ba).

5 Sapere che si vedranno i sei regni esistenziali (delle rinascite) (tib. Rigs- drug - gi gnas mthong- zhing).

6 la perfetta conoscenza di tutte le capacità redentrici (purificanti) (tib. dBang- Po -rnams).

È una serie di sofisticate conoscenze che servono a superare i pericoli del bar-do, a percorrere la via del bar-do in modo consapevole. Permettono al corpo spirituale del defunto di orientarsi nell'aldilà profittando delle esperienze fatte nel corso della vita. Sono conoscenze che, per poter essere utili nella vita postmortale, debbono essere state acquisite durante la vita mortale. Per questo il monaco che legge ad alta voce il Libro dei morti suggerisce al principio coscienza che erra nel bar-do di ricordare queste conoscenze. Per capire bene in cosa consiste l'incarnazione e cosa è il triplice piano esistenziale degli

uomini e dei buddha è necessario conoscere la dottrina dei "tre corpi" (scr. trikaga, tib. sKu -gsum). Senza conoscere questa dottrina, fondamentale per il buddhismo mahayanpa, non è possibile capire cosa avviene nelle iniziazioni ai mandala delle divinità del Libro tibetano dei morti.

2 La dottrina del trikaya quale base delle iniziazioni

La vita è categoria delle possibilità

Hebbel: Diari

La dottrina dei "tre corpi" (scr. trikaya, tib. sku-gsum) è una delle basi irrinunciabili del buddhismo mahayana e una condizione per comprendere la struttura del Libro tibetano dei morti, nel quale tutte le divinità sono articolate secondo questo principio. Nel loro insieme i tre corpi comprendono le possibilità dell'essere fra l'esistenza suprema in senso spirituale e l'esistenza oggettiva nel mondo delle forme figurate. Nella logica del buddhismo mahayana essi costituiscono una categoria spirituale, quale possibilità di emanazione dello spirituale e di spiritualizzazione del materiale.

Non è facile illustrare il vero senso dei tre corpi usando forme concettuali Occidentali, però è possibile comprenderne l'essenza ricorrendo a termini analoghi. Il principio spirituale, supremo, come ordine cosmico, legge o realtà, compenetra di sé tutto il mondo empirico dell'essere: sul piano della transitorietà si manifesta sotto forma fisica, come nirmanakaya, sul piano soprannaturale si manifesta sotto forma trascendente e radiante, come sambhogakaya; e quale suprema realtà eterna (scr. dharmata) e natura - di - buddha è sempre presente come dharmakaya.

In sanscrito kaya significa corpo, o meglio significa più figura dell'essere che forma visibile del corpo. Sta per la dimensione su cui il dharma (la legge) agisce fra trascendenza ed immanenza. Nell'ambito della realtà assoluta la filosofia yogacara divideva questo spazio d'azione dello spirito umano nei tre corpi o categorie dell'essere. Vedremo come, trattandosi in fondo dell'articolazione di un principio spirituale, nei testi dei libri tibetani dei morti questi concetti vengano applicati in modo molto diverso. Nella Realtà della vita - per fissare le gerarchie spirituali e rappresentare le ierofanie delle divinità delle visioni come riflessi della coscienza - e nei culti delle iniziazioni, che riproducono la trasmigrazione delle anime, il sistema del trikaya è la base alla quale è impossibile poter rinunciare. Le definizioni seguenti ci aiuteranno a capire meglio la natura e la funzione dei tre corpi.

Il dharmakaya (tib. Chos- kyi - sku) è l'essenza della dottrina e della realtà, è l'essere supremo quale verità in sé privo di forma ed invisibile. La sua natura è la vacuità (scr. sunyata), causa prima di tutti i fenomeni, condizione della molteplicità, dal punto di vista del Libro tibetano dei morti, la coscienza universale che abbraccia e contiene ogni cosa (scr. alaya - vijnana, tib. Kun-ghzi rnam-shes). In quanto base, il dharmakaya è il principio della totalità assoluta, e in rapporto alla pura materia è l'essere dello spirito. La vera "natura - di - Buddha" e di tutti i Buddha è identica alla natura del dharmakaya. Poiché è realtà assoluta, il dharmakaya trascende tutte le idee e tutti i concetti, con possiede forma alcuna. La sua absolutezza è tale che è impossibile descriverla a parole; però possono darne una idea di rappresentazioni simboliche. In arte sono le rappresentammo dell'Adibuddha, ad esempio di Rajradhalla (tib. rDo - rje - chang) o di Samatabhadra (tib. Kun- tu bzang-po), che sono considerati incarnazioni (personificazioni) del dharmakaya. Torneremo sull'argomento più avanti.

Quindi per il buddhismo mahayana il dharmakaya è l'assoluto da ogni punto di vista: dal punto di vista religioso è il principio della santità, dal punto di vista filosofico è la legge ma anche l'essenza suprema e la perfezione; come figura il dharmakaya è il Buddha

perfetto o l'archetipo del Buddha, cioè il Buddha primordiale o Adibuddha (tib- Thog- ma i sangs rgyas). Così per dharmakaya intendiamo sia la realtà che l'incarnazione nella sua forma più pura. Il dotto tibetano sGam- Po - pa (conosciuto anche col nome di Dvags- Po lha - rje), discepolo del grande yogi Mi- la ras- pa nel XII secolo, menziona alcune qualità del dharmakaya: esso è immutabile, profondo, duratura, unitario, armonioso, puro, radiante e beatificante. Il dharmakaya è la base di tutte le manifestazioni o emanazioni della legge, è l'idea suprema e al contempo la possibilità della sua incarnazione.

Nello spazio dell'esperienza spirituale al di là delle immagini e delle percezioni simboliche, davanti all'occhio spirituale dei bodhi- sattva e dei perfetti, la realtà può essere conosciuta sotto forma di "corpo della beatitudine" o sambhogakaya (tib. Longs- spyod rdzogs pa i sku). È impossibile rendere correttamente nella nostra lingua il significato di questo concetto, che pure è importantissimo per capire le divinità delle visioni del bar-do. Il sambhogakaya è chiamato anche "corpo del godimento celeste", della "beatitudine ultraterrena". Noi potremmo definirlo conoscenza della penetrazione spirituale dell'assoluto (o natura - di - Buddha, Buddhità). Nel sambhogakaya la realtà si manifesta sotto forma di entità radianti, quali sono i Bodhisattva e i Buddha della meditazione (scr- tathagata, tib. De-bzhin-gsgegs-pa). I Bodhisattva (tib. Byang - chub semsdpa) sono "essenza dell'illuminazione", esseri illuminati che per perfezionarsi, per acquisire la "natura di Buddha" hanno attraversato i mondi terreni ed ora risiedono in spazi trascendenti, nelle dieci dimensioni della spiritualità perfetta, dove partecipano della beatitudine dei regni puri dei buddha. Durante l'esistenza terrena i Bodhisattva, mossi da grande compassione per tutti gli esseri viventi, hanno deciso di prodigarsi in loro favore, di operare affinché tutti gli esseri (scr. mahakaruna, tib. sNying - rje chen- Po) vengano redenti e raggiungano lo stato del nirvana.

Si suppone che nelle sfere celesti dei buddha essi continuino ad operare in questo senso al fine di redimere tutti gli esseri viventi. Ma allo spazio spirituale del sambhogakaya appartengono soprattutto i Buddha trascendenti, conosciuti come Tathagata o Buddha della meditazione, che appaiono nella visione trascendente. Sono ritenuti emanazioni dell'assoluto del dharmakaya e rappresentano determinate forme di sapienza, di riferimenti psicologici e cosmologici fondamentali, che vengono rappresentate nei mandali buddhisti, dove formano la componente essenziale delle dottrine meditative mistiche del mahayana. La realtà ultraterrena del sambhogakaya, quale spazio spirituale di emanazioni della visione spirituale superiore, rappresenta il presupposto più importante della natura delle divinità delle visioni del Libro tibetano dei morti.

Nella terza serie di emanazioni l'essenza della realtà sul piano terreno si palesa sotto forma dei buddha che compaiono nel mondo esistenziale transitorio per compassione verso gli esseri viventi. Essi assumono un corpo visibile (scr. nirmanakaya, tib. sPrul- pai sku) e, come tutti gli esseri viventi, sono soggetti al ciclo terreno di nascita - vita - morte. Il Buddha storica Gautama è ritenuto una manifestazione di questo genere, una manifestazione materiale della legge. La base del nirmanakaya è il dharmakaya. Motivo della sua esistenza sul piano terreno è la compassione che i Buddha trascendenti e i Bodhisattva provano per tutti gli esseri viventi. È detto tuttavia che, quali annunciatori della dottrina della redenzione, i Buddha terreni sono personalità particolari che si distinguono dagli uomini comuni per 32 caratteristiche fisiche e per determinati poteri soprannaturali (occhio ed udito celesti).

I tre corpi costituiscono la nozione più importante per comprendere l'intero Libro tibetano dei morti e le sue iniziazioni. Oltre a essere la base delle iniziazioni, di cui

parleremo più sotto, essi rappresentano i tre piani del trapasso, cioè della trasmigrazione che ha luogo tra due forme esistenziali della vita terrena, nel passaggio attraverso i mondi trascendenti. Il Libro tibetano dei morti ci illustra il drammatico evento del passaggio dall'assoluto al suo opposto, dalla suprema esperienza di luce agli abissi più profondi. Come vedremo più sotto, le visioni del Libro tibetano dei morti ci mostrano l'emanazione del sacro nel suo triplice aspetto della dottrina del trikaya. Nel buddhismo mahayana l'essenza della buddhità (o natura - di - buddha) è considerata un simbolo del sacro (contrapposto al profano). La prima umanazione, che proviene dal Buddha primigenio, è la manifestazione del sacro nei buddha trascendenti e nei Bodhisattva, sul piano celeste e sul piano delle visioni del sambhogakaya. La seconda ierofania assume sembianze terrene, si manifesta nel nirmanakaya sotto forma di Buddha che insegna la redenzione. Per quanto concerne le divinità del Libro tibetano dei morti si tratta unicamente dei sei Buddha dei sei regni dell'incarnazione che si manifestano come figure incarnate di redentori.

Le dottrine del buddhismo mahayana e in particolare del buddhismo tantrico vajrayana, unendosi a loro volta elettivamente in mistica sintesi con le antiche esperienze dello yoga indiano e partendo dalla dottrina del trikaya svilupparono uno schema che dopo non molto fu integrato da un "quarto corpo". Questo "quarto corpo" è la inscindibile trinità del trikaya, quale unità nella grande esperienza della sua simultaneità (scr. sahaja, tib. Il han- skyes) o della "grande beatitudine" (scr. mahasukha, tib BDe - ba chen- Po). Questa esperienza di unità universale, che segue alla purificazione (perfezionamento) dei "tre corpi", è definita "quarto corpo" o quarto stadio del mahasukhakaya (tib. bDe - chen- gyi sku), il corpo interno autogeneratosi spontaneamente (scr. svabhavikakaya, tib. Ngo- bo-nyid-kyi sku), o, quale sajakakaya (tib. Lhan gcig-skyes-pa'i sku), "corpo nato contemporaneamente". È il corpo della vera essenza interna (tib. Ngo-bo-nyid) e nei capitoli che seguono sarà chiamato sempre solo svabhavikakaya. La trinità e l'unico corpo, quale quarta esperienza dell'inscindibile unità (tib. dByer-med), in quanto finanze di esperienza spirituale, sono state identificate con determinati centri del corpo umano, che lo yoga, sul modello del macrocosmo, associa ad un ordine psicofisico e microcosmico. L'uomo stesso diventa quindi piano operativo delle emanazioni sottili del sacro (o delle buddhità o natura - di Buddha).

Incontreremo continuamente queste emanazioni del sacro provenienti dal mistero della natura adamantina dei buddha, del "così è" (tib. De-bzhin-myd) della suprema perfetta sapienza dei tathagata trascendenti, nelle enunciazioni exoteriche ed esoteriche del Libro tibetano dei morti, che sono colme di simboli e di riferimenti simbolici. Date le diverse tradizioni e le diverse scuole da cui provengono le dottrine dei Libri dei Morti non è facile offrire un quadro anche solo approssimativamente attendibile che accomuni i diversi sistemi. Il linguaggio dei testi buddhisti del Tibet è un insieme di simboli e significati che possono essere interpretati in vario modo. Quindi per quanto concerne le iniziazioni dobbiamo cercare di attenerci a quello schema, fra tanti, che ci sembra più valido.

Già il primo verso del bar-do thos- grol chen- mo (il grande libro della liberazione grazie alle cose udite nel bar-do) inizia con una suddivisione del ciclo delle divinità nelle emanazioni contemplate dalla dottrina del trikaya. Dal dharmakaya proviene il buddha della luminosità incommensurabile, il radioso Buddha amitabha. Nella luce del sambhogakaya risplendono le divinità pacifiche ed adirate; e come annunciatore incarnato di queste dottrine appare nel nirmanakaya il tantrico Guru indiano Padmasambhava, che nei testi dell'antica setta tibetana "dei beretti rossi" è chiamato "Secondo buddha".

Secondo le suole di yoga buddhiste dell'India l'interno dell'uomo è un sistema cosmologico. Lungo l'asse della colonna vertebrale sono disseminati centri sui quali si concentra (condensa) l'energia psichica. Noi ci occuperemo dei quattro centri più importanti, che sono piani operativi della dottrina del trikaya. Secondo molti testi tibetani nella regione ombelicale, nella regione cardiaca, in quella laringea della gola e in quella frontale esistono altrettanti centri (cakra, tib. 'Khor- lo) rappresentati ognuno da un fiore di loto con un diverso numero di petali. Questi quattro cakra sono collegati fra loro da canali nervosi "di materia sottile". In mezzo alla regione ombelicale (plesso solare) esiste un loto con 64 petali da cui emana il nimanakaya (tib. sPrul- pa i khor- lo). È il piano fisico dello sviluppo delle attività karmiche. Ad esso segue, all'altezza del cuore, un loto a 8 petali, l'janacakra (tib. Ye - shes- kyi jhor- lo o Thuguals- kgi Khor- lo). È il piano della realizzazione spirituale nel dharmakaya. Il centro cardiaco è la sede della suprema esperienza. Nella regione laringea si trova un loto con 16 petali, centro dell'attività del sambhogakaya (tib. Longs- spyod- kyi Khor- lo). È il piano della realizzazione spirituale nel dharmakaya. Il centro cardiaco è la sede della suprema esperienza. Nella regione laringea si trova un loto con 16 petali, centro dell'attività del sambhogakaya (tib. Longs- spyod - kyi Khor- lo). È il piano verbale dei mantra e delle invocazioni ai buddha trascendenti. Il loto del centro situato più in alto di tutti ha 32 petali ed è il piano dell'esperienza dell'intelletto e del pensiero differenziante. È chiamato centro dell'esperienza della grande beatitudine dello svabhavikakaya (tib. bDe - chen- ggi Khor- lo). In seguito a questo sistema aggiungeremo un altro cakra, tuttavia già questa articolazione in quattro centri offre la base essenziale per lo schema iniziatico del buddhismo vajrayana, schema contemplato anche dai Libri tibetani dei morti. Sarebbe comunque riduttivo osservare che nelle iniziazioni i quattro centri possono essere sensibilizzati anche in senso inverso.

Nel vajrayana ogni rituale comprende l'iniziazione con l'acqua consacrata, che rappresenta il momento centrale della purificazione rituale e simbolica dell'adepto. Questo rito porta il nome di abhiseka (tib. dBang-bisognkur) e viene celebrato di preferenza insieme alle iniziazioni alle conoscenze superiori o ad un sistema dottrinario superiore. In esso avviene il "conferimento" o "trasferimento di poteri" che permettono al discepolo (o adepto) di capire da sé determinate dottrine esoteriche e di compiere di persona determinate azioni rituali. Solo dopo questa iniziazione egli può trasmettere a sua volta ai suoi successori gli insegnamenti ricevuti. L'iniziazione tramite l'abhiseka rende il discepolo responsabilmente delle sue azioni sul piano spirituale.

Ogni trasmissione delle dottrine segrete tibetane dei tantra e delle dottrine superiori del vajrayana è accompagnata da queste iniziazioni con l'abhiseka. Esse sono il mezzo rituale delle particolari circostanze finalizzate alla trasmissione dei mantra segreti, dei testi didattici e delle dottrine complesse, ad esempio di quelle dei libri tibetani dei Morti.

Quando le iniziazioni (consacrazioni culturali) che forniscono all'adepto tutte le conoscenze segrete, che gli consentono di comprendere la via delle emanazioni della "buddhità" (natura - di - Buddha) assoluta, lo coinvolgono e lo responsabilizzano totalmente. In questo modo l'uomo stesso diventa sede del mistero nel quale si svilupperanno i piani del trikaya. Nel nostro caso le iniziazioni con l'acqua e con altri oggetti consacrati di culto servono a far capire il significato delle dottrine del Libro tibetano dei morti quale evento psichico interno. O, con terminologia puramente buddhista, tutte le manifestazioni e esperienze delle divinità del Libro tibetano dei morti

sono forme (esistenziali) della coscienza umana riferite alla realtà suprema che si rivela in vario modo.

A questo serve lo schema delle quattro iniziazioni (tib. dBang-bzhi) riferite alla trasformazione psichica dell'uomo. Esse simboleggiano i quattro stadi di realizzazione della pura "natura - di - Buddha", che può essere capita e realizzata meglio dopo che i quattro centri psichici (o cakra) sono stati purificati, cioè liberati dalle macchie dell'ignoranza, della follia, dell'odio, del desiderio e delle concezioni erranee. Compito simbolico della quadruplici iniziazione dell'abhiseka è il raggiungimento della purezza psico- spirituale dell'uomo spirituale e religiose sulla via della redenzione. Ognuna delle quattro iniziazioni corrisponde ad un centro psichico. Esse vengono impartite secondo la successione naturale o in senso inverso, quale complementare della consacrazione. Se seguiamo il percorso qui indicato delle quattro abhiseka individuiamo in modo chiaro l'origine del sacro nelle emanazioni di quattro fasi che subiranno una trasformazione interna in virtù della consacrazione. Più sotto, quando parleremo delle emanazioni dei sei Buddha del bhavacakra, conosceremo una successione in senso opposto delle iniziazioni, operate dalle 6 sillabe sacre.

La khumbabhiseka (tib. Bum- dbang) serve a purificare il piano fisico, cioè ad eliminare da esso tutti gli impedimenti e tutte le macchie che sono stati prodotti dalle azioni karmiche negative. Affinchè ciò si verifichi, l'adepto deve meditare sulla sillaba mantrica OM, la bianca sillaba radiosa che proviene dalla fronte di Buddha. Allora il suo corpo profano (tib. Lus) si trasforma, diventa il corpo superiore e santificato (tib. sKu) di una forma di esistenza più pura. Il guhyabhiseka (tib. gSang- dbang) purifica il discorso profano liberandolo dagli errori e dall'odio, perché dalla laringe di Buddha esce la sillaba rossa AH che si annida nel loto del sambhogacakra. Il linguaggio comune diventa parola sacra, mantra, che è espressione del sambhogakaya.

Durante la prajanabhiseka (tib. Ye - shes- kyi dbang) l'adepto medita sulla sillaba azzurra HUM, che emana dal cakra del cuore di Buddha e che con la sua luce purifica il centro del suo cuore, sede dello spirito e del sentimento puri, liberandolo dalle macchie dell'ignoranza. Così il discepolo raggiunge il vero centro dello spirito puro nel cuore (tib. Thuguals), che è l'origine del Dharmakaya. La quarta iniziazione è il sahabhiseka, e la impartisce la rossa luce della radiosa sillaba mantrica HRIH, che emana dal centro ombelicale di Buddha, raggiunge il nirmanacakra e purifica l'intera triade di corpo- parola - mente realizzando l'inscindibile svabhavikakaya.

Così poiché le emanazioni della natura adamantina o essenza del vajra dei tathagata trascendenti hanno trasformato la sua esistenza terrena in una superiore esistenza spirituale, lo stato del profano è stato tramutato dalle quattro iniziazioni più importanti del vajrayana, nello stato superiore del corpo adamantino (scr. vajrakaya, tib. rDo rje 'i sku). Naturalmente l'intero rito di questa quadruplici iniziazione è molto più complesso; tuttavia questa breve descrizione può basare a far capire la sostanza dell'abhiseka in rapporto al bar-do.

Le iniziazioni o la consacrazione attraverso l'abhiseka, oltre a purificare la coscienza non - illuminata, forniscono all'adepto (come ogni iniziazione) anche conoscenze per la sua via spirituale. Quindi l'iniziazione è collegata ad un contenuto didattico concreto che può riguardare singoli aspetti della religione buddhista, ed interi scritti, per esempio un Tantra.

Negli scritti del Libro tibetano dei morti troviamo una serie di iniziazioni che riguardano sempre determinati gruppi di aspetti. Durante tutto il rituale, la cui lettura

dura parecchie ore, viene impartita una serie di sistematiche iniziazioni il cui contenuto è rappresentato durante varie fasi di conoscenza dovute alle visioni del Libro dei morti. Queste iniziazioni riguardano, fra l'altro, i cinque errori ed impedimenti (tib. Nyon-mongs-Inga), i cinque gruppi (tipi) di personalità dell'uomo (tib. Phung- Po Inga), i cinque elementi (tib. Byung- ba Inga), e spiegano il significato dei cinque Buddha, degli otto Bodhisattva, delle emanazioni pacifiche ed adirate. Con l'aiuto del rito illustrano nei dettagli il profondo significato del mantra a sei sillabe Om ma ni pad me Hum e dei sei rispettivi Buddha (tib. Thub- pa drug).

Queste conoscenze vengono trasmesse sui diversi piani del trikaga; vale a dire per ciascuna delle tre o quattro fasi questi contenuti vengono espressi in modi diversi, cioè nel modo volta a volta più adeguato. Ne derivano numerosissimi simboli iniziatici, per cui contenuti uguali possono venir simboleggiati con un'immagine, un segno, un mudra, un colore, un elemento o un mantra completamente diversi. Spiegheremo il significato dei principali gruppi di simboli dei più importanti contenuti religiosi, filosofici e psicologici nel quarto capitolo.

3 Le sei specie di bar-do ed altri "stati intermedi"

L'essenza dell'eternità è la capacità di durare, l'essenza del mondo è l'ordine, l'essenza del tempo è la trasformazione, e l'essenza della nascita è "vita e morte".

Ermete Trismegisto

La parola chiave per capire il concetto di "vita e morte" e il suo significato in un mondo che muta in continuazione è bar-do (scr. antarabhava). In tibetano "bar" significa "tra", e "do" è un "concetto numerico" che indica l'equilibrio fra due termini uguali o l'uguale misura di due cose, di due pesi, due valori, due numeri o due contenuti. Quindi il bar-do di cui parla il Libro tibetano dei morti è lo stato fra due stati fra loro uguali, cioè lo "stato fra due vite" (o forme di esistenza) fisiche o terrene. Pertanto il bar-do è una terza esistenza, quella che segue alla morte e precede la rinascita dell'uomo.

Però per comprenderle meglio la dinamica è necessario capire ancora meglio questo concetto. Si tratta di un modo di pensare tipico dell'Asia in generale e del buddhismo in particolare, cioè del concetto di continuità dell'essere o della vita. Perciò il bar-do, lo stato intermedio, oltre a designare lo stato postmortale, ha anche altri significati. Come vedremo più sotto, esistono numerosi stati intermedi; il che porta alla constatazione buddhista che nella vita, nella conoscenza, in ogni specie di esistenza e forma o materia non esistono stati definitivi ed immutabili, ma unicamente stati intermedi. L'assoluto si sottrae ad ogni definizione, è al di sopra di tutti gli Stati e di tutte le trasformazioni. Al di fuori di esso esiste solo il relativo, cioè il divenente, il divenuto e ciò che diverrà.

La nostra coscienza sa tutto ciò, conosce il mondo empirico, come sa che esiste il non-transitorio, il superiore, atemporale ed immortale. La grande polarità della coscienza umana si situa nello spazio fra la molteplice evoluzione delle forme di esistenza transitoria e la continuità dell'essere.

Il buddhismo Mahayana, e in particolare i tantra buddhisti, hanno trasformato questa nozione in un altro concetto fondamentale, che a nostro avviso ha la stessa portata del concetto di bar-do: l'accoppiamento dei concetti di samsara e nirvana (tib. 'Khe or- das). Il samsara il ciclo delle esistenze, di ogni specie di esistenza nel mondo è legata ed ancorata ad ogni specie di esistenza materiale. E anche l'unione dello spirito con la materia. Tutte le persone e tutte le materie, compresi i corpi viventi di uomini, animali e piante, sono transitori e soggetti a sofferenza per la mutevolezza e la transitorietà della loro forma temporale per al di là di ciò esiste l'immortale regno della redenzione, il totalmente Diverso, l'incommensurabile Luogo dell'assoluto, che in tutte le religioni e in tutte le filosofie è stato definito con i concetti più elevati del linguaggio umano.

Nel buddhismo è il nirvana, nelle dottrine del Libro tibetano dei morti, la meta dell'illuminazione. Tuttavia l'aldilà non è un aldilà in senso spaziale ma, in quanto suprema liberazione o redenzione, l'aldilà è una possibilità dell'essere. Più si avvicina alla liberazione dal mondo transitorio, più l'uomo perfetto si avvicina alla meta dell'illuminazione e della presenza consapevole e più abbrevia lo stato intermedio fra la suprema trascendenza e il massimo ancoramento al mondo. I due inscindibili poli

dell'essere (tib. Khor-das) sono il samsara, il mondo delle trasformazioni, e il nirvana, lo stato della suprema libertà. Questa nozione, specificamente tantrica, dei siddha e dei guru indiani del vajrayana è molto importante per capire il bar-do, per capire che esso esprime il dinamismo della vita e del mondo. Il bar-do fa di due stati uno stato solo, crea continuità tra forme di esistenza che solo la nostra coscienza differenziata tende a tenere separate.

Ci limiteremo a descrivere solo alcuni dei numerosi tipi di bardo menzionati nei testi tibetani. Essi ci mostrano che il bar-do è un concetto centrale per la nozione di continuità, un concetto dinamico che in senso traslato rappresenta lo "stato intermedio" della costantemente mutevole esistenza. Infatti l'esistenza non conosce stati permanenti. Ogni minuto ed ogni secondo è un momento nel quale ogni cosa si trova tra il suo passato e il suo futuro. Benchè esistano molte forme di bar-do, il più importante è il bar-do dell'aldilà, della sfera compresa fra le due possibili esistenze terrene. Esso rappresenta la grande occasione della trasmigrazione per forza propria.

Ogni momento è diverso da quello che lo ha preceduto, però è anche il punto di inizio del momento che segue, il momento che lo indirizza, che fornisce indicazioni alle condizioni esistenziali che seguono. Un fiume sembra scorrere sempre allo stesso modo, invece in ogni momento nello stesso punto passa un'acqua diversa. Così vita e morte sono condizioni dell'unico essere. Se consideriamo lo stato intermedio un momento di trasformazione, ogni stato intermedio è il momento in cui inizia la trasformazione, il momento che ci permette di intervenire per strutturare il futuro. E ciò tanto più quanto più riconosciamo che lo stato intermedio unisce la fine del passato con l'inizio del futuro. Per quanto riguarda il bar-do di cui parla il Libro tibetano dei morti, ciò significa che nel regno dell'esistenza postmortale è possibile vivere ed agire senza limiti di tutto. Infatti per il tibetano la morte non è che una forma di esistenza priva di involucro terreno. Lo si deduce dalle numerose definizioni del bar-do che troviamo negli scritti tibetani.

Le dottrine del bar-do ci dimostrano che secondo la concezione buddhista anche l'uomo può partecipare dei triplici piani esistenziali del trikaya. Se i Buddha e i Bodhisattva vivendo sulla Terra hanno raggiunto la più alta forma esistenziale del dharmakaya, la loro via deve poter essere anche il sentiero spirituale che, in varie forme di esperienza, consente di sperimentare le tre specie di assoluto o dharma (legge. Le "Sei Dottrine" del Siddha indiano Naropa (tib. Na- ero chos- drug) e il Libro tibetano dei morti contemplano sei specie di stato intermedio, che definiremo brevemente come segue:

- 1 skye - gnas bar-do Bar-do della sfera esistenziale (luogo di nascita)
- 2 rMi-lam bar-do Bar-do dello stato onirico
- 3 bSam-gtan bar-do Bar-do della meditazione
- 4 'Chi-kha'i bar-do Bar-do dell'esperienza di morte
- 5 Chos-nyid bar-do Bar-do dell'esperienza della realtà
- 6 Srid-pa'i bar-do Bardo nella ricerca della rinascita

A IL PRIMO GRUPPO DI TRE BAR-DO
QUALI STATI INTERMEDI PER LA TRASFORMAZIONE
DELLA COSCIENZA NELLA VITA TERRENA

Il primo stato intermedio, in quanto sKye - gnas bar-do, definisce la nascita nella sfera esistenziale e sta a significare che l'intero percorso che va dalla nascita alla morte dev'essere considerato uno stato intermedio. Possiamo considerarlo tale perché è solo uno stato che fa parte della lunga catena delle forme di vita che si susseguono. La vita appare essere uno stato compreso fra due esperienze di morte, cioè fra un'esperienza che la precede e un'esperienza che la segue; e lo stato di morte nell'aldilà ritorna sempre fra due forme di vita nel mondo. Per questo Naropa nel "Khrid- yig" definisce il primo stato intermedio "bar-do fra nascita e morte" (tib sKye - chi bar-do) e ha tramandato la seguente definizione: "Quando è vita e non - morte, fra queste (due) c'è lo sKye - chi bar-do". Il grande Yogi tibetano Mi-la ras-pa insegna che nel bar-do fra vita e morte, durante l'esistenza terrena, bisogna meditare su entrambe queste due specie di yoga (tib. bskyed-rdzogs-rim): sullo yoga dello sviluppo meditativo delle immagini (scr- utpat- tikrama, tib. bsKyed rimi) e su quello della grande unificazione (scr- sampannakrama, tib. rDzogs-rim). Queste due tecniche aiutano a capire che tutte le cose sono nate dal fondo della coscienza e che tutte le immagini e tutte le idee debbono dissolversi nuovamente in essa, nel grande vuoto. Come vedremo fra poco, questo esercizio rappresenta per lo stato postmortale l'unica via (l'unico modo giusto) per sfuggire agli ingannevoli pericoli del bar-do. Il bar-do del sentiero (o della via esistenziale) viene percorso soddisfacentemente (tib. Lam- gyi bar-do) se la via della vita terrena viene purificata quindi questi esercizi. Ciò significa, secondo Mi-la ras-pa, che l'essere umano ha riempito di significato lo stato intermedio sul piano terreno. Anche nei radicali "Versi iniziali dei sei bar-do" (tib. bar-do i rtsa-tshig) è precisato che nel bar-do della sfera esistenziale (tib. Bar-do i rtsa - tshig) è precisato che nel bar-do della sfera esistenziale (tib. skye - gnas bar-do) l'uomo deve dedicarsi alle tre forme fondamentali di conoscenza attraverso l'ascolto della dottrina, la contemplazione e la meditazione (tib. Thos bsam sgom gsum).

Il secondo bar-do si identifica con lo stato intermedio della coscienza onirica o con lo stato onirico (tib. rMi-lam gyi bar-do). Corrispondentemente a quanto tramanda Naropa nel "Khrid yid", l'uomo si trova nel bar-do dello stato onirico "quando il sonno è apparso e non è ancora scomparso". Le dottrine tibetane dello stato onirico (tib. rMi - lam) danno istruzioni, che sono particolarmente importanti dal punto di vista psicologico, sul modo di controllare ed influenzare durante il sonno e il sogno la continuità della coscienza della veglia affinché l'uomo anche durante il sogno sia consapevole della vera natura delle ingannevoli immagini del mondo onirico. L'identificazione con le immagini del mondo onirico offuscherebbe la coscienza e produrrebbe pertanto ulteriore ignoranza e ulteriore attaccamento. Così come, grazie ad esercizi di concentrazione, l'uomo riesce a guidare la propria coscienza, conservandola intatta, attraverso lo stato intermedio del sogno, così nell'aldilà, saprà guidare la coscienza attraverso lo stato intermedio del sogno, così, nell'aldilà, saprà guidare la coscienza attraverso il Chos- ntid bar-do (il bar-do dell'esperienza della realtà). Mi-la ras-pa diceva che nel "rMi-lam bar-do" bisogna meditare sulla comparsa della Chiara Luce (tib. Od- gsal) e sui corpi ingannevoli. In questo modo si superano anche nel sogno gli ostacoli causati dall'ignoranza, ostacoli che non possono più agire nemmeno nello stato di veglia. Così le visioni oniriche, grazie a determinate pratiche yoga, diventano forme di conoscenza (nozioni) e lo stato intermedio del sogno e del sonno si riempie di significato. A margine faccio presente che per noi è interessante constatare come attraverso la coscienza onirica gli esercizi contemplati dalle dottrine agiscano con la tecnica dei simboli opposti, una tecnica

conoscitiva polare e dinamica che, in quanto atteggiamento psicologico, è alla base anche del Libro tibetano dei morti.

Il terzo bar-do è lo stato intermedio durante la meditazione (scr. dhyana, tib. bSam-gtan) e il samadhi (tib. Ting-nge- 'dzin), cioè fra lo stato della coscienza concentrata e quello della visione estatica, nei quali vengono dissolte tutte le immagini e tutte le idee sbagliate. Anche qui occorre praticare lo yoga dello sviluppo meditativo e della visione perfetta della unità (tib. bsKyed-rezogs) per illuminare la coscienza sulla forma, pura e priva di immagini, del dharmakaya. Nel samadhi, il momento culminante della meditazione, si manifesta la Chiara Luce del radioso dharmakaya. Così vengono dissolte completamente tutte le immagini ingannevoli e si arriva alla natura pura della coscienza non-offuscata e liberata. Solo questo yoga porta all'affrancamento della coscienza dalla potenza dei desideri e delle passioni, dai legami col mondo delle illusioni, affrancamento che è il presupposto della liberazione nel bar-do postmortale. Perciò possiamo definire i tre tipi di bar-do fin qui esaminati: piani sui quali nella vita possono avvenire un'avanzata autorealizzazione e il superamento del mondo. Perciò essi rappresentano le più importanti e necessarie fasi di preparazione della coscienza alla grande esperienza delle drammatiche visioni e dei drammatici eventi dell'aldilà, fasi che costituiscono il passaggio per il rinnovamento della vita nell'esistenza successiva.

B IL SECONDO GRUPPO DI TRE bar-do QUALI STATI INTERMEDI PER LA CONDUZIONE DELLA COSCIENZA NELL'ALDILA`

Con questi tre stati intermedi accediamo all'esperienza della coscienza nel mondo trascendente del bar-do, o stato postmortale, che rivela il mistero della dottrina del trikaya.

Nel "Khrid- yig" con gli insegnamenti di Naropa i tre stati intermedi del bar-do postmortale si identificano con la grande esperienza del trikaya: "Nella Chiara Luce (tib. Od-gsal) del bar-do supremo (o primo) (cioè del 'Chi-kha i bar-do) appare il dharmakaya. Nel bar-do di mezzo (o secondo, il Chos-nyid bar-do) appare il sambhogakaya; infine nell'ultimo (lo Srid- pai bar-do) (appare) il nirmanakaya non (ancora) concretizzato".

Il primo bar-do, o 'Chi - kha 'bar-do) Quale stato intermedio del momento del trapasso, porta davanti all'occhio spirituale della mente la visione della "Chiara Luce" che sale dal profondo della coscienza. Questa luce chiara e bianca è la suprema esperienza della realtà del dharmakaya (v. anche cap. II, 5). A questo punto la coscienza incomincia a percepire le radiazioni dei cinque elementi (che si sviluppano dai mandala del Libro tibetano dei morti) che diventano luci ed immagini delle divinità, pacifiche ed adirate. Questo è il radioso regno "celeste" del sambhogakaya o la derivazione del Chos-nyid bar-do quale esperienza della realtà.

Nel terzo stato intermedio postmortale, lo Srid- pai bar-do, la coscienza incomincia a scendere, a calarsi nelle concrezioni della materia, le cui forze si uniscono prima della rinascita e danno luogo alla potenza del nirmanakaya. La coscienza avverte il legame con le torbide radiazioni emesse dai mondi dell'incarnazione ed appaiono i sei Buddha delle sfere esistenziali, quale guide incarnate per la conduzione attraverso una delle sei dimensioni esistenziali o loka (v. per maggiori dettagli cap. III, 5). Anche Naropa parlando di questi processi dice (Khrid- yig, fol. 46 b): "Quando la sapienza della limpida luce nel

principio spirituale trapassato si è trasformata nella chiara luce della beatitudine e del vuoto (tib. bDe - stong) ha luogo il primo bar-do. Questo è il dharmakaga nell'esperienza della morte. Dopo questo, e dopo che il defunto ne ha la certezza appaiono in lui stesso, come in un'illusione onirica, le immagini divine (o forme, tib. Sku), poi dalla chiara luce nasce la irradiazione. Si scopre così che la chiara luce nasce da se stessi. Questa constatazione vien fatta nel momento (giusto), però beatitudine, vuoto e le dimensioni delle forme divine (cioè i Buddha trascendenti) permangono ininterrottamente".

"Nel secondo bar-do, il bar-do di mezzo (Chos-nyd bar-do) appaiono le vittoriose forme del sambhogakaga. Più sotto, il testo chiarisce meglio che in questo confronto con le divinità delle visioni si superano tutti i desideri e la coscienza viene purificata totalmente. In questo momento per raggiungere lo stato di Sambhogakaga, bisogna pensare agli ostacoli e alla sofferenza degli esseri nei sei mondi della rinascita approfittando di questo bar-do dell'esperienza della realtà; così il principio cosciente liberato rimane nei campi della beatitudine, sul piano dei Bodhisattva, al cospetto del radioso Buddha Amitabha, che illumina quei regni in quanto Buddha, dell'incommensurabile splendore.

L'ultimo stato intermedio che la coscienza del defunto sperimenta nell'aldilà è lo srid-pai bar-do, il bar-do della ricerca della nuova esistenza. In esso la coscienza avverte i segni premonitori della comparsa del nimanakaga. Dalle radiazioni delle torbide luci delle sei dimensioni emergono, sotto forma di demoni maschi e femmine, tutti gli heruka, e quali guide attraverso questi mondi demoniaci appaiono davanti all'occhio spirituale del defunto i sei Buddha del Bhavacakra.

Nei suoi "Centomila Canti" Mi-la ras-pa dice che è possibile raggiungere il dharmakaga praticando uno yoga di sviluppo ed unificazione (tib. bskeyd-rdzogs) e mettendo in pratica gli insegnamenti del mahamudra (tib. Phyag-rgya chen-po). Questi ultimi sono basati sulla dottrina della grande esperienza della "Chiara Luce". Nel bar-do dell'esperienza della realtà il sambhogakaga, in quanto corpo della beatitudine, si forma in virtù della conoscenza delle divinità pacifiche ed adirate (tib. Zhi - khro), mentre il nirmanakaga contraddistingue l'avvento dello Srid-pai bar-do che precede l'inizio della successiva incarnazione.

La coscienza riconosce le forme del nirmanakaga e le future condizioni dell'essere da indizi che nel Libro tibetano dei morti e nelle "Sei dottrine" di Naropa sono descritti dettagliatamente. Per cui il defunto errante nel bar-do può determinare la condizione della rinascita, orientato dalla forza del suo karma, addirittura mentre si sta incarnando. Mi-la ras-pa constata che in ogni persona sono presenti tutti e tre i corpi, quali possibilità immanenti della trasformazione spirituale, solo che la maggior parte delle persone non ne è consapevole per ignoranza: La chiara luce nel momento del trapasso è il dharmakaya; il puro bar-do dell'esperienza della realtà è il sambhogakaga; le molteplici nascite sono il nirmanakaga; e la inscindibile unità del trikaga, il quarto corpo, è lo svabhavikkaya (tib. Ngo-bo-nyd sku). Essi sono in noi stessi, anche se noi non ne siamo consapevoli".

In un canto le cinque "sorelle della lunga vita" pregavano il grande yogi Mi-la raspa di insegnar loro la dottrina del bar-do:

Insegnaci, di grazia, cos'è il dharmakaga,
spiegaci il dharmakaga, la chiara luce della morte.
Insegnaci, di grazia, cos'è il sambhogakaga,
spiegaci le ingannevoli forme del puro bar-do.
Insegnaci, di grazia, cos'è il nirmanakaga,

affinché noi nel luogo della nascita ci incarniamo per propria forza.

Lo Srid-pa i bar-do, in quanto stato intermedio per la decisione del tipo di rinascita, è la stazione più importante della migrazione postmortale, purché il principio cosciente sia riuscito a raggiungere il dharmakaga o i campi celesti del sambhogakaga già precedentemente. Infatti solo pochi riescono ad arrivare direttamente al cospetto della "Chiara Luce", a raggiungere la liberazione perfetta del dharmakaga. Riescono a raggiungere questo traguardo solo i perfetti ed esperti conoscitori dello yoga. Nell'ultimo bar-do il principio cosciente è provvisto di un corpo cosciente percepibile (tib. Yid-kyi lus) ed avverte gli effetti delle proprie precedenti azioni karmiche sotto forma di visioni pacifiche e terrorizzanti, arriva davanti al giudice dei morti, dharmaraja, dove le sue azioni vengono valutate (v. in merito le descrizioni in cap. III, 5). Questa è la ragione per la quale questo stato intermedio è detto anche bardo del ritrovamento della rinascita karmicamente condizionata (tib. Srid-pa i las kyi bar-do).

Ora noi abbiamo constatato che la dottrina buddhista del tre corpi ha un'importanza enorme per la sopravvivenza e per le trasformazioni della coscienza nel bar-do, anch'esso triplice, dell'aldilà. Quindi l'importanza del bar-do si estende al consapevole atteggiamento esistenziale, e il mondo dell'aldilà diventa il contraltare karmicamente conseguente della vita terrena. L'uomo che non ha sufficientemente sciolto i legami del desiderio che lo tengono ancorato al mondo transitorio già durante la sua vita terrena, cioè che non dispone di una tecnica o pratica capace di liberare la sua coscienza, non riuscirà a fronteggiare i pericoli di cui è disseminata la via del bar-do.

Uno dei grandi Libri tibetani dei morti spiega il significato soterologico dell'esperienza del bar-do dicendo che "tutti gli esseri in quanto tali non possono non conoscere il radioso dharmakaga della chiara luce della morte" e che "per tutti gli esseri è importante raggiungere la massima perfezione della preziosa mahamudra (la dottrina del grande simbolo)". E che "anche se essa non è stata raggiunta, nel bar-do debbono essi essere consapevoli dello stato di bar-do" per analizzare il corpo dell'unità di bar-do e mahamudra. In questo modo sarebbe possibile raggiungere il sambhogakaga, cioè uno spazio trascendente.

Della emanazione del sacro, e precisamente - per quanto ci riguarda - dell'assoluto nel dharma, che emana in vari gradi di conoscenza nei tre o quattro corpi, abbiamo già parlato. Le dottrine del bar-do ci dimostrano che si tratta in realtà di due processi, uno concernente la vita, l'altro la morte. La vita ordinaria si identifica con lo stato intermedio dello skge - gnas bar-do ed è esistenza incarnata (scr- nirmana, tib. sPrul- sku) nel mondo fisico. Qui essa è soggetta a sofferenza (p. dukkha, tib. sDug- bsngal). Nello stato di sogno non si percepisce più il corpo e ci percepiscono gli ingannevoli corpi delle ambigue visioni oniriche. Fronteggiarle grazie allo yoga porta alla conoscenza del sambhogakaya delle visioni. Chi per giunta nello stato di veglia pratica la meditazione sul grande vuoto (scr- mahasunyata) e sull'unità della coscienza, conosce il dharmakaya, puro, privo di immagini, quale radiazione della Chiara Luce Della illuminazione.

L'esperienza delle trasformazioni nell'aldilà nel triplice bar-do è un processo inverso, che porta alla nuova incarnazione. Lo spirito smaterializzato (liberato dal corpo) ritrova lentamente, e precisamente attraverso la sottile forma della Chiara Luce, il mondo delle visioni, delle figure e delle forme. Nell'ora della morte la coscienza per affrontare nel modo migliore il passaggio alla fase più importante del bar-do deve essere serena (non - sofferente), concentratissima e sommamente presente. In essa le appare, come prima luce,

il dharmakaga. Quindi l'evento spirituale più importante e più intenso è quello che si svolge nel momento della morte. Nella vita terrena l'uomo si adopera, salendo dal basso grado della profana ignoranza al vertice della somma conoscenza, per raggiungere il dharmakaga. E' un processo che può essere descritto benissimo anche usando termini del linguaggio Occidentale. La vita sulla Terra è un continuo processo di spiritualizzazione, di realizzazione del principio spirituale dell'uomo. Ora nel bar-do la trasformazione che avviene durante il passaggio attraverso il mondo dei morti è fin dal primo momento un processo di continua materializzazione dello spirito fino alla nascita di una nuova forma terrena quale involucro solido dello spirito. Poi nel bambino inizia nuovamente una lenta ma continua presa di coscienza che sfocia nella maturità e nel prevalere della coscienza sul principio fisico.

C IL bar-dO QUALE INSCINDIBILE COLLEGAMENTO DELL'ESSENZIALE

Abbiamo conosciuto, in particolare per quanto riguarda i tre "stati intermedi" del Libro tibetano dei morti, quei tipi di bar-do che sono in rapporto con la sopravvivenza del morto nelle sfere trascendenti, supposta dal pensiero tibetano. Essi perciò sono molto importanti e negli scritti sono illustrati molto dettagliatamente, perché le condizioni della coscienza errante nel bar-do sono molto più difficile di quelle dell'esistenza terrena. Dal punto di vista psicologico è interessante chiedersi cosa avviene quando l'uomo, privato del corpo, abbandona il mondo ed entra nella profondità del conscio e dell'inconscio. Torneremo su questa problematica nel capitolo VII.

Qui nel manifesto mondo esistenziale esiste la possibilità di condurre una vita consapevole e di conoscere se stessi confrontandosi col mondo oggettivo, però solo pochi ne profittano. Questa è la ragione per la quale il Libro tibetano dei morti esorta di continuo la coscienza errante nel bar-do a non dimenticare ciò che ha appreso nella vita terrena, perché le cose apprese durante la vita terrena aiutano a percorrere anche la via trascendente. Il modo migliore per trovare la retta via nel bar-do consiste nel ricordare ciò che si è appreso e sperimentato nella vita precedente. Si crede infatti che grazie alla pratica dello yoga la coscienza acquisisca e conservi la capacità di orientarsi anche nelle difficili condizioni del bar-do.

Come in tutte le dottrine della filosofia buddhista anche qui si fa presente che l'uomo alla ricerca dell'assoluto non deve fermarsi alle definizioni dualistiche. Mondo e trascendenza, intesi come concetti statici, presi isolatamente, inducono l'uomo ad optare per uno dei due, per l'uno o per l'altra. In realtà tutto è relativo, anche i concetti più elevati hanno in realtà un valore relativo, al punto che da soli non un possono definire il tutto. La dialettica filosofica del taoismo e i Tantra indiani definiscono l'assoluto un "Né - né"...

Come apprendiamo dalla vasta letteratura dei testi prajnaparamita, anche il grande vuoto, (scr. sunyata) il concetto centrale del buddhismo mahayana, si sottrae ad ogni valutazione. Il vuoto non è descrivibile per mezzo di parole né rappresentabile per mezzo di concetti. E se viene raggiunta una suprema esperienza dell'indescrivibile vuoto, anch'essa non può essere descritta con la sola interpretazione emozionale della beatitudine (tib. bDe - ba). Per la mente i processi che avvengono nella coscienza rimangono fenomeni inesprimibili. Lo stato intermedio fra gli opposti polari per

l'esperienza rimane un mistero indefinibile. Anche qui, come tramanda nei suoi Canti Mi-la ras- pa, si tratta di bar-do, di stati intermedi:

"Nel bar-do della manifestazione onnicomprensivo e del vuoto non c'è posto per la visione del transitorio e dell'eterno.

Nel bar-do della beatitudine e del vuoto non c'è posto per la visione di un oggetto.

Nel bar-do fra la parola e il (suo) significato non c'è posto per esercizi di erudizione.

Qui lo stato intermedio fra comunanze inscindibili ed antinomie polari condizionate è indizio chiarissimo della indivisibilità del tutto. Gli Stati intermedi fra l'apparizione, popolata di immagini, e il vuoto (tib. sNang- stong gnyis-kgi bar-do), fra beatitudine e vuoto (tib. bde - stong gnyis-kyi bar-do), e fra parola e il significato della parola (tib. Tshig don gnyis-kyi bar-do) sono indizio della interiore bivalenza e della incondizionata equivalenza di due forme di espressione essenziali che, in quanto simbolo, comprendono l'elemento razionale e quello irrazionale. Vita e vita successiva sono un'unità inscindibile perché il bar-do le unisce come condizione irrinunciabile. Queste enunciazioni dimostrano che gli Asiatici sono assolutamente convinti che la vita continua, e ci forniscono preziose indicazioni per la loro filosofia delle forme simboliche, in Asia tuttora viva ed operante. Quando il bar-do è l'irrinunciabile anello di congiunzione che tiene insieme due stati opposti che non sfuggono al raziocinio. Perciò saluto stato trascendente dell'inesplicabile è uno stato intermedio, un bar-do.

Per finire menzioneremo alcuni degli stati intermedi descritti da Mi-la ras- pa. Durante lo yoga costruttivo (bsKyed- rim) nella visione di simboli e figure diversi durante il passaggio dei vari contenuti si ha uno stato intermedio nel quale si vedono i contenuti di entrambi (tib. lTa-ba' i bar-do); l'esercizio della meditazione conosce un bar-do, detto della meditazione (tib. sGom-pa' i bar-do), che è lo stato intermedio che non è percezione né non - percezione; tra l'inizio e la fine degli esercizi religiosi si ha lo stato intermedio della sacra azione meditativa (tib. SPyod- pa i bar-do); la via che dallo sviluppo della coscienza porta alla visione unificante dello spirito è lo stato intermedio dell'Utpattikrama e il Sampannakrama (tib. Lam bskyed- rdzogs kyi bar-do); quando permane nella quintessenza delle dottrine spirituali, la coscienza si trova nello gNad - Kyi bar-do; quando raggiunge il vitale e dinamico rapporto fra i tre livelli dei piani fisico, verbale e spirituale, la coscienza si trova nel trikaya bar-do; infine, quando arriva al frutto (o risultato) e al godimento della vita spirituale nella Illuminazione, la coscienza liberata è nello stato della perfezione, cioè nel bar-do della meta teologica (tib. Bras- bu i bar-do).

A margine è giusto menzionare anche le due tecniche psichiche del trasferimento della coscienza (scr. samkranti, tib. Pho - ba) e del richiamo in vita di un morto (scr. parakayapravesa, tib. Grong - jug). L'esercizio yoga del trasferimento della coscienza serve a preparare - mediante esercizi psico-fisici - l'apertura sita nel tutto più alto del corpo, al vertice del cranio, la fontanella, per consentire alla coscienza di uscire dal corpo senza difficoltà. Si tratta di una tecnica non del tutto innocua che va eseguita sotto la guida di un maestro. Per non meno di 14 giorni bisogna praticare la meditazione sul respiro e sulla sillaba HIG; una volta raggiunto lo scopo non è necessario ripeterla. L'esercizio contempla la meditazione sulla sillaba Hig e sulla radiosa luce del buddha Anitabha. Quando dalla fontanella fuoriesce un po' di linfa o di sangue la via d'uscita della coscienza è aperta, e lo yoga va sospeso. Dimostra l'importanza del bar-do per i Tibetani il fatto che questi esercizi preparatori non vengono praticati in età senile, ma molto prima. Si viene preparati al

futuro a mente chiara. Ci informa esaurientemente sulla dottrina esoterica del trasferimento della coscienza Evans- Wentz.

Ancora più segreta era la tradizione indiana del tantrico Naropa o (o Nadapada) mirante a riportare in vita un morto (scr. parakaya - pravesa.). Dall'India fu introdotta nel Tibet dallo studioso e traduttore tibetano Mar- pa chos - kyi bol- gros di Lho - brag (nel Tibet meridionale), che è conosciuto come il guru di Mi- la. Questi la trasmise a suo figlio Dharma mdo - sde, che però morì all'improvviso per un incidente senza prima averla a sua volta trasmessa ad alcuno, per cui il vero segreto di questa tecnica è andato perduto. Troviamo ancora qualche indicazione in alcuni testi, ad esempio nella letteratura "Snying - thig". Sembra che questo tipo di yoga contemplasse antiche pratiche sciamaniche capaci di riportare in vita un morto mediante la respirazione. Comunque se pensiamo alle pratiche di rianimazione che applica oggi la medicina nei casi necessitanti di un pronto soccorso, dobbiamo dire che nell'antica India l'attuale tecnica di riattivazione cardiaca era già nota. Lo yoga è senza dubbio uno dei migliori metodi per agire sulla psiche e sul corpo.

Concludiamo la trattazione del bar-do con una constatazione: nel Tibet, a parte il Libro dei morti, lo stato intermedio aveva un'importanza centrale. Era il momento non solo di collegare passato e presente ma anche di strutturare il futuro, di configurarlo consapevolmente. Dal bar-do inizia la vita che consente di migliorare il proprio futuro; il bar-do è il piano della sofferenza, del passaggio attraverso le terrificanti visioni del mondo postmortale con le sue diciotto specie di tormenti infernali. Per chi non si è liberato già nel corso della vita, lo stato intermedio si tramuta in sofferenza, nelle pene della morte (tib. 'Chi-kha'i bsdug-sngal-gyi bar-do).

4 I simboli della polarità tantrica,
della trinità, della quaternità e della pentadità,
dei colori e degli elementi

Ora appaiono le luci dei cinque ordini
che formano l'unità delle quattro sapienze:
adoperati per conoscerle.
Libro tibetano dei morti

Affinché le descrizioni che seguono possano darci un'idea chiara delle dottrine e delle divinità del Libro tibetano dei Morti dobbiamo conoscere prima lo schema dei simboli. Il buddhismo mahayana e a maggior ragione, naturalmente, il vajrayana (che si rifà ai Tantra) contemplano una folta schiera di simboli che, per poter capire numerosi momenti delle pratiche cultiche e meditative, è indispensabile conoscere fin d'ora. Anche il Libro tibetano dei Morti menziona sia molti di questi simboli, i simboli del linguaggio (quali ad es. mantra), dei colori, delle divinità, simboli cosmologici e psicologici, sia i numerosi attributi delle divinità, che ci aiutano a interpretare in modo corretto i vari fenomeni. La rappresentazione di questi simboli precedente alla trattazione delle singole visioni delle divinità ci permetterà di constatare che le varie parti dei testi tibetani che trattano le visioni del bar-do, sono strutturate secondo un principio chiaro e sistematico. Costateremo come le varie forme simboliche siano fra loro in un rapporto molteplice e consequenziale e come a determinati livelli, questi simboli coinvolgano il complesso pantheon di tutte le divinità del bar-do che, nel quattordicesimo giorno delle visioni, appaiono tutte insieme in un grande mandala cosmico.

Facciamo subito presente che in questa sede non possiamo trattare tutti i simboli, nè in generale quelli del vajrayana nè in particolare quelli del Libro tibetano dei Morti. Forniremo unicamente indicazioni sulla caratteristica struttura gerarchica di una dottrina iniziatica qual è quella del Libro tibetano dei Morti, che ci aiuteranno a capire l'intera opera. Nel capitolo III esamineremo più dettagliatamente tutte le divinità in esso descritte prendendo in considerazione le visioni del bar-do ai singoli livelli simbolici.

Fatto degno di nota, le dottrine del Libro tibetano dei Morti partono dalla concezione che le trasformazioni che avvengono nel bar-do compreso tra le due forme di esistenza terrena durano 49 giorni. Tutti i fenomeni che si verificano nel bar-do avvengono in uno spazio di tempo di sette giorni per sette, cioè secondo il principio della moltiplicazione dei numeri e dei valori. Via via che la coscienza nel bar-do diventa consapevole dei propri poteri appaiono le figure e le immagini che secondo il Libro tibetano dei Morti provengono da essa stessa.

Ora, i simboli che qui ci interessano, più che i vari segni, colori o figure, sono i numeri e gli aspetti dei mondi divini che appaiono nelle visioni. Il Tibetano ha sempre avuto tendenza a mettere insieme i concetti, o gruppi di concetti, importanti secondo valori numerici. Così abbiamo, per esempio "le Tre Divinità della Lunga Vita" o "le Quattro Beatitudini" dello yoga, i "Cinque Veleni", le "Sei Dottrine" e gli "Otto Segni della Felicità". Nei testi religiosi tibetani, e in particolare nelle grandi dissertazioni, questi raggruppamenti che, come certi versi da memorizzare, aiutano a ricordarsi i concetti, appaiono spesso. Naturalmente nei testi dei Libri dei Morti noi incontriamo di continuo

gli stessi fenomeni, per cui essi ci offrono un'articolazione importante e una visione panoramica particolarmente significativa.

I numeri che ricorrono con maggiore frequenza negli scritti del Libro tibetano dei Morti sono il due (la più importante polarità tantrica), che deriva dall'uno; il tre (come trinità); il quattro come quaternità (o come unità derivante dalla trinità); il cinque come centratura della quaternità e dell'unione tantrica degli opposti rapporti cosmologici e psicologici. Nel suo duplice aspetto il cinque porta al dieci. Seguono i simbolici gruppi di sei, di sette e infine di otto unità. Alcuni di questi simbolici bubbhologici hanno un significato puramente psicologico. Solo esaminando tutti questi gruppi di simboli possiamo renderci conto del valore del Libro tibetano dei Morti quale opera magistralmente condotta di psicologia applicata, che attinge ad antiche esperienze di yoga e Tantra e che nei libri sul bar-do compendia in un'armonica unità le numerose nozioni sulla conduzione della coscienza.

Noi qui, naturalmente, ci limiteremo a dare un'idea generale; illustreremo i vari gruppi di simboli solo in rapporto ai concetti cui essi si informano. Per tutti i necessari dettagli si rimanda alle spiegazioni fornite nel capitolo III.

A DALL'UNITA' ALLA MOLTEPLICITA'

Come fondatore della dottrina buddhista noi conosciamo il Buddha Gautama o Sakyamuni. Tuttavia nelle visioni del Libro tibetano dei Morti questa figura storica che ha trasmesso l'intera base delle conoscenze non ha alcun ruolo. Esso contempla un pantheon esclusivamente tantrico di divinità legate alla visione spirituale, dove ha un'importanza centrale soltanto il ruolo del Bodhisattva, quale importante figura redentrica del mahayana. Noi conosciamo l'ideale figura del Bodhisattva dal buddhismo mahayana la cui essenza è costituita fondamentalmente dall'operato dei Bodhisattva. Gli esseri dell'illuminazione, o Bodhisattva, sulla via dell'illuminazione, si trovano fra l'esistenza terrena e le sfere superiori. Ora il buddhismo vajrayana, detto anche tantrayana per i testi dei Tantra che attingono alla pratica dello yoga, conosce l'Adibuddha o Buddha primigenio, che è un simbolo trascendente del dharma, quale principio primo, nelle sembianze di un Buddha, non storico, ma ipotetico. Da quest'unico Buddha onnicomprensivo e universale si sviluppa l'intero schema delle divinità, corrispondente al simbolismo della polarità, essenziale e caratteristico del vajrayana, per cui tutti gli altri Buddha e tutte le altre divinità appaiono sempre, per principio, con un aspetto duplice. Chiarisce il concetto lo schema riportato a pagina 70, vedi figura 4. Le dottrine del Libro dei Morti risultano essere una dinamica rappresentazione polare che rivela l'alto grado dei riferimenti psicologici. Oltre al Buddha storico troviamo menzionati anche i suoi predecessori (per esempio Dipamkara-Buddha) e il Buddha che gli succederà, Maitreya (tib. Byams-pa); nel Libro tibetano dei Morti facciamo la conoscenza dei Buddha trascendenti o Tathagata, che sono la base dell'intera trasformazione psichica nel bar-do, e di numerosi Bodhisattva, otto dei quali hanno un'importanza particolare per noi.

B LA DIADE (IL NUMERO DUE) QUALE ESPRESSIONE DELLA POLARITA'

Nella comparsa delle dottrine del Libro tibetano dei Morti del simbolismo dei Buddha trascendenti in mistica unione con la loro consorte, troviamo una concezione che è comune a tutte le tradizioni tantriche del buddhismo. Il tantrismo, che contempla l'integrazione del principio femminile, è una dottrina che vuole includere anche il principio opposto. Il Tantra vede nel Buddha un'immagine ideale generata dall'esperienza meditativa. La "natura di Buddha", quale incarnazione della dottrina, veniva rappresentata sotto varie forme. I vari tipi di Buddha stanno a indicare i diversi aspetti della coscienza. In altri termini: certe virtù, caratteristiche meditative, verità psicologiche e certi livelli di coscienza venivano rappresentati sotto forma di immagini divine, di diversi tipi di Buddha. Questi Buddha diventarono archetipi del cosmo psichico che si sviluppava dal pensiero riflettente. Così i Buddha della meditazione (scr. Tathagata, tib. De-bzhin gshegs-pa) venivano identificati con aspetti parziali (o forme di manifestazione) del dharma, venivano associati a determinati aspetti spirituali dell'esistenza umana e venivano disposti nel mandala, nel cerchio sacro la cui struttura unitaria è legata alle leggi psicologiche dell'individuazione.

Poiché il seguace del buddhismo vajrayana concepisce l'intera vita, lo spirito e il fisico dell'uomo, e lo stesso cosmo come un piano o spazio comune nel quale può aver luogo soltanto l'autorealizzazione e liberazione dalla sofferenza della transitorietà, quei Buddha finirono per diventare immagini della visione interna, da realizzare fin nei minimi dettagli per mezzo della meditazione. Per questo - fatto degno di nota dal punto di vista psicologico - in tutti i mandala vengono raggruppati, come quadrato nel cerchio, proprio questi cinque Buddha trascendenti.

L'emanazione del principio spirituale è una manifestazione dell'essere costituita da due valori opposti: la potenza statica e la creazione dinamica o, rispettivamente, l'energia maschile e la energia femminile. Entrambe sono base del processo creativo sui piani fisico e spirituale. Entrambe sono base del processo creativo sui piani fisico e spirituale. Può aversi evoluzione solo dall'unità dei due opposti. Le immagini dei Buddha nel duplice aspetto dell'unione con la Prajna (la corrispondenza femminile) indicano la totalità dell'esperienza, il suo inizio e la sua fine, nella quale entrambi si autodefiniscono inseparabili (tib. dbyer-med). Il Buddha rappresenta la via della conoscenza e dell'illuminazione, la Prajna rappresenta la meta, il punto d'arrivo, la perfetta sapienza. I due insieme rappresentano il tutto nell'unità o continuità dell'integrazione.

Nei mandala del Libro tibetano dei Morti c'è all'inizio l'Adibuddha; nello yoga evolutivo (tib. bsKyed-rim) al centro troviamo la visione del duplice aspetto tantrico. L'adibuddha è rappresentato in unione tantrica con la sua consorte e si identifica con l'origine di tutte le luci e di tutte le divinità che scaturiscono dall'unità prima.

Il Buddha (la via) e la sua consorte (la meta) sono i due concetti (tib. Thabs-shes) che consentono di definire sia il processo della meditazione che quello di ogni altra azione. Ogni azione consapevole ha un fine teleologico, mira a una data azione, fisica o psichica. Nei Tantra il Buddha è la via o il metodo (scr. scrs, upaya, tib. Thabs) che porta alla meta della liberazione. Nel nostro contesto via significa esercitare le dottrine buddhiste in modo che nel bardo esse possano diventare un mezzo di liberazione. La suprema sapienza è la liberazione che si rende visibile nella "Chiara Luce Primigenia" dell'esperienza di morte. La meta è "gnosis", cioè l'inscindibile unità di via e meta caratterizzata dalla unità degli opposti, Buddha e Prajna. La polarità dei Buddha dell'unione mistica tantrica ha due significati: 1 - E' l'archetipo dell'origine di tutto ciò che nasce dalla indivisibile totalità, e 2

- diventa l'immagine guida spirituale per una nuova integrazione della coscienza che sulla via della conoscenza discernente dello "yoga riunificante" (tib. rDzogs-rim) supera e integra tutti gli opposti. Il Tantra insegna la totale abolizione della dualità perché il pensiero dualistico è la causa della sofferenza prodotta dagli opposti. Mentre la polarità è la condizione presente dell'essere.

Tutte le divinità del Libro tibetano dei Morti, come della maggior parte dei sistemi dottrinari del buddhismo tantrico, possono essere raffigurate come unità della polarità. Nelle fasi inferiori dello yoga buddhista, le divinità vengono rappresentate senza consorte ed sortano a meditare sui Buddha e sui Bodhisattva. Nelle fasi medie i Buddha e le divinità delle iniziazioni possono assumere alternativamente l'aspetto maschile o quello femminile. Nei Tantra superiori e supremi si apprendono i contenuti dottrinari legati al duplice aspetto di divinità in tantrico amplesso (sul. yuganaddha, tib. Yab-yum). Quindi il tipo di divinità rappresentata nei mandala corrisponde al grado di conoscenza trasmesso.

Ma nelle visioni del Libro tibetano dei Morti troviamo anche un'altra polarità, perché oltre ai Buddha figurano anche i Bodhisattva possono avere un aspetto pacifico o adirato. Sono due modi di manifestarsi della stessa divinità, unita alla sua consorte (che nel Libro dei Morti hanno un ruolo importante per la trasformazione attraverso il bar-do) riferiti a due tipi di manifestazione della coscienza dell'uomo: come conoscenza, sapienza e illuminazione da un lato, come pensiero discernente e razionalità dall'altro.

Sede della sapienza perfetta è il centro cardiaco, il loro del cuore (tib. sNying-ga'i khor-lo), punto centrale dell'uomo; da qui emanano le visioni delle divinità pacifiche (scr. santi, tib. Zhi-ba) e dei Buddha. Nello schema delle iniziazioni abbiamo definito il loto del cuore "piano del dharmakaya". Nel mahauskhacakra (tib. bDe-chen gyi' khor-lo), il cakra più alto di tutti, sede fisica dell'attività intellettuale, centro della coscienza intellettuale, appaiono le visioni di Buddha adirati (scr. krodha, tib. Khro-bo) e di tutte le altre divinità del bar-do. Essi rappresentano il grande antipodo della serenità dell'intelletto che appaiono finché questo è in dualistica lotta (di pro e contro) con se stesso. Finché non viene superato il contrasto fra cuore (animo) e intelletto l'attività intellettuale pura (senza riferimento prototipico) produce pensieri legati al mondo materiale e transitorio del desiderio. Questa è la forte propensione per la forma terrena (tib. sKu) o, in altri termini, l'incarnazione dello spirito nella materia. D'altro canto dal cuore, il centro spirituale dell'uomo, inizia la via che porta alla trascendenza e all'unità della coscienza, rappresentata dalle cinque luci e sapienze dei Buddha trascendenti.

Ritourneremo su questi temi nel capitolo III, perché il simbolismo della polarità contempla una serie di rapporti che è necessario chiarire.

C RAGGRUPPAMENTO DI TRE

Il simbolismo più conosciuto nel raggruppamento di tre potrebbe essere per noi la dottrina dei "tre corpi", che abbiamo già trattato esaurientemente. Nel libro tibetano dei Morti il simbolismo del trikaya è in stretta connessione con le tre esperienze del bar-do che abbiamo conosciuto come piani di trasformazione nell'aldilà. Sperimentare la "Chiara Luce" (tib. 'Od-gsal) nel bar-do dell'esperienza di morte (tib. 'Chikha'i bar-do) significa sperimentare il dharmakaya puro. Il lungo spazio di tempo di quattordici giorni con l'apparizione delle divinità pacifiche e adirate nel bar-do della esperienza della realtà (tib. Chos-dyid bar-do) è la realizzazione di manifestazioni della coscienza nel sambhogakaya.

Infine con lo Srid-pa'i bar-do inizia il nuovo orientamento del corpo cosciente che entra in un nuovo involucro mortale, nel nirmanakaya.

I testi tibetani menzionano spesso i "tre gioielli" (tib. dKonmchog gsun = i tre gioielli preziosi), cui sono associati vari gradi di valore. Nel simbolismo classico del buddhismo hinayana, la dottrina più antica in assoluto, i "tre gioielli" (scr. triratna) erano il Buddha, la dottrina (scr. dharma) e la comunità dei discepoli (scr. sangha). Il buddhismo (tibetano) vajrayana formulò una nuova versione di questa trinità che, riferita alla trasmissione delle dottrine segrete dei Tantra, acquistava un'importanza ancora maggiore. Oggi nella religione tibetana essa ha un grosso ruolo. E' la trinità di Lama, Yi-dam e Dakini, considerati anch'essi manifestazioni dell'unica "natura-di-Buddha", benché a noi sembrino completamente diversi dai tre gioielli delle antiche dottrine originarie del buddhismo. La dottrina segreta viene trasmessa al discepolo da un Guru o Lama in una lezione accompagnata dal rispettivo rito iniziatorio. La dottrina segreta, per esempio quella del "Grande Simbolo" (tib. Phyag.rgya chen-po) viene affidata alla custodia di una divinità protettrice personale (scr. istadevata, tib. Yi-dam), che viene eletta (scelta) dal discepolo o che è già contemplata nella dottrina. La Dakini è "colei che sa", la sapiente (scr. vidya) che trasmesse i contenuti della dottrina segreta prestando orecchio alla voce interiore.

Arriviamo così alla successiva trinità conosciuta, una espressione complessa che rappresenta i tre diversi processi della coscienza. Le dottrine religiose debbono essere apprese mediante l'udito (tib. Thos), approfondite attraverso la contemplazione (tib. bSam) e realizzate tramite la meditazione (tib. sGom). Anche questa triade della percezione ed elaborazione interna delle impressioni esterne è un aiuto importante per il principio cosciente nel bar-do, che può riuscire ad affrancarsi proprio grazie a queste reazioni. Questo triplice esercizio è una delle basi della dottrina buddhista.

Il verso introduttivo del Bar-do thos-grol (il Libro tibetano dei Morti) ci presenta il trikaya col Buddha Amitabha. Evidentemente la tripartizione delle emanazioni può avvenire sotto segni completamente diversi. La teoria cui si ispira è quella dei mandala buddhisti, che sono alla base di tutte le enunciazioni del Libro tibetano dei Morti. Nella tradizione dei nostri testi è considerato fondatore del Libro tibetano dei Morti Padmasambhava, il Guru e tantrico indiano del vajrayana. Viene definita una emanazione del Buddha Amitabha, e la sua figura ultraterrena nel sambhogakaya è identica al Bodhisattva Avalokitesvara. Quale trinità tantrica Padmasambhava stesso forma un triplice aspetto nell'ordine di Lama, Yi-dam e Dakini, come indica la tabella che segue. In essa riportiamo relazioni diverse del simbolismo del trikaya, che evidenziano la molteplicità delle apparizioni. I singoli gruppi partono dall'antica trinità buddhista formata con i "tre gioielli" Buddha, Dharma e Sangha.

Per quanto ci riguarda, sono importanti anche altri raggruppamenti di tre, anch'essi riferiti per lo più al noto schema del trikaya, perché ogni figura formata e visibile può manifestarsi su tre piani di rappresentazione. Viene in mente in proposito il modello platonico degli anchetipi o idee, dove abbiamo le idee esterne e pure che rimangono sempre uguali, poi le idee e le immagini della nostra volontà, formate dal logos, e infine le opere e forme costituite dalle idee concrete.

Ora, già partendo da questo schema noi possiamo configurare la struttura delle visioni del bar-do, che amplieremo quando tratteremo i gruppi di cinque (cap. II, E). La trinità mantrica più importante in tutti i testi sacri e rituali del buddhismo vajrayana è senza dubbio quella costituita dalle tre sillabe germinali OM AH HUM. Ad esse si ricorre

in quasi tutte le recitazioni mantriche. Inoltre sono considerate sillabe mistiche per la definizione dell'unità del trikaya. Sono al centro delle iniziazioni e costituiscono il punto d'inizio di numerose meditazioni sui Buddha e sulle virtù e sapienze buddhiste. Trovano applicazione nelle pratiche rituali, nella visualizzazione delle divinità e nello yoga, e sono componenti della maggior parte dei mantra. Vengono usate nella consacrazione dei dipinti tibetani; sul retro delle rappresentazioni dei Buddha, vengono scritte in rosso sotto i tre centri del capo, della parola e dello spirito. OM rappresenta il corpo consacrato dei Buddha, AH la parola pura e HUM lo spirito di tutti gli illuminati. In questo consiste la consacrazione del trikaya dei ritratti religiosi.

La sillaba germinale bianca OM appare in corrispondenza del centro della fronte come luce del Buddha Vairocana; ad essa si contrappone il nirmanakaya. Il centro della fronte è anche la sede dell'intelletto attivo e del desiderio (scr. kama, tib. 'Dod-chags), che si diparte dallo spirito (o mente) e si ancora alle cose terrene. Il primo legame, e quindi la realizzazione, inizia con una decisione dell'intelletto. Il desiderio è uno dei tre errori (difetti) fondamentali del comportamento umano (tib. Dug-gsun), causa di tutti gli altri errori e di tutta la sofferenza. Gli altri due sono l'odio (scr. krodha, tib. Zhe-sdang) e l'ignoranza (scr. moha, tib. gTi-mug). L'odio si manifesta partendo dal centro della parola; ad esso è associata la sillaba rossa AH, la cui luce mira ad ottenere la simbolica purificazione di questo centro. Il centro della laringe, sede della parola, è governato dal Buddha rosso Amitabha. Ma la causa di tutti gli atteggiamenti sbagliati è la fondamentale ignoranza e non-cosapevolezza delle proprie azioni. Infatti tutti gli errori e tutti i vizi, che portano fatalmente all'ancoramento al mondo materiale e generano sofferenza, scaturiscono dall'ignoranza, nascono dalle tenebre in cui è immerso lo spirito. Nella triplice consacrazione (tib. dBang-gsun) il loto del cuore è associato alla sillaba mantrica azzurra HUM, luce del Buddha Aksobhya, corrispondente al dharmakaya. Il buddhismo definisce anche "veleni" i tre errori fondamentali testè menzionati. Sono gli errori commessi dal corpo, dalla parola e dal pensiero quelli che determinano il karma della vita e della rinascita.

Le 110 divinità dei mandala che appaiono nel bar-do sono emanazioni dei centri dell'intelletto dei centri dell'intelletto, della parola e dell'animo (cuore). Questi tre ordini di divinità hanno lo scopo - come insegnano le dottrine del Libro tibetano dei Morti - di redimere la coscienza dell'uomo, di elevarla dal regno dell'ignoranza alla luce della conoscenza, affinché raggiunga il piano della illuminazione, privo di immagini, che si sperimenta nell'esperienza di morte grazie alla "Chiara Luce". Alcuni dipinti tibetani, alcune delle immagini per la meditazione degli affreschi dei monasteri o dei rotoli in cui sono rappresentate tutte le divinità delle visioni, ci offrono uno schema nel quale è riconoscibile un raggruppamento di tre che corrisponde alla vita iniziatica che si percorre durante la lettura del Libro tibetano dei Morti. Esso forma tre mandala corrispondenti ai tre centri psichici dell'uomo che conosciamo dallo yoga. Nel centro della fronte appaiono le 58 divinità adirate, emanazioni dell'intelletto; nel centro laringeo c'è il mandala delle 5 divinità detentrici della conoscenza (scr. vidyadhara, tib. Rig-'dzin); nel loto del cuore appaiono le 42 divinità pacifiche, i Buddha e i Bodhisattva nella quintupla radiazione degli elementi. Tutte queste divinità sono immagini di stati di coscienza e hanno l'aspetto adirato (scr. krodha) o beato e trasfigurato (scr. santi) della visione pura.

D ALCUNI RAGGRUPPAMENTI DI QUATTRO

Col raggruppamento di quattro simboli o concetti arriviamo già alle immagini spaziali dei mandala. Qui però dobbiamo ricordare di nuovo i quattro corpi mistici, che abbiamo conosciuto come la trinità dei trikaya e il saḥajakaya nato da essa. A questi quattro corpi mistici, o campi d'azione dello spirito, sono associate le quattro iniziazioni (tib. dBang-bzhi) che incontriamo soprattutto nei rituali tantrici del buddhismo tibetano. Questa quadruplica iniziazione dovrebbe essere la più importante iniziazione tibetana alle dottrine del vajrayana; invece i seguaci dell'antica setta non-riformata dei rNying-ma-pa, che si rifà al Guru Padmasambhava, adottano un sistema che prevede cinque iniziazioni, corrispondenti ai cinque piani psichici dell'uomo, che hanno un ruolo importante in particolare nella tradizione del Libro tibetano dei Morti. Approfondiremo l'argomento nel prossimo capitolo.

Appartiene a un simbolismo quadruplico anche il visvavajra o vajra a forma di croce, le cui estremità si contrappongono due a due. Il più importante strumento rituale tibetano è il vajra, o scettro di diamante (tib. rDo-fje), quintessenza della dottrina "chiara come il diamante" o "uguale al diamante" del vajrayana (tib. rDo-rje theg-pa) contemplata nei testi del Libro tibetano dei Morti. Essi presentano un condensato di queste dottrine del vajrayana che armonizza magistralmente elementi della religione buddhista, dello yoga e di psicologia, che risponde al mondo cosmico delle visioni di tutti gli aspetti della coscienza umana. Il visvavajra (tib. rDo-rje rgya-dam) ha le quattro estremità rivolte verso i quattro punti cardinali, perciò rappresenta già la base del simbolismo cosmologico del buddhismo tibetano e dei mandala. In cosmologia rappresentano i quattro continenti (scr. catvari-dvipani, tib. gLing-bzhi) che si alzano dalla base di un visvavajra d'oro, fondamento del cosmo, perciò costituiscono l'orientamento fondamentale di un mondo mitico-cosmologico. Nel quadrato del mandala i quattro campi triangolari associati ai quattro punti cardinali e ai quattro elementi sono disposti nello stesso modo. Ritourneremo sui mandala quando parleremo dei cinque punti cardinali (o regioni cosmiche).

Per quanto concerne la suddivisione in quattro campi del mandala nel Libro tibetano dei Morti abbiamo un interessante riferimento iconografico (e soprattutto psicologico) nelle quattro divinità conosciute come i quattro custodi delle porte del mandala (tib. sGo-ba bzhi) con l'aspetto adirato e con colori cosmici diversi. Come tutte le divinità del Libro tibetano dei Morti anche i custodi delle porte figurano in coppia, insieme alle loro consorti; però nel rituale iniziatico i custodi delle porte vengono presentati in gruppi di quattro, e le loro consorti separatamente. Di solito i quattro custodi indicano i quattro "problemi ultimi, incommensurabili" (tib. rTag-chad mu-bzhi); mentre le quattro custodi indicano di solito i "quattro stati divini" (scr. catur-apramanani, tib. Tshad-med bzhi).

I due gruppi insieme costituiscono i più importanti esercizi di una pratica meditativa che trascende la propria personalità sotto ogni aspetto, che porta alla corretta visione di una data condizione della coscienza e del comportamento umano ad essa corrispondente. I "quattro problemi ultimi, incommensurabili" vertono sul significato di nascita e morte, immortalità ed estinzione (della vita), essere e non-essere, mondo fenomenico e vuoto. Sono in rapporto al mandala delle divinità demoniache i problemi che determinano il karma; infatti vengono posti all'inizio delle visioni delle divinità adirate. Sono in stretta relazione con le quattro note "infinità" (pali, cakkhu-ayatana) sulle quali occorre meditare per conoscere le grandi dimensioni della coscienza.

L'altro gruppo di quattro viene rapportato per lo più con le quattro custodi delle porte (tib. sGo-ma bzhi). Sono considerate le qualità e i comportamenti più importanti per condurre una vita spirituale conforme alla dottrina buddhista. I "quattro stati divini" (pali, brahma-vihara o apramanani) sono quattro stati perfetti dovuti al consapevole sviluppo di bontà (scr. maitri), compassione (scr. karuna), partecipazione alla gioia altrui (scr. mudita) ed equanimità (scr. upeksa). Questi quattro perfetti sviluppi delle verità divine (tib. Tshad-med bzhi) sono virtù etiche contemplate quindi già nell'antico buddhismo hinayana. Adesso vengono riferite a immagini iconografiche del Libro tibetano dei Morti che riguardano questo problema. Altro fatto degno di nota è la suddivisione quaternaria nella successione delle visioni delle 110 divinità del bardo. Il periodo di 49 giorni dello stato postmortale che termina con la reincarnazione consiste di sette gruppi di sette giorni. Ebbene in 4 di questi gruppi avviene quanto segue: per 7 giorni appaiono le divinità pacifiche, per 7 giorni le divinità adirate e per 14 giorni tutte le divinità insieme. Dietro questa interessante articolazione si nascondono realtà simboliche e psicologiche diverse.

Nelle iniziazioni tantriche dobbiamo sempre aver presente il processo di purificazione e consacrazione rituale; infatti anche in questa articolazione quaternaria dei simboli dell'azione (possiamo definire così i riti) abbiamo di nuovo in sistema (un metodo) di iniziazione (tib. dBang-bskur) che è perfettamente sintonizzato coi piani psicofisici dell'uomo. Le "quattro consacrazioni", di cui abbiamo già parlato, rappresentano per noi la base più importante per la comprensione dei "quattro corpi" che abbiamo localizzato nei quattro centri o piani psichici evolutivi delle forze spirituali.

Data la materia difficile basata su tradizioni dottrinarie differenti dobbiamo abituarci all'idea che nel campo delle iniziazioni la varietà è enorme e talora fuorviante. Esistono alcune centinaia di iniziazioni ai Tantra e ai sistemi dottrinari segreti totalmente diverse dove probabilmente è diversa la trasmissione da scuola a scuola.

Qui seguiamo lo schema delle quattro iniziazioni ai mandala delle divinità del bardo secondo lo Nges-don- snying-po, un importante Libro dei Morti della tradizione rNying-ma-pa del Tibet. In esso troviamo le quattro iniziazioni disposte in senso discendente, cioè l'iniziazione più alta corrisponde allo svabhavikakaya, al centro ombelicale. Parleremo di nuovo del percorso ascendente o discendente dell'iniziazione quando tratteremo i sei Buddha e la via che si diparte da sei loka. Nell'iniziazione quaternaria, e quindi perfetta per il rituale tantrico, viene impartito il khumpabhiseka (tib. Bum-dbang) per trasformare il corpo profano del nirmanakaya dei Buddha. Col guhyabhiseka (tib. gSang- dbang) la parola profana diventa pura; col prafinabhiseka si raggiunge la purezza del dharmakaya nel cuore, e col sajabhiseka (tib. dByer-med lhan-skyes dbang) il centro della persona diventa sajakaya o corpo della inscindibile totalità dei quattro piani di una globalità operante sui piani religioso e spirituale.

LE CINQUE DIVINITA' DEI MANDALA

Nella mistica del buddhismo vajrayana la componente più significativa della simbolica esoterica si articola in cinque elementi (immagini o valori) disposti in modo da formare un quadrato al centro del quale c'è la "quinta essentia". Questi cinque elementi costitutivi di una simbolica, che sono fra loro in stretto rapporto reciproco, sono circondati dal sacro

cerchio del mandala. Anche la struttura del cerchio poggia su un simbolismo pluriarticolato che vuol indicare la via della coscienza e i suoi gradi di realizzazione.

Al centro del mandala, che riproduce un fiore di loto, c'è il quinto punto, che rappresenta una posizione chiave per la conoscenza dei contenuti del mandala. Nel buddhismo i mandala sono prodotti totalmente specifici della simbolica religiosa e filosofica il cui significato è fisso. Se così non fosse, questa logica rigorosa, propria o interna della struttura del mandala e le dottrine segrete ad essa collegate non sarebbero trasmissibili, perché perderebbero il loro significato. Richiamiamo l'attenzione su questa "legge" che è alla base del mandala tibetano perché molti ignorano queste regole e definiscono impropriamente mandala qualsiasi figura quaternaria o qualsiasi cerchio.

Il centro del mandala si identifica con l'origine di tutti i Buddha e di tutte le divinità del Libro tibetano dei Morti. A seconda dell'orientamento del processo meditativo il centro rappresenta l'inizio o la fine dell'osservazione delle visioni. Più sotto descriveremo dettagliatamente le varie posizioni nel mandala delle divinità e dei rispettivi simboli. Per quanto riguarda la teoria dei mandala e la dettagliata descrizione e interpretazione dei loro elementi si rimanda alla corrispondente letteratura.

Nella prima parte del Bar-do thos-grol è trattata l'apparizione dei cinque Tathagata e degli otto Bodhisattva uniti alle loro consorti o Dakini. Nei mandala con cinque punti cardinali o regioni cosmiche tutte queste divinità figurano in gruppi di cinque: simbolismo che ha un significato non solo buddhologico ma anche psicologico. A questa disposizione complessa, poggiante su una struttura di base fissa, corrispondono i riti iniziatici e le iniziazioni ormai in rapporto con uno schema ampliato che comprende cinque o sette centri psichici. E' alla base di tutti i mandala uno schema con cinque Tathagata o Buddha trascendenti (tib. rGyalba rigs-Inga) che insieme alle loro consorti, le Dakini, inaugurano un simbolismo ricchissimo di riferimenti.

Al centro del mandala vediamo Vairocana, il Buddha bianco del quale emanano, in direzione delle quattro regioni cosmiche, i quattro Buddha: Aksobhya (azzurro), Ratnasambhava (giallo), Amitabha (rosso) e Amoghasiddhi (verde).

I cinque Tathagata corrispondono ai cinque skanda (o aggregati) della personalità, che è al centro dell'analisi buddhista del carattere. I cinque skanda (tib. Phung-po Inga) sono in rapporto causale con i cinque ostacoli (scr. Klesa, tib. Dug-Inga) della via della liberazione che la coscienza deve superare per raggiungere l'illuminazione. La via è simbolicamente rappresentata come una purificazione ad opera dei cinque elementi, identificati con le cinque Dakini o "sapienze dei buddha" (tib. Yum-chen Inga). I cinque elementi (tib. Byung-ba Inga) formano le cinque radiazioni o luci dalle quali si sviluppano i Buddha che provengono dal vuoto. Le cinque luci elementari diventano al contempo i colori fondamentali delle regioni cosmiche del mandala e degli elementi, ma sono anche le radiazioni delle cinque sapienze trascendenti, delle sapienze di Buddha (tib. Ye-shes Inga), che l'uomo deve realizzare (acquisire) per superare i cinque grandi ostacoli, cioè gli errori commessi.

Già da qui possiamo capire quale ampia simbolica e quale ricca sistematica abbiano sviluppato le dottrine buddhiste per poter rappresentare i sottili processi sia psichici e spirituali sia cosmologici. Si riferiscono tutte alla simbolica dei mandala, nei quali gli aspetti figurano in quadruplici polarità, nei quali cioè figurano l'aspetto pacifico e quello adirato; l'aspetto maschile e quello femminile. Pertanto i colori dei cinque Buddha trascendenti che nel bar-do vengono percepiti sul piano del sambhogakaya sono colori simbolici e sono in rapporto con la cosmologia e con la psicologia del mandala. In altri

termini: i mandala sono riproduzioni microcosmiche dell'universo e al contempo immagini di un mondo interiore psichico e spirituale nel quale immagini divine si rispecchiano in determinate immagini simboliche della coscienza.

I cinque Tathagata, quali emanazioni delle cinque sapienze trascendenti, vengono associati ai rispettivi centri psichici, onde eliminare, mediante appositi esercizi di meditazione, i cinque veleni o impedimenti che sbarrano la via della liberazione. Infatti la visione nel bar-do della "Chiara Luce" presuppone la purificazione e lo scioglimento dei legami rappresentati dai cinque skanda. Sul sentiero luminoso dei cinque Tathagata attraverso i terrificanti mondi del bar-do fungono da guida le cinque sapienze dei Buddha.

In uno dei più importanti Libri tibetani Morti, quello della setta dei kNying-ma-pa, troviamo i cinque Tathagata collegati coi centri psichici. Nei centri del loto tra fronte, laringe, cuore, ombelico e perineo si trovano le forze spirituali rappresentate dai cinque Tathagata, che contrastano i cinque ostacoli. Corrispondono a uno schema discendente (del simbolismo psicofisico tantrico) della trasformazione dei cinque piani del comportamento dell'uomo tramite il corpo, la parola, la mente, le azioni meritorie e il karma. Il quinto centro, il sukhapalacakra (identico al muladharacakra dello yoga) è localizzato nel perineo. Il suo nome sta a significare che è possibile acquisire una sempre maggiore conoscenza e raggiungere la trascendenza solo attraverso la sublimazione e il consapevole superamento dei desideri terreni. Qui è il karma, l'azione, che determina ogni altra condizione della vita futura; è il karma che determina il tipo di vita futura: la via attraverso il bar-do e la rinascita. Perciò nel sukhapalacakra troviamo il Buddha Amoghasiddhi unito alla sapienza del compimento dell'azione. Il nostro testo tibetano associa al quarto e al quinto centro le apparizioni di altre Dakini e soprattutto del potente Vajrakumara, che nei mandala del Bar-do thos-grol abitualmente non figurano.

Nel cakra della fronte, sede dell'intelletto, appaiono le visioni delle 58 divinità terrificanti (che bevono sangue) sovrane dei quattro punti cardinali del cervello. Nel centro del linguaggio figurano, in unione tantrica con le loro Kadini, le cinque divinità detentrici del sapere o Vdyadhara. Nel centro del cuore c'è il mandala dei Buddha e dei Bodhisattva pacifici. Nel centro ombelicale figurano cinque forme della dakini Vajravarahi. E nel centro più basso di tutti troviamo Vajrakila o Vajrakumara, l'adirata divinità protettrice che ha in mano il magico pugnale a tre lame col quale deve eliminare i tre veleni del mondo delle pulsioni. Poiché non tutti i testi tibetani associano i due cakra inferiori alle Dakini e a Vajrakumara, nello schema che segue abbiamo tirato una linea divisoria.

F I SEI REGNI DELL'INCARNAZIONE

Nelle dottrine del Libro tibetano dei Morti troviamo una dettagliata descrizione dei sei regni dell'incarnazione, che sono definiti "ruota della rinascita" (scr. bhavacakra, tib. Srid-pa'i khor-lo). Questo sestuplice mondo si apre al principio cosciente errante nello Srid-pa'i bar-do, cioè nel bar-do della via discendente in cui la coscienza cerca il luogo della rinascita. Abbiamo una dettagliata illustrazione dello Srid-pa'i bard-do nella traduzione del Libro Tibetano dei Morti di Evans-Wentz, opera sulla quale ritorneremo più volte.

Lungo la via discendente dello Srid-pa'i bar-do appaiono le sei luci torbide, che emergono dal basso, dai regni del sestuplice mondo esistenziale. Queste luci vengono

percepite accanto alle chiare radiazioni cosmiche dei cinque Tathagata, già nei primi giorni delle visioni del bar-do. Sono considerate luci elementari provenienti dai sei mondi esistenziali, che bisogna superare per mezzo della conoscenza. Le luci torbide sono connesse alla comparsa dei sei Buddha del bhavacakra.

Le indicazioni più importanti nei testi del Libro tibetano dei Morti, quelle che guidano meglio il defunto nel bar-do, sono i consigli che gli suggeriscono di acquisire conoscenza e autocoscienza. In tutte le fasi del bar-do il defunto viene continuamente sollecitato ad acquistare conoscenza e coscienza di sé, e gli viene ricordato che la rinascita, sotto qualsiasi forma, è sempre uno stato transitorio e un luogo di sofferenza nel quale è difficile raggiungere la redenzione. Si arriva alla liberazione se, nonostante tutte le tentazioni esercitate dalle ingannevoli immagini delle visioni, che nei testi sono sempre forme antinomiche dell'intelletto, queste vuote creazioni della propria follia vengono riconosciute per quelle che sono. Queste immagini si dissolvono e la coscienza raggiunge lo stato di nirvana nel quale non esistono immagini di sorta. Ogni fuga dalle immagini terrificanti del bar-do e ogni cedimento alle lusinghe che esercitano certi colori e certe visioni significano un passo verso l'ambivalenza dei sentimenti negativi, verso l'odio e il desiderio, un ritorno all'ignoranza, perché le forse opposte del desiderio e del rifiuto impediscono la redenzione e l'unità della coscienza nella liberazione. Il corpo cosciente (tib. Yid-kyi) - che si trasforma nel bar-do per redimere lo spirito - non conosce esitazioni e di fronte alle visioni resta impassibile e distaccato.

Quando sui diversi piani e negli stadi intermedi della coscienza non viene raggiunto questo stato, la rinascita è inevitabile. La via del bar-do sfocia nella grande liberazione (tib. Grollam) o nella grande sofferenza e nella rinascita. Il karma non redento invia l'errabondo corpo cosciente nei sei mondi, che lo attirano; il suo pensiero dominato dal desiderio gli fa assumere di nuovo una forma transitoria. I sei regni esistenziali possono essere definiti forme esistenziali simboliche prodotte dagli errori umani.

Nei vari scritti tibetani questi mondi esistenziali sono illustrati con grande dovizia di simboli mitologici e psicologici della tradizione buddhista. Ci vengono presentati come luoghi caratterizzati da comportamenti sommamente unilaterali dell'uomo, imputabili ai sei errori o impedimenti, e vengono simbolicamente definiti: mondo degli dei, mondo dei titani, mondo degli uomini, mondo degli animali, mondo degli spettri della fame e mondo degli esseri infernali.

Quindi i sei regni dell'incarnazione, in una archetipica tipologia psicologica del carattere dell'uomo, coprono tutto lo spazio che va dalla beatitudine divina ai tormenti infernali imputabili al comportamento. Gli errori e i modi per sgominarli vengono rappresentati mediante simboli tantrici che illustrano i valori opposti.

Perciò i sei regni dell'incarnazione sono il mondo nel quale si manifesta Avalokitesvara ("che guarda in basso con benevolenza"), il grande Bodhisattva della compassione operante. È la figura simbolica più forte del buddhismo mahayana e la quintessenza della dottrina della redenzione, della via che dalla sofferenza porta alla liberazione. Il Libro tibetano dei Morti definisce Avalokitesvara il salvatore che indica agli esseri dei sei mondi la via della redenzione. Poiché è animato da grande compassione (scr. mahakarrunika-avalokitesvara, tib. sPyan-gzigs thugs-rje chen-po) gli vengono attribuite quattro braccia, o, frequentemente, undici teste e otto braccia. I vari testi illustrano ampiamente i suoi diversi aspetti e dicono che nei sei mondi dell'incarnazione questo Bodhisattva assume la forma di sei diversi Buddha (tib. Thub-pa drug). Sono Buddha che si sono resi visibili incarnandosi nel nirmanakaya partendo dalle sei note

sillabe sacre del grande mantra OM MA NI PAD ME HUM. Per i Tibetani questo mantra esasillabico è la formula più sacra per invocare Avalokitesvara, il mantra che è in rapporto diretto coi sei mondi (vedi capitolo III). Nel Mani bka'-bum, un ponderoso testo antico attribuito a Srong-btsan sgam-po (617-650), il primo re buddhista del Tibet, troviamo numerose spiegazioni del significato del mantra esasillabico di Avalokitesvara. E' un'opera che è indispensabile leggere per capire la natura dei sei mondi, nella quale è detto, fra l'altro, che anche i cinque Tathagata sono da intendersi emanazioni delle sei sillabe del grande mantra.

Il Mani bka'-bum ci fa capire che Avalokitesvara, il Bodhisattva "esasillabico" (Yi-ge drug-pa"), è importantissimo perché la sua missione sottolinea ed esalta il contenuto soteriologico del Libro tibetano dei Morti. Attraverso l'incarnazione nelle sembianze dei sei Buddha del bhavackra questo Bodhisattva si fa nnunciatore delle "sei virtù della perfezione" (tib. Pha-rol-phyin drug), delle "sei paramita" che l'uomo deve possedere per sgominare (contrastare) i fondamentali errori del suo comportamento e raggiungere la liberazione. Dati i numerosi rapporti che intercorrono fra i sei simboli del grande mantra, OM MA NI PAD ME HUM, e i sei Buddha dei regni esistenziali, crediamo opportuno riportare la seguente tabella esplicativa. Altri dettagli su questo importante simbolismo verranno chiariti nel capitolo III.

G ALTRI RAGGRUPPAMENTI SIMBOLICI

Fa parte del ricco simbolismo ordinato secondo gruppi numerici del buddhismo tantrico tibetano anche la suddivisione in sette parti della durata del bar-do. Il bar-do postmortale, cioè il lasso di tempo compreso fra la morte e la rinascita, dura 49 giorni, cioè 7 volte 7 giorni. Le visioni delle divinità del bar-do appaiono per 14 giorni. Nella prima settimana appaiono per 6 giorni le 42 divinità pacifiche e il settimo giorno le vidyadhara, nella seconda settimana le 58 divinità terrificanti, cioè le loro corrispondenze di segno opposto che comprendono le 28 potenti Dakini con la testa di animale (tib. rNal-'byor nyer-brgyad), le quali si manifestano in quattro gruppi di sette divinità ciascuno. La disposizione di questi gruppi corrisponde all'ordine previsto dalla cosmologia lamaista e dalla struttura del mandala, base di tutte le emanazioni dei Buddha.

I quattro continenti della cosmologia buddhista (scr. catvari dvipani) hanno otto piccoli continenti secondari (tib. gLing-'phran brgyad) e quindi come base cosmologica costituiscono una parte mitologica importante nella descrizione dello Srid-pa'i bar-do, nel quale il defunto in cerca del luogo di nascita (tib. sKye-gnas) apprende la natura di regioni del mondo.

Infine appaiono nel bar-do, gli 8 Bodhisattva e le 8 Dakini. Gli otto Bodhisattva governano le forme di coscienza (scr. astavjnana), le loro Kadini le otto aree delle dimensioni in contatto con le rispettive forme di coscienza. Le loro corrispondenze di segno opposto sono le otto keurima e le otto phra-men-ma, che insieme formano un gruppo di sedici Dakini adirate. Già da questi pochi esempi è facile capire come le dottrine del Libro tibetano dei Morti abbiano un struttura fissa risultante dall'adozione del mandala buddhista come modello di tutte le visioni e emanazioni divine che appaiono nel bar-do.

Sui simboli si potrebbero dire molte altre cose, però i numerosissimi testi tibetani che commentano il Libro tibetano dei Morti contengono tante di quelle varianti che per

spiegarle finiremmo per rendere meno comprensibile la materia. Nelle rappresentazioni iconografiche tibetane delle divinità del bar-do balzano all'occhio tantissimi elementi di cui occorre approfondire il significato per capire l'essenza di queste dottrine. Daremo il maggior numero possibile di spiegazioni quando descriveremo le immagini; qui ci limitiamo a fornire un quadro generale del simbolismo cosmologico dei mandala delle divinità del bar-do. Per il momento prendiamo in considerazione l'orientamento (la posizione nello spazio), i colori e gli elementi:

Centro	Est	Sud	Ovest	Nord
Bianco	Azzurro	Giallo	Rosso	Verde
Etere	Acqua	Terra	Fuoco	Aria

Anche tutti gli altri segni (visibili), colori e simboli dei Buddha e delle divinità hanno un significato quasi sempre molto preciso, fisso. I colori del Buddha, dei Bodhisattva e delle altre divinità sono in rapporto con le loro posizioni (associazioni cosmiche) nel mandala o col genere di emanazioni nella gerarchia dei Buddha. I tathagata sono distinguibili l'uno dall'altro per la diversa cavalcatura. Le altre divinità sono contraddistinte dagli ornamenti dello stato del sambhogakaya, adottati anche nell'opposto simbolismo tantrico. I Buddha hanno in capo le corone celesti, le divinità adirate portano corone di teschi e ornamenti di ossa, che simboleggiano la caducità di tutto ciò che è terreno. L'aureola che sta dietro i Buddha pacifici seduti su fiori di loto è fatta di raggi la cui composizione cromatica può essere diversa. Contrasta fortemente con essa l'aureola fiammeggiante e fumante che sta dietro il capo delle divinità adirate, sedute sul loto in atteggiamento adirato e che con gesti minacciosi ostentano il loro potere e incutono terrore. I gesti che compiono con le mani, i mudra (tib. Phyag.rgya), sono tutti diversi, e gli atteggiamenti che assumono sono atteggiamenti simbolici in rapporto con precisi stati d'animo (atteggiamenti spirituali) o ben determinate attività. Verranno descritti, per le singole divinità, nel capitolo III.

Oltre al modo in cui tengono le mani sono importanti gli attributi che esse reggono. Le divinità pacifiche reggono come attributo (attributo retto con la mano = tib Phyag-meshan) il loto, la ruota della dottrina (scr. cakra), la campana rituale (scr. ghanta), il vajra, la pietra preziosa (scr. cintamani) o la patra (ciotola delle elemosine). Simboli tantrici importanti delle divinità adirate sono il laccio (scr. pasa), la spada, la clava, la lancia, la freccia, l'ascia e soprattutto la calotta cranica usata come ciotola per l'elemosina, detta kapala, contrapposta alla patra. Il Guru indiano Padmasambhava, ad esempio, viene rappresentato con diverse sembianze, corrispondenti alle sue diverse emanazioni. In una di esse figura come secondo Buddha, è chiamato Sakyasimha, e come Buddha ha nella mano sinistra la patra. Invece in un'altra, nella quale figura come il maestro tantrico della tradizione tibetana, è avvolto in ampie vesti, nella mano sinistra ha la bianca kapala e nella mano destra un vajra. Quindi gli attributi sono simboli importanti in quanto caratterizzano forme di emanazione o stati diversi dei Guru e delle divinità della tradizione tantrica del buddhismo.

Richiamiamo l'attenzione in particolare sulla dottrina del trikaya, dei tra diversi stati dei Buddha o delle divinità del mahayana. In ciascuno dei tre piani essi vengono rappresentati con simboli o colori o fogge diversi. Nel cosiddetto "mandala del linguaggio" (scr. vacmandala, tib. gSung-gi dkhyil-'khor) le divinità del Libro tibetano dei Morti sono rappresentate in uno spazio ridottissimo unicamente dalle sillabe mistiche, le

bija (tib. Sa-bon), o da una serie di mantra. Ma conosciamo anche dipinti tibetani con mandala nei quali la presenza delle divinità del bar-do è indicata soltanto da colori e da piccoli gruppi di punti colorati. Quindi il Libro tibetano dei Morti con le sue divinità delle visioni costituisce in seno alla tradizione del buddhismo tibetano un mondo simbolico in sé concluso e perfetto, di cui le immagini qui rappresentate possono dare un'idea soltanto parziale.

5 Il rituale funebre quale strumento di conduzione attraverso il bar-do

Il luogo del transito procura fatica, faticosa è la via che vi conduce, e in mezzo ci sono le acque della morte, che sono inaccessibili!

Gilgamesh 10, II, 24

Il rituale funebre tibetano vero e proprio consiste di una serie di cerimonie, letture rituali e di diverse iniziazioni, che ampliano notevolmente il contenuto del Libro tibetano dei Morti. Sia il defunto che i presenti alla cerimonia vengono esortati a partecipare al rito con grande attenzione. Illustreremo soprattutto le iniziazioni più importanti descritte in due autorevoli testi contenuti nell'opera omnia "Divinità, pacifiche e adirate, secondo la tradizione di Karma gling-pa". In realtà nei diversi Libri dei Morti lo svolgimento, o meglio l'ordine di successione delle iniziazioni risulta spesso molto diverso. Noi illustreremo il cerimoniale più ricco, quello contenente il maggior numero di rituali e ci riferiremo ad esso sia per quanto riguarda le descrizioni sia per quanto concerne il materiale figurativo. Perciò nonostante alcune varianti, che in parte sono chiarite in Appendice, l'illustrazione risulterà chiara. Nel capitolo III seguiremo esattamente le istruzioni contenute nelle fonti sopra menzionate, sia per il testo che per le immagini, e per maggiore chiarezza le descrizioni saranno corredate da tabelle esplicative.

Occorre tener presente, come ho già detto, che i diversi testi dei rituali funebri consistono di parecchi volumi. Alcuni informano sui processi del bar-do, sulle visioni che appaiono e sulla migliore tecnica di ricerca del luogo della rinascita. Altri contengono istruzioni rituali concernenti le offerte sacrificali ai Buddha e alle altre divinità, l'esorcizzazione dei demoni molesti, le iniziazioni e la conduzione magico-cultica del defunto.

Fanno parte dei testi rituali destinati unicamente ai Lama che celebrano il rito anche i voluminosi testi mantrici. La maggior parte dei libri che spiegano quali sono gli oggetti rituali necessari e in quale modo vanno usati durante le cerimonie comunica le conoscenze religiose e psicologiche e il rispettivo simbolismo in stretta correlazione con le azioni rituali. Molte dottrine e molti contenuti simbolici relativi ai rituali vengono descritti con formule abbreviate nei modi più disparati. Quindi il rituale funebre tibetano comunica conoscenze esoteriche e pratiche che vengono trasmesse ai partecipanti durante il suggestivo svolgimento del rito. Alcuni testi risultano comprensibili a chiunque li legga o ne ascolti la lettura. Il loro contenuto religioso, filosofico-etico e, soprattutto, psicologico è molto chiaro. Invece molti altri, che fanno parte del Libro tibetano dei Morti, hanno un carattere esclusivamente rituale e mantrico che al profano risulta oscuro.

Il veicolo, o la "via dei mantra" (scr. mantrayana, tib. sNgags-kyi theg-pa) ha una natura sommamente esoterica, in quanto qui tutto il sapere è rappresentato soltanto con sillabe e mantra che occorre memorizzare. Mantra e invocazioni aprono e chiudono il Libro tibetano dei Morti e spesso introducono e concludono le singole frasi. Frequentemente solo alcune sillabe di un mantra fanno capire all'iniziato il suo significato "in cifra" o lo scopo per il quale un dato mantra va usato.

Per capire la vastità di un Libro tibetano dei Morti, per esempio del Bar-do thos-grol chen-mo, in 17 volumi, dei quali Evans-Wentz ha pubblicato alcune parti, basta pensare che l'intera traduzione di tutte le parti di quest'opera svilupperebbe sicuramente una portata tripla. Possiamo rendercene conto direttamente leggendo il cerimoniale funebre o assistendo ad esso. Gli scritti contenuti nel "Kar-gling zhi-kho" vengono letti ogni giorno per almeno 14 giorni, o per 49 giorni. Nei primi 14 giorni, dedicati all'epifania delle divinità pacifiche e adirate del bar-do, le letture rituali iniziano intorno alle 6 o alle 7 del mattino e durano circa 4 ore; nel pomeriggio vengono poi praticate per altre 4 ore. Nei primi 14 giorni è necessario guidare la coscienza del defunto attraverso il bar-do; mentre nei successivi 14 giorni il celebrante illustra lo Srid-pa'i bar-do, il mondo degli inferi e il bhavacakra.

L'allestimento dei rituali funebri, la sistemazione sullo "scrigno" delle offerte sacrificali e l'esecuzione della lettura dei riti richiedono i seguenti preparativi:

Lo "scrigno", o altare domestico che esiste in ogni casa tibetana, viene fornito delle immagini e degli strumenti necessari per il rituale del bar-do. Oltre alle icone di Buddha e di altre figure di santi e di divinità del lamaismo, già presenti vengono appesi uno o due rotoli con immagini (tib. Thang-ka) di divinità pacifiche e adirate. Esistono immagini in cui esse sono rappresentate insieme, altre che raffigurano solo le 42 divinità pacifiche e solo le 58 divinità adirate. Se queste immagini non ci sono in casa, le portano i monaci che sono stati invitati per la lettura. Le cerimonie per i monaci defunti sono ancora più elaborate; e i rituali funebri per gli abati e i santi importanti prevedono anche le particolari danze di Mahakala che i Lama eseguono in vesti nere accompagnati dal tamburo. Durante queste danze vengono invocate determinate emanazioni di Mahakala, la divinità protettrice tantrica terrificante, o si chiede alle Divinità dei morti Yama di assistere il defunto sulla via del bar-do.

Ma ritorniamo al rito funebre normale, quello in cui le letture sono dedicate a un defunto laico. L'altare domestico viene decorato con fiori, davanti alle immagini rituali vengono collocati ciotole d'acqua, dolci votivi (tib. gTor-ma), incenso e frutta. Inoltre, possibilmente, oltre le comuni luci già presenti vengono accese 108 lampade votive di ottone, rame o argento, oppure di pasta (dentro le quali arde del burro). Fanno parte delle offerte votive anche oggetti simbolici del lamaismo in legno o in ottone (talvolta d'argento) che vengono allineati davanti alle ciotole coi doni. Sono offerte facoltative, che si permettono di solito le famiglie più abbienti, simboleggianti le offerte dei cinque sensi (tib. 'Dod-yon snalnga), gli otto segni salvifici del buddhismo (scr. asta-mangala, tib. bKra-shis rtags brgyad), gli otto doni beneauguranti (scr. astadravyaka, tib. rDzas brgyad e i sette simboli del re-sovrano (scr. saptaratnani, tib. Rin-chen sna bdun). Inoltre è indispensabile il grande mandala di riso che simboleggia l'offerta ai Buddha di tutti i tesori di questo mondo transitorio.

Prima di iniziare i rituali, i monaci (almeno due o più) dispongono gli strumenti rituali sui tavolini davanti ai quali sono seduti. Nel rituale tantrico per le divinità del bar-do sono: il vajra (tib. rDo-fje), la campana rituale (tib. Dril-bu), il piccolo tamburo portatile (scr. damaru, tib. Cang-te'u) fatto di legno (o con ossa di cranio umano) e con le palline battenti tese su entrambi i lati, la coppia dei piccoli cimbali (tib. Ting-shags), la kapala tantrica (tib. Thodpa), una ciotola di riso giallo e la brocca rituale per l'acqua consacrata (tib. Khrus-bum). Questo recipiente ha un significato simbolico particolare per l'iniziazione alle dottrine delle visioni delle divinità del Libro tibetano dei Morti. In corrispondenza dell'apertura superiore della brocca, la cannula che pesca nell'acqua da

aspergere termina con una corona (o un ventaglio aperto) di penne di pavone. Per il rituale funebre a queste pene viene assicurata una piccola immagine dell'Adibuddha azzurro Samatabhadra (tib. Kuntu bzang-po) con la sua bianca Prajna. Questo Buddha è la figura più importante del mandala delle divinità del bar-do, è il prototipo di tutte le manifestazioni della sfera del dharmadhatu, del dharmakaya puro. Infine fanno parte di ogni rituale del bar-do i "cartoncini" con le immagini delle divinità del Libro tibetano dei Morti che tiene in mano il monaco celebrante. Con queste immagini egli guida la coscienza del defunto, e simbolicamente tutti i partecipanti al rituale, attraverso i regni trascendenti del bar-do. Questi cartoncini (tib. Tsa.ka-li) hanno le dimensioni di mezza cartolina postale e sono bordati di rosso. Nei singoli gruppi le divinità sono disposte nell'ordine secondo cui procede il corrispondente Libro dei Morti. Esistono serie diverse di questi cartoncini, che contengono da 50 a 80 pezzi di essi. Le differenzia il tipo o il numero delle divinità rappresentate in gruppi in queste piccole immagini o la loro corrispondenza ai diversi Libri dei Morti. Qualche volta queste miniature sono veri e propri capolavori di pittura perché in questo spazio ridottissimo vengono rappresentate, talora nei minimi dettagli, con i colori e tutti gli attributi prescritti, fino a 28 divinità. Prevedono l'uso di questi cartoncini anche i rituali funebri dell'antica religione tibetana prebuddhista bon. Anche in essa servono a guidare il defunto che illustreremo più sotto sono collegate con le esibizioni dei cartoncini che il Lama celebrante solleva in alto in concomitanza con determinati passi del testo.

Ma senza la presenza del defunto la lettura del Libro dei Morti non può iniziare. Dopo la sua sepoltura (o cremazione) certo non è più presente come figura fisica, però al suo posto c'è una immagine, la sByuang-bu (detta anche mTshan-sbyang, Byang-bu o sByang-gzhi). Di solito è rappresentata da una stampa tibetana, ma può essere anche un'immagine disegnata da uno dei monaci su un cartoncino bianco.

La parte sicuramente più interessante e più suggestiva del rituale funebre è costituita dalla consacrazione e dal dialogo col defunto presente in immagine (Byang-bu o sByang-bu). Il defunto viene ripetutamente invitato a manifestarsi nel mondo trascendente del bar-do, ad alloggiarsi nell'immagine preparata per lui per poter partecipare alle cerimonie e alla sua benedizione. Quindi nel rito la byang-bu si identifica col defunto, che, quale principale partecipante, inizia simbolicamente il viaggio rituale attraverso i sei mondi. Alla fine l'immagine viene bruciata per simboleggiare la morte terrena del decadimento fisico. Su questo rituale ritorneremo più sotto. Qui ci fermiamo alla sua descrizione generale.

Adesso prendiamo in considerazione il "mandala" delle più sublimi magico-illusorie divinità pacifiche e adirate e la successione generale delle iniziazioni, secondo una terminata opera che fa parte del Libro tibetano dei Morti. Le divinità, che vengono definite anche con l'espressione "reverendissima assemblea delle cento divinità pacifiche e adirate" (tib. Whi-khro dam-pa rigs brgya) di solito sono divise in due gruppi. Nel centro cardiacato (tib. sNying-ga'i khor-lo) in mezzo a un fascio di raggi di luce appaiono le 42 divinità pacifiche; nella "bianca conchiglia" contenente il cervello appaiono fra raggi fiammeggianti le 58 divinità adirate. Ad esse si aggiungono (non in tutte le tradizioni scritte): nel centro della parola (laringe) (tib. Longs-spyod 'khor-lo) i cinque Vdyadhara con le loro Dakini (= dieci divinità); nel centro ombelicale (tib. lTe-ba'i khor-lo), secondo la tradizione degli scritti dello bKa'rdzogs-pa chen-po, le cinque jnana-Dakini (tib. Ye-shes mkha-'gro lnga); e nel cakra del perineo (tib. gSang-gnas 'khor-lo) l'adirato (azzurro) Vajrakila-Heruka con la sua Prajna. Ne risultano per le visioni nel Chos-nyid bar-do (il

bar-do dell'esperienza della realtà), a seconda della tradizione dei diversi testi, tre grandi mandala delle divinità del bar-do:

- 1 - Il mandala delle cento divinità pacifiche e adirate
- 2 - Il mandala delle 110 divinità comprendente i Vidyadhara
- 3 - Il mandala delle 117 divinità del ciclo del bar-do ampliato.

Quindi sia negli scritti che nei dipinti iconografici che illustrano il Libro tibetano dei Morti possiamo incontrare tutti e tre questi raggruppamenti. Adesso, presentiamo le iniziazioni del primo raggruppamento con le cento divinità del mandala del bar-do concordemente col nostro testo, quali iniziazioni delle divinità (tib. Lha-dbangi, che serviranno a trasformare tutti i centri psicofisici dell'ordine microcosmico del corpo umano dallo stato della profana ignoranza nello stato della perfetta saggezza.

Il Lama tibetano usa la brocca con l'acqua consacrata, con le penne di pavone e con l'immagine dell'Adibuddha Samantabhadra (Yab-Yum) per tutte le iniziazioni. Per prima cosa solleva la brocca (scr. kalasa) fissando l'immagine del defunto, al quale spiega che sebbene all'esterno essa abbia l'aspetto di una brocca, in realtà il suo interno è la dimora della divinità. Poi gli dice: "HUM! nella kalasa del Buddha Samantabhadra (unito) con la Prajna dimora la divina assemblea delle vittoriose divinità pacifiche e adirate. Possa tu, o defunto, ricevere l'iniziazione delle divinità mentre vieni consacrato".

Così col Samantabhadra-abhiseka (tib. Kun-bzang yab-yun dbang) inizia la serie delle tredici iniziazioni importanti, nel corso delle quali viene rivelato tutto ciò che il defunto deve sapere sulle divinità delle divisioni e sul loro significato nei raggruppamenti simbolici. Oltre a queste vengono impartite altre iniziazioni, che però qui non descriviamo per non confondere le idee al lettore. Nella prima iniziazione viene rappresentato l'immenso Adibuddha Samantabhadra nel dharmakaya, la cui luminosa visione appartiene al 'Chikha'i bard-do. Perciò questa Adibuddha, un'idea in sé non rappresentabile del dharmakaya, non fa parte delle visioni del Chos-nyid bar-do, del bar-do dell'esperienza della realtà. Gli è il mistico padre e mediatore di tutte le divinità del bar-do. Tutte le altre iniziazioni meno una sono associate al sambhogakaya, cioè alle visioni del bar-do dell'esperienza della realtà. Seguono: l'iniziazione per i cinque Tathagata o Buddha trascendenti (tib. Rgs Inga yab Inga'i dbang), intesa a purificare il campo dei cinque skandha, e l'iniziazione per la conoscenza delle loro cinque consorti (tib. bDe-gshes yun lhga'i dbang) per purificare le cinque sfere elementari. Seguono le iniziazioni degli otto Maha-bodhisattva e rispettive Dakini, che servono a purificare le otto funzioni della coscienza e dei loro campi d'azione. La successiva iniziazione, per la conoscenza dei sei Buddha che personificano avalokitesvara è l'unica che viene impartita sul piano del nirmanakaya (tib. sPrul-sku thub-pa drug-gi dbang). Con questa iniziazione vengono neutralizzati i sei errori che costringono l'uomo a rinascere, a condurre una nuova vita karmicamente condizionata. Finite le iniziazioni per la conoscenza delle divinità pacifiche, hanno luogo le due iniziazioni per la conoscenza dei quattro custodi delle porte del mandala e per le quattro custodi, che servono a raggiungere le "quattro incommensurabilità" e i "quattro stati divini".

Poi incominciano le iniziazioni per le divinità adirate; la prima è quella per il potente Mahasri-Heruka (tib. dPal che-mchog) sovrano delle "divinità che bevono sangue" (tib. Khrag-'thung rab-'byams 'dbang), adiratissima emanazione tantrica dell'Adibuddha pacifico Samantabhadra. Seguono le iniziazioni per i cinque Buddha-Heruka, le loro

cinque Kakini, le otto Keurinima e le otto Phra-menma, le quattro custodi delle porte con la testa di animale del secondo mandala (tutte divinità tantriche), che servono a purificare i luoghi di nascita; e infine quella per le 28 potenti Dakini teriomorfe, che servono a eliminare le idee sbagliate e i residui di concezioni false e illusorie della coscienza. Per chiarire questa parte centrale delle iniziazioni importanti riportiamo a pagina 102 una tabella esplicativa. Si tenga presente che sopra tutte le divinità c'è l'Adibuddha Samantabhadra nel dharmakaya, quale esperienza della Chiara Luce nel bar-do del momento della morte.

6 Segni nel passaggio fra i due mondi e la luce primordiale all'inizio della morte

Quando il sole si inabissa nell'incommensurabile
l'uomo percepisce l'immensità e gli è cara
la notte. Credo che in nessun altro momento
gli sarebbe più facile morire.

W. v. Humboldt

Secondo la logica delle dottrine buddhiste del Libro tibetano dei Morti l'uomo si realizza al massimo alla fine della vita, cioè nell'ora del trapasso, quando muore ed entra nell'aldilà. E' una idea che può trovare giustificazione se consideriamo che la fine della vita si sostanzia nei seguenti due punti: nel grado definitivo e personale di individuazione psichica e nell'attesa del grande ignoto (che definiamo col concetto di morte). La lettura dei Libri tibetani dei Morti ci fa pensare che gli Asiatici sappiano qualcosa dell'aldilà. E anche se si tratta soltanto di speculazioni, la loro realtà è comunque una realtà serena. In ogni caso nel modo in cui il Tibetano giudica la morte e l'aldilà, che gli fa capire quale potenza sommamente luminosa di estrema ambivalenza si riveli nel processo di morte, c'è qualcosa di incredibilmente convincente. Gli eventi vengono descritti con la massima chiarezza, come se non potessero svolgersi in altro modo. Una cosa è certa: abbiamo a che fare con una capacità psichica di penetrazione e di precognizione del tutto eccezionale.

Anche se col nostro modo di pensare occidentale moderno definissimo i contenuti del Libro tibetano dei Morti puro effetto dell'immagine magico-mitica del mondo, un modo di razionalizzare dotto e raffinatissimo, non spiegheremmo nè risolveremmo il problema della morte. Accettiamo di buon grado l'illusoria conclusione con cui il pensiero cerca di gabbare la realtà, però il problema rimane in tutta la sua crudezza e chiarezza, la stessa con la quale lo affrontano le dottrine del Libro tibetano di Morti. Possiamo considerare criticamente, mettere in dubbio tutto ciò che può o non può succedere nel bardo: apparizioni, visioni, trasmigrazione, tormenti e sublimazione, paura e redenzione. Ma delle sottili nozioni (dei Libri dei Morti) sul trapasso e sulla conduzione dell'anima restano in noi tante di quelle idee concrete e psicologicamente valide che non possiamo esimerci dal confrontarci con esse. Le parole di Humboldt citate all'inizio, che d'altra parte non sono affatto l'unica prova, dimostrano fino a che punto - per quanto riguarda le intuizioni e le reali esperienze sulla morte - gli antichi scritti concordino con le vive testimonianze del presente. Miti, religioni, storia e biografia personale ci mostrano le intuizioni sul regno della morte in modelli che concordano; e la loro concordanza indica, anche se non la dimostra, una realtà psichica. Per questo gli antichi saggi tibetani, che oltre ad essere eruditi erano anche esperiti, si servivano per rappresentare gli eventi del trapasso, della morte e dell'entrata nell'aldilà della loro vivissima immaginazione. Le esperienze raccolte al capezzale dei morenti grazie all'attenta osservazione dell'evento del trapasso, quindi esperienze dirette, insieme alla dottrina buddhista hanno permesso loro di redigere un testo sulla morte e sulla vita che sotto il profilo psicologico è straordinariamente coerente.

Come abbiamo già fatto presente, nel momento del trapasso l'uomo deve conservare la massima lucidità possibile perché quando affronta l'ignota deve poter disporre di tutta la forza del suo spirito. Nel bar-do ha bisogno di tutte le sue forze per riacquistare la coscienza della propria presenza sul piano transfisico. Il Libro dei Morti descrive il processo di morte e l'ingresso nella sfera trascendente del bar-do con dovizia di particolari. I rispettivi passi sono stati tradotti e commentati da Evans-Wentz. Qui non ripeteremo tutte le descrizioni, estrapoleremo soltanto i passi che hanno un particolare interesse dal punto di vista psicologico: il passo che tratta del decadimento dell'organismo fisico e quello che parla della "Chiara Luce".

Secondo la tradizione delle "Sei Dottrine" del Siddha indiano Naropa e secondo l'opera Ye-shes bla-ma il processo di morte avviene sotto forma di regressione dei singoli elementi, nel senso che essi perdono via via la loro funzione vitale quale organizzazione fisica composita. Dal punto di vista del buddhismo trattasi della separazione e decadenza dei cinque skanda (tib. Phung-po lnga) per la dissoluzione dei cinque elementi (tib. 'Byung-na lnga). Con la scomparsa delle funzioni esterne in questo mondo esistenziale, nel più interno della coscienza dell'uomo, sorge attraverso l'esperienza della "Chiara Luce" l'alba di un mondo transfisico. Si tratta perciò di un processo molto simile a quello attraverso il quale, all'acme della meditazione, si raggiunge il samdhi. Via via che, grazie alla concentrazione del pensiero, il mondo esterno scompare, lo spirito ritrova se stesso e la coscienza pura si autoidentifica e si illumina. Quindi suprema consapevolezza significa anche illuminazione. Essa è la luce della conoscenza. Questa è la ragione per la quale abbiamo detto (e lo dice anche il Libro dei Morti) che il raggiungimento del samadhi durante la vita può essere paragonato alla esperienza della Chiara luce nel bar-do. Se accettiamo l'ipotesi della Chiara Luce del primo bar-do i paralleli psicologici fra i due fenomeni sono innegabili.

Descriviamo brevemente ancora una volta ciò che avviene quando si muore secondo la dottrina dello stato di bar-do di Naropa, secondo la tradizione Karm-tshang del Tibet.

"Dunque, prima scompare la luce degli occhi e non si distinguono le forme, poi scompare l'udito e non si percepisce più alcun suono. Si dilegua il gusto e non si avvertono più i sapori. Infine scompare la sensibilità fisica e scompare il senso del tatto. La terra (come elemento) si dissolve piano piano nell'acqua (come elemento), e non è più possibile trattenere l'acqua nel corpo. L'acqua si dissolve lentamente nella coscienza e si consuma il respiro, quello esterno e quello interno. I segni che nella vita erano percepiti come esterni, col tempo appaiono uguali a segni interni, i segni esterni appaiono come lucciole (scintille). Poi i segni esterni appaiono come il Sole e quelli interni come la luce di una candela. Allora i segni esterni agiscono come nell'oscurità. Quando improvvisamente si raggiunge il quarto grado e si sprofonda nella Chiara Luce i segni esterni appaiono sbiaditi e lontani e i segni interni appaiono come un cielo senza nubi (sereno). A questo punto, senza l'intervento del pensiero, appare la Chiara Luce che non ha centro né confini. Possa realizzarsi nel dharmakaya la immutabile Chiara Luce".

Se esaminiamo i tre processi qui rappresentati che si susseguono nell'evento di morte abbiamo: in primo luogo la dissoluzione fisico-funzionale di tutte le attività dei sensi fino alla scomparsa della fisicità percepibile; in secondo luogo lo scioglimento dei legami che tengono uniti gli elementi fra loro (corrispondente alla dissoluzione fisiologica), in terzo luogo l'illuminazione psichica interna della coscienza post mortem.

Nella seconda fase la terra si dissolve nell'acqua, l'acqua nel fuoco, il fuoco nell'aria e l'aria nel principio cosciente. E' un ininterrotto processo di smaterializzazione e di evidente trascendenza, dall'elemento più pesante (la terra) a quello spirituale. nella dissoluzione degli elementi si eliminano sempre due opposti, finché rimane e si affranca la coscienza pura libera da ogni legame col mondo materiale. Dissoltisi gli ultimi elementi e scomparso il loro reciproco influenzamento, la coscienza percepisce la Chiara Luce in uno spazio che non ha dimensioni e che tutto comprende. La natura di questa esperienza di luce sarà descritta meglio più sotto.

Per poter tracciare un diagramma chiaro della seconda fase (o fase degli elementi) bisogna partire dallo schema dei mandala buddhisti, cioè da un quadrato coi cinque punti cardinali quali sedi degli elementi, che rappresenta il mondo microcosmico dell'uomo. Ogni triangolo corrisponde a un elemento. Nel processo di morte cadono volta a volta due triangoli (= due elementi). Rimane il centro, che è la sede della coscienza.

Compiutasi la dissoluzione degli elementi nel processo di morte, inizia la percezione di infinità della coscienza; la coscienza si libera, si identifica con l'elemento etere, che è come l'azzurro cielo autunnale e sperimenta la Chiara Luce. Questo primo stato, che è il più importante, viene definito con tre sinonimi: coscienza, principio eterico e luce. Gli ultimi due sono concetti o simboli addirittura archetipici dell'elemento "spirito", non solo in Asia, ma anche nel mondo occidentale.

Anche la terza fase, quella dei segni esterni e interni, comprende cinque momenti. Analizzando il processo non è difficile capire che quello che si sviluppa all'infinito è lo spazio interno della coscienza, che quando viene a cessare il cosiddetto mondo esterno la coscienza entra in un'altra dimensione.

Quindi stando a questa descrizione possiamo dire che per il Tibetano non c'è dubbio che dopo la morte la coscienza entra in uno stato di infinità che viene identificato col tutto della trascendenza: come cielo, luce e grande vuoto insieme. Perciò secondo il mahayana la redenzione è il raggiungimento dello stato di "grande vuoto" o nirvana. Questo vuoto non è però un concetto negativo, ma un concetto assolutamente positivo: esso esprime ciò che trascende ogni possibile descrizione. Pertanto la fase del vuoto (di tutte le dimensioni concettuali) è il regno dell'immortalità nel quale non esiste inizio né fine. Il passo sotto riportato, che, pur rappresentando in modo molto realistico la desolata situazione della morte non dimentica di segnalare la grande perfezione, è stato tolto dagli scritti sul problema della morte secondo la religione tibetano prebuddhista bon:

"(Ancora) al giorno d'oggi i resti terreni vengono abbandonati, e carne e ossa (che erano) inseparabili, si separano.

Nascita, vecchiaia, malattia e morte sono l'origine di tutte le sofferenze. Dopo la morte tutto ritorna nelle parti della Terra. Tutto viene divorato da uccelli, cani, volpi, lupi, vermi e mosche.

Perciò tutta la venerazione religiosa e tutte le fatiche sono inutili. Le ossa diventano come pietra, la carne diventa terra, il sangue acqua e la cavità aria; e lo spirito è come la natura del vuoto dello spazio celeste".

Per noi non è molto quanto rimane dopo la morte; per noi il vuoto infinito è un concetto negativo. Per vedere nel vuoto, nella indescrivibilità dell'infinito sommamente trascendente, il positivo non descrivibile con parole e concetti, bisogna vedere (conoscere) la realtà come la vede (conosce) un mistico. L'asiatico invece si sente al sicuro solo nello

spazio senza limiti e senza dimensioni. Il momento della morte è contraddistinto dalla percezione di una luce che illumina ogni cosa, che (stando a innumerevoli testimonianze citate nella letteratura) dobbiamo ritenere identico all'evento dell'illuminazione e consapevolezza perfetta. E' senz'altro particolarmente interessante il fatto che anche secondo il "Libro dei Morti egiziano", l'entrata nella "piena luce del giorno" inizia immediatamente dopo la morte.

Nel primo bar-do, nel 'Chi-kha-i bar-do, l'uomo sperimenta per la prima volta per breve tempo lo stato di "coscienza priva del secondo (principio)", cioè la pura esistenza della coscienza priva di fisicità. E' uno stato non dimostrabile dal nostro punto di vista ma soltanto ipotetico. Però sul piano teorico, per afferrare la grande portata di questa concezione, dobbiamo supporre che esista. Il Libro tibetano dei Morti ha osato fare questo passo, anzi è andato anche un po' oltre. Dal punto di vista psicologico non abbiamo elementi concreti per valutare il modo in cui si comporta la coscienza smaterializzata, nelle forme di conscio e inconscio. Non sappiamo nemmeno se essi sono ancora in rapporto fra loro, né se esistono ancora. In altre parole, ogni speculazione sull'ignoto che non tien conto delle prove scientifiche è illecita.

Tuttavia il Libro tibetano dei Morti ci invita a fare un passo avanti. E noi occidentali raccogliamo questa sfida, sorprendente ma, se vogliamo, logica e giustificata. Ci avventuriamo cioè, insieme ad esso, nel mondo della psicologia prenatale. E cercando di capire cosa può avvenire nella coscienza prima della nascita fisica facciamo un passo che ci avvicina al famoso quesito di un Koan del buddhismo Zen giapponese: "Come era il tuo volto prima che tu nascessi?". E' stato proprio il buddhismo a sviluppare una ricca psicologia (soprattutto nell'Abhidharma di Asvaghosa) con descrizioni di numerosi stati di coscienza che noi occidentali non siamo in grado di definire. La nostra lingua non possiede le sfumature, la sottigliezza, che occorrono per illustrare l'autorappresentazione della coscienza. Ma il Tibetano crede di poter definire anche le forme di coscienza che si manifestano nel periodo successivo alla morte. E nel Libro tibetano dei Morti confluiscono le diverse tradizioni dell'India, del Tibet e dell'Asia Centrale. Alcune forme di conduzione dell'anima ricordano i riti sciamanici dell'Asia Centrale; altre divinità e altri simbolismi sembrano in rapporto con l'antica religione tibetana bon. Trattasi quindi di forme di coscienza che la nostra mente non è in grado di delineare. Con questo non intendono assolutamente esprimere un giudizio sulle nostre capacità e sulle nostre prestazioni nel campo delle scienze dello spirito, voglio soltanto far presente, e lo debbo fare, che il modo di pensare di noi occidentali è diverso, almeno per quanto concerne determinati concetti validi per gli orientali. Potremmo anche dire che l'Oriente parte da una base di conoscenza della realtà psichica che è diversa da quella del mondo occidentale.

Niguma, che era discepolo e sorella del noto yogi e siddha indiano Naropa, nella sua versione delle "Sei Dottrine" (tib. Zab-lam sukha chos grug) scriveva: "Le tenebre dell'ignoranza vengono illuminate dal sole della Chiara Luce". Il defunto nel bar-do quando è diventato sapiente, deve essere pronto ad accedere alla conoscenza della realtà delle visioni. Perciò Niguma ammoniva: "Cerca di percorrere in fretta il sentiero (segreto) che porta alla grande sfera trascendente, dove nell'eminente sambhogakaya appaiono le visioni del bar-do". Quindi "il proprio corpo diventa simile a una iridata radiazione di luce e vuoto di esseri divini; all'esterno un regno celeste, all'interno appaiono tutti gli esseri divini. Medita su un mantra sublime e sulla Chiara Luce di non-nata realtà".

La Chiara Luce ha un ruolo del tutto fuori dell'ordinario nel simbolismo dell'esperienza del bar-do: è "il lume proveniente dal vuoto, il lume nel regno del sapere e

la luce della saggezza autooriginata". Quale luce nascente, è un simbolo anchetipico di numerosi miti sulla nascita del mondo cosciente, è il presupposto di ogni genere di conoscenza e di espansione della coscienza e caratterizza i processi di formazione della coscienza spontanei e naturali. Secondo i vari testi dei Libri tibetani dei Morti l'esperienza della Chiara Luce si identifica con la totale entrata nella luce del dharmakaya, che a sua volta è la conoscenza grazie alla quale la luce diventa suprema esperienza. Per questo anche nel buddhismo zen si parla della fulminea illuminazione nel "satori".

I testi tibetani dicono che per raggiungere lo stato del dharmakaya è necessaria una conoscenza somma e perfetta, cioè una struttura perfettamente luminosa della coscienza. Se questa conoscenza totale non viene acquisita le parti rimaste sconosciute a causa dell'ignoranza (scr. avidya) costringono la coscienza a percorrere la via in discesa. Quindi la morte, prima che l'uomo la sperimenti in tutta la sua portata, è una graduale discesa, un graduale decadimento delle funzioni fisiche fino alla loro totale scomparsa. Però la morte vera e propria, è una suprema esperienza di luce che affranca totalmente dalla dolorosa esistenza terrena. Quindi per il Libro tibetano dei Morti lo stato di morte si accompagna a un evento estremamente positivo, che acquista un valore ancora maggiore quando la liberazione viene raggiunta senza un nuovo passaggio attraverso il bar-do.

Quando la "Chiara Luce primordiale" (tib. gZhi'i od-gsal) incontra una coscienza perfettamente redenta e karmicamente pura entra nel regno immortale, nel "dharmakaya non-nato". Questo è un esercizio di meditazione importante che dev'essere praticato concentrandosi sui cinque Buddha. Il quintuplice sentiero di luce di cui parla il Libro dei Morti è il sentiero delle cinque radiose sapienze dei Tathagata; nel loro insieme essi formano la quintuplice radiazione iridata, la Chiara Luce primigenia. La meditazione sulla luce è uno degli esercizi più importanti nelle varie scuole di yoga tibetano. Più forza si riesce ad assorbire da queste energie psichiche e spirituali durante la vita, maggiore sarà la capacità di penetrazione e superamento durante il bar-do.

"Quando la Chiara Luce del proprio spirito, che appare inscindibile nella radiazione e nel vuoto, dimora nei cinque skanda, è l'intramontabile Chiara Luce dei Buddha non nati e immortali". La comparsa della Chiara Luce nel momento in cui si acquista consapevolezza dei sottilissimi eventi della coscienza (che nel bar-do viene percepita come una realtà) ha luogo a sua volta in cinque fasi. Un'opera tibetana che spiega tutti i significati del bar-do descrive il sorgere della Chiara Luce nascente dal centro della coscienza come segue:

"Per prima si scorge il balenare della quintuplice radiazione, poi una specie di luna, in terzo luogo una specie di sole, in quarto luogo come un'alba. E in quanto luogo essa appare come un cielo senza nuvole".

Mentre la prima Chiara Luce originaria ha la massima intensità e il potere di dirigere la coscienza verso la liberazione, la seconda luce originaria (tib. 'Od-gsal gnys-pa) ha minore intensità e maggiore durata, però aiuta anch'essa la coscienza a raggiungere la liberazione in quanto elimina gli impedimenti karmici minori, prodotti della vita precedente, che ritardano il processo. Ma se attraverso la sola azione della Chiara Luce il principio cosciente non riesce a entrare nelle sfere superiori del dharmakaya, appaiono via via le visioni delle divinità; e giorno dopo giorno si sviluppa prima il grande mandala delle divinità pacifiche, poi quello delle divinità terrificanti che mettono a prova la coscienza e la purificano. "La coscienza erra nel bar-do come un cane che si è smarrito", e in questo stato le divinità col loro ambivalente simbolismo possono contribuire ad

aiutarla; a farla progredire o arretrare, a farle perseguire la conoscenza o a farla fuggire; e la reazione di fuga la costringe a reincarnarsi. In realtà tutte le reazioni della coscienza alle varie apparizioni sono processi determinati dal suo karma e dal grado di spiritualità che l'uomo ha raggiunto nella vita precedente.

Prima di passare alle eroiche divinità pacifiche e adirate e ai loro rispettivi significati è opportuno parlare ancora una volta della durata dello stato di bar-do immaginato dai Tibetani nei vari scritti. Come è noto, si suppone che lo stato intermedio fra due esistenze terrene duri complessivamente 49 giorni, che le apparizioni delle divinità durino un numero di giorni pari a 7 o a un multiplo di 7. Il corpo cosciente per formarsi e abbandonare completamente il corpo fisico necessita di 3-4 giorni. Lo Yid-kyi lus è in grado di compiere i processi del bar-do come se fosse dotato di tutti i sensi operanti nella vita terrena. Dal quarto all'undicesimo giorno della quintuplice radiazione luminosa dei Buddha emergono le 42 divinità pacifiche del bar-do, dal dodicesimo al diciannovesimo giorno emergono dalle fiamme le 58 divinità adirate; e la migrazione attraverso il bar-do, lo Srid-pa'i bar-do, dura 3 volte 7 giorni, cioè complessivamente 21 giorni. Gli ultimi 7 giorni servono alla ricerca del luogo della rinascita, che avviene nell'ottavo giorno. Dallo stato di suprema conoscenza nel 'Chi-kha'i bar-do la coscienza attraversando lentamente i regni delle visioni arretra sempre più fino a precipitare in uno stato di inconsapevolezza e ignoranza che la costringe a reincarnarsi e a rinascere nel bhavacakra. Se però i presupposti karmici sono migliori che nell'esistenza precedente, l'incarnazione può aver luogo sotto auspici migliori, in condizioni più favorevoli per l'evoluzione della coscienza.

III

IL GRANDE RITUALE DELLE INIZIAZIONI
AI MANDALA DELLE DIVINITA' PACIFICHE E ADIRATE

1 LE DIVINITA' PACIFICHE

L'unico luogo di divinizzazione a noi accessibile è il cuore umano, vera parte di questo processo trascendente.

G. R. HEYER

Tutte le visioni del bar-do con cui la coscienza si confronta dopo la morte hanno un aspetto affascinante e ripugnante. Quali figure numinose hanno un significato fortemente antinomico, sembrano essere pure e semplici manifestazioni della stessa antinomia. Ma in questa grande antinomia non rappresentano altro che forme diverse del medesimo fenomeno, cioè della coscienza umana. Si manifestano con tale veemenza e con tanta parvenza di realtà psichica che non è possibile ignorarle o tentare di razionalizzarle.

Tuttavia non dobbiamo dimenticare quanto sostiene il Libro tibetano dei Morti, vale a dire che, nonostante la loro realtà fenomenologica le divinità del bar-do non sono dei nel senso tradizionale del termine. Non sono associabili né a spazi celesti né a mondi sotterranei di dimensioni spaziali e non sono figure mitologiche chiamate a svolgere un compito mitico e soterologico. Inoltre le visioni del bar-do non vanno intese come emanazioni di un dio o del suo ordine gerarchico. Quindi non sono una teofania, ma una realtà psichica, un evento archetipico di potenze numinose che, quali immagini della coscienza, si realizzano nello spazio interno della coscienza umana e vengono proiettate da questa. Questa è la ragione per la quale vengono definite "false immagini del proprio spirito", figure illusorie, visioni. Ma anche come tali, pur essendo proiezioni della propria mente, le divinità delle visioni rappresentano una realtà psichica. Le divinità delle visioni postmortali sono un evento psichico interno rappresentato da simboli archetipici della tradizione buddhista, che nei grandi mandala venivano rappresentati come vere e proprie realtà spirituali. Naturalmente sono archetipi di corrispondenti sapienze, virtù buddhiste, rapporti cosmologici e psicologici, in particolare i cinque Tathagata, che costituiscono i cinque skanda o aggregati della personalità umana.

Ma le divinità del bar-do si manifestano anche come risposta al karma, il destino autoprodottosi e personale dell'individuo. E nel bar-do esse diventano un'immagine della situazione personale o della condizione soggettiva della coscienza sulla via della rinascita karmicamente condizionata. Ritorniamo più volte sulla natura delle divinità del bar-do. La funzione del Libro tibetano dei Morti dev'essere intesa come una risposta, che arriva in profondità e che tocca il trascendente, a uno dei problemi (e realtà psichiche) più drammatici dell'uomo, quello della morte e dell'aldilà. Stando così le cose, eventuali richiami alla mitologia non entrano nell'ottica del Libro tibetano dei Morti, sono completamente estranei alla sua vera funzione. Le divinità del bar-do non sono mitologiche, perciò nel pantheon delle divinità del lamaismo occupano una posizione sui generis; infatti ad esse non viene attribuito alcun valore reale per l'esistenza terrena. Questo vale in particolare per le divinità adirate, che nelle rappresentazioni del pantheon sono indicate raramente.

Tutte le divinità del bar-do sono emanazioni di un "ammasso di radiazione e vuoto", provengono "dallo spazio della natura di se stessi" e si manifestano nella "sfera del proprio prezioso spirito" dopo che nel bar-do dell'esperienza di morte si è accesa "nello sconfinato spirito" la chiara luce primigenia. Così, e in modo analogo, suonano nei testi tibetani le definizioni della natura delle divinità.

Tutte le divinità delle visioni appaiono su un loto, sedute, in piedi, o in movimento (in atteggiamento mosso, scr. asana). Il loto (scr. padma) simboleggia il rapimento celeste, l'estasi; non è un trono terreno, è un simbolo dei cakra e del centro della coscienza per erigere uno spirituale trono celeste alle divinità. Il loto sta a significare che le divinità hanno superato il samsara, o sono lontane dal mondo della sofferenza. I Buddha e i Bodhisattva pacifici stanno su un trono formato da un loto e da una luna sul mandala del cuore; le divinità demoniache adirate stanno su un trono composto da un loto e da un sole. Le divinità pacifiche emanano radiazioni di cinque colori (i cinque colori fondamentali); le divinità adirate appaiono in una fiammeggiante aureola di fuoco. Si tratta di due riferimenti ad antichi simboli dello yoga indiano. Il sole e la luna, cosmologicamente collegati, rappresentano le divinità e le forze psichiche nell'uomo. Questa dottrina ha un ruolo importante nella pratica del kundalini-yoga e nei tantra per la rappresentazione del simbolismo esoterico della polarità.

Esaminiamo per prime le divinità pacifiche: "Nel proprio corpo, nell'interno più interno della sfera dello spirito esiste una concentrazione della radiazione delle cinque luci, e dal loro centro appare l'assemblea delle divinità pacifiche".

Si intendono le 42 divinità pacifiche che iniziano col gruppo dei cinque tathagata. Al di sopra di esse, nel piano più alto, c'è come puro dharmakaya, archetipo e quintessenza di tutte le altre emanazioni l'adibuddha azzurro, che descriveremo per primo.

A L'ADIBUDDHA QUALE MITICO CREATORE DEL MANDALA

Quale suprema forma immaginabile dell'originaria visione dello spirito nelle tradizioni del Libro tibetano dei Morti troviamo l'Adibuddha blu Samantabhadra (tib. Kun-tu bzang-po), la cui immagine non sarebbe teoricamente rappresentabile. Perciò anche i testi tibetani che descrivono la natura dell'Adibuddha sono colmi di concetti simbolici e di idee trascendenti la cui profondità è difficilmente esprimibile. Quale prima materializzazione del corpo trascendente manifestantesi del dharmakaya l'Adibuddha Samantabhadra viene ritratto nudo, di colore blu, seduto su un loto. Un antico testo frammentario, che fa parte degli scritti del Libro tibetano dei Morti, definisce questo Adibuddha "re del sapere e della conoscenza", "nato spontaneamente dallo spirito" e che ha la sua origine "nella pura sfera segreta della coscienza universale" (scr. alaya-vijnana, tib. Kun-gzhi rinam-shes). Poi il testo (un'invocazione) prosegue: "Imploriamo il re della conoscenza e padre (spirituale) di tutti i Buddha dei tre tempi, non macchiato da passioni, seduto su un loto senza veste alcuna, che il mudra dell'onniscienza comprendente tutti i Buddha e tutti gli esseri, signore di tutti i mandala, il sublime Sri-Samantabhadra".

Un altro testo dei Libri tibetani dei Morti descrive la seconda visione dell'Adibuddha, cioè la pura visione della prima unità tantrica della grande polarità maschile-femminile, in cui l'Adibuddha è congiunto alla sua Prajna bianca Samantabhadri (tib. Kun-tu bzang-mo), la grande madre di tutti i Buddha.

"Venerazione all'Adibuddha, corpo di luce inestinguibile, signore di tutti i Buddha di puro intelletto e sapere, il cui colore è uguale a quello del cielo e che si trova in raccolta concentrazione nella posizione del loto. Invochiamo il dharmakaya samantabhadra. Invochiamo la Prajana, madre di tutti i Buddha dei tre tempi, bianca come il cristallo delle

purissime sfere del dharma, congiunta col Buddha in suprema beatitudine, la grande madre Samatabhadri".

Le invocazioni di questo genere fanno parte delle Sadhana, le scritture che descrivono le invocazioni ai Buddha e alle divinità che appaiono nelle visioni dei meditanti. L'Adibuddha Samantabhadra congiunto alla sua Prajana bianca è la figura più alta nelle visioni del Libro tibetano dei Morti. La tradizione della setta rNying-mapa, che si richiama al fondatore Padmasambhava, considera questo Adibuddha il principio del dharmakaya più alto in assoluto.

Incontriamo questo Adibuddha azzurro in quasi tutti i dipinti tibetani che illustrano il contenuto del Libro tibetano dei Morti: è ritratto nel punto più alto dell'immagine oppure al centro della stessa. Spesso è provvisto di un'aura di raggi di cinque colori che partono dal centro e si perdono nelle sfere celesti. Anche la sua Prajna bianca "origine della nascita di tutti i mandala", viene rappresentata nuda (tib. ma-gos-pa) e in stretta unione tantrica con Samantabhadra.

Dopo il grande simbolo della prima coppia tantrica che rappresenta l'unione delle forze antinomiche, appaiono tutte le altre divinità, anch'esse accoppiate. L'Adibuddha azzurro congiunto alla sua Prajna personifica la via della gnosis tantrica (scr. prajnopaya, tib Thabs shes), l'abolizione della polarità fra la via (o metodo), rappresentata dal Buddha, e la meta (il punto d'arrivo), la Prajna, La via è il metodo che porta alla conoscenza; e la meta è la sapienza o conoscenza di fenomeni e vuoto. L'Adibuddha è rappresentato nudo perché essendo trascendente non è descrivibile. La sua natura è pura conoscenza o coscienza universale (scr. alayavijnana, tib. Kun-gzhi rnam-shes); la pura natura della coscienza è luce, per questo il Buddha ha il colore del cielo, dello spazio celeste, ed è indifferentemente e dappertutto coscienza. L'uguaglianza del colore ci ricorda la Chiara Luce del primo bar-do. Quale pura forma del supremo stato di trascendenza del dharmakaya Samantabhadra non porta nè vesti nè ornamenti celesti nè la corona dei Buddha del sambhogakaya, che troviamo in tutte le altre divinità del mandala del bar-do.

Prima di illustrare i cinque Tathagata dobbiamo descrivere ancora Vajrasattva (tib. rDo-rje sems-dpa'), il Buddha bianco chiamato "essenza adamantina", che va inteso come la prima emanazione dell'Adibuddha nel sambhogakaya. Vajrasattva è il Buddha mistico delle iniziazioni nei mandala. Anch'esso può venir ritratto solo in un unione tantrica con la sua Prajna Vajrasattvatmika. Vajrasattva può essere definito una delle più antiche figure simboliche della "dottrina di diamante" del buddhismo vajrayana. E' la quintessenza della natura adamantina (del diamante) o della pura natura del sè (scr. svabhava, tib. Ngo-bo-nyid). anche Vajrasattva è visto (nella sua visione spirituale) nel regno trascendente della sfera del dharmadhatu. Emanando dal centro del proprio spirito appare, in radiazione e vuoto, su un trono di loto. E di colore bianco. Con la mano destra davanti al cuore regge il vajra del sapere e del vuoto (tib. Rig-stong rdo-rje), nella sinistra, posta in grembo, ha la ghanta (campana) della manifestazione e del vuoto (tib. sNang-stong drillbu). Vajrasattava porta gli ornamenti celesti del sambhogakaya splendido a vedersi, la corona d'oro a cinque foglie dei Buddha (tib. dBu-rgyan), vesti bianco-variopinte, colana, bracciali e cavaliere d'oro. E' seduto su un loto davanti a una grande aureola di raggi che gli circonda il corpo e la testa. L'aureola o nimbus (scr. prabhamandala) indica la natura trascendente e luminosa dei Buddha della meditazione del sambhogakaya. Questi Buddha quindi non sono figure appartenenti al passato o mitiche, ma simbolici archetipi di determinate dottrine. Sono immagini di saggezza buddhista nell'ordine cosmico elementare. Sono trascendenti e provengono dalla celeste sfera "interna della propria

coscienza", quali proiezioni dell'immaginazione attiva. Sono proiezioni dell'immenso spazio interno della coscienza nelle sfere cosmiche di un immaginario spazio celeste. Perciò questi Buddha non sono dei, ma simboli di determinate sapienze e di determinati piani di coscienza. Vajrasattva personifica l'insieme di tutti i significati tantrici delle dottrine del buddhismo vajrayana. Questa è la ragione per la quale in numerose iniziazioni tibetane viene invocata anzitutto la presenza mistica del Buddha Vajrasattva, dal cui mantra di 108 sillabe provengono le benedizioni della meditazione trascendentale per i quattro corpi mistici del microcosmo umano.

B I CINQUE TATHAGATA O DHYANI-BUDDHA (YAB-YUM)

Al centro di tutte le visioni del bar-do troviamo i cinque Tathagata (tib. rGyal-ba rigs lnga), detti anche Dhyani-Buddha o Buddha della meditazione, che nel mandala buddhista formano una prima pentade. Data l'enorme varietà dei loro significati servono da base per lo sviluppo della maggior parte delle dottrine esoteriche del buddhismo vajrayana. Secondo le diverse versioni del Libro tibetano dei Morti, che ha una propria tradizione, sono l'essenza e il fondamento delle enunciazioni sulla natura dell'uomo e sulla sua struttura psicofisica, e al contempo archetipi per la via spirituale della trascendenza e della liberazione. La dottrina dei cinque Tathagata contempla sia le possibilità della purificazione della coscienza nella vita terrena, sia quelle del raggiungimento della redenzione anche nel bar-do percorrendo il luminoso sentiero delle saggezze dei Buddha. Il quadrato nel quale compaiono tutti i Buddha è racchiuso dal cerchio fiammeggiante del mandala. Contiene i cinque punti cardinali, sei dei Buddha, e, a seconda del suo aspetto, esprime contenuti corrispondenti: fisici (degli elementi), psicologici, cosmologici, filosofici e meditativi.

Tutti i mandala nascono dalle sillabe "germinali", o bijamantra, delle divinità. Nella meditazione su questi mantra si forma una radiazione luminosa elementare che dà luogo all'immagine dei Buddha. Nelle parti del Libro tibetano dei Morti che trattano dei mantra troviamo per tutte le divinità delle visioni del bar-do le sillabe germinali corrispondenti e i mantra da essi formati, che servono a invocare i Buddha e le divinità adirate. Le nostre descrizioni di questi cinque Buddha, che seguono la trattazione del simbolismo del mandala, attingono a sei diversi libri della tradizione tibetana del Libro dei Morti; però esistono anche altri raggruppamenti, alcuni in contrasto coi nostri. La nostra descrizione poggia sostanzialmente sui testi tramandati dai dotti Srisimha, Padmasambhava, Vimalamitra e Karma gling-pa.

C IL BUDDHA VAIROCANA

Al centro della coscienza risplende per prima cosa, in una chiara luce bianca, la sillaba mantrica om, e da questa nasce il buddha vairocana (tib. rnam-par snag-mezad), che ha il colore della bianca conchiglia (madreperla). E' seduto su un loto, sopra un trono che ha per simboli i bianchi leoni. Ha nelle mani la ruota della dottrina (a destra) e la campana rituale (scr. ghanta). La ruota della dottrina (scr. dharmacakra), che è color oro e ha otto raggi, simboleggia l'ottuplice sentiero della dottrina buddhista (scr. astamarga). Vairocana è congiunto in inscindibile unione tantrica (tib. Yab yum) con la sua consorte, la Prajna Akasadhatvisvari (tib. Nammkha'i dbyings-phyung-ma). La sua Prajna ha il colore della

luna e nelle mani ha gli stessi simboli del Buddha Vairocana. Questo Buddha governa l'intera sfera della fisicità (scr. rupaskandha), la prima delle cinque componenti della personalità umana. Meditando su questo Buddha l'uomo terreno e profano si trasforma in corpo universale dei Buddha. Ma finché non è redento ed è legato al mondo della transitorietà, è bloccato; la sua ignoranza (scr. avidya, tib. gTi-mug) gli impedisce di acquisire conoscenza. Invece il sapere espande la coscienza, la rende vasta come lo spazio celeste, che è costituito esclusivamente dall'elemento etere, ed è governato da Akasadhatvisvari, la Prajna del Buddha. Meditando sul sapere globale delle sfere del dharma del Buddha Vairocana (scr. dharmadhatujnana, tib. Chos-dbyings ye-shes) il defunto nel bar-do supera tutti gli impedimenti dell'ignoranza. Nel luminoso sentiero della liberazione il suo corpo cosciente si unisce a Vairocana. Vairocana risplende di luce azzurra, la luce della coscienza eterica alla quale alcuni scritti lo equiparano.

D IL BUDDHA AKSOBHYA

Uscendo dalla luce azzurro intenso della sillaba mantrica HUM appare a oriente il Tathagata azzurro Aksobhya, l' "Imperturbabile" (tib. Mi-bskyod-pa o Mi-'khrugs-pa). Ha nella mano sinistra posta in grembo, lo scettro di diamante, chiamato vajra o, secondo altri testi, ha nelle due mani il vajra e la ghanta (la campana). Nel Buddhga Aksobhya, che simboleggia la immodificabilità della pura natura del diamante, sono riuniti (quasi sempre) due aspetti, quello del Buddha bianco Vajrasattva e quello dell'azzurro Aksobhya, quale Vajrasattva-Aksobhya (tib. rDor-sems mi-bskyod-pa).

Aksobhya è congiunto in inscindibile unità tantrica con la Prajna Locana (tib. Sang-rgyas spyen-ma), sovrana dell'elemento acqua (tib. Chu'i khams). Locana ha il colore della pietra preziosa vaidurya e regge gli stessi simboli del Buddha. Aksobhya è associato al piano della coscienza (scr. vijnanaskandha), che si realizza nel dharmakaya al centro del cuore. L'uomo crea mentalmente l'opposto per mezzo dell'odio (scr. dvesa, tib. Zhe-sdang), che lo priva di ogni possibilità di unirsi ad Aksobhya. L'avversione determina il grossolano dualismo che distrugge la via della pace dello spirito. Nella meditazione su Aksobhya il discepolo deve "acquisire la saggezza dello specchio" (tib. Me-long lta-bu'i ye shes) che gli fa scoprire tutte le antinomie illusorie. Nello specchio della conoscenza gli opposti rimbalzano su se stessi e scompaiono ogni ragione di dualismo fra l'accettare e il rifiutare. Il Buddha Aksobhya emette la bianca luce, limpida come il diamante, il Vajrasattva.

E IL BUDDHA RATNASAMBHAVA

In una luce d'oro risplende anzitutto la sillaba germinale TRAM, poi da questa origina a sud il giallo Buddha Ratnasambhava (tib. Rin-chen 'byung-ldan), che ha nelle mani il gioiello (scr. ratna) e la ghanta. Il Buddha giallo è congiunto in tantrica unione con la Prajana giallo Mamaki, che è associata all'elemento terra.

Ratnasambhava rappresenta (fra i campi d'azione dei cinque skandha) il sentimento (scr. vedanaskandha); e la meditazione su questo Buddha serve a liberarsi del difetto della superbia, che è frutto dell'egocentrismo (scr. ahamkara, tib. Nga-rgyal). Questo Buddha simboleggia la "saggezza dell'uguaglianza" (tib. mNyamnyid ye-shes), perché la legge del dharma ha un "unico sapore" nel quale tutti gli esseri sono uguali. Il

Buddha Ratnasambhava ha la mano destra atteggiata nel gesto del varadamudra, il gesto di colui che porge la dottrina. Nelle immagini è ritratto sempre giallo, come Sakyamuni, il Buddha del mondo degli uomini. Il prezioso gioiello che ha in mano ha spesso l'aspetto del triratna, che simboleggia la trinità di Buddha, Dharma e Sangha (la comunità dei discepoli).

F IL BUDDHA AMITABHA

Da un raggio di luce rossa appare a occidente nel mandala la sillaba germinale mantrica HRIH, che serve a invocare il Buddha rosso Amitabha (tib. 'Od-dpag-med o Snang-ba mtha-yas). Amitabha è il Buddha dall' "incommensurabile splendore". Nei testi è definito di color rosso rubino o rosso rame. Ha nelle mani il fiore di loto a otto petali e la ghanta. E' congiunto in tantrica unione mistica con la Prajna Pandara (tib. Gos dkar-mo) che ha il colore di un cristallo che mette luce rossa. Indossa una veste bianca. Come Amitabha ha nelle mani il loto e la campana rituale e governa l'elemento fuoco (tib. Me' khams). IL Buddha Amitabha è associato alla sfera della percezione differenziante (scr. samjnaskandha) e ha le mani in grembo nel gesto della meditazione (scr. dhyanamudra). Opposto a lui, c'è il difetto umano della cupidigia (desiderio smodato) (scr. kama, tib. 'Dod-chags) che induce l'uomo a legarsi al doloroso mondo della transitorietà. Per vincere questo difetto occorre possedere la "saggezza della chiara visione" (tib. Sor-rtogs ye-shes), che consente di scoprire le cause dei legami karmici. Il Buddha Amitabha è il sovrano del "Paradiso Occidentale", Sukhavati (tib. bDe-bacan), che le anime redente sperano di raggiungere.

G IL BUDDHA AMOGHASIDDHI

Completa il mandala il Buddha verde Amoghasiddhi (tib. Don-yod grub-ba). Da na luce verde appare a nord la sillaba mantrica AH, da cui prende forma il Buddha Amoghasiddhi seduto su un loto. E' di colore verde radiante come un turchese. Ha nelle mani il vajra a forma di croce (scr. visvavajra, tib. rDo-rje rgya-gram) e al ghanta. La mano destra è alzata nel gesto della garanzia di protezione (scr. abhayamudra). Anche Amoghasiddhi è congiunto in tantrica unione con la sua Prajna Samayatara (tib. Dam-tshig sgrol-ma). E' anch'essa di color verde e ha nelle mani gli stessi simboli; il suo elemento è l'aria (tib. rLung-gi-khams). Il Buddha Amoghasiddhi è associato all'ultimo dei cinque skandha, al campo d'azione dei samskara, i moti della volontà e gli impulsi d'azione (tib. 'Du-byed). Quale ultimo gruppo nel mandala, essi decidono del destino dell'uomo, determinano il suo futuro karma nel bar-do e nella successiva incarnazione. L'uomo si affranca dall'avarizia e dall'invidia (scr. irsyā, tib. Phrag-dog) meditando sulle qualità del Buddha Amoghasiddhi. Consente di sciogliere tutti i legami karmici ancora esistenti e di eliminarli definitivamente la "sapienza del compimento (karmico) delle azioni" (tib. Bya-grub ye-shes). Per questo la Prajna di Amoghasiddhi è la dea Tara, che conduce alla redenzione. Secondo la localizzazione buddhista dei cakra psichici essa è situata nel centro del compimento delle azioni, di tutte le azioni karmiche (tib. Phrin-las), o sukhapalacakra.

Così si completa il primo grande mandala delle visioni dei Buddha che sta, in quintuplice radiazione, davanti all'occhio spirituale della coscienza, alla quale nel bar-do tutte le divinità si rivelano in cerchi di luce. Naturalmente secondo altri testi e altre

rappresentazioni i Buddha sono disposti in modo diverso. Noi però non crediamo opportuno menzionarli per non confondere le idee al lettore.

Passiamo ora ai significati dei cinque Tathagata. L'osservazione delle immagini inizierà sempre dal centro, poi prenderò in considerazione l'est (nelle immagini sempre in basso) e procedendo in senso orario arriverò al nord, sede del Buddha Amoghasiddhi.

1 Il mandala degli elementi rappresenta i cinque elementi e i quattro punti cardinali cosmici. E' un'immagine del cosmo come materia e come uomo fisico. Gli elementi sono: etere (E), acqua (A), terra (T), fuoco (F) e aria (Ar).

2 Il secondo mandala rappresenta i colori di questi elementi e dei Buddha (qualche volta l'azzurro e il bianco si scambiano i posti), le cinque luci dei Buddha e le loro sillabe germinali mantriche.

3 Il terzo mandala rappresenta l'uomo profano soggetto alle passioni. Ignoranza e accecamento producono i "cinque veleni" (tib. Dug lnga), le forze opposte alle sapienze dei Buddha.

4 In questo mandala vediamo la disposizione di base dei cinque Tathagata. L'Adibuddha Samantabhadra, quale prima visione, è al disopra di tutti e quindi è fuori del mandala. Perciò questo mandala è una prima manifestazione della coscienza universale dell'Adibuddha Samantabhadra nel dharmakaya.

5 Quando l'uomo conosce e realizza le cinque saggezze (tib. Yeshe lnga) dei cinque Tathagata sperimenta il mandala del sapere (scr. cittamandala). E' il mandala dell'uomo illuminato e iniziato sul piano superiore della conoscenza. Qui figurano come simboli solo i concetti del mondo spirituale.

6 Nel mandala dell'operato karmica (scr. karmamandala) debbono essere realizzate le sapienze dei Buddha nei cinque centri psichici che abbiamo definito dimensioni dei cakra o "corpi". Quindi questo è il mandala dell'azione, prototipo dell'agire secondo saggezza.

7 Un confronto con l'alchimia occidentale ci rivela come la cosmologia e l'uomo siano legati ad essa. La disposizione degli elementi corrisponde a quella del mandala buddhista tibetano. E' un disegno del 1472 della "Offizin Zainer" di Augusta (Augsburg).

H GLI OTTO MAHABODHISATTVA (YAB-YUM)

Con il gruppo degli otto grandi Bodhisattva (scr. Mahabodhisattva, tib. Byang-club sems-dpa' chen-po) viene sottoposta a trasformazione nel bar-do un'altra fase degli aspetti psicologici e fisiologici, quella che rappresenta la componente funzionale del gruppo dei cinque skandha. Come in ogni simbolismo antinomico del buddhismo tantrico anche gli otto Mahabodhisattva appaiono accoppiati come coppia di opposti (maschio-femmina) che si integrano. Gli otto Bodhisattva e le loro otto Dakini formano un gruppo di sedici divinità che nei mandala figurano quasi sempre insieme ai cinque Buddha perché simboleggiano gli organi psichici e fisici della percezione e i loro campi d'azione nel mondo oggettivo. I Bodhisattva governano le otto forme di coscienza (tib. rNam-shes brgyad), le otto Dakini i rispettivi campi d'azione (tib. rNam-shes yul brgyad). Pertanto sono chiamati in causa sia il potenziale mondo interno dell'uomo sia il suo mondo esterno, col quale l'uomo è collegato tramite le otto attività della coscienza. L'eliminazione di tutti questi legami corrisponde al totale distacco dal mondo materiale e porta alla liberazione. Nei dipinti che rappresentano le visioni delle divinità gli otto Bodhisattva sono quasi

sempre strettamente collegati coi quattro Buddha dei punti cardinali cosmici del mandala. A ognuno dei quattro Buddha sono associati due Bodhisattva e le due rispettive Dakini. Lo schema riportato qui sotto rappresenta il mandala completo, coi cinque Tathagata (Yab-Yum) e gli otto Bodhisattva (Yab-Yum). I Bodhisattva e le Dakini sono rappresentati dai quattro cerchi.

Adesso forniamo un quadro generale degli otto Bodhisattva e delle loro rispettive consorti. Facciamo presente, comunque, che sia l'ordine di successione qui contemplato, sia le associazioni dei vari Bodhisattva alle otto forme di coscienza non sono uguali in tutti i testi. Sono diversi a seconda della diversa tradizione dei Guru. Tuttavia, poiché per quanto riguarda il simbolismo, nel suo insieme il fatto è poco rilevante; qui prendiamo in considerazione i dati di un solo testo tibetano.

Gli otto Mahabodhisattva che si manifestano nel bar-do hanno il compito di modificare le otto forme di coscienza e i rispettivi campi d'azione. Nel buddhismo mahayana con l'introduzione del concetto del potere dell'illuminazione di fugare le tenebre dell'ignoranza, del grande ideale del pensiero illuminato (scr. bodhicitta), il Bodhisattva è diventato l'elemento chiave per la trasformazione dello spirito umano, di una trasformazione che conduce l'uomo sulla via dell'illuminazione o, quanto meno, dell'acquisizione di maggiore conoscenza. Nell'accoppiamento delle diverse funzioni della coscienza ai diversi Bodhisattva; fra i numerosi Bodhisattva sono state scelte le personalità più grandi. Vale a dire, hanno il compito di modificare le otto diverse forme di coscienza gli otto Bodhisattva maggiori (Mahabodhisattva).

Il Bodhisattva bianco Ksitigarbha ha nelle mani una rossa fronda dell'albero dei desideri e la ghanta. Ha il compito di purificare la coscienza visiva (scr. caksurvijnana, tib. Mi-gi rnam-shes), cioè di liberarla dalla falsa conoscenza delle cose del mondo oggettivo, affinché scopra l'aspetto ingannevole (scr. maya) di tutte le cose fittizie. La Dakini del Bodhisattva Ksitigarbha è la dea Lasya, che ha il colore dell'acqua limpida. I suoi attributi sono lo specchio e la ghanta ed è associata al campo d'azione dell'occhio e di tutte le cose oggettive. Il Bodhisattva Maitreya (tib. Byams-pa), "che ha il colore delle nuvole" (giallo-bianco) regge il ramo di nagakesara e la campana (ghanta). Ha il compito di purificare la coscienza uditiva (scr. srotravijnana, tib. rNa-ba'i rnam shes), affinché l'orecchio possa percepire la non-effimera voce del dharma. La Dakini di Maitreya è la dea Purspa "che ha il colore della madreperla" (bianco) e regge il bianco loto e la campana. Essa libera la coscienza da tutti i pensieri precedentemente formulati e karmicamente ingannevoli. Il terzo Bodhisattva è Samantabhadra, che ha il "colore del topazio", regge la spiga e la campana e governa la coscienza delle sensazioni olfattive (scr. ghranavijnana, tib. sNa-ba'i rnam-shes). La sua partner è la Dakini Mala, che ha nelle mani la ghirlanda di fiori e la campana, e conduce la coscienza sulla via del pensiero religioso.

Gli attributi del Bodhisattva Akasagarbha, di color giallo, sono la spada e la campana. Akasagarbha governa il campo d'azione della coscienza del gusto (scr. jghvavijnana, tib. lCe-yi rnam-shes). La sua Dakini è la dea Dhupa, che ha nelle mani un vaso di essenze odorose e la campana. Il quinto Bodhisattva è il rosso Avalokitesvara, che ha nella mani un loto a otto petali e la campana ed è associato alla coscienza corporea (fisica) (scr. Kayavijnana, tib. Lus-kyi rnam-shes). La sua Dakini è la dea Gita, color rosso corallo, che ha nelle mani il liuto. Ha il compito di purificare tutte le sensazioni sonore con la musica celeste dei Kinnara; una musica celeste che penetra in tutte le sfere. Il Bodhisattva Manjusri è color giallo zafferano e ha nelle mani l'azzurro fiore di utpala e la campana. Le dottrine del mahayana lo definiscono Bodhisattva della conoscenza; qui ha il

compito di purificare la mente (scr. manovijnana, tib. Yid-kyi rnam shes). Finché è dominato dall'intelletto e dai suoi ingannevoli riflessi il pensiero ordinario non può acquisire la conoscenza perfetta. La sua consorte è la Dakini rossa Aloka che ha nelle mani la luce che tutto illumina. Ha il compito di purificare coi chiari raggi della sua luce i pensieri preservando la mente da ogni attività meramente intellettuale.

Il settimo Bodhisattva, il giallo-rosso Nivaranaviskambhin, appare nella regione sud-occidentale del mandala col libro della sapienza e la campana. Il libro, quale simbolo del supremo sapere, e la campana, col suono del vuoto che compenetra di sé ogni cosa, stanno a significare che questo Bodhisattva è in grado di purificare la coscienza universale o fondamentale (scr. alayavijnana, tib. Kun-gzhi rnam-shes). Sua Dakini è la verde Gandha che con l'incenso e la campana fuga tutte le attività intellettuali presenti. L'ottavo Bodhisattva è Vajrapani (il detentore del vajra), color "verde tormalina", che ha nelle mani lo scettro di diamante (vajra) e la ghanta. Appare allo scopo di purificare la coscienza universale, per liberarla da tutte le macchie e gli impedimenti ancora esistenti. La sua Dakini, la ver-azzurra Nrtya, ha nella sua ciotola il cibo celeste. Vuol far gustare la beatitudine dei redenti.

Questi sono gli otto Mahabodhisattva e le loro consorti. Secondo il testo tibetano sopra citato, nei vari scritti del Libro tibetano dei Morti troviamo dati differenti sul simbolismo dei colori, sugli attributi o sulle associazioni alle otto forme di coscienza. Però entrare maggiormente nel merito di tali differenze, come abbiamo già detto, non è consigliabile. Incontreremo di nuovo questi Bodhisattva nel loro aspetto negativo, con le otto Keurima e le otto phra-men-ma'. Esse rappresentano l'esaltazione demoniaca e violente dell'aspetto di potere che si manifesta nella dimensione dell'intelletto non redento.

I I SEI BUDDHA

a: I sei Buddha del bhavackra
e il rituale della conduzione
attraverso i sei mondi esistenziali

Con i sei Buddha della cosiddetta "ruota della vita" (scr. bhavacakra, tib. Srid-pa'i khor-lo), che si manifestano nel sesto giorno delle visioni del bar-do insieme ai cinque Tathagata e gli otto Mahabodhisattva, siamo arrivati alla parte centrale, rituale e simbolica, del Libro tibetano dei Morti. Questi sei Buddha sono le uniche figure delle visioni del bar-do che assumono l'aspetto del nirmanakaya, cioè del corpo dell'incarnazione. Sono i sei Buddha incarnati (tib. sPrul-sku thub-pa drug), vale a dire le reincarnazioni del grande Bodhisattva misericordioso Avalokitesvara, che appaiono nello Sri-pa'i bar-do come figure redentrici. Si manifestano nei sei mondi esistenziali della rinascita karmicamente condizionata.

Anche la religione prebuddhista bon-po contempla figure molto simili a questi sei Buddha, chiamati gShen-rab. Secondo le dottrine sul bar-do della religione bon sarebbero incarnazioni dell'omonimo fondatore della religione stessa.

Anche i sei Buddha vengono illustrati dettagliatamente, con le rispettive immagini, durante il rituale funebre, affinché il defunto possa apprendere per tempo la ragione per la quale questi Buddha, incarnazioni del grande Avalokitesvara, appaiono nei sei mondi

esistenziali. Via via che si percorrono i sei mondi vengono spiegati, mediante appositi cartoncini iniziatici, i vari simboli dei Buddha. Descriveremo più avanti come si svolge il rituale della simbolica conduzione attraverso il bar-do dell'immagine del defunto (la sByang-bu) con riferimento ai sei Buddha. I sei Buddha simboleggiano l'eroico "descensus" di Avalokitesvara nel ciclo del doloroso mondo dal samsara, perciò sono emanazioni del Bodhisattva che assume queste sei diverse sembianze per indicare alle rispettive sei forme di coscienza la via che affranca dal perverso ciclo delle rinascite. Lo fanno servendosi di determinati simboli e attributi. Appaiono nei sei mondi per annunciare volta a volta una delle sei grandi virtù che conducono al superamento del corrispondente mondo esistenziale. I sei Buddha insieme rappresentano le sei virtù della perfezione, che fanno parte dei dieci principi morali dei Bodhisattva.

L'antica opera tibetano Mani bka'-bum, un'opera importante, definisce Avalokitesvara, in molti versi, "nobile re celeste" (tib. 'Phags-pa nam-mkha'i rgyal-po) dalle undici teste e dalle mille braccia. In un altro passo la stessa opera lo colloca al centro del mandala dei sei Buddha quale Bodhisattva della misericordia, la sua emanazione con quattro braccia. Secondo i testi che spiegano quali sono le meditazioni obbligatorie, è necessario meditare anzitutto sulla sillaba germinale mantrica HRIH, che risplende al centro del chakra del cuore, su un loto solare. Da essa origina il bianco purissimo Bodhisattva Avalokitesvara (tib. sPyan-ras-gzigs) con quattro braccia, seduto su un trono di loto lunare. Con la prima coppia di mani regge a destra il rosario di 108 grani, a sinistra il loto a otto petali. Con la seconda coppia di mani, rivolte verso il cuore, compie il gesto del namaskaramudra. Dall'alto guarda le sei classe di esseri con occhi buoni e misericordiosi.

Nel disegno di un mandala di Avalokitesvara notiamo le sei emanazioni che rappresentano i sei Buddha. Il Bodhisattva occupa il centro del loto. I sei petali interni contengono le sillabe OM MA NI PAD ME HUM della formula mantrica che bisogna pronunciare per invocare Avalokitesvara. Al contempo le sei sillabe sono associate ai sei Buddha e ai mondi in cui essi si incarnano. Questi sei mondi formano la "ruota della vita" del sestuplice mondo della sofferenza nel quale i Buddha annunciano agli esseri la legge della liberazione dalla sofferenza attraverso la rinascita.

Questi mondi in cui essi si incarnano sono: il mondo degli dei (tib. Lha), il mondo dei titani o semidei (tib. Lha-ma-yin), il mondo degli uomini (tib. Mi), il mondo degli animali (tib. Byol-song), il mondo degli spettri della fame o preta (tib. Yi-dvags) e il mondo degli esseri infernali (tib. dMyal-ba). Si tratta di un'antica classificazione buddhista presente già nelle dottrine del buddhismo hinayana. Simboleggia i comportamenti karmicamente negativi che costringono l'uomo a reincarnarsi ripetutamente nel ciclo delle esistenze. La rinascita nei sei mondi esistenziali, conseguenza dell'ignoranza, è legata alla dottrina delle dodici dipendenze condizionate (scr. pratityasamutpada), una delle dottrine buddhiste fondamentali. Appartiene al nucleo delle dottrine sulla ineludibilità del divenire e della transitorietà. Finché la vita umana - a causa dell'ignoranza e della follia (illusione), dell'odio e della cupidigia - è legata al mondo transitorio, l'affrancamento dalla catena delle rinascite nei sei mondi della sofferenza è impossibile. Avalokitesvara si manifesta nei sei mondi esistenziali nelle sembianze dei sei Buddha per rivelare agli esseri di tutte e sei le classi questa verità

Nel Mondo degli Dei, la cui celeste esistenza non è eterna, il sovrano di questo regno è il Buddha bianco brGya-byin (tib. Lha'i thub-pa) che ha in mano il liuto sonante. Sta a significare che l'orgoglio degli dei per la piacevole esistenza nelle alte sfere non è

lecito, perché il loro soggiorno nei cieli a seguito di azioni karmicamente positive presto o tardi avrà fine. Simboleggia la loro transitorietà il fatto che il suono del liuto si sta spegnendo (tib. sGrasnyan). La sillaba germinale mantrica del Mondo degli Dei, A, è associata al centro della fronte; e la virtù che consente di sgominare la superbia (tib. Nga-rgyal) è la perfezione della meditazione (scr. dhyana-paramita, tib. bSam-gtan).

Il Mondo dei litigiosi Semidei e Titani è dominato dall'invidia per i frutti dell'albero del sapere. Sovrano dei Titani (tib. Lha-min thub-pa) è il Buddha verde Thag-bwang-ris, con l'armatura da cavaliere. Il suo principale attributo è la spada con la quale pone fine alla lotta scatenata dall'invidia. La sillaba germinale mantrica SU di questo mondo esistenziale è associata al centro della laringe. Il Buddha verde annuncia ai Titani la perfezione della disciplina morale (scr. sila-paramita, tib. Tshul-khrims), che consente di sgominare l'invidia che divide (tib. Phrag-dog).

Nel Mondo degli Uomini appare il Buddha giallo Sakyamuni, che regge la ciotola delle elemosine e il bastone del pellegrino. Nel mondo di nascita-vecchiaia-morte degli uomini il Buddha terreno insegna agli uomini a vincere la passione della cupidigia (tib. 'Dodchags) e a perseguire la perfezione che porta alla redenzione (scr. virya-paramita, tib. brTson-'grus). Il cakra psichico del buddha giallo Sakyamuni, cui appartiene la sillaba mantrica NRI, è localizzato nel loto del cuore, sede del dharmakaya.

Nel Mondo degli Animali, che vivono nell'ignoranza e nell'ottusità, appare il Buddha azzurro Seng-ge rab-brtan, che ha nelle mani il libro della sapienza. Insegna agli animali che per vincere l'ignoranza (tib. gTi-mug) bisogna aspirare alla perfezione della conoscenza (scr. prajna-paramita, tib. Shes-rab chos). La sillaba mantrica TRI è associata al Mondo degli Animali e ha sede nel loto del centro ombelicale, origine del Mondo degli Animali e degli Esseri prigionieri degli Istinti.

Nel Mondo degli Spettri della Fame o Preta (tib. Yi-dvags) eternamente assetati, dove regnano avidità e avarizia (tib. Ser-sna), Avalokitesvara appare nelle sembianze del Buddha rosso Kha-'barma. Ha in mano il prezioso vaso col cibo celeste (tib. Rin-chen sgrom-bu). Il Buddha rosso insegna ai preta a superare la tormentosa avidità che li costringe a non essere mai sazi perseguendo la perfezione della generosità. Il centro psichico del Mondo dei Preta, gli insaziabili spiriti eternamente affamati, ha sede nel perineo; la sua sillaba mantrica è PRE, di colore giallo.

Il mondo esistenziale più basso, mondo dei tormenti più atroci, è l'Inferno, con i suoi diciotto regni gelidi e infuocati nei quali precipitano gli esseri animati dall'odio (tib. Zhe-sdang). In questo Inferno il Bodhisattva scende nelle sembianze del Buddha indaco Dharmaraja (tib. Chos-kyi rgyal-po). Ha nelle mani l'acqua e il fuoco per lenire le sofferenze causate dal gelo e dal calore rovente. Il simbolico cakra del mondo degli inferi, cui appartiene la sillaba mantrica DU, ha sede sulle piante dei piedi (tib. rKang-mthil rtsa'khor). Il Buddha indaco insegna agli abitanti degli inferi a superare i dissidi creati dall'odio mediante la perfezione della imperturbabilità (scr. ksantiparamita, tib. bZod-pa'i chos).

Riportiamo il passo di un testo per la meditazione sul grande Bodhisattva Avalokitesvara che illustra i simbolici rapporti che intercorrono fra le sei sillabe e i mondi esistenziali:

Dalle invocazioni al Bodhisattva Avalokitesvara

Om mani padme hum! Nel mondo degli Dei è apparsa la sillaba bianca OM per

eliminare la sofferenza, causata dalla superbia, dal divenire, dalla transitorietà. Possa realizzarsi la vera sapienza della uguaglianza.

Invochiamo il Signore della grande Misericordia!

Om mani padme hum! Nel mondo dei Titani è apparsa la sillaba verde MA per eliminare la sofferenza del dissidio causata dall'invidia.

Possa realizzarsi la vera sapienza delle opere.

Invochiamo il Signore della grande Misericordia!

Om mani padme hum! Nel mondo degli Uomini è apparsa la sillaba gialla NI per eliminare la sofferenza causata dal meschino dubbio.

Possa realizzarsi la vera sapienza autooriginata.

Invochiamo il Signore della grande Misericordia!

Om mani padme hum! Nel Mondo degli Animali è apparsa la sillaba azzurra PAD per eliminare la sofferenza della bestiale ottusità causata dall'ignoranza.

Possa realizzarsi la vera sapienza del dharmadhatu.

Invochiamo il Signore della grande Misericordia!

Om mani padme hum! Nel Mondo dei Preta è apparsa la sillaba rossa ME per eliminare i tormenti della fame e della sete causati dalle passioni.

Possa realizzarsi la vera sapienza della chiara visione differenziante.

Invochiamo il Signore della grande Misericordia!

Om mani padme hum! Nel Mondo degli Inferi è apparsa la sillaba nero-azzurro HUM per eliminare i tormenti del gelo e del caldo rovente causati dall'odio.

Possa realizzarsi la vera sapienza dello specchio.

Invochiamo il Signore della grande Misericordia!

Il Libro tibetano dei Morti si occupa del simbolismo dei sei Buddha e delle loro funzioni soteriche nei sei mondi esistenziali in un rituale particolare mirante a guidare la coscienza del defunto. Sotto forma di celebrazione rituale esso rappresenta sia la via del grande Bodhisattva Avalokitesvara, che appare nei sei regni esistenziali nelle sembianze dei sei Buddha per insegnare le "perfezioni" (scr. paramita) e le sembianze buddhiste, sia la simbolica "chiusura delle sei porte della rinascita" (tib. sKye-sgo) ad opera delle sillabe mantriche OM MA NI PAD ME HUM di Avalokitesvara illuminando il defunto sulla natura dei sei Buddha quali emanazioni del Bodhisattva. Inoltre illustra ancora una volta al defunto tutti i significati importanti delle divinità pacifiche e adirate: in particolare, i significati dei gesti delle mani, e soprattutto degli attributi (tib. Phyag-mtshan) e delle sapienze dei Buddha. Per questo scopo il celebrante usa diverse serie di cartoncini dipinti, i Tsa-ka-li, in cui sono raffigurati gli attributi, i simboli e i segni dell'origine spirituale

delle divinità. Per esempi, le due prime serie di simboli del gruppo dei sei Buddha che sono:

- la serie del Buddha giallo del mondo degli uomini con le seguenti immagini: patra e bastone del pellegrino, karmakalasa, dharmacakra, Vajrasattva.

- la serie del Buddha bianco del mondo degli dei con le seguenti immagini: liuto, corona dei Buddha, vajra, kapala su treppiede.

Quindi per la sola rappresentazione simbolica dei sei Buddha, dei loro regni e dei loro attributi esiste una serie di trenta cartoncini, che durante la cerimonia vengono mostrati e spiegati all'immagine del defunto. Di conseguenza il rituale funebre diventa nel suo insieme un evento iniziatico con immagini simboliche legate a contenuti molto precisi; ma è anche una tecnica meditativa sull'immagine, in quanto i vari contenuti del processo rituale spiegano il significato dei simboli. Il principio cosciente del defunto, incorporato nella sByang-bu, viene invitato a concentrarsi su queste immagini e a meditare sui loro profondi significati. Così si arriva alla purificazione della coscienza.

Al centro del rituale c'è la sByang-bu (o immagine del defunto) per mezzo della quale il morto viene interpellato, ammonito, guidato e attraverso varie iniziazioni (abhiseka) dotato di forza spirituale, come se fosse realmente presente e partecipasse attivamente alla cerimonia. Il Lama ha il compito di mettere il principio cosciente in condizione di uscire da se stesso e di trovare, col suo aiuto, la via dell'affrancamento dal samsara. L'officiante assegna all'immagine un posto d'onore, la pone di fronte a sé e la rende partecipe delle azioni rituali. Il defunto (rappresentato dalla sua immagine) attraversa simbolicamente tutti i regni dell'incarnazione presi in considerazione come possibili luoghi della rinascita secondo un ordine di successione ben preciso su una superficie appositamente allestita. Questa superficie, che rappresenta il piano cosmico dei sei mondi esistenziali (tib. 'Groba'i khams drug), può avere una forma rettangolare o la forma di un mandala dei mondi. Nel rettangolo, che consiste di una tavola di legno, i riquadri della serie centrale rappresentano le simboliche sedi dei sei mondi. Anche le altre due serie sono suddivise in 6 riquadri ciascuna. Nei sei campi di quella superiore vengono poste piccole ciotole contenenti il riso che viene offerto ai sei Buddha; nei sei campi di quella inferiore le piccole ciotole contengono dolci di pasta (tib. gTor-ma) ma vengono offerti agli abitanti dei sei mondi a nome del defunto. Hanno lo scopo di placare gli spiriti malvagi del mondo degli inferi che tentano di danneggiare l'anima del defunto.

Il rituale inizia con l'esortazione alla coscienza del defunto ad uscire dal suo isolamento nell'aldilà per entrare nella piccola immagine simbolica, la sByang-bu, il cartoncino col suo nome (tib. mTshan-sbyang). Il celebrante esorta la coscienza a concentrarsi al massimo su questa immagine, a ricordare gli insegnamenti e le saggezze trasmessigli dal suo Guru, ad acquisire le sapienze dei cinque Tathagata e a ricordarsi della sua divinità protettrice personale (tib. Yi-dam).

La sByang-bu, che viene posta sotto un ombrellino, è il cartoncino col nome del defunto. Infatti sotto l'immagine è indicato il suo nome. Questo cartoncino simboleggia il corpo terreno del morto. I gioielli (stilizzati), riconoscibili nell'immagine simboleggiano il suo spirito, le strisce di seta di cinque cuori che ricadono dall'ombrellino simboleggiano le cinque componenti (i cinque sensi) della sua personalità. Dopo le invocazioni al defunto ha luogo la fase culminante del rituale che consiste nell'ammaestramento e nella conduzione della coscienza. Con l'aiuto della sByang-bu il celebrante fa attraversare al morto i sei mondi dell'incarnazione.

La meta è la sfera celeste del grande Bodhisattva Avalokitesvara o la perfetta redenzione nel nirvana.

Il simbolico viaggio della piccola immagine inizia dal primo campo, che rappresenta le sofferenze del mondo degli inferi causate dall'odio. Il celebrante colloca la sByang-bu, che rappresenta il defunto, sul riquadro del mondo degli inferi e gli descrive le sofferenze di questo mondo dell'incarnazione. A questo punto il defunto si trova simbolicamente nell'inferno. Il Lama gli illustra l'apparizione di Avalokitesvara nelle sembianze del Buddha Dharmaraja sceso dal mondo degli inferi perché mosso da grande compassione (scr. mahakaruna). A nome del defunto il Buddha Dharmaraja offre ai sofferenti fuoco e acqua per alleviare i tormenti causati dal gelo e dal caldo rovente, e la ciotola di riso. Poi con l'offerta dei gTorma placa i demoniaci abitatori di questa dimensione affinché l'anima possa abbandonare il regno dei tormenti infernali senza impedimenti. Questa parte del rito termina con la simbolica chiusura della porta del mondo degli inferi per mezzo dei mantra, onde impedire la rinascita in questo regno.

Indi il Lama colloca la sByang-bu sul campo dei preta e descrive le sofferenze degli spiriti eternamente affamati e le cause karmiche delle stesse. Poi, per mezzo della sByang-bu conduce il defunto attraverso il mondo degli animali, quello dei titani, quello degli uomini e quello degli dei. Quando l'immagine è passata attraverso tutte e sei i riquadri e sono state chiuse tutte e sei le porte della rinascita, il rettangolo, o il mandala dei sei mondi, viene rimosso. Ormai al defunto è aperta la via del cielo che conduce nella sfera dell'illuminazione. A questo punto la sByan-bu, l'unico oggetto che lega il defunto al mondo materiale, non è più necessaria, perciò viene bruciata sull'altare. E il Lama, rivolto alla fiamma, legge il seguente testo:

"Possa la trinità di corpo, parola e spirito del defunto trasformarsi, col fuoco, nella sapienza dei tre corpi (tib. sKu gsum); possa il defunto essere liberato dai suoi errori e vizi capitali e cogliere il frutto del trikaya. Possano i cinque componenti della sua personalità e i suoi cinque errori capitali trasformarsi, col fuoco, nella sapienza dei cinque corpi (tib. sKu lnga). Possano i cinque regni elementari essere liberati da ogni macchia e acquisire le cinque sapienze dei cinque corpi (le cinque sapienze dei Buddha). Possano ignoranza e peccati trasformarsi, col fuoco, in purissima saggezza. Possa il defunto essere liberato da tutti gli impedimenti e da tutte le macchie e raggiungere il regno del sublime Buddha Samantabhadra".

b: I sei Buddha e la grande immagine del regno degli inferi

Un altro momento importante del rituale funebre per la rappresentazione dello Srid-pa'i bar-do è quello della dettagliata descrizione del mondo degli inferi col suo sovrano adirato, Dharmafaja (tib. gShin-rje chos-kyi rgal-po). E' un tema al quale gli artisti tibetani si sono ispirati frequentemente. Lo troviamo rappresentato nei quadri appesi alle pareti dei monasteri e sui rotoli. Sono immagini che illustrano con grande realismo tutte le sofferenze dei diciotto inferni gelidi e infuocati. Al centro delle stesse c'è la corte di giustizia, il tribunale. In esso, prima che venga annunciata la misura della pena, gli aiutanti del giudice die morti e i defunti che hanno un karma negativo si radunano davanti al Dharmaraja, e vengono pesate le azioni buone e quelle cattive. Disponiamo di una bellissima stampa tibetana che tratta questo tema con un'enorme dovizia di particolari. Tentiamo di descriverla.

Nella parte più alta dell'immagine, nelle regioni celesti, troviamo il regno dei cinque Tathagata o Buddha della meditazione, raffigurati nelle aureole del loro mondo trascendente (tib. Zhingkhams). Sempre in alto, a destra e a sinistra, osserviamo quanto segue: a sinistra, sul monte color rame (tib. Zangs-mdog dpal-gyi ribo) vediamo il palazzo del Guru Padmasambhava. Il Guru tantrico nella sua versione adirata, cioè nelle sembianze del Guru bDuddpant zil-gnon, circondato da un'aureola fiammeggiante, ha nelle mani il vajra e il pugnale magico; lo accompagnano entrambe le sue discepole: la dakini Mandarava e la tibetana Ye-shes metshorgyal. A destra, nella celeste regione della dea Tara, riconosciamo il palazzo di turchese. Anche Tara è accompagnata da due figure, due Bodhisattva. E' considerata la conduttrice del defunto sulla via della redenzione.

Sotto queste "sfere celesti", che possono apparire nelle visioni dei meditanti, si estende il Samsara, il sestuplice mondo della dolorosa esistenza terrena, che comprende l'inferno. Data la sua mitica connessione con la natura e con gli dei il tibetano vedeva gli eventi importanti riferiti al cosmo. Perciò il mondo degli inferi qui rappresentato ha sede nel luogo più sacro del Tibet, nel monte Kailasa. Il Kailasa (tib. Gangs-rin-po-che), il monte sacro agli dei, rappresenta il punto più sacro del Paese delle Nevi. Secondo un'antica credenza da essa era possibile raggiungere direttamente i mondi celesti. Il tibetano identifica il Kailasa col Sumeru, il monte cosmico e centrale sotto il quale ha sede il mondo degli inferi del dio dei morti, Yama. Nella nostra immagine riconosciamo il Kailasa, al centro del quale c'è una stupa buddhista. Ai suoi lati vediamo il Manasarovar (tib. mTsho ma-pham-pa), il lago sacro sulle cui sponde sorgono antichi templi, monasteri e venerabili mete di pellegrinaggi. Lo stupa col suo ampio nimbus occupa quasi del tutto il sacro monte. Lo stupa simboleggia la dottrina buddhista, perciò funge da sacrario sin dai tempi di Buddha. In esso vengono deposte le ceneri dei defunti, specialmente dei monaci e dei santi. Ai lati del monte e sotto di esso vediamo i sei Buddha dei regni dell'incarnazione e in mezzo a loro gli esseri viventi in questi regni. Di lato ai Buddha del mondo degli uomini riconosciamo un sentiero che sale; è il luminoso sentiero della sapienza che percorrono i defunti redenti per raggiungere la cima del monte Kailasa. Dall'altra parte, a fianco al Buddha del mondo degli inferi vediamo un sentiero che scende, è il sentiero del mondo degli inferi (tib. dMyal-bar 'khrig-pa'i lam), lungo il quale i peccatori precipitano nell'inferno. Nella parte superiore del sentiero che sale, il sentiero della liberazione (tib. m'Tho-ris thas-lam), vediamo le anime redente, mentre nella sua parte centrale è riconoscibile la grande nuvola rossa col vento del karma (tib. Las-kyi rlung-dmar chen) che spazza via e trascina nel baratro infernale tutti gli esseri con un karma negativo.

Ora passiamo alla descrizione del mondo degli inferi, e in particolare dell'esperienza che il defunto deve fare in questo mondo, e che presenta numerose analogie con le descrizioni mitiche di altre culture e di altre religioni. L'illustrazione del regno degli inferi occupa quasi due terzi dell'immagine. E' il regno dove si subiscono inesorabilmente gli effetti degli estremi contrasti, il gelo e il fuoco, prodotti - secondo il pensiero buddhista - dall'odio e dall'ira (scr. dvesa o krodha). Dal punto di vista psicologico il parallelo è calzante. Ira, odio e avversione creano le più forti scissioni. Ma provocare scissioni significa anche doverne subire le conseguenze. Perciò questo vizio, o veleno, è il più deleterio dei "cinque veleni" che costringono il principio cosciente a reincarnarsi nei sei mondi esistenziali.

Il mondo degli inferi (tib. dMyal-ba) è una fortezza di sofferenze dalla quale è impossibile evadere, le cui mura, irte di infiniti pericoli possono essere scavalcate solo da

chi abbia già espiato per tutte le sue cattive azioni. Tuttavia per la concezione buddhista, le pene dell'inferno non sono eterne, sono limitate nel tempo. E il Bodhisattva Avalokitesvara scende in questo mondo proprio perché col suo intervento può aiutare i dannati. Nella nostra stampa i confini dell'inferno sono indicati da quattro invalicabili, aguzzi e spigolosi massicci rocciosi (tib. Shal-ma-ri) che si ergono nelle regioni sud-orientali, sud-occidentali, nord-occidentali e nord-orientali. Fra questi quattro monti di roccia si alzano terra-pieni, altrettanto insormontabili. L'anello più interno è il fuoco; il secondo è un pantano di sabbie mobili e il terzo pericolo è un esteso campo di coltelli (tib. sPu-gri bye-thang chen-po). Chi tentasse di attraversarli ne uscirebbe a pezzi. Ma anche qualora riuscisse a superare questi tre ostacoli incapperebbe nella ingannevole selva di piante dalle foglie fatte di spade (tib. Ral-gri lo-ma'i nag-tshal) le cui lame affondano immediatamente nel corpo di chi tenta di attraversarla. Questi quattro ostacoli e i quattro monti di roccia racchiudono l'inferno che ha sede nel più profondo dell'abisso.

Al centro dell'inferno, in piedi, in un'aureola di fuoco, vediamo il giudice dei morti Yama Dharmaraja (tib. gSin-rje choskyi rgyalpo). Ha l'aspetto adirato, una chioma fiammeggiante e in capo una corona di teschi. Dharmaraja ha un terzo occhio, ha nelle mani la spada fiammeggiante della conoscenza e lo specchio nel quale si riflettono tutte le azioni, buone e cattive, del defunto. Davanti al giudice dei morti è seduto il più importante dei "ministri del karma" o "capo del karma" (tib. Las-mkhan) del seguito di undici aiutanti del dio dei morti. Ha la testa di scimmia (tib. sPre'u mg-can) e regge la bilancia della giustizia. Ai suoi piedi vediamo altri due aiutanti di Dharmaraja: lo scrivano Las-mkhan stag-gi mgo-can, che ha la testa di tigre, e l'accusatore Las-mkhan pu-shud mgo-can, che ha la testa di upupa.

Fra questi vediamo i defunti che debbono giustificarsi davanti al giudice dei morti. Il Libro tibetano dei Morti ci insegna che per ogni defunto appaiono al cospetto del dio dei morti due spiriti (noi li definiremmo due aspetti psichici dell'individuo). Sono gli spiriti, o geni, buono e cattivo, nati insieme all'uomo. Davanti al giudice dei morti appaiono insieme al defunto. Il "genio bianco nato contemporaneamente" (tib. Lhan-cig skyes-pa'i lha dkar-po) porta un sacco contenente pietre bianche; il "demone nero nato contemporaneamente" (tib. Lhan-cig skyes-pa'i dre nag-po) porta un sacco contenente pietre nere. Mentre vengono nominate le azioni karmiche del defunto lo spirito bianco mette sulla bilancia le pietre bianche per le buone azioni, il demone nero quelle nere per le azioni cattive. Il peso e numero maggiore delle pietre determina la misura della pena. Cooperano nel valutare il karma individuale del defunto i seguenti tredici aiutanti demoniaci del dio dei morti Dharmaraja:

- | | |
|---------------------------------|--|
| 1 Srin-po' i mgo-can | Divinità con la testa di demonio |
| 2 Glang-gi mgo-can | Divinità con la testa di toro |
| 3 Srin-po'i gdong-can | 2a Divinità con la testa di demonio |
| 4 Las.mkhan spre'u
mgo-can | Divinità con testa di tigre
(con la bilancia) |
| 5 Las-mkhan stag-gi mgo-
can | Divinità con la testa di tigre
(col rotolo della scrittura) |
| 6 Las-mkhan pu-shud
mgo-can | Divinità con la testa di upupa |

7 Las-mkhan sdig-mgo-can	Divinità con la testa di scorpione
8 Las-mkhan sdig-mgo-can	Divinità con la testa di cane
9 Las-mkhan seng-dong-can	Divinità con la testa di leone
10 Las-mkhan phag-gdong-can	Divinità con la testa di cinghiale
11 Las-mkhan dom-mgo-can	Divinità con la testa di orso
12 Las-mkhan dred-mgo-can	Divinità con la testa di Furia
13 Las-mkhan sbrul-mgo-can	Divinità con la testa di serpente.

Sono gli aiutanti teriomorfi di Yama Dharmaraja che sorvegliano anche le porte del palazzo del mondo degli inferi, da dove inviano i defunti condannati negli otto inferni gelidi e negli otto inferni roventi. Gli altri due inferni sono rappresentati sul bordo inferiore dell'immagine e sui lati. Qui vediamo i defunti racchiusi in un tondo, abitato da piccoli insetti mordaci e da serpenti, vermi e scorpioni e altri piccoli animali, che producono danni e sofferenze meno atroci, immersi in un pantano.

Abbiamo descritto così le stazioni più importanti della grande raffigurazione dell'inferno. Abbiamo visto con quanta minuziosità siano state illustrate le sofferenze cui il defunto va incontro a causa delle cattive azioni che ha compiuto. Alcune opere tibetane, per esempio il "Kun-bzang bla-ma'i zhal-lung", descrivono una per una le singole azioni cattive e il tipo di tortura che il peccatore è costretto a subire. E' particolarmente interessante constatare come, consciamente o meno, vengono immaginate conseguenze che corrispondono perfettamente alle varie azioni. L'uomo è consapevole dei propri errori, e gli autori del Libro tibetano dei Morti hanno immaginato espiazioni simboliche che per noi sono tutt'altro che ignote, che conosciamo dalle esperienze oniriche. Si tratta di simboli archetipici - nati dalla consapevolezza (che l'uomo possiede fin dai tempi più antichi) dell'esistenza della legge di causa ed effetto - il cui rapporto con la realtà delle azioni umane consente confronti preziosi dal punto di vista psicologico, e che trovano conferma anche in rappresentazioni appartenenti ad altre culture, alla cultura dell'India, a quella dell'antica Grecia e a quella dell'antico Egitto.

K I QUATTRO CUSTODI DELLE PORTE DEL MANDALA (YAB-YUM)

Nel sesto giorno delle visioni delle divinità pacifiche del Libro tibetano dei Morti appaiono i quattro custodi del mandala. Sono divinità protettrici dall'indole semicollera che montano la guardia in corrispondenza delle quattro porte del mandala. Come tutte le divinità delle visioni del bar-do anche queste appaiono in polarità tantrica con le loro consorti. Hanno sembianze umane con volto adirato e possiedono il terzo occhio, l'occhio della conoscenza superiore. Sopra la loro chioma svolazzante troneggia una corona di

cinque teschi. Sorvegliano le quattro regioni cosmiche del mandala e nel medesimo tempo fanno da guida al principio cosciente nell'aldilà. In corrispondenza della porta orientale appare il custode bianco, Vijaya (tib. rNam-par rgyal-ba), insieme alla sua Dakini, Vajrankusi. L'adirato Vjaya ha nelle mani, come simboli, una kapala e una campana; la sua consorte un uncino di ferro. Il custode della porta orientale appare per purificare la coscienza fisica, corporea (tip. Lus-kyi rnam-shes) e provvede alla definitiva dissoluzione fisica degli esseri. Nello stesso tempo è annunciatore di uno dei quattro stati divini (scr. catur-pramana, tib. Tshad-med bzhi) e rappresenta la virtù della incommensurabile bontà (scr. mahamaitri, tib. Byams-pa chen-po). Con la comparsa in una rossa visione fiammeggiante, su un loto, della figura in movimento di Vijaya ha fine la dottrina e il pensiero della immortalità delle cose e della struttura psichica persona (tib. rTag-par ltaba).

In corrispondenza della porta meridionale del mandala appare fra rosse fiamme, in piedi su un trono di loto, l'adirato Yamantaka (tib. gShin-rje gshed-po) di colore giallo, con la sua Dakini, Vajrapasi. Yamantaka ha nelle mani, come attributi, un laccio e una campana. Il custode della porta meridionale appare per eliminare le percezioni di tutti e cinque i sensi del corpo e fa in modo che i "cinque veleni" vengano superati dalle cinque saggezze. Inoltre annuncia la persistenza nello stato divino della grande compassione (scr. mahakaruna, tib. sNyin-rje chen-po) e illumina la coscienza del defunto sulla limitatezza delle cose. Infatti l'accesso al nirvana, che si trova al di là dell'essere e del non-essere, non è possibile con la sola considerazione dei fenomeni limitati nè con quella degli stati eterni. Pensare in termini concettuali non può che essere soggettivo e dualistico, perciò non si traduce in esperienza della realtà assoluta (tib. Don-dam-pa).

In corrispondenza della porta occidentale appare il custode rosso, Hayagriva (tib. rTa-mgrin rgyal-po), con la sua Dakini, Vajrasrinkala (tib. rDo-rje lcags.sgron-ma). Hayagriva, che ha una testa di cavallo fra i capelli, regge una catena di ferro (o una clava intorno alla quale sono avvinghiati dei serpenti) e la campana. Anche la sua partner ha in mano una catena di ferro. L'adirato Hayagriva appare allo scopo di eliminare tutte le sensazioni e il sentire e fa in modo che non venga abbandonato il sentiero della compassione. Questa divinità è in rapporto con la dottrina dell'autoosservazione e della riflettente visione interna (tib. bDag-tu lta-ba) e annuncia la divina virtù della partecipazione alla gioia altrui (scr. mudita, tib. dGa'-ba).

Come quarto custode appare in corrispondenza della porta settentrionale del mandala il verde Amrtakundalin (tib. bDud-rtsi'kyil-ba) con la sua Kadini, Vajraghanta, anch'essa verde. Amrta-kundalin ha nelle mani il vajra a forma di croce e una campana. Appare allo scopo di liberare la coscienza da tutte le sensazioni fisiche. Inoltre fa sì che il principio cosciente raggiunga la trascendenza attraverso la sua illimitata compassione. E annuncia il divino stato di imperturbabilità (scr. upeksha, tib. bTang-snyoms). Poiché sorveglia la porta settentrionale, cioè della regione cosmica governata dal Buddha Amoghasiddhi, simboleggia il compimento di tutte le opere terrene e karmicamente condizionate. Ma anche le quattro Dakini dei custodi delle porte sono in rapporto con la dottrina dei segni delle quattro limitatezze, le limitatezze nelle quali può muoversi unicamente l'esperienza empirica della vita. I quattro limiti delle nostre possibilità fisiche e mentali sono: nascita e morte (tib. skyed-'gag); immortalità e dissoluzione (tib. rTag.-chad); esistenza e non-esistenza (tib. Yod-med); manifestazione e vuoto (tib. sNang-stong).

Abbiamo indicato così alcuni simboli dei rapporti etici e psicologici. Altri testi danno definizioni ancora più ampie, e in parte diverse, dei significati dei quattro custodi

delle porte. Riportiamo uno schema che aiuta a capire meglio le funzioni di queste divinità nel mandala.

L I CINQUE SEGRETI VIDYADHARA (YAB-YUM)

Nel settimo giorno delle visioni del bar-do appaiono, ultime divinità del gruppo delle divinità pacifiche, le cinque "Divinità detentrici del sapere" o Vidyadhara (tib. Rg-'dzin lnga), che occupano una posizione a parte nel mandala del bar-do. Alcuni testi non le menzionano. I vidyadhara sono divinità tantriche eroiche (scr. vira, tib. dPa'-bo) e formano un mandala nel sambhogakayacakra del centro della laringe (tib. Longs-spyod 'khor-lo), cioè nella sede del mistico liuto mantrico, per cui simboleggiano il piano verbale delle azioni umane spiritualmente purificato. Essendo associate al cakra del centro laringeo, non appartengono per quanto riguarda la loro origine nè alla sfera delle divinità adirate del piano mentale (centro della fronte) nè a quello delle divinità pacifiche del piano spirituale (centro del cuore). La loro posizione nell'ordine di successione delle iniziazioni è diversa perché non sono collegate a nessuna particolare iniziazione e non figurano sui cartoncini per il rituale funebre. Tuttavia nei dipinti tibetani che rappresentano le divinità del bar-do troviamo spesso anche queste cinque divinità detentrici del sapere.

Il sentiero mantrico del mahayana (tib. sNgags-kyi theg-pa) è una delle vie segrete della liberazione grazie alla conoscenza del significato dei mantra e alla loro recitazione. Così i vidyadhara, essendo divinità sul piano mantrico del linguaggio puro (tib. gSung-gi dkyil'khor), fungono anche da guida sulla via della liberazione prima che inizi il grande ciclo delle divinità adirate.

Emergendo dalle sfere celesti (tib. mKha-spyod zhing-khams) appare per primo nella quintuplice luce della "sapienza nata contemporaneamente" e nel centro del loto il detentore del sapere "Signore del loto della danza" (tib. Padma gar-gyi dbang-phyug), di colore rosso, in tantrica unione con la Dakini, anch'essa rossa. Come simboli hanno nelle mani, come tutte le altre divinità detentrici del sapere, la tantrica kapala e il coltello rituale a forma di falce (tib. Gri-gug). Ad essi seguono: sul petalo orientale del loto il "Detentore del sapere soggiornante sulla Terra" (tib. Sa-la gnas-pa'i rig'dzin), di colore bianco; sul petalo meridionale del loto il "Detentore del sapere signore della vita" (tib. Tshe-la dbang-ba'i rig-'dzin), di colore giallo; sul petalo occidentale il "Detentore del sapere del grande simbolo" (tib. Lhun-gyi grub-pa'i rig-'dzin), di colore verde. Hanno tutti gli stessi simboli e sono tutti accompagnati dalle loro Dakini mistiche. Alle visioni di queste cinque divinità ne seguono molte altre di altre Dakini e di altre divinità protettrici, che però non vanno più annoverate al vero e proprio mandala delle divinità del bar-do.

2 Le divinità adirate

Ma il male delle anime è l'ignoranza
infatti l'anima che non sa nulla delle
cose esistenti, che non conosce la natura
delle stesse, che non sa cosa è bene, che
è cieca e vittima della passione del corpo,
diventa un malvagio demone, non
conosce se stessa...

Ermete Trismegisto

Il secondo ciclo delle divinità del bar-do inizia, drammatico, nell'ottavo giorno delle visioni e dura anch'esso sette giorni. Le divinità adirate emergono dal fondo dell'abisso che sembra aprirsi al principio cosciente. Però questo abisso non deve essere cercato all'esterno. Infatti, come si legge nel Libro tibetano dei Morti, le divinità adirate sono emanazioni dell'intelletto e sorgono dalle quattro regioni del proprio cervello (tib. Klad-pa dung-khang). Sono proiezioni dell'intelletto che tenta di difendersi con forza perché ignora il modo di affrontare e superare i problemi; per questo le immagini appaiono così minacciose. Ogni reazione di fuga della coscienza al cospetto delle divinità adirate è un atto di resa volontaria dell'intelletto. Le divinità adirate sono l'opposto delle divinità pacifiche del mandala. L'antinomia è rafforzata dal loro aspetto demoniaco. Il principio cosciente soffre durante lo svolgersi di entrambi i cicli del mandala, sia di quello delle visioni delle divinità pacifiche, sia di quello delle visioni delle divinità adirate, perché subisce le conseguenze del dualismo che nasce fra accettazione e rifiuto della sfida. Il Libro tibetano dei Morti ne parla di continuo. E il Lama rivolgendosi al defunto lo esorta a esaminare "con chiara coscienza" le immagini delle visioni per poter comprendere la loro natura illusoria. Deve capire che la liberazione (e redenzione) è dietro e al di là di quelle apparizioni sublimi e di quelle visioni terrificanti. Perciò pensare che si tratti di divinità e non di proiezioni del proprio spirito significa rimanere vincolati al mondo materiale e doversi reincarnare.

Ma il corpo della coscienza del defunto, essendo dotato di tutti i sensi, percepisce come realtà le divinità terrificanti, le loro figure, le luci, le fiamme torbide e fumose, e le loro urla minacciose che minacciano l'annientamento. Questo aspetto prevaricante delle divinità adirate spaventa la coscienza, la fa regredire per cui essa inizia un percorso in discesa che la porta attraverso i vari piani di impotenza; e man mano che scende, diventa sempre più inconsapevole e sempre più incapace di liberare se stessa. Abbiamo definito la via della coscienza nel bar-do "sentiero inverso" perché rappresenta l'inverso dei processi che si svolgono nella vita terrena. Nel bar-do dell'esperienza di morte, il "Chi-kha'i bar-do", si raggiunge per un attimo la consapevolezza più alta, totale e perfetta, poi inizia il percorso in discesa attraverso il Chos-nyid bar-do, sul piano del sambhogakaya, che termina con la reincarnazione della coscienza alla fine dello Srid-pa'i bar-do. Mentre si reincarna, la coscienza è quasi totalmente priva di consapevolezza. Per questo il Libro tibetano dei Morti quando descrive le visioni delle divinità adirate e dell'inferno parla della impotenza della coscienza, del rosso vento impetuoso del karma che travolge, trascina e caccia gli esseri nel fondo dell'inferno.

Il simbolo del sangue quale elemento vitale, ben conosciuto nei Tantra buddhisti, acquista un significato negativo quando appaiono le divinità che bevono sangue (tib. Khrag-'thung khro-bo), cioè che bevono il sangue del defunto con demoniaca forza, come Furie, per bere il suo sangue dalla kapala, la calotta cranica. Quindi per non lasciarsi ingannare e coinvolgere dalla loro apparizione nel bar-do l'uomo deve occuparsi di queste "divinità" già durante la vita.

Come già nelle divinità pacifiche, anche nel mandala delle divinità adirate troviamo una serie di significati psicologici che oggi nel Libro dei Morti vengono messi in stretto rapporto con le divinità teriomorfe, senza dubbio molto antiche. Tutte le divinità del Libro dei Morti, ma soprattutto le emanazioni demoniache, sono figure iniziatiche - come nel Libro dei Morti egiziano. Sono tutte legate a un simbolismo riferito alla psiche dell'uomo e si integrano in un'immagine della psicologia buddhista che si presenta alla coscienza per mezzo di immagini.

Seguiamo l'ordine di comparsa delle divinità del secondo ciclo come è descritto, per esempio, nei passi del Libro dei Morti che lo scopritore di tesori tibetano Padma gling-pa rese noti ai suoi discepoli nel monastero di Kun-bzang-gling, nel Bhutan orientale, l'8 settembre dell'anno dell'uccello, il 1501 dopo Cristo. Anche egli conferma ancora una volta il significato psicologico delle divinità: "Sede delle divinità, pacifiche e adirate, è il proprio corpo". Quindi dal potente Mahasri-Heruka (tib. Che-mchog Heruka), l'aspetto negativo (adirato) dell'Adibuddha Samantabhadra, si sviluppa il gruppo delle cinque divinità che bevono il sangue per distruggere i cinque errori capitali delle azioni umane (tib. Khrag-'thung rigs-lnga). Con essi compaiono le cinque Heruka-Dakini, che hanno il compito di purificare i cinque regni degli elementi (tib. Khams-lnga kro-ti-shva-ri-ma). Seguono le otto Keurima adirate e le otto 'Phramen-ma con la testa di animale, che hanno il compito di purificare le otto forme di coscienza e i loro campi d'azione (tib. gNas-brgyad yul-brgyad ke'u-ri bcu drug). Rappresentano l'opposto degli otto Bodhisattva e delle loro Dakini del mandala delle divinità pacifiche. Poi dalle quattro regioni cosmiche emergono le quattro custodi teriomorfe delle porte per indicare alla coscienza i suoi "quattro limiti" (tib. rTag-chad mu-bzhi sgo-ma bzhi). La visione termina con una sfrenata ridda di furie teriomorfe provenienti, in gruppi di sette Dakini ciascuno, dalle quattro regioni del cervello, dalla regione orientale, da quella meridionale, da quella occidentale e da quella settentrionale. Hanno il compito di eliminare tutti gli impedimenti karmici al fine di liberare l'immaginario della coscienza da tutte le passioni e da tutti i legami. Infatti il regno della trascendenza è raggiungibile solo su una dimensione priva di immagini.

Va segnalata anche un'altra fondamentale differenza tra le divinità pacifiche e quelle adirate, che è in rapporto con la fisiologia cosmologica e psicologica dello yoga tantrico (che ha un ruolo importante nell'immagine dell'uomo universale). Queste diversità risalgono alle antiche dottrine indiane dello yoga buddhista tramandato dai siddha. Secondo esse i tra nadi, i canali di materia sottile dell'energia psichica che attraversano il centro della colonna vertebrale, sono: il nadi dell'energia lunare, il nadi dell'energia solare e il nadi centrale, l'avadhuti-nadi. L'unificazione o fusione delle due energie nell'avadhuti-nadi potenzierebbe le facoltà della coscienza e la illuminerebbe. Per l'uomo profano e ignorante i tre nadi sono le vie dei "tre veleni", cupidigia, odio e illusoria follia, cioè dei "tre mali dell'esistenza del mondo". Essi impediscono alle divinità di esercitare il loro influsso; infatti i nadi possono venir purificati unicamente dalla "suprema verità".

Queste dottrine, diffuse quasi sempre come dottrine segrete in diverse tradizioni, in particolare nel kundalini-yoga, sono entrate nel Tibet insieme alle "sei dottrine" di Naropa. Si fonda su di esse anche la concezione della natura illusoria, psichica, delle divinità. Secondo questa concezione le divinità possono assumere aspetti diversi, conformi allo stato della coscienza; per cui le divinità pacifiche appaiono avvolte da un'aureola di raggi che hanno i cinque colori elementari die cinque elementi, e appaiono sempre su un disco lunare. Ciò significa che la superficie del loto è il disco della luna in posizione orizzontale. Le divinità eroiche e adirate del bar-do si manifestano invece avvolte da aureole di fuoco e su un trono di sole, nel quale la superficie del loto è rappresentata dal disco del sole disposto orizzontalmente. La inscindibile unità dei loro due aspetti, pacifico e adirato, maschile e femminile, determina la totalità dell'esperienza di realtà nel Chos-nyid bar-do, vale a dire la constatazione che tutte le figure sono emanazioni della propria coscienza, che dietro di esse si trova la realtà "vuota" e assoluta.

A IL GRANDE HERUKA DELL'ADIBUDDHA (YAB-YUM)

Al di sopra del primo mandala dei cinque Buddha-Heruka appare, come figura suprema, l'Adibuddha Samantabhadra nelle sembianze del potente e terrificante Che-mchog Heruka (scr. Mahasri-Heruka), coloro bruno rossastro. Il mandala delle grandi divinità adirate assetate di sangue si trova, su un loto a cinque petali (un centro e quattro petali), nel centro del cervello. Dal centro del loto, che irradia una luce infuocata, emerge per primo il grande Che-mchog Heruka, adirato e assetato di sangue che ha tre teste, nove occhi, sei braccia e quattro gambe. Il suo volto destro è color fumo, quello centrale bianco e quello sinistro rosso. Con le tre mani destre regge il vajra, il tridente (scr. Khatvanga) e un tamburo a mano col gambo; nelle mani di sinistra ha una campana, una kapala e un laccio di budella. Il potente Heruka è congiunto in stretta unione tantrica con la sua Dakini Krodhesvari, che è in un bianco purissimo.

Anche Che-mchog Heruka è fuori del mandala dei cinque Buddha-Heruka, perché è l'Adi-Heruka, il sesto Heruka, quello da cui si sviluppa il grande mandala delle divinità adirate. E' il capostipite di tutte le divinità terrificanti. Molti testi non lo menzionano fra le visioni postmortalì. I testi più noti del Libro tibetano dei Morti iniziano descrivendo il mandala dei cinque Buddha-Heruka. Quindi il grande Mahasri-Heruka, come l'Adibuddha Samantabhadra, occupa una posizione a parte fra le divinità.

B I CINQUE BUDDHA-HERUKA ADIRATI (YAB-YUM)

Nell'ottavo giorno (il primo ciclo delle divinità adirate) al centro del loto appare l'Heruka del Buddha Vairocana nelle sembianze del Buddha-Heruka dPal-chen, color fumo, con la sua bianca Buddha-Heruka Dakini Krodhesvari. L'Heruka centrale ha tre facce, sei braccia e quattro gambe. La faccia di destra è bianca, quella centrale color nero-fumo e quella di sinistra rossa. Nelle mani di destra ha un'ascia col manico lungo, una spada fiammeggiante e la ruota della dottrina; le mani di sinistra reggono una kapala, un vomere e una campana. Questo Heruka adirato è una emanazione del Buddha Vairocana nel suo aspetto terrificante.

Dopo di lui appaiono, uno per giorno, in corrispondenza delle quattro regioni cosmiche, i cinque Buddha-Heruka emanazioni dei Buddha della meditazione pacifici. Ad est appare il Vajra-Heruka, Buddha della meditazione pacifici. Ad est appare il Vajra-Heruka, Buddha della meditazione pacifici. Ad est appare il Vajra-Heruka, Buddha della meditazione pacifici. Ad est appare il Vajra-Heruka, azzurro cupo, con la Dakini Vajra-Krodhesvari; a sud il giallo Ratna-Heruka con la sua Dakini Padma-Krodhesvari; e a nord il verde Karma-Heruka con la sua Kakini Karma-Krodhesvari. Tutti gli Heruka hanno tre teste, sei braccia e quattro gambe e portano la corona tantrica e la collana di teschi. Questi cinque Heruka aggrediscono incutendo terrore ai "cinque veleni" o difetti, che hanno le loro apparentemente inestirpabili radici nell'ignoranza, nell'odio, nella superbia, nelle passioni e nell'invidia. Nel rituale della "retroversione con le divinità adirate" il celebrante spiega ripetutamente alla coscienza del defunto che questi Heruka che appaiono dall'ottavo al dodicesimo giorno non sono che emanazioni dal suo spirito e che essendo aspetti dei cinque Buddha sono in realtà divinità protettrici. Invita insistentemente il defunto a integrare queste visioni nella propria coscienza per impedire loro di agire negativamente sulla psiche. Per il principio cosciente che persiste nella illusione dell'ignoranza o, con linguaggio psicologico, nella non-consapevolezza, questi Heruka possono rappresentare un grande pericolo perché non viene riconosciuta la loro natura. Anche gli adirati Heruka fungono da "guida sul sentiero luminoso delle cinque sapienze" e come tali vanno intesi, come precedentemente sono stati invocati i cinque Buddha nella "preghiera di liberazione del bar-do" (tib. Bar-do 'phrang-grol-gyi smon-lam). Se viene compreso il vero significato degli Heruka il momento di pericolo scompare e la via della liberazione nel sambhogakaya è aperta.

Una caratteristica particolare dei Buddha-Heruka è rappresentata dal fatto che sono provvisti di ali, le ali del garuda. Gli Heruka possiedono poteri magici. Hanno la capacità di sgominare il male, simboleggiata dal mitico uccello garuda, distruttore dei demoni-serpenti. Nella maggior parte dei dipinti tibetani che illustrano i contenuti del Libro tibetano dei Morti gli Heruka sono raffigurati con le ali; in alcuni tuttavia (in numero minore) figura provvisto di ali solo il Che-mchog Heruka centrale. In molte immagini tibetane al centro del mandala delle divinità adirate troviamo tutti e sei i Buddha-Heruka. In altri (in numero minore) sono raggruppati solo i cinque Buddha-Heruka. La diversa composizione delle divinità nei vari dipinti che trattano i temi del Libro dei Morti è dovuta spesso alle diversità dei testi cui essi si ispirano.

C LE OTTO KEURIMA

Le otto dee-furie adirate, chiamate Keurima, sono gli aspetti opposti degli otto Bodhisattva pacifici del primo ciclo delle divinità del bar-do. Quali Dakini adirate hanno gli stessi compiti, psicologicamente motivati, dei Bodhisattva, i compiti di purificare la coscienza, che sono sottolineati dal loro aspetto terrificante dovuto alla potente ira che le anima (tib. Drag-po). Tale aspetto si rende sempre più necessario se la coscienza cade preda dell'impotenza e si lascia condizionare dalla paura non avendo riconosciuto la loro vera natura. Le Keurima vengono definite "Dakini della sapienza delle otto forme di coscienza" (tib. rNam-shes brgyad-kyi ye-shes mkha-'gro bzhi). Anche queste Kadini sono emanazioni delle regioni cosmiche del cervello, e vengono divise in due gruppi: il gruppo delle Dakini che emergono dai punti cardinali principali (che hanno colori puri): le

"quattro Dakini interne" (tib. Nang-gi mkha-'gro bzhi); e quello delle Dakini che emergono dai punti cardinali intermedi, che hanno colori misti: le "quattro Dakini esterne" (tib. Phyi-yi mkha-'gro bzhi). Anche qui il cervello è immaginato come un loto a otto petali. Nella regione cosmica meridionale appare la gialla Tseurima (esattamente: Caurima) che ha nelle mani l'arco e la freccia pronta a scoccare (simbolo tantrico della unità di via e meta _ Thabs-shes). Nella regione cosmica occidentale appare la rossa Pramoha col makara-segno della vittoria (che non consente più alcun accesso al samsara). Nella regione cosmica settentrionale appare la verde (verde scuro) Vaitali (Petali) che regge il vajra della realtà non-transitoria e una kapala.

Le Dakini del secondo gruppo emergono dalle quattro regioni cosmiche intermedie del cervello: da sud-est emerge Pukkasi, che estrae le interiora dal luogo della miseria peccaminosa. Da sud-ovest emerge Ghasmari, nero verdastra, che rimesta col vajra nella calotta cranica (o beve il sangue dalla kapala come offerta votiva per assolvere al samsara). Da nord-ovest emerge Candali, color giallo pallido che ha nelle mani un cuore e un cadavere (sta dilaniando un cadavere, cioè gli stacca la testa che pensa in modo errato). Infine da nord-est emerge la nero-azzurra Smasani che stacca la testa a un cadavere torcendogli il collo. Tutte le dee terrificanti compiono movimenti selvaggi che esprimono minaccia, violenza e distruzione, e sono avvolte dalle divampanti fiamme dell'ira. Ad esse segue il gruppo delle otto dee teriomorfe, che corrispondono alle Dakini pacifiche dei Bodhisattva.

D LE OTTO PHRA-MEN-MA

Un secondo gruppo di otto dee terrificanti è quello delle otto divinità teriomorfe Ma-mo o Phra-men-ma, che governano le otto dimensioni della coscienza (tib. Yul-gyi phra-men brgyad). Come le otto Keurima, esse si manifestano nel tredicesimo giorno del bar-do e rappresentano gli aspetti negativi delle otto Dakini dei Bodhisattva del ciclo delle divinità pacifiche. A differenza delle Keurima, le otto phra-men-ma hanno sembianze umane, con però la testa di animale. Quattro di esse hanno teste di uccelli, quattro di altri animali. Queste ultime emergono dai quattro punti cardinali principali; mentre le prime emergono dai quattro punti cardinali intermedi del loto a otto petali.

A est appare, tra rosse fiamme la dea Simhamukhi (tib. Sengmgo-can), del colore del fumo. Ha le mani incrociate sul petto e sta divorando un cadavere. A sud appare la rossa Vyaghramukhi (tib. sTag-gdong-can) con la gialla testa di tigre dalla sguardo terrificante. Ha le due mani incrociate e abbassate. A ovest appare la nera Srgalmushi (tib. Wa-mgo-can) dalla rossa testa di iena (o di volpe). Nella mano destra ha un pugnale, nella sinistra stringe delle interiora per berne il sangue. A nord appare Svamukhi (tib. sPyang-mgo-can), color azzurro cupo, dalla grigia testa di lupo. Con entrambe le mani regge un cadavere che sta divorando. Da sud-est emerge la bianco-giallastra Grdhramukhi (tib. Bya-rgod-mgo-can) dalla testa di avvoltoio. Con la mano destra estrae le viscere da un cadavere che regge con la sinistra. Da sud-ovest emerge la dea Kankamukhi (tib. Bya'i mgo-can), color rosso scuro, con la testa nera dell'uccello della morte e che trasporta sulle spalle un enorme cadavere. Da nord-ovest emerge la nera Kakamukhi (tib. Bya-roq mgo-can). Ha la testa di corvo, nella mano destra ha la spada dalla lama ricurva, nella sinistra una kapala. A nord-est emerge l'ultima terrificante furia, la dea blu Ulumamudhi (tib. 'Ug-pa'i mgo-can) che ha una testa bruna di civetta. Con la mano destra regge un vajra, con la sinistra una kapala (o una spada). Queste sono le otto divinità demoniache divoratrici di

carne che insieme alle otto divinità bevitrici di sangue dei cinque Heruka provengono dalle diverse zone del proprio cervello. Non bisogna però aver paura di loro, bisogna essere consapevoli del fatto che sono emanazioni del proprio pensiero. Tutte le divinità teriomorfe come pure le otto Keurima hanno intorno ai fianchi una pelle di leopardo e volteggiano libere nello spazio avvolte da fiamme divampanti. Hanno gli stessi compiti degli otto Bodhisattva e delle loro Dakini. Il simbolismo delle sedici dee adirate, quali aspetti negativi dei Bodhisattva, è particolarmente interessante sotto il profilo psicologico perché nelle otto Phra-men-ma noi troviamo raggruppati gli archetipi mitologici dell'aspetto negativo della madre e della guida dell'anima che rimandano a strutture archetipiche della nascita dell'immagine miticamente condizionata.

E LE QUATTRO CUSTODI DELLE PORTE DEL MANDALA CON LA TESTA DI ANIMALE

Nel quattordicesimo giorno del bar-do dalle quattro regioni cosmiche del cervello emergono prima le quattro Kakini con la testa di animale, poi le ventotto Dakini potenti, anch'esse con la testa di animale. Le quattro custodi delle porte (tib. sGo-ma bzhi o anche sGo-skyong khro-mo bzhi) assomigliano alle Phra-men-ma. Quanto al loro significato buddhologico, anch'esse rappresentano le "quattro incommensurabili permanenze" (tib. Tshad-med-bzhi). Le quattro custodi delle porte sono le quattro comandanti delle ventotto dee potenti che fanno anche parte del loro gruppo, dove vengono rappresentate di nuovo. Nel rituale funebre invece, in quanto custodi delle porte del mandala, non appaiono insieme ad esse. Queste ventotto dee emergono dalle quattro porte in quattro gruppi di sette dee ciascuno (comprese le custodi) oppure il gruppo a sé delle quattro custodi viene rappresentato accanto a quattro gruppi di sei dee ciascuno.

Quindi, in corrispondenza della porta orientale, appare la bianca dea rTa-gdong-ma dalla testa di cavallo. Nella mano destra ha un kapala, nella sinistra un uncino di ferro, che rappresenta il vajra (tib. rDo-rje lcags.kyu). Quale portatrice di simboli tantrici insegna la sconfinata compassione (tib. sNying-fje tshadmed). In corrispondenza della porta meridionale si manifesta la gialla dea Phag-gdong-ma dalla nera testa di cinghiale. Nella mano destra ha una kapala, nella sinistra un laccio per estrarre il defunto dalla palude del samsara. Annuncia lo stato celeste della illimitata bontà (tib. Byams-pa tshad-med). In corrispondenza della porta occidentale del mandala del proprio cervello appare la rossa dea Senggdong-ma dalla bianca testa di leone. Nella mano destra tiene una kapala, nella sinistra una catena di ferro. Annuncia lo stato della "illimitata partecipazione alla gioia altrui" (tib. dGa'-ba tshad-med). In corrispondenza della porta settentrionale del mandala appare la verde dea sBrul-gdong-ma dalla grigia testa di serpente. Nella mano destra ha la kapala, nella sinistra la campana il cui suono, smorzandosi, si perde nel vuoto. Annuncia, come quarto stato delle illimitate permanenze, la "infinita imperturbabilità" (tib. bTang-snyoms tshad-med). Tutte e quattro le custodi delle porte appaiono tra le fiamme con intorno ai fianchi pelli di tigre.

F LE VENTOTTO POTENTI DEE TERIOMORFE

Nel quattordicesimo giorno si sviluppa l'anello esterno del mandala delle divinità adirate con i quattro gruppi di sette dee teriomorfe ciascuno che emergono dalle regioni

cosmiche. La struttura di alcuni dipinti tibetani corrisponde esattamente alle descrizioni del Libro tibetano dei Morti nella traduzione di Evans-Wentz e a quelle su cui ci siamo riferiti anche noi. Nel cerchio di mezzo riconosciamo i cinque Buddha-Heruka e il Chemchog Heruka; nel primo anello intorno al centro si trovano le otto Keurima, le otto Phramen-ma e le quattro custodi teriomorfe delle porte. Queste sono le trenta Heruka e divinità adirate (tib. Heruka drag-po'i lha bcu-sum tham-pa) che nomina il Libro tibetano dei Morti, mentre non menziona l'Heruka dell'Adibuddha. Seguono nei quattro settori dell'anello esterno le potenti 28 dee adirate (tib. dBang-phyug nyer-brgyad), dette anche divoratrici di carne (tib. Sha-za mkha-'-gro). Poi dalle quattro zone del proprio cervello emergono prima i quattro gruppi di sei Dakini ciascuno, poi le quattro custodi delle porte.

Da est emergono la dea nero fumo Raksasi (srin-mo) con la testa di yak tibetano (tib. gYag-mgo-ma), con in mano un vajra; la dea color giallo-rossastro Brahmani dalla testa di serpente (tib. sBrulgdong-ma), con in mano la ruota della dottrina; la dea nero-verdastra Mahadevi con la testa di leopardo (tib. bZigs-mgo-ma), con in mano il tridente (trisula); l'azzurra Vaisnavi con la testa di mungo (tib. Sre-mong mgo-ma), con in mano la ruota della dottrina; la rossa Kumari con la testa di orso delle nevi (tib. Dred-mgo-ma) con in mano una corta lancia; e infine, la sesta dea del gruppo, la bianca dea Indrani dalla testa di orso (tib. Dom-mgoma), con in mano delle viscere.

Da sud emergono la gialla dea Vajri dalla testa di pipistrello (tib. Pha-wang mgo-ma) con in mano il coltello; la rossa Dakini Santi con la testa del drago d'acqua makara (tib. Chu-srin mgo-ma), con in mano la kalasa (il vaso dell'acqua di vita); la rossa dea Amrta dalla testa di scorpione (tib. sDing-pa'i mgo-ma), con in mano il loto; la bianca dea Candra dalla testa di falco (tib. Khra'i mgo-ma), con nella mano destra il vajra; la nero-verdastra Dakini Danda dalla testa di volpe (tib. Wa'i mgo-ma), che ha nella mano destra la clava; e, ultima del gruppo, la dea nero-giallastra Raksasi dalla testa di tigre (tib. sTag-gi mgo-ma), che ha nella mano sinistra una kapala piena di sangue.

Da ovest emergono la nero-verdastra Za-ba dalla testa di avvoltoio (tib. Bya-rgod mgo-ma), che ha in mano la clava; la rossa dea d'Ga'-ba dalla testa di cavallo (tib. rTa'i mgo-ma), che ha nelle mani il tronco di un grosso cadavere; la bianca Dakini Mahabali dalla testa di garuda (tib. Khyung-gi mgo-ma), con in mano una clava; la rossa dea Rakasi dalla testa di cane (tib. Khyi'i mgo-ma), con in mano il coltello a forma di vajra; la rossa Dakini Abhilasi dalla testa di upupa (tib. Pu-shud mgo-ma), che ha nelle mani arco e freccia pronta a scoccare; e infine la dea color rosso-verdastro Norsrung dalla testa di cervo (tib. Sha-ba'i mgo-ma), che ha nelle mani una kalasa.

Da nord emergono l'azzurra dea Vayudevi dalla testa di lupo (tib. sPyang-ki'i mgo-ma) con in mano una banderuola; la rossa Dakini Nari dalla testa di stambecco (tib. sKyingyi mgo-ma), con fra i denti un laccio; la rossa dea Vajri dalla testa di cornacchia (tib. Khva-tva'i mgo-ma), che ha nella mano destra il cadavere di un bambino; la dea nero-verdastra sNa-chen dalla testa di elefante (tib. Glang-chen mgo-ma), che ha nelle mani un grosso cadavere; e infine l'azzurra Varuni dalla testa di serpente (tib. sBrul-gyi mgo-ma), che regge un laccio intorno al quale sono avvinghiati dei serpenti. Sono apparse finora 24 delle 28 dee potenti. Dopo di esse in corrispondenza delle quattro porte del mandala appaiono le quattro custodi che completano il mandala delle 58 divinità terrificanti.

Dalle quattro zone del cervello emergono le quattro custodi delle porte, che sono simili alle dee delle porte del mandala sopra menzionate. Da est emerge la bianca Vajradakini dalla testa di cuculo (tib. Khu-dbyug mgo-ma), che ha nella mano destra l'uncino di ferro. Da sud emerge la gialla Dakini dalla testa di antilope con le corna ritorte

(tib. Ra-mgo-ma), con in mano un laccio; da occidente emerge la rossa Dakini dalla testa di leone (tib. Seng-mgo-ma), con in mano una catena di ferro; da nord emerge la Dakini color verde scuro dalla testa di serpente (tib. sBrul-mgo-ma), con in mano la campana (tib. Dril-bu) il cui suono si spegne nel vuoto.

Tutte queste divinità debbono essere considerate emanazioni del proprio cervello: le 24 divinità pacifiche emanazioni della radianza del dharmakaya, le 58 divinità adirate emanazioni della radianza del sambhogakaya.

Nell'eventualità che il principio cosciente fugga al cospetto di queste immagini, il Libro tibetano dei Morti contempla un'altra serie di divinità. In questo caso tutte le divinità pacifiche assumono forme della divinità protettrice Mahakala, mentre tutte quelle adirate assumono l'aspetto minaccioso del dio dei morti Dharmaraja (tib. Chos-kyi rgyal-po). Quindi le divinità pacifiche acquistano potenza e rappresentano la difesa ad opera del sapere e della conoscenza. Mahakala, la potentissima divinità protettrice, esprime collera, indignazione, però in senso positivo, infatti è chiamata anche Ye-shes mgon-po, "Protettore della conoscenza e del sapere". Se dopo che le divinità pacifiche hanno assunto questo aspetto di forza che protegge dall'ignoranza, il defunto non capisce che tutte le apparizioni del bar-do non sono esterne al suo spirito, ma dentro di esso, tutte le divinità adirate assumono di colpo l'aspetto di Yama o Dharmaraja, il dio della morte. A questo punto, poiché il defunto non si è reso conto che tutte le immagini che vede sono forme che assumono i suoi stessi pensieri, tali proiezioni cessano. Rafforzando i diversi aspetti delle divinità, il simbolismo tibetano ha trovato un modo (metodo psicologicamente corretto) per rappresentare con le immagini positive i processi psichici costruttivi dovuti alla conoscenza che porta alla illuminazione, alla vittoria; con le immagini negative i processi psichici distruttivi imputabili all'ignoranza, che porta all'insuccesso. Naturalmente sono idee che hanno un'origine antichissima, che affondano le radici nel mito e che hanno sempre avuto una loro efficacia, anche nelle religioni importanti come il buddhismo. Quanto alla migrazione di queste religioni in altri Paesi, va detto che le dottrine importanti vengono espresse sempre mediante immagini antiche e conosciute, affinché risultino comprensibili a tutti.

Perciò anche nel Libro tibetano dei Morti si legge che le immagini debbono essere considerate manifestazioni della propria coscienza. In altri termini il buddhismo, che pure si serve di visioni realistiche, poi ne invoca la dissoluzione e il superamento perché esse sono incompatibili con la dottrina della liberazione assoluta del nirvana, che è privo di immagini e puramente trascendente.

Il Lama o il monaco che dirige il rituale funebre ed esegue la lettura esorta il defunto, la cui anima/coscienza vaga nel bar-do "come un cane randagio", a valutare correttamente il proprio "corpo spirituale costituito da ostacoli karmicamente condizionati" (tib. Bag-chags yid-kyi lus) ricordandogli che questo, benché terrorizzato dalle minacciose furie, è indistruttibile e rimane immortale nel bar-do (tib. 'Chi rgyu-med). Infatti, anche se è provvisto di tutti i sensi, è rivo di fisicità ed è costituito da pura coscienza. Inoltre gli ricorda che egli sa che il suo corpo nel bar-do è in realtà vuoto (tib. Stong-pa'i rang-gzugs). Già Precedentemente durante la lettura del rituale gli ha più volte ricordato che tutte le radiose e focose apparizioni delle divinità che si manifestano sul piano del sambhogakaya e su quello del supremo dharmakaya sono emanazioni del vuoto infinito. O, secondo la versione della filosofia del buddhismo vijannavada, che tutte le immagini e tutte le visioni, come pure tutte le cose oggettive, sono emanazioni dell'incommensurabile alayavijnana, la coscienza universale che ha la capacità di creare

infinite forme. Il karma invece è il vento (così lo definisce il Libro dei Morti) della nuvola rossa che caccia i defunti nel baratro delle nuove incarnazioni; ma è anche il vento che muove la superficie dell'oceano della coscienza creando le onde del pensiero e le diecimila forme create dalla spirito che rendono impossibile una chiara visione della profondità della coscienza universale.

Così alla fine del passo del Libro dei Morti che illustra le divinità adirate, si legge che anche le forme distruttrici del dio dei morti Dharmaraja non sono che le vuote immagini prodotte dal proprio pensiero, non la realtà. Sono vuoto e non possono agire sul vuoto di un principio cosciente liberato. Quando lo spirito cosciente e le immagini si compenetrano e si dissolvono, viene raggiunta la massima liberazione, una liberazione che è impossibile descrivere, nella quale non esiste più la sofferenza prodotta dai contrasti. Questo significa conoscere la "Chiara Luce", questa è la suprema esperienza di trascendenza nel bar-do.

G LE CINQUE JNANA-DAKINI E IL POTENTE VAJRAKUMARA-HERUKA

Alcuni testi sui rituali del Libro tibetano dei Morti aggiungono anche altre divinità, per cui si ha un mandala ampliato di 117 divinità, pacifiche e adirate, del bar-do. Troviamo questo mandala ampliato esclusivamente nelle tradizioni delle sette rNyingm-ma-pa e 'Brug-pa del Tibet, del Ladakh e del Bhutan. Le sette divinità aggiunte si trovano nei due cakra inferiori, nel muladhara-cakra (tib. gSang-gnas dkyil-'khor) e nel manipura-cakra (tib. lTe-ba'i dkyil'khor). Già nel capitolo II abbiamo spiegato che il cakra del perineo è la sede della divinità protettrice Vajrakumara o Vajrakila-Heruka. Ma questo cakra è associato anche all'azione karmica (tib. Phrin-las) e al Buddha Amoghasiddhi. Nei testi sul bar-do è definito per lo più sukhapala-cakra (tib. BDe-skyong 'khorlo). Qui la potente divinità protettrice Vajrakila-Heruka vigila sulla sede origine della cupidigia (kama). Fra questo cakra e il loro del cuore c'è il manipura-cakra, detto nirmanacakra (tib. sPrul-pa'i 'khor-lo). In esso, quale sede del merito karmico (scr. guna) e del Buddha Ratnasambhava, appaiono le cinque "Dakini della sapienza" (tib. Ye-shes mkha-'gro lnga).

Queste formano un loto a cinque petali o un esagramma con le cinque sillabe germinali mantriche BAM, HA, RI, NI, SA. Al centro appare la Buddha-Dakini, bianca; a est la Vajra-Dakini, azzurra; a sud la Ratina-Dakini, gialla; a ovest la Padma-Dakini, rossa; e a nord la Karma-Dakini, verde. Sono divinità iniziatiche che nel simbolismo lamaistico sono conosciute anche come emanazioni della Dakini tantrica Vajravarahi (tib. rDo-rje phag-mo).

Nell'ultimo loto, il più basso, il sukhapala-cakra, appare Vajrakila o Vajrakumara-Heruka, la potente divinità protettrice personale (tib. Yi-dam) color blu scuro. E' una divinità con tre teste, sei braccia e quattro gambe, in piedi su un loro insieme alla sua Prajna azzurra. Inoltre Vajrakumara ha le ali del garuda e porta la corona tantrica di teschi. Nella prima coppia di mani ha un vajra a nove elementi (tib. rDo-rje rtse-dgu) e una fiamma divampante; nella seconda coppia di mani ha un vajra e un lungo tridente; con la terza coppia di mani regge il pugnale magico e contemporaneamente abbraccia la sua Prajna. Il pugnale magico, detto anche vajra-pugnale (scr. vajrakila, tib. rDo-rje phur-pa) è nel Tibet uno strumento importante nei riti tantrici. Ha per impugnatura un vajra e una lama a tre tagli. La stessa divinità prende il nome da esso. Nel corso del rituale il

pugnale viene usato per scacciare e annientare simbolicamente gli esseri ostili e demoniaci, in particolare gli spiriti-serpenti. Dato il suo significato, secondo il Libro tibetano dei Morti nel sukhapala-cakra, i tre tagli della sua lama servono ad annientare i "tre mali fondamentali" o "tre veleni" delle azioni umane che determinano il karma e legano l'uomo al mondo materiale. I "tre veleni" (tib. Dug gsum) sono: ignoranza, odio e passioni. Essi condizionano l'esistenza dell'uomo costringendolo a reincarnarsi nei mondi della sofferenza finché soggiace alla cupidigia. Questa è la ragione per la quale in corrispondenza del perineo, il cakra più basso di tutti appare una divinità protettrice adirata, l'azzurra Vajrakumara, che ha il compito di preservare il karma dai tre errori fondamentali. Esso è l'ultimo delle divinità del pantheon buddhista per le visioni del bardo, che coi loro significati simboleggiano l'intera presenza psichica e fisica dell'uomo.

3 DAI LIBRI DEI MORTI DELL'ANTICA RELIGIONE TIBETANA PREBUDDHISTA BON

Dopo di che, il tuo cuore è una buia
valle; se non ti adoperi subito per far
nascere la luce esso accende entro di te
il fuoco dell'ira... e tu con la tua nascita
animalesche non puoi raggiungere le porte
del cielo.

J. Bohme: Aurora

Noi non abbiamo ancora una conoscenza completa delle dottrine dell'antica religione tibetana bon, che nell'altopiano del Tibet era diffusa già prima dell'arrivo del buddhismo dall'India. Naturalmente occorre fare distinzione fra le varie credenze popolari e la vera e propria religione bon. Non possiamo infatti dire con sicurezza dove passava la linea di demarcazione fra esse. Sappiamo solo, anche dalle testimonianze scritte dei re e di antichi monaci, che, quando nel Tibet entrarono le dottrine buddhiste, a partire dal settimo secolo, nel Paese esisteva questa religione, i cui seguaci si chiamano bon-po. Le credenze popolari e le correnti religiose locali partono da concezioni dell'anima e dello spirito profondamente diverse, basate su una immagine del mondo magico-mitica che annovera elementi centro-asiatici e sciamanici. E' un contesto pluristratificato di idee eterogenee sulla natura e la persistenza dell'anima dopo la morte, sulla sua migrazione attraverso i mondi degli inferi e il suo ritorno nel mondo terreno, che è già diverso dalle dottrine della religione Bon nella sua attuale concezione. I sistemi dottrinari della religione Bon che conosciamo oggi, hanno una profondità spirituale, una struttura sistematica e una base psicologica ed etica tali, che è praticamente impossibile distinguerli da quelli della religione buddhista.

Però non sappiamo anche nel Tibet, nel corso dei secoli, attraverso una assimilazione fra buddhismo e religione bon quest'ultima ha subito una trasformazione, ha accolto ed integrato molte concezioni e classificazioni buddhiste. Per esempio la teoria buddhista del mandala con la sua cosmologia e il suo noto simbolismo quintuplice è diventata una base irrinunciabile sia del pantheon bon-po relativi al bar-do thos-grol. Naturalmente la religione bon ha influenzato a sua volta il buddhismo tibetano, gli ha trasmesso, per esempio, il simbolismo dei "Nove Sistemi Dottrinari" (tib. Thegual-pa dgu). A noi qui non interessa fare un confronto storico e scientifico-religioso (o filosofico) fra queste due religioni; la problematica in materia è complessa ed ancora allo studio. Però possiamo occuparsi del Libro tibetano dei morti della religione bon, che evidenzia una notevole analogia con la tradizione buddhista.

Se consideriamo che nell'antica religione tibetana bon esisteva la tradizione dei "gTer-ma", anche conosciuta nel buddhismo tibetano, e che i "GTer-ma" sono stati trovati dagli antichi "scopritori di tesori", possiamo risalire a un'epoca molto lontana. L'opera sulle divinità Naraka dei mondi del bar-do, tramandata dal Bon-po, Gter-ston 'Or-som phug-

pa (XII- XIII secolo), presenta una sorprendente somiglianza coi cicli Naraka degli scritti buddhisti della classe na- rag dong- sprugs. Anche nei manoscritti più antichi, probabilmente di 3 - 4 secoli, che ho sotto gli occhi, esiste già una classificazione sistematica delle divinità del bar-do, nelle emanazioni pacifiche e di quelle adirate, dei sei mondi esistenziali della rinascita e dei sei Buddha della ruota della vita che, anche se sotto altro nome, rivelano immediatamente un'affinità con la tradizione buddhista. La presenza dei principi buddhisti nella religione Bon è particolarmente evidente nel suo simbolismo: sia in quello dei mandala che in quello, elementare e psicologico, dei cinque skanda, delle cinque saggezze e dei cinque "veleni", dove essi vengono usati in gran parte per esprimere addirittura gli stessi concetti. Vien fatto di pensare che entrambi i sistemi abbiano un'origine extratibetana. Per il buddhismo del resto essa è già stata dimostrata.

Le notizie storiche fanno supporre che la religione bon sia penetrata nel Paese dalla sua parte Occidentale o forse anche dai paesi al di là dei suoi confini Occidentali (dal Kashmir fino all'Iran). Anche Agosto Shen- rab myi-bo, il grande fondatore o riorganizzatore della dottrina bon, sarebbe entrato nel Tibet dall'area Occidentale, dai territori dell'Himalaya Occidentale.

La sua storicità è nascosta dietro meravigliose leggende, come quella di Padmasambhava, per il quale però, almeno per i brevi anni della sua permanenza nel Tibet, possiamo stabilire un ordine cronologico. La dottrina di gShen- rab esercitò un influsso enorme, presero il suo nome (gShen), che esprime anche il concetto di dottrina, molte cose e molti stadi di fenomeni religiosi o spirituali.

Ma ritorniamo al Libro tibetano dei morti della religione bon. Non è stato ancora tradotto, né esistono opere tradotte sull'argomento, però esistono fonti tibetane alle quali possiamo attingere. Il più conosciuto Libro tibetano dei morti dei bon-po è il Bar-do thos-grol, gsal- sgron chen - mo, un'opera che presenta numerose analogie con la versione buddhista. Potremmo anche dire che, a parte i diversi simboli e le diverse divinità, che più che altro differiscono nel commercio e nei nomi e hanno forme individuali, il contenuto del Libro dei morti dei bon-po è parallelo a quello della tradizione buddhista. Le cose in realtà non sono semplici come questo parallelismo farebbe pensare. Tuttavia per il lettore, data la stretta analogia fra le due religioni, è sempre utile tener presente, nelle rappresentazioni che seguono, lo schema delle visioni buddhiste del bar-do.

Più sotto descriveremo le divinità pacifiche ed adirate contemplate da alcune dottrine del bar-do della religione bon e il relativo simbolismo, tuttavia non scenderemo nei particolari. Una trattazione del genere esulerebbe dal quadro del presente libro e, data la complicata sistematica dei simboli, dei colori, degli attributi e delle principali divinità della religione bon, potrebbe creare confusione nella mente del lettore.

Possiamo partire da alcuni presupposti fondamentali, che in linea di principio sono uguali nelle due religioni. Si tratta delle descrizioni del trapasso, del passaggio della coscienza attraverso gli elementi e delle fasi in cui è suddiviso il bar-do. Anche nella tradizione bon-po troviamo un Chi- kha i bar-do, il Chos- nyid bardo e lo Srid- pai bardo. Il numero delle divinità rappresentate nelle visioni è in parte maggiore. La suddivisione in divinità pacifiche ed adirate con aspetti maschile e femminile, le Dakini, i Buddha e le divinità e gli Heruka teriomorfi sono concetti del Libro dei Morti che sono affini nelle due religioni.

All'inizio troviamo anche qui una formula di invocazione triplice: Viene invocato: "Lha - bon gshen dang gsum la phyag- tshal lo". Così la suprema Trinità della religione bon definisce il Libemo dei morti bon-po: "Presso le divinità, la dottrina bon e il fondatore, gShenrab, io prendo rifugio!" Mentre nel Libro dei morti buddhista origine trascendente ed assoluta nell'Adibuddha Samantabhadra è la pura sfera del di modo charma, in quello della religione bon la sua origine è "la sfera a svastica (tib. gYung- drung- gi dbyings) dell'immutabile bon (tib. bi- gyur Bon-nyid)", dal cui "spazio celeste irradiante la luce della sapienza" emerge, quale prima figura, Samantabhadra (tib. mNga'-bdag kun-tu bzang-po), la suprema divinità. Fatto interessante, il Samantabhadra blu è la divinità suprema sia per la religione bon che per l'antica setta tibetana non riformata dei rNying - ma - pa. Samantabhadra è la perfetta incarnazione della realtà bon e comprende tutti e tre e mondi e i Buddha e gli esseri del mondo. Dalla sfera bon assoluta, che si concretizza nel Samantabhadra blu sotto forma del vero bon (tib- Bon- sku), splende (nel suo centro cardiaco) la chiara luce della suprema coscienza della sapienza. Da questa luce emergono, sviluppando luminosi mandala, tutte le divinità, pacifiche ed adirate (tib. Zhi-khro lha-tshogs) del Libro dei morti bon-po, che appaiono per lavare tutte le macchie ed eliminare tutti gli impedimenti che ostacolano la via del bar-do. Secondo la tradizione sNyan- rgyud del Bar-do thos- grol emerge per primo dalla radianza e dal vuoto di Dio gShen" Bianca Luce" (tib- gShen- lha od- dkar) su un prezioso trono di loto fatto di sole e luna. E` bianco e ha entrambe le mani abbassate, la sinistra in grembo, atteggiata nel dhyanamudra (gesto della meditazione). E` abbigliato ed ingioiellato come un re perché ha assunto l'aspetto del sambhogakaya. Dalla più interna essenza spirituale (tib- sems- nyid ngo-bo) del suo centro cardiaco emana la biancolucente sillaba mantrica A, che è la formula germinale più importante della religione bon. Questa sillaba dà origine alla quintuplice radiazione delle luci elementari della sapienza, e da queste prendono forma le divinità pacifiche ed adirate delle visioni del bar-do. Secondo noi la svastica è un simbolo (tib. GYung- drung) essenziale della religione bon. E` la croce uncinata orientata verso sinistra che si trova come emblema sul trono delle divinità, e che il divino fondatore del Bon, gShen- rab myi- bo, regge con la mano destra come scettro. Anche la dottrina buddhista conosce la svastica, però in essa è orientata nel senso inverso, verso destra. Nel buddhismo e nella religione bon troviamo anche altri simboli uguali che si differenziano solo perché nel buddhismo sono orientati verso destra, nella religione bon verso sinistra.

Questo riguarda anche la simbolica del mandala che per i bon-po va letta nel senso inverso. Dal centro si passa ad oriente (in basso) e poi si raggiunge il sud (a sinistra) passando per il nord (a destra). Anche il giro che si compie intorno agli stupa e ad altri luoghi sacri per la religione bon deve procedere verso sinistra, mentre per il buddhismo deve procedere verso destra.

Dopo gShen- lha od- dkar, che, quale incarnazione della Luce Bianca, ha dato inizio alle visioni del bar-do, appare la complessa figura della divinità pacifica rGyal-ba 'dus-pa, emanazione di Samantabhadra. Si manifesta al centro di un'azzurra sfera celeste, seduto su un loto sorretto dai seguenti animali simbolici: leone, elefante, cavallo, drago e garuda. Il drago è associato alle divinità solo nelle immagini bon-po. rGyal- ba dus- pa ha un corpo bianco che risplende di una luce cristallina. Ha cinque teste e dieci braccia e porta gli ornamenti del sambhogakaya. Le sue cinque facce sono una bianca, una gialla, una rossa, una verde e una azzurra. Con la prima coppia di mani regge il sole e la luna; con la seconda il segno della vittoria e l'arco con la freccia; con la terza la svastica e il laccio; e con

la quarta il cakra e l'uncino di ferro. Le altre due mani sono libere. rGyal- ba dus- pa è il sovrano del mandala delle divinità pacifiche e nello schema delle emanazioni delle divinità del bar-do occupa una posizione analoga a quella del Buddha vajrasattva. Quando assume l'aspetto di divinità adirata rGyal- ba dus- pa assume le sembianze della potente divinità protettrice dBal-gsas.

Dopo di lui appare sul trono col drago, sopra il loto formato dal sole e dalla luna, la divinità color indaco Khri bzhi nams- ting (o Khri - bzhi nam bting rig-pa'i lha), che splende nell'immutabile corpo della propria conoscenza, che è bianco. E' congiunto in mantrica unità polare con la sua Dakini Thugs-rje byams-ma, conosciuta anche col nome di Srid- pa i rgyal-mo. Khri-bzhi nams-ting ha quattro facce rivolte verso i quattro punti cardinali. Con la sua figura indica già la formazione del mandala cosmico da parte dei cinque bDe -shegs Thugs-kyi lha. E' bianco ed indossa una veste chiara come il cristallo; nella mano destra ha un cakra, nella sinistra il laccio. Thugs-kyi lha, La divinità dell'essenza spirituale nel cuore, è congiunta in tantrica unione con la Dakini Nam mkha il ha - mo, la celeste dea definita anche "Grande Madre della Sapienza" (tib. Shes rab yum-chen. Grazie alla comparsa di questa divinità scompare il vizio dell'odio (tib. Zhe-sdang) e viene annunciata la sapienza del vuoto (tib. sTong- nyid ye - shes).

Nella regione orientale del mandala appare su un trono con l'elefante la divinità sKu - i lha, associata al piano della fisicità. SKu i al ha è giallo, porta una veste gialla ed è congiunto in mistica unione con la sua Dakini Sa - yi lha - mo, la dea dell'elemento terra. Insegna il superamento dell'ignoranza con la sapienza dello specchio (tib. Me long ye - shes). Poi nella regione settentrionale del mandala appare, su un loto fatto di sole e luna e sorretto da un cavallo, Yon- tan, che è verde ed indossa una veste color indaco. E' congiunto in mistica unione con la Dakini rLung gi lha - mo. Yon- tan lha aiuta a vincere la superbia e simboleggia la sapienza dell'uguaglianza (tib. mNyam nyid ye - shes). Nella regione Occidentale del mandala troviamo il rosso Tathagata gSung- gi lha su un trono col drago. Porta una veste rossa ed è congiunto con la Dakini me i lha - mo, la dea dell'elemento fuoco. gSung- gi lha è associato al piano della parola pura ed appare per aiutare il defunto a vincere le passioni, infatti simboleggia la sapienza della Chiara Visione (tib. Sor- rtogs ye - shes). Nella regione meridionale del mandala appare la quinta divinità, il quinto Bon-po Tathagata, l'azzurro Phrin- las lha, sul piano del compimento delle azioni karmiche. Indossa una veste tempestata di pietre preziose ed è congiunto in tantrica unione con la sua Dakini Chu - yi lha - mo, che governa l'elemento acqua. Phrin- las lha aiuta a superare l'avarizia e l'invidia e simboleggia la sapienza del compimento delle azioni karmiche (tib. bya - grupbye - shes).

Il simbolismo dei cinque Tathagata del mandala delle divinità pacifiche degli scritti bon-po è molto simile a quello dei libri dei morti buddhisti. Anche la dottrina bon contempla i cinque Tathagata con le loro Dakini, i cinque elementi, i cinque vizi capitali, i cinque gruppi della personalità (tib. Phung- Po lnga) e le cinque sapienze che, salvo la sapienza del fuoco, sono identiche alle sapienze buddhiste. Naturalmente anche il simbolismo dei colori del mandala bon-po delle divinità pacifiche è in fondo uguale a quello dei mandala buddhisti. Il rapporto con i colori e gli elementi è diverso solo perché il mandala bon-po si svolge nel senso inverso. Le Dakini dei Tathagata rappresentano i cinque elementi (tib. Byungba lnga) e hanno lo stesso colore. Non entreremo nel merito di tutti i dettagli delle divinità del Libro dei Morti della religione bon, in quanto per capire in che modo si svolgevano le iniziazioni alle visioni del bar-do nell'antica religione tibetana bon è sufficiente sapere quanto è già stato reso noto. Ma nel rituale funebre bon-po si

usava anche lo stesso tipo di cartoncini iniziatici, gli zhi- khro tsa kali li. Nella religione bon essi hanno lo stesso nome, sono suddivisi in gruppi e rappresentano tutte le divinità dei cicli pacifico ed adirato, compresi i loro attributi e i loro simboli.

Dopo il primo mandala si manifestano gli otto Ye - Gshen semsdpa e le loro Dakini, le Ye - sangs lcam- Yum. Ci ricordano il gruppo degli otto Bodhisattva e rispettive Dakini, che insieme formano un gruppo di sedici, divinità, del Libro dei morti buddhista. Gli Ye - gshen sems- dpa hanno gli stessi compiti dei bodhisattva buddhisti, anch'essi sono associati alle otto forme di coscienza e rispettive funzioni. Gli Ye gshen sems- dpe con la loro Dakini sono gli accompagnatori dei cinque Tathagata.

In un altro testo della tradizione bon-po, che illustra il significato delle sei dimensioni dell'incarnazione, troviamo anche un'altra interessante informazione sul rapporto fra lo spirito e i cinque difetti fondamentali legato alla struttura psicofisica del corpo umano. Secondo questa tesi, dall'incontro fra lo spirito e l'etere nasce l'odio, dall'incontro fra il respiro (o energia prana) e lo spirito nasce la superbia, dall'incontro fra lo spirito e il calore nasce l'invidia, dall'unione dello spirito col sangue nascono le passioni e dall'unione dello spirito con la carne nasce l'ignoranza.

Anche il Libro tibetano dei morti bon-po conosce, come quello buddhista, i sei regni esistenziali nei quali si può rinascere in conseguenza del karma. Sono: il mondo degli esseri infernali, il mondo dei preta, il mondo degli animali, quello dei semidei (o titani), quello degli dei e quello degli uomini. Nel terrificante mondo degli inferi esiste il Dio dei morti, lo Yama Khram thogs rgyal - Po. Però in ciascuno di questi sei mondi esistenziali appare una figura salvifica che insegna la dottrina della liberazione dal dolore. Ogni esistenza è solo uno stato (intermedio) di passaggio in uno dei sei mondi esistenziali (tib. Rigs drug bar-do). Per illustrare le sei dimensioni esistenziali appare il maestro stesso, gShen rab, nelle sembianze dei sei Buddha, sue emanazioni. I sei Buddha della tradizione bon-po. (tib. Dul- gshen drug) hanno lo stesso aspetto di quelli buddhisti. Sono diversi solo i colori e gli attributi. Le sei emanazioni di gshen - rab visitano i mondi dell'incarnazione per liberare gli esseri che vi dimorano dagli errori dei "cinque veleni" (tib. Dug lng). Quindi hanno lo stesso compito di purificazione morale che il Libro dei morti buddhista attribuisce al Bodhisattva della grande compassione Avalokitesvara.

Il Buddha bianco Ye - gshen gtsug phud (o il lha - gi gshen- rab) appare nel regno degli esseri divini in una luce bianca, emergendo dalla sillaba mantrica A, che nasce dal centro della fronte. Ye - gshen gtsug-phud insegna agli esseri che dimorano nel transitorio regno (cielo) degli dei a vincere tutti e cinque i mali ed ostacoli.

Il Buddha azzurro lCe-rgyal par-ti (o Lha - min gshen rab) appare nel regno dei bellicosi titani in una luce verde, emergendo dalla sillaba mantrica Su che nasce dal centro della gola. Il Buddha azzurro insegna a vincere la superbia e l'egoismo. Il Buddha blu gSang- ba dus- pa (o Mi i gshen- rab) appare nel regno degli uomini in una luce rossa, emergendo dalla sillaba RNI che nasce dal centro del cuore, per abbattere gli ostacoli dell'invidia. Il Buddha verde Ti - sangs rang-zhi appare nel mondo degli animali in una luce azzurra, emergendo dal loto del centro ombelicale, per sgominare l'ignoranza. Il Buddha bianco Ma - cho ldem drug appare nel regno dei preta, eternamente affamati ed assetati, in una luce ossa, emergendo dal loto del perineo per spegnere le passioni e le brame di questi esseri. Il Buddha viola gsang - ba ngang-ring.(tib. dHimalayal- ba i gshenrab) appare nel sesto mondo, dove dimorano gli esseri sottoposti alle torture infernali, in una luce color nero fumo, emergendo dal loto della pianta del piede per eliminare il male dell'odio.

Queste sono le sei emanazioni di gShen- rab che scendono nei mondi della sofferenza a scopo salvifico.

Come nella tradizione buddhista, anche nella tradizione bon- po Gshen - rab, oltre alle sei emanazioni, invia nel mandala delle divinità pacifiche i quattro custodi delle porte del mandala e le loro consorti. Le quattro consorti dei custodi delle porte (tib. Dus bzhi rgyal - mo) "le dee dei quattro tempi. Hanno ciascuna uno dei quattro colori dei mandala e hanno nelle mani attributi diversi. Esse chiudono la serie delle divinità pacifiche dei primi sette giorni delle visioni del bar-do, che insieme formano un gruppo di almeno 42 divinità.

B LE DIVINITA` ADIRATE

Le emanazioni adirate di Samatabhadra, lo rGyalba dus- pa con cinque teste, i cinque bon- po Tathagata e le altre divinità appaiono nello stesso ordine e nella stessa disposizione delle divinità pacifiche delle visioni del bar-do. E` lo stesso schema degli aspetti pacifici del loto del cuore e delle apparizioni adirate del proprio pensiero di cui parla il Libro tibetano dei Morti buddhista.

Perciò qui menzioneremo schematicamente e brevemente solo le figure più importanti dei mandala bon descritte nel Bar-do thos- grol e nel Na- rag pang- gong rgyal Po. Una illustrazione più completa esulerebbe dallo scopo della nostra rappresentazione.

Dalla sfera della realtà bon, che si forma con forza in un grande spazio nel quale divampano alte fiamme, appare, per primo, dbalgsas rngam- pa khro - rgyal (pronuncia: Balsengampa - togyal), la suprema divinità terrificante, in mistica unione con la sua Dakini rngam - mo bde - gro yum. L'adirato dbal- gsas è blu nero, ha nove facce dall'espressione terrorizzante, diciotto braccia e quattro gambe. Ha nelle mani diversi attributi ed armi. La sua Dakini è verde - nera dBal- gsas è l'emanazione adirata di rGyalba dus- pa ed incarna l'aspetto kaya nel trikaya.

Segue il potente Khro - bo lha rgod thog- pa, emanazione terrificante del pacifico Khri - bzhi nams ting, che ha quattro teste, sul piano adirato dell'aspetto vac (sambhogakaya). E` blu scuro, ha quattro teste ed otto braccia. La sua Dakini è la dea Srid- pa i rgyal - glo (o sNang srid kun grags dbang- mo), nero - verdastra, dalle cento teste e mille braccia. Nell'osservare le divinità adirate della religione bon e quelle del Libri dei morti buddhisti dobbiamo tener presente che le divinità emanate dal principio cosciente assumono dimensioni enormi, che sono "diciotto volte più grandi" del monte cosmico Sumeru e di altre grandezze simboliche. Questo sta a significare che il terrore personificato nelle divinità minacciose ed avvolte dalle fiamme supera ogni capacità di immaginazione. E` con questa intensità, in questa misura che nello spazio non - fisico dopo la morte nel bar-do vengono percepite le forze che emanano dalle divinità adirate con tante teste, tante braccia e tante gambe.

Dopo i due terrificanti sovrani delle divinità demoniache il mandala dei cinque Tathagata - heruka si sviluppa sui piani: citta, kaya, guna, vac e karma. Gli Heruka hanno tutti e cinque tre teste, sei braccia e quattro gambe e sono congiunti in tantrica unione con le loro Dakini. Hanno tutti tre occhi e una capigliatura ondeggiante. Nelle mani hanno armi e strumenti di distruzione di vario genere. Portano collane di serpenti e teschi; intorno ai fianchi hanno pelli di tigre e di leopardo.

Dopo gli Heruka dei tathagata, che insieme formano un gruppo di sette divinità adirate, appaiono le emanazioni adirate corrispondenti agli otto ye - gshen sems- dpa e

alle loro Dakini. Sono gli otto Ha - la khro bo e rispettive Dakini (tib. Yum - chen khro - mo brgyad). Ad essi seguono i quattro custodi adirati delle porte del mandala con le loro Dakini. Ed infine appare di nuovo un folto gruppo di figure teriomorfe, le 28 divinità disposte in quattro gruppi di sette elementi ciascuno, nelle quattro regioni cosmiche (tib. dpal- mo nyi - shu rtsa brgyad). Questo comunque è solo un quadro generale delle divinità del bar-do corrispondenti ai raggruppamenti buddhisti del Libro dei morti. I vari testi bon- po menzionano anche altre divinità, dei cicli pacifico ed adirato, per esempio, le quattro divinità del karma, che assumono le sembianze del Buddha con una patra in mano. Non entreremo in ulteriori dettagli in quanto già una rapida scorsa al Libro dei Morti della religione bon ci permette di constatare la grande affinità fra queste due religioni tibetane per quanto concerne le visioni postmortalità. Passiamo ora a considerazioni generali comparate.

IV

Psiche e coscienza

La cosa più effimera,
se ci tocca veramente,
risveglia in noi sensazioni
indimenticabili.

Fr. Hebbel: Diari

Chi ha letto i testi del Libro tibetano dei morti si chiederà giustamente: Ma cosa è che rinasce, la coscienza o l'intera anima? In questo capitolo non ci possiamo nemmeno avvicinare alla soluzione di questo problema anche perché di anima e coscienza è stata data un'infinità di definizioni che si integrano e si influenzano reciprocamente. La filosofia teoretica e le religioni si sono occupate per millenni di questo problema, oggi se ne occupa la psicologia e domani gli studiosi forniranno nuove conoscenze allo scopo di chiarirlo. Noi qui, in questo capitolo e in quelli che seguono, intendiamo unicamente aiutare il lettore a capire e porre l'accento sul significato filosofico ed escatologico dei libri tibetani dei morti illustrando anche il pensiero e le esperienze di altre culture. Ci proponiamo di facilitarne la comprensione integrando gli enunciati del Libro tibetano dei morti con i contributi di scritti analoghi. Solo l'occhio della mente di grandi pensatori di altre culture e il patrimonio di esperienze di altre religioni sui problemi dell'anima, della coscienza, della vita e della morte, consentono di apprezzare maggiormente un'opera essenziale e per noi Europei così singolare qual è il Libro tibetano dei morti.

Lo studio comparato dei modi in cui questo problema è stato affrontato, ci fa capire che il Libro tibetano dei morti è una pregevole opera sul significato della vita, che i suoi pensieri ci sono molto più vicini di quanto supponessimo perché tratta dell'Essere e del Non - essere, di ciò che è realmente Transitorio e di Ciò che Non lo È. Non intendiamo esprimere valutazioni inconfutabili, ma abbiamo acquistato una certezza: la certezza che il Libro tibetano dei morti è una guida di prim'ordine che ha la capacità di aprire le porte della trascendenza.

Le idee sull'anima e sulla coscienza costituiscono già di per sé un sistema complesso perché hanno due diverse origini. Secondo quelle derivanti dalla religione popolare,

l'antica religione tibetana bon, esiste un principio animico o un'anima che si è formata attraverso e col contributo di una triplice funizzazione: La parola Bla esprime il concetto di anima quale anima individuale, che però è costituita da elementi o parti: una energetica e una pneumatica. La parte energetica è Sgrog, l'energia vitale; la parte pneumatica, o anima vitale, è il respiro (scr. prana, tib. dBugs). Sono ancora vive antiche concezioni dei tempi magico - mitici del Tibet in cui si immagina che l'anima (tib. bla) corra il pericolo di cadere nelle grinfie dei demoni della malattia, che la possono perfino rapire, per cui è necessario sottrarla a questi demoni mediante particolari rituali. Questi esseri pericolosi sono soprattutto i Dre, i Lha, i demoni serpenti (tib. klu) o gli Spiriti Yaksa ed altri.

Con la morte cessa l'attività della forza vitale e dell'energia psichica, per cui l'anima erra qua e là. Però può sostare per qualche tempo in ogni oggetto, e può essere raggiunta, attraverso i luoghi in cui sosta, nella preghiera. Questi "oggetti" rappresentano l'origine degli sByang- bu, i cartoncini con l'immagine del defunto nei quali, secondo il Libro tibetano dei morti, il defunto può sostare per qualche tempo per ascoltare gli insegnamenti dei monaci.

Naturalmente a queste antiche idee dell'anima si sono sovrapposte da lungo tempo quelle del Buddhismo il quale - come si legge nel Libro tibetano dei morti - nega l'esistenza di un'anima personale. Secondo il buddhismo, quello che sopravvive alla morte fisica è il principio cosciente (scr. vijnana, tib. rNam - shes) o qualcosa di specificamente spirituale (tib. Ydid- kyi lus) come corpo spirituale. Compito del Libro dei morti è quello di tramutare il corpo spirituale gravato da macchie in coscienza pura (purificata) e dotata di conoscenza (tib. Ye - shes lus o anche rDo - rje lus). Un'altra importantissima esperienza, di cui abbiamo già parlato, è quella della "Chiara Luce" coscienza percepisce nel momento stesso della morte. E` un momento estremamente importante dell'esperienza spirituale. Processi conoscitivi e "illuminazioni" possono trasformare il principio energetico spirituale (tib. Sems) in saggezza (tib. Ye - shes). La saggezza è un' "alta forma" pura dello spirito, e in quanto chiara presenza della coscienza, è chiara luce, ha natura luminosa. Nelle visioni del Libro tibetano dei morti la luminosità delle apparizioni divine ha un ruolo importante. Tutte le divinità delle visioni scaturiscono da un radioso fascio di luce di cinque colori. Questa sorgente luminosa è la luce del proprio spirito che la conoscenza e il sapere tramutano in pura radianza. All'inizio tutte le divinità scaturiscono dalla medesima luce radiante delle cinque saggezze (tib. Ye - shes - lnga), dalla luce del proprio spirito e formano una figura. Poiché sono figure divine, emergendo dal profondo della coscienza universale (tib. Kun- gzhi rnam - shes) si manifestano nei duplici aspetti del numinoso. In realtà tutte le visioni del bardo sono fittizie. Nascono dal vuoto e corrispondono ad altrettanti modi di essere, o condizioni della coscienza. Nello spazio immateriale la coscienza percepisce le varie immagini delle visioni in conformità del proprio stato, della propria strutturazione karmica. Quindi per il tibetano buddhista non esiste un'anima personale errante dopo la morte destinata a reincarnarsi, ma dopo la morte, la coscienza forma un corpo cosciente e sensibile ed erra attraverso il bar-do sperimentando le varie fasi della catarsi sotto forma di immagini. La via del bar-do è determinata dalle azioni karmiche della vita precedente e dalla capacità della coscienza di giungere a sublimazione e all'onnipresenza. Consentono di arrivare a questa meta lo yoga tibetano e i vari sistemi di educazione dello spirito, per esempio la dottrina del "grande simbolo" scr. mahamudra) e le dottrine del Libro tibetano dei morti che compendiano molte conoscenze.

Ora, mentre il seguace del buddhismo mahayana in India e nel Tibet fino in Cina e in Giappone parla di trasmigrazione e di illuminazione della coscienza, di liberazione della coscienza dai legami col mondo terreno apportatore di sofferenza, altri popoli ed altre culture parlano di trasformazioni dell'anima. Questa spiegazione è una generalizzazione grossolana della problematica, però nella sostanza è giusta.

Quindi si tratta sempre degli stessi eterni problemi dell'anima, della vita e della morte, con la differenza che la tematica viene affrontata partendo dal concetto Occidentale di anima. Però i fenomeni e il significato dell'esistenza e della possibile trasmigrazione dopo la morte vengono descritti in modo molto simile o uguale. Tra i filosofi greci è Platone a stabilire paragoni calzanti della struttura dell'anima e tutti gli esempi che daremo più sotto sono collegabili, su un piano psichico corrispondente, con la problematica psicologica del Libro tibetano dei morti. Platone paragona l'anima a una coppia di cavalli che tirano un carro e dice: "Inoltre dei due cavalli uno è buono e di tale natura, l'altro invece è di origine e natura opposta. Per questo per noi è difficile e faticoso guidarli. Qui Platone segnala la duplice struttura della psiche di cui parla il Libro tibetano dei morti quando descrive la natura delle divinità pacifiche ed adirate. Ma il riferimento risulta ancora più chiaro nel seguente passo di Platone: "Come, non è evidente che nell'anima il giudizio fa a pugni con la cupidigia, i sentimenti coi desideri, la ragione con la sconsideratezza e tutte queste cose contrastano fra loro negli uomini inetti?" Per questo Ermete Trismegisto enuncia: "Ma l'anima dell'uomo è demoniaca e divina". La constatazione della polarità è dell'antinomia dell'anima e dell'autoesperienza psichica è patrimonio di tutti. In base a tali enunciazioni si potrebbe istituire una fenomenologia comparata dell'anima che integrerebbe validamente la psicologia del Libro tibetano dei morti.

Platone accenna anche ai rapporti fra corpo ed anima da un lato e fra la loro unità e il mondo dall'altro. Osservazioni molto simili alla nozione buddhista della struttura fondamentalmente dolorosa dell'esistenza. "Infatti il corpo ci disturba in mille modi... Genera inquietudine, ci affligge e ci confonde. Sicchè per causa sua non riusciamo a riconoscere il vero. Perciò è evidente che se vogliamo avere una visione chiara delle cose dobbiamo staccarci da esso e guardare ad esse direttamente con l'anima". Come vediamo, non si tratta di un rifiuto del mondo per mera negazione ed unilaterale introversione, ma - come sostiene la dottrina buddhista - di salvare un punto di vista superiore che in questo mondo della sofferenza non è reperibile finchè si è legati ad esso fisicamente e psichicamente. Sciogliere questi legami significa liberarsi da ogni vincolo. Solo questa liberazione permette di conoscere la natura non solo delle cose ma anche della trascendenza.

In fondo, quella che dobbiamo conoscere, quella che abitualmente definiamo una "via in salita", è una via che conduce verso l'interno; la via che intensificando le facoltà della coscienza porta alla conoscenza dell'Io, alla autoconoscenza e - in una visione religiosa - al divino o all'assoluto. Il Libro tibetano dei morti definisce la via dell'ignoranza "il sentimento in discesa" che porta nel baratro dei tormenti infernali, nelle tenebre e alla reincarnazione. Mentre definisce la via della conoscenza, compenetrazione ed unione della coscienza con la meta della liberazione o di uno stato divino. Il mondo asiatico equipara la conoscenza alla luce e l'ignoranza alle tenebre. Esprime con questi vocaboli i due stati opposti della coscienza. Nella Chandogya - Upanisad si legge: "Percependo al di là delle tenebre la luce suprema, la nostra luce, raggiungiamo la radiosa divina sorgente dell'energia, il sole, luce suprema". In base a questo simbolismo antinomico, la via che

conduce l'anima o la coscienza verso la luce è definita divina, quella della trasformazione terrena del corpo è definita via della morte e della transitorietà. L'uomo è partecipe sia di una trascendenza, che lo eleva al di sopra di se stesso, sia di una transitoria esistenza terrena o - come dice Platone -: "L'anima è uguale al divino e il corpo al mortale".

Quindi presso tutte le culture l'ignoranza è equiparata alle tenebre, la conoscenza alla luce. E' un simbolismo tipicamente psicologico connaturato a tutte le lingue dei popoli civilizzati. Infatti acquisizione di luce, o illuminazione, o conoscenza, significa acquisizione di consapevolezza di eventi precedentemente ignorati, di contenuti sconosciuti che le religioni indiane definiscono non - scienza o ignoranza. Già nei miti cosmogonici e teogonici delle culture più antiche troviamo l'antinomico simbolismo di luce e tenebre all'inizio della creazione, l'antinomia che contrappone la totale non - scienza alla perfetta conoscenza. Una delle importanti Upanisad indiane definisce la coscienza come segue: "La cosa che è ancora superiore a questo (universo) non ha forma ed è priva di pecche. Coloro che lo sanno diventano immortali, mentre gli altri entrano nella sofferenza (cioè si reincarnano)". Il sapere è definito: via dell'immortalità - una definizione tipicamente indiana -; mentre l'ignoranza è causa di sofferenze fisiche e psichiche e porta alla reincarnazione. Finché esiste ignoranza si produce karma, il quale ostacola la via della liberazione. Nella Svetasvatara - Upanisad è detto inoltre: "Due cose, il sapere e il non - sapere, sono alloggiate nell'immutabile, infinito castello di Brahman, dove sono nascoste. Il non - sapere è il transitorio (mutevole), il sapere è l'immortale. Però colui che governa il sapere e il non - sapere è un altro".

Il sapere puro come conoscenza e il sapere intellettuale, quali forme/figure dello spirito, sono due cose distinte; il tibetano direbbe: il sapere puro è nel cuore, il sapere intellettuale è nella testa. E' una conoscenza integrata, confermata dalla vita e che governa la vita. Mentre il sapere intellettuale che forma e configura le cose, è rivolto agli oggetti del transitorio. Sia le filosofie Occidentali più avanzate sia, per esempio, il grande pensatore cristiano Nikolaus von Cues, ravvisano strutture del pensiero molto simili, che a loro volta ci rimandano al problema centrale del sapere e non - sapere, della vita e della morte. "La beatitudine suprema è la visione spirituale dell'onnipotente stesso, è soddisfacimento del nostro anelito alla conoscenza. Perciò una ragione che pur sapendo tutto non sa nulla soffrirà nell'ombra della morte per l'eterna privazione". Si tratta della ricerca delle "nobili forze che sono nell'anima, di quelle inferiori e di quelle superiori "di cui parla il mistico Eckehart. Eckehart parla anche della dipendenza della struttura psichica dai cinque sensi, che corrispondono ai cinque skandha, o componenti della personalità umana, nel buddhismo. Infatti "in ogni uomo esistono due persone. Una esterna, e questo è l'uomo della materialità che ha bisogno dei cinque sensi attraverso i quali operano le forze dell'anima. Una interna, e questo è l'uomo dell'interiorità". Però, nei confronti del mondo esterno il problema più importante è quello dell'adeguamento psichico ad esso. Giusta via della realizzazione non può essere né l'orientamento unilaterale verso il mondo esterno né la "regressio" a una esclusiva interiorità. Anzitutto nei tantra indiani e poi, nel buddhismo, la filosofia della "via di mezzo scr. madhyamica) di Nagarjuna indica i metodi per compiere il processo di adeguamento psichico ai due mondi, che dev'essere un adeguamento consapevole. Infatti secondo la concezione tantrica la redenzione in virtù della conoscenza della realtà è dunque sia attraverso il corpo che attraverso lo spirito. Vale a dire deve partecipare al processo di trasformazione e purificazione l'essere umano nella sua totalità. Chi crede di non essere di questo mondo è soltanto di quello. E chi crede di trovare la sua salvezza soltanto in questo mondo non conosce tutti i mondi trascendenti

dell'essere. "L'anima diventa pura se viene liberata da una vita che è divisa ed entra in una vita che è intera, nell'unione". La cosiddetta unione è contemplata da tutte le grandi dottrine dello yoga indiano, è al centro dell'atijoga tibetano, delle dottrine del "Grande Simbolo" (scr. mahamudra) e rappresenta lo stato originario del momento del trapasso (inizio della morte) nel Chi kha i bardo, dove la luce unica di tutti i Buddha appare alla coscienza sotto forma di una "Chiara Luce Bianca". Ma anche alla fine del quottardicesimo giorno delle visioni del bardo il testo che viene letto alla coscienza del defunto dice: "adesso la luce unificata di tutte le divinità pacifiche ed adirate illumina colui che erra nel bar-do". Questa unica luce, radiazione della conoscenza pura o coscienza presente nella sua interezza, segnala simbolicamente la spontanea funzione globale di una struttura psichica globale che il mistico aveva il dono di poter percepire nella vita. Questa luce non è una luce oggettiva, non è una sorgente luminosa esterna ma una luce estremamente soggettiva, un'esperienza interna della coscienza. La Chandogya, Upanisad esprime il concetto come segue: "Ma solo la luce che dai là del cielo illumina la schiena di tutti, la schiena di ognuno, nei mondi superiori, nei mondi più alti di tutti, è sicuramente la luce che è dentro l'uomo" (III, 13, 7).

Gli antichi Egizi consideravano la Terra una valle di lacrime dell'umana sofferenza di natura transitoria, e la morte l'occasione per progredire, perché grazie ad essa l'individuo poteva entrare nella "piena luce del giorno". Nel momento in cui l'individuo varca la soglia della morte Ra, il Dio del sole, illumina coi suoi raggi le tenebre del Regno dei morti e il morto entra nella piena luce del giorno. Come vediamo, l'analogia col simbolismo psicologico della "Chiara Luce", che appare nel momento stesso del trapasso (di cui parla il Libro tibetano dei morti), è strettissima. I presupposti dell'esperienza di luce sono del tutto diversi, però fenomenologicamente risultano uguali. Un altro passo degli scritti egiziani sulla morte ci dà la seguente versione: "O misterioso regno del silenzio ... che forma le figure nel regno di mezzo, lascia udire NN, fa che veda il Sole e si rallegri al cospetto del grande Dio... fa che io lodi la luce del Sole grazie alla luce del mio occhio". Ecco l'occhio dell'uomo che, se non fosse solare, non potrebbe vedere il Sole.

Il problema della condotta dell'anima dopo la morte ha sempre occupato i grandi rappresentanti della filosofia e della religione del mondo occidentale, i quali hanno espresso pensieri che aiutano a comprendere il concetto indiano di karma. Platone sostiene che l'anima dell'uomo perfetto è provvista d'ali come un uccello, mentre l'anima del non - redento è priva di ali. "Quella perfetta ed alata vola nelle sfere superiori e domina l'intero mondo; mentre quella senza ali erra senza meta finché incontra qualcosa di rigido dove si alloga ed assume un corpo terreno...". L'anima alata, è sostenuta dalla conoscenza e dal sapere perfetto, quella senza ali viene sospinta dalle forze della non - conoscenza che la conducono necessariamente alla reincarnazione e ai legami con l'effimera materia. Successivamente approfondisce il problema anche Tommaso d'Aquino, che arriva alla seguente categorica conclusione: "È impossibile che l'anima intelligente sia transitoria". Per Tommaso l'intelletto è quello che per Eckehart è l'"uomo interiore", e questo è il "non - transitorio". "È impossibile" dice Tommaso "che una forma di esistenza che si autosostiene sia transitoria" perché "l'intelletto si riprende e per sempre l'essere liberato".

Tommaso d'Aquino si chiede anche quale sia il senso e lo scopo delle facoltà della psiche, se esse con la morte cessino o possano influenzare la sopravvivenza dell'anima che si è separata. E trova una risposta che sarà un importantissimo contributo dell'Occidentale alla comprensione del concetto indiano di karma. Tommaso inizia chiedendosi se

nell'anima separata dal corpo sopravvivano tutte le facoltà psichiche, cioè tutte le sue potenzialità e disposizioni. Ed arriva alla conclusione: "poiché le facoltà psichiche sono attributi dell'anima o dell'insieme di anima e corpo, quando il corpo si corrompe nell'anima rimangono quelle facoltà che hanno la loro dimora in essa. Ma siccome hanno la loro dimora nell'insieme di anima e corpo, dopo la corruzione del corpo rimangono solo quelle legate alla capacità di agire". Questo concetto di capacità di azione postmortale delle facoltà psichiche è molto simile al concetto buddhista di energia karmica, un'energia formata dalle azioni compiute nella vita che continua ad agire dopo la morte. Secondo la dottrina indiana del karma, ad esempio, "non rinasce lo stesso individuo", la reincarnazione non è la prosecuzione della vita precedente. Nasce un'altra vita la cui qualità dipende in parte dal grado di aggravio karmico formatosi in quella precedente. In altri termini, il karma diventa condizione strumento che orienta la nuova esistenza. Tuttavia il nuovo individuo non è costretto a subirne gli effetti passivamente, ma può modificare la situazione iniziale. Nell'Anguttara-Nikaya Buddha descrive la funzione generale del karma: "Esistono, cari monaci, l'azione oscura, la cui maturità (meta, finalità) è oscura; esiste, cari monaci, l'azione luminosa (chiara), la cui maturità è chiara; esiste l'azione in parte oscura, in parte chiara, la cui maturità è in parte oscura, in parte chiara; esiste l'azione che non è né oscura né chiara, la cui maturità non è né oscura né chiara: l'azione che porta alla scomparsa dell'azione operante".

Ci tornano in mente le dottrine del Libro tibetano dei morti che descrivono la via del principio cosciente attraverso il bar-do e le possibilità della sua reincarnazione karmica, se prendiamo in considerazione anche altre enunciazioni di Tommaso d'Aquino. Egli infatti dichiara che il sapere acquisito nel mondo terreno rimane nell'anima separata. Secondo Tommaso l'anima umana è stata creata per un destino migliore e più alto, e il corpo terreno, quale struttura materiale dell'anima, è solo uno strumento in Terra per prepararne la trasformazione. "Quindi, salvo prova contraria, è chiaro che l'anima è unita al corpo perché quando si occupa delle idee possa capirle; tuttavia dopo la separazione può avere un'esistenza e un altro comportamento". Ancora più chiara risulta la predestinazione psichica legata alla sua condotta terrena secondo noi paragonabile al concetto di karma, se consideriamo l'enunciazione che segue: "L'anima separata dal corpo conosce certe cose, anche se non nei dettagli, però solo ciò che le è congeniale a causa di conoscenze pregresse o per affezione..."

In queste importanti citazioni dalla "Summa Teologica Tommaso d'Aquino si incrociano interi mondi spirituali ed intere epoche della storia del pensiero: dall'antica Grecia alla mistica cristiana per sono nozioni vicinissime ai pensieri buddhisti sul concetto di karma. Naturalmente questo modo di risolvere il problema dello stato dell'anima nell'aldilà solleva problemi che investono la ricerca genetica e in particolare il campo della psicologia. Fra l'altro sono enunciazioni importantissime anche per la valenza della teoria degli archetipi di C.C. Jung. Se consideriamo inconfutabili le affermazioni di Tommaso d'Aquino e quelle indiane sul concetto di karma, troverebbe conferma la teoria degli archetipi, o meglio essa poggierebbe su una base che giustificerebbe l'esistenza.

Per concludere queste brevi considerazioni che abbiamo estrapolato da un'enorme massa di materiale esamineremo anche alcuni pensieri del filosofo Jean - Gebser che ha affrontato di nuovo il problema più antico dell'umanità recentemente. Gebser definisce giustamente il simbolo cinese yin- yang uno dei simboli più importanti dell'anima, cioè della sua polarità. È un simbolo che rappresenta sia l'aspetto solare che quello notturno

dell'anima, sia il luogo luminoso della sua esistenza, sia il suo lato in ombra. E' un simbolo che può essere riferito tanto allo stato presente quanto allo stato trascendente dell'anima, come pure alle due condizioni della coscienza che noi definiamo conscio ed inconscio. A parte questa interpretazione, quale supremo simbolo della polarità lo yin-yang rappresenta l'immagine taoista del mondo che concepisce unicamente la comune complementarità degli opposti.

Gebser vede la dimensione dell'anima in un polo vita - morte di quest'anima, dove fra le due intercorre un rapporto vitale. Secondo questa concezione vita e morte sono correnti (direzioni) della stessa energia psichica che non può essere concepita staticamente. Il principio psichico è eterno, cambia solo il suo modo di essere (il suo stato). Ciascuno dei due poli è ambivalente, e yin - yang simboleggia anche questo: l'ambivalenza di un polo è complementare a quella dell'altro.

Nell'aspetto notturno o di morte è già presente il punto di trasformazione dello stato successivo, inizia già la via che conduce alla vita; e viceversa. Il polo della morte contiene già il passo che conduce alla vita; e viceversa.

Ci rendiamo conto della dinamica di questa concezione se mettiamo di nuovo in rapporto tutto ciò con la nostra dissertazione sul bar-do. Il bar-do, lo stato che segue alla morte, è momento del trasferimento della coscienza (o psiche secondo la concezione Occidentale), il momento nel quale essa inizia il percorso che porta a una nuova vita. Quindi secondo le dottrine del Libro tibetano dei morti il momento più importante nella permanenza dell'esistenza psichica risulta essere il momento della trasformazione nel bar-do. Da esso dipendono "vita e morte". Questo è il momento nel quale si decide se la vita si realizzerà in una "concrezione dello spirituale" (per citare la formulazione di Gebser) o nella esclusiva condensazione del principio fisico e quindi nell'aumento e prolungamento della sofferenza sul terreno (karmicamente determinato) della rinascita.

V

Confronti con le idee sulla morte e sugli eventi postmortalità di altre culture

Per quanto riguarda la libertà dello spirito, tenete presente inoltre che lo spirito sarà libero se non sarà legato a tutte le cose nominabili e se queste non saranno legate ad esso.

Eckhart: Dell'Autoconoscenza

I contenuti del Libro tibetano dei morti erano importanti per i tibetani ma sono importanti anche per noi. In essi infatti troviamo un gran numero di antichissimi simboli dell'umanità chiaramente riconoscibili anche nelle tradizioni di altre culture e di altre religioni. La vera e propria dottrina di ispirazione buddhista del Libro tibetano dei morti con la sua etica e la sua psicologia evolutissime appartiene al buddhismo e ai suoi adepti. Dietro di essa però noi ravvisiamo l'antichissima struttura di base di un particolarissimo simbolismo della morte che affonda le sue radici nelle immagini del mito e della realtà psichica dell'esperienza di morte. Questo simbolismo che si confronta con i fondamentali problemi

di vita e morte, di aldiquà ed aldilà, di essere e non - essere, di consapevolezza della vita e probabile non - consapevolezza della morte, che riguardano tutti gli uomini è diffuso in tutto il mondo. Si tratta di processi primari della psiche umana, di esperienze fondamentali uguali o simili che, poiché corrispondono alla struttura della psiche dell'uomo, danno luogo a immagini affini. Alla sfida della morte come esperienza, l'uomo risponde ovunque in modo simile o uguale, con determinati riti, culti, azioni o comportamenti miranti ad assicurargli una difesa o a mitigare l'asprezza dell'assunto. Per contro, col problema della morte, l'uomo per lo più incomincia a riconoscere la propria responsabilità e la forza psichica di cui ha bisogno per individuare i pericoli di un mondo sconosciuto o per suffragare le proprie speranze.

I possibili o probabili eventi successivi alla morte sono sempre stati descritti sotto forma di immagini e rappresentati per mezzo di simboli. Ebbene, se confrontiamo brevemente fra loro le immagini e le descrizioni dei regni dei morti e dei mondi trascendenti delle diverse culture scopriamo elementi che sono comuni a tutte e rappresentano una base empirica archetipica. Da tutte le riflessioni e da tutti gli scritti sulla morte trapela l'idea di una sopravvivenza dell'anima o di una specie di coscienza. Ed ovunque si supponga una sopravvivenza della psiche, si immaginano due specie di sopravvivenza: una nel mondo della luce e della beatitudine, l'altra nel mondo delle tenebre e della sofferenza. Le strutture più antiche risalgono a pochissimi archetipi contrapposti; ad esempio cielo ed inferno, mondo divino e regno demoniaco, luce e tenebre, giorno e notte, ritorno umano ed isolamento spirituale, vita permanente o anientamento totale. Sul piano di un simbolismo avanzato per quanto concerne questo problema ci troviamo indifferentemente all'antinomia: uomo - mondo, uomo come essere provvisto di anima - uomo come involucro mortale. E siamo chiamati a trovare una risposta all'interrogativo: fino a che punto l'anima è divina o partecipa della trascendenza e raggiunge i mondi superiori, e perché questa stessa anima partecipa del regno dei mortali, nel transitorio mondo materiale. E' un'antinomia primordiale presente come problema in tutti i miti e in tutte le leggende, in tutti i grandi libri dell'umanità, che suggerisce sempre nuove soluzioni. Daremo alcuni esempi del modo in cui hanno interpretato la morte e i mondi trascendenti altri testi non tibetani paragonabili a quelli tibetani. E' possibile stabilire confronti utili, cioè in grado di aiutarci a capire meglio i contenuti del Libro tibetano dei morti, solo affrontando problematiche semplici e basilari.

Come abbiamo brevemente fatto presente già nel primo capitolo, la cultura vedica dell'India ha meditato conoscenze di fondamentale importanza; e non si può escludere che alcune di esse, in particolare quelle sul trapasso e sulla morte, siano entrate nel buddhismo e che, almeno in India, esse fossero patrimonio comune.

1 Conoscenze dell'India nelle Upanisad

Di ciò su cui quaggiù regna il dubbio
rendici edotti; facci sapere cosa
avverrà nel grande viaggio.

Già nelle Upanisad più antiche, per esempio nella Chandogya- Upanisad e nella Brihadaranyaka - Upanisad, ma anche nell'Atharva- Veda e nella Aitareya - Aranyaka, troviamo ampie e dettagliate rappresentazioni dell'evento della morte, dei segni del suo approssimarsi e delle azioni culturali che riguardano l'assistenza al defunto e la sepoltura. Dalle numerosissime fonti indiane estrarremo solo i passi che corrispondono alle rappresentazioni degli stessi eventi nel Libro tibetano dei morti. E in essi scopriremo una stretta affinità che si autorizza a supporre che nell'antica India le conoscenze sul trapasso fossero un patrimonio comune cui attinse anche il buddhismo.

In particolare troviamo una descrizione del trapasso di grande forza espressiva nella Brihadaranyaka - Upanisad. Essa lo rappresenta in modo molto simile e come è descritto nel Libro tibetano dei morti: "Quando l'anima viene meno, ed è come se perdesse i sensi, gli organi vitali si uniscono ad essa, ma essa assorbe questi elementi di forza e si ritira nel cuore. Poi però non conosce più alcuna figura. Abbiamo quindi per prima cosa la contrazione e concentrazione delle funzioni fisiologiche del corpo, che via via che cessano le funzioni esterne, si concentrano su se stesse, e il cuore assurge ad ultima isola dell'essere terreno. Da questo momento, dopo che è divampato l'ultimo "bagliore" della forza del cuore, inizia la fuoriuscita della psiche (o coscienza) dal corpo. "Le otto forme di coscienza - si legge nei testi del buddhismo mahayana - diventano una cosa sola, tutti i sensi e le loro funzioni sono confinati al centro. Perciò non esiste più alcuna attività sensoriale o percettiva terrena. Allora la punta del cuore si illumina e, dopo che è diventata luminosa, l'atman (antico concetto indiano di anima) fuoriesce... esce la vita e con essa tutti gli organi vitali. L'atman (= anima) è una forma di conoscenza e tutto ciò che ha a che fare con la conoscenza esce insieme ad essa".

La Chandogya - Upanisad tratta questo tema in modo analogo, ma più brevemente. Benchè nella descrizione di tali eventi anche il linguaggio sia simbolico e semplice, l'essenza del problema risulta chiara all'uomo "moderno" dalla mente scientificamente impostata: "Ma dopo che la sua parola (il discorso) è entrata nel pensiero (manas), che il suo manas è entrato nel prana (energia respiratoria o vitale), il suo prana nel calore e il suo calore nella suprema divinità, egli non li riconosce più (i parenti che gli stanno intorno nel momento del trapasso) sono gli stessi processi che descrive il Libro tibetano dei morti. Anche in esso scompare prima la conoscenza, poi la coscienza si ritrae poco a poco dall'ambiente circostante ed entra nell'aldilà. Però secondo la Chandogya - Upanisad, l'uomo non sarebbe affatto consapevole del fatto che quando la coscienza entra nell'aldilà avviene una trasformazione importantissima, anzi essenziale. Infatti usando una poetica similitudine dice: "Come in questa (unità del miele raccolto dagli impulsi vitali concentrati) quei succhi non sono affatto diversi dall'albero del quale sono il succo... (così) anche queste creature, quando (morendo) entrano nell'Essere, non hanno affatto coscienza che stanno entrando nell'Essere". I testi del Libro tibetano dei morti sottolineano in continuazione l'importanza della "Chiara Luce ", o meglio del suo significato. Infatti a chi non comprende tutto il significato della sua comparsa appare ben presto la "chiara luce secondaria" e poi l'intero pantheon delle divinità delle visioni. Ma ciò significa che ha già iniziato a percorrere la strada in discesa che la allontana sempre più dalla suprema realtà del di modo charmakaya, che prima splendeva come Chiara e Pura Luce assoluta.

Parlano dei segni che preannunciano l'avvicinarsi della morte anche diversi antichi testi indiani del Veda. Descrivono esperienze importanti che potrebbero essere di grande

valore euristico per la psicologia moderna e per la natura dei sogni premonitori, per esempio. Ne menzioneremo sulle alcune per richiamare l'attenzione anche su un altro punto importante. Nel Moksadharmā fra l'altro si legge: "Muore entro un anno chi, pendendo la vista, non vede se stesso nell'occhio altrui, se grande sapienza si trasforma in ignoranza, chi vede la luna screpolata come una ragnatela, se il colore del volto cambia, se in luogo di odori buoni sente odore di cadavere" (11710-11723).

Per quanto riguarda la responsabilità e il comportamento individuale nella vita - che esercitano i loro effetti karmici influenzando il genere di trasformazione nell'aldilà - i testi delle Upanisad esprimono concetti simili a quelli della tradizione buddhista. Sul problema del carattere dell'uomo, legato al suo karma, la Brihadarankaya - Upanisad dice: "L'uomo non è altro che cupidigia, la sua intelligenza è governata dalla cupidigia, il suo agire è governato da essa" (IV, 4. 5). In questi testi la sofferenza nel mondo degli inferi viene frequentemente attribuita alla insipienza. "Molti inferni si prospettano a chi è carente di conoscenza" (Moksadharmā 7186). Ma questa conoscenza può riguardare sia la vita terrena sia le speculazioni sull'aldilà. In fondo sotto il profilo psicologico le descrizioni dei regni dei morti ricalcano situazioni sull'esistenza terrena, solo che vengono rappresentati con più forza e con un linguaggio più mistico. Ed è giusto che sia così, che essi vengano illustrati nel modo giusto perché è necessario sottolineare la responsabilità etica della attuale vita terrena.

Incerta è la sorte nel bar-do benchè siano chiarissime e numerose le indicazioni e le grandi speculazioni sull'aldilà delle millenaria tradizione scritte dei popoli, anche se sono sempre solo rappresentazioni ed ammonimenti, possibili immagini dell'Essere sconosciuto che presi tutti insieme non danno una immagine globale.

"I giorni non ritornano, non ritornano i mesi né le notti, e l'uomo, poiché è insicuro, finisce per seguire questa via. Il rapporto con mogli e parenti è solo un incontrarsi sulla via, e non c'è stato mai nessuno che abbia abitato insieme ad essi per l'eternità" (Moksadharmā 11834 - 11846).

In questo contesto riveste grande interesse psicologico la Anugita (460-483), dove sono descritti i comportamenti sbagliati, quelli che essendo in contrasto col principio vitale ne decretano la fine. È una rappresentazione dell'autodistruzione. Nell'Anugita sono illustrati i fenomeni di regressione, causati da una errata valutazione della vita e del suo significato, che si manifestano quando l'uomo raggiunge la tarda età senza aver acquisito le conoscenze sulle cose essenziali della vita. Sono descritti i segni dell'avvicinarsi della morte anche nella Aitareya - Aranyaka (III, 2. 4) e soprattutto nella Satapatha -Brahmana. Quest'ultima parla anche della bilancia, un'immagine simbolica della valutazione delle azioni buone e cattive che già conosciamo dal Libro tibetano dei morti, dove il defunto viene condotto al cospetto del giudice dei morti, Yamaraja, sovrano del mondo degli inferi: "La mano destra della "vedi" (focolare) è la bilancia. Le azioni buone sono dentro la vedi, le azioni cattive sono fuori della vedi. Perciò bisogna starci toccando il bordo destro della vedi. Cioè in quel mondo stanno (entrambe) su una bilancia. Egli seguirà quelle delle due - quelle buone o quelle cattive - che tirano di più. Ora, chi sa (queste cose), sale sulla bilancia già in questo mondo, arriva in quel mondo e supera la prova. Tirano le sue azioni buone, non quelle cattive" (XI, 2. 7. 33).

Una delle rappresentazioni più ampie e più dettagliate degli eventi, orribili e gioiosi, che attendono il defunto nell'aldilà è quella del pretakalpa del Garuda - Purana, un testo induista che risale al primo millennio della nostra era. Si tratta del Libro dei Morti di

tradizione indiana per eccellenza, un'opera che fra le altre cose descrive alcune visioni che ci ricordano le visioni del Libro tibetano dei morti.

Illustrando il trapasso spiega che quando la coscienza sta per scomparire del tutto, i rapporti fra soggetto oggetto si dissolvono, per cui gli oggetti si ritraggono dalla realtà e non possono più essere percepiti. La coscienza abbandona l'anima personale e il mondo esterno e si dissolve completamente. L'anima è il purusa del morente e ha le dimensioni di un piccolo uomo alto un pollice. L'anima del malvagio viene portata via dagli sgherri di Yama, il sovrano degli inferi, mentre le anime buone vengono accompagnate da guide celesti. Dopo che il morto è stato cremato, dalle offerte sacrificali di riso (scr. pinda) dei parenti, che per dieci giorni portano ogni giorno il riso per il defunto, il decimo giorno nasce il corpo - pinda postmortale del defunto, che ha le dimensioni di un piccolo ometto. E' chiamato anche preta. Il defunto sperimenta le conseguenze del suo karma, buono o cattivo, sotto questa forma. Le anime malvage raggiungono il fiume Vairatani, che corre intorno al Regno dei Inferi, fra pene e tormenti: fame, sete e dolori, lo attraversano e entrano nel regno di Yama, con i suoi inferni gelidi e roventi. Qui il morto depone il pinda, il suo corpo postmortale, ed acquista un altro corpo: un esile corpo di materia sottile alto un pollice, lo yatanadeha. Con esso appare al cospetto di Yama, il terrificante Dio dei morti che ha trentadue braccia e cavalca un bufalo. Ma le orribili torture infernali, che sono descritte più sotto, hanno il solo scopo di far espiare al defunto i peccati commessi e di riscattare il proprio karma prima di reincarnarsi sul piano terreno. Le anime dei buoni ottengono rinascite buone sul piano umano o su quello celeste degli dei.

Non possiamo concludere la serie delle citazioni delle fonti indiane di tradizione induista senza menzionare quanto meno la importante simbolica del fuoco - Naciketas, di cui parla la Kath- Upanisad. In quest'opera troviamo il celebre dialogo fra Himalayama, il sovrano del mondo degli inferi e Naciketas, il giovane figlio di un brahamano. Naciketas, dopo essersene andato via di casa per indagare sul mistero del mondo degli inferi, capita nel Regno di Yama; qui cerca di capire in cosa consista la legge del karma e quale sia la vera destinazione dell'uomo, e scopre che la sua destinazione è la ricerca della verità. Dopo che Yama si è offerto di esaudire tra suoi desideri a patto che non lo interroghi sulle cose fondamentali, Naciketas resiste alla tentazione e così acquista il sapere dell'immortalità, perché si rende conto dell'illusorietà di tutte le cose terrene. Yama, fra l'altro, conclude il suo discorso dicendo: "esistono due cose nel mondo, una è buona, l'altra piacevole... Queste due cose incatenano le anime dei morti vincolandole in modo diverso. Le cose buone le legano alla via della liberazione, alla via che porta alla redenzione e alla perfezione; quelle piacevoli, che sono illusorie per cui l'uomo illude se stesso, lo conducono su una via che all'uomo in Terra può sembrare poco pericolosa, ma che invece nell'aldilà ha conseguenze devastanti".

Abhedananda, forte della sua profonda conoscenza del pensiero indiano, che non teme di parlare chiaro e che spiega i problemi fondamentali senza ricorrere ai mezzi termini, delinea l'intera problematica di vita e morte con poche parole chiarissime: "Morte significa modificazione delle nostre condizioni psichiche, non estinzione del nostro Io. Alcuni credono che morte significhi annientamento. Invece morte non significa distruzione e dissoluzione totale, ma trasformazione della nostra vita, che viene riportata ai suoi stati elementari, cioè venire ed andare. Questo regno è la sfera di nascita e rinascita". Come molti pensatori indiani e tibetani Abhedananda in fondo si rifà al simbolismo della luce interiore che, quale luce della conoscenza, è diventata l'immagine conduttrice

dell'esperienza di vita e di morte: "Cerca la luce interiore e non smettere di cercarla finché non l'avrai trovata. Quando l'avrai trovata avrai varcato i confini della morte".

2 Confronto tra gli elementi delle religioni Dell'Iran, della Babilonia e dell'Egitto e quelli del buddhismo tibetano

Un simbolismo ricorrente in diverse religioni antiche è quello della minacciosa strettoia da superare, nell'aldilà, per poter percorrere la via che conduce alla salvezza. E' una specie di bivio per le buone e le cattive azioni dell'uomo, o di scelta preliminare della via celeste o di quella degli inferi, che il Libro tibetano dei morti descrive come la minacciosa e terrificante strettoia del bar-do. In esso l'argomento è trattato in un testo a parte intitolato: "Preghiera per la salvazione dalla strettoia del bar-do (tib. Bar-do i phrang- dol- gyi smon-lam) nella quale si chiede ai buddha di liberare il defunto dagli orrori del bar-do e di guidarlo sul luminoso sentiero della sapienza.

Nella religione zoroastriana dell'antico Iran, la religione di Zarathustra, troviamo la descrizione della via dei defunti nello Yasht. Subito dopo la morte, l'anima del giusto rimane con lui ancora per tre giorni e tre notti. Durante la prima notte "l'anima prova una gioia immensa, pari alla gioia dell'intera notte della vita". Notte della vita perché dopo la morte l'anima intraprende l'ascesa verso lo sterminato regno della luce, che non ha confronto con l'esistenza terrena. La decisione la luogo il mattino successivo alla terza notte. Le anime malvage debbono superare una prova difficilissima; debbono percorrere il ponte del Cinvat, il ponte del giudice, che sovrasta l'abisso dell'inferno. E' un ponte strettissimo che diventa sempre più stretto fino a diventare filiforme, simile ad un filo di seta. Per cui le anime malvage si spaventano e cadono nell'abisso. Invece le anime buone raggiungono direttamente il Paradiso Goronmana e i suoi immortali santi. Il parsismo oltre al ponte contempla i demoni accusatori: Mithra, Sraosa e rasnu. Rasnu ha nelle mani la bilancia della giustizia e pesa le azioni buone e quelle cattive. Conosciamo il simbolo della bilancia dal giudizio infernale al cospetto di Yamaraja descritto nel Libro tibetano dei morti.

Le religioni della Babilonia e dell'antica Assur menzionano un simbolo che incontreremo spesso: il simbolo del profondo scuro ed apparentemente inattraversabile fiume dell'acqua della morte. Il morto per poter raggiungere il monte del giudizio deve attraversare il fiume infernale Hubur. L'acqua della morte, a noi già noto dal mondo mitico, ma anche dalla simbolica psicologica, come acqua della vita ed acqua della morte, qui rappresenta l'ignota profondità della separazione delle due forme di esistenza (fra vita e morte). Al di là del fiume Hubur c'è anche il regno della vita, dove appare la dea Anunnaki o (più tardi) anche Gilgamesh, il giudice dei morti. Queste divinità della morte sono anche sovrani e custodi della sorgente della vita. E nella religione di Ur è descritto il viaggio di Gilgamesh traghettato dal nocchiero Urshanabi, che scorta l'eroe attraverso le acque della morte. Anche qui all'acqua viene attribuito un importante significato simbolico. Ma siccome vita e morte sono collegate indissolubilmente, l'acqua non rappresenta solo la morte, ma anche la vita. Assume volta a volta il significato che

corrisponde a una data condizione psichica. L'acqua comunque simboleggia la morte e la rinascita perché è un elemento che separa e contemporaneamente unisce.

Le tradizioni religiose dell'antico Egitto raccontano - nel Libro dei morti egiziano, che già conosciamo, e nel Libro delle Due Vie di Amduat - il viaggio del defunto attraverso i pericolosi regni del Mondo degli Inferi, offrendo spunti per un confronto con le visioni del Libro tibetano dei morti sotto molti aspetti.

Già in altra sede abbiamo segnalata la sorprendente analogia fra il simbolismo della luce del Libro tibetano dei morti e quello del Libro dei morti egiziano. In Egitto il defunto subito dopo il trapasso entra nella "piena luce del giorno" che nel Tibet simboleggia la conoscenza primaria. L'antico Egitto colloca il mondo dei morti della Terra del sole all'Occaso; e l'antica via della rinascita, cosmologicamente e miticamente motivata inizia da Occidente a va verso Oriente attraverso la notte del Sole Sorgente. E' la via del Dio del Sole, Era. Anche il mondo dei morti egiziano consiste di due opposti regni, il regno delle sfere celesti e quello delle sfere infernali. Il transito, lungo il quale è appostato il demone - serpente Apopis, è la notte. Al di là di esso c'è il Campo dei beati, gli Iaru.

Fra le dottrine del buddhismo tibetano sulla struttura dell'anima e la sua trasformazione postmortale e quelle antico - egizie esiste una indubbia analogia. Nel mondo degli inferi il defunto appare come Ba, un essere vivente dotato di corpo e di anima. I condannati a morte definitiva raggiungono i mondi degli inferi per essere annientati; i beati sviluppano un "corpo trasfigurato" (detto Ach) ed arrivano in vicinanza degli dei.

Per poter raggiungere i Campi degli Iaru il defunto deve superare la pericolosa strettoia del Nilo sotterraneo, dove la barca si arena contro i banchi di sabbia di Apopis. La barca di Era, il Sole portatore di luce nel mondo sotterraneo, con cui l'anima del defunto attraversa il Nilo, incappa in numerosi pericoli. Il defunto può superarli se conosce le formule magiche che deve aver appreso già nella vita precedente. Già qui abbiamo il concetto del valore determinante del sapere. Solo la conoscenza consente di superare i pericoli e assicura la rinascita nel regno dei beati. Dopo aver felicemente superato l'inferno di Sokar già nella quarta ora successiva alla morte, nella quinta ora il defunto deve superare il lago di fuoco e il banco di sabbia del demone Apopis. Nella pericolosa settima ora, grazie alla potenza dei più forti scongiuri magici, riesce ad esorcizzare il demone Apopis e il suo nutrito seguito di serpenti, scorpioni ed altri esseri immondi.

Nel mondo degli inferi per il defunto è decisiva la conoscenza, acquisita già durante la vita, di tutti i nomi dei demoni del mondo sotterraneo. Gli serve per poterli rendere inoffensivi malgrado le corrispondenti formule esorcizzanti. Perciò deve conoscere i rituali magici per poter attraversare la strettoia del regno intermedio. Solo grazie a queste conoscenze il defunto può raggiungere l'altra sponda del mondo trascendente. Solo così riesce ad approdare al Campo degli Iaru. Intorno ad esso scorre l'acqua di vita, e le sue quindici (o ventuno) porte sono sorvegliate da feroci custodi muniti di coltelli che montano la guardia al Campo dei Beati. Il Nilo sotterraneo è l'acqua della morte, però quando il defunto riesce a raggiungere la sponda del regno dei beati diventa un'acqua di vita, l'acqua che circonda il Campo degli Iaru.

La simbolica delle numerose divinità e demoni teriomorfi contemplati nei testi del Libro dei morti dell'antico Egitto è paragonabile a quella delle Dakini teriomorfe delle divinità adirate del Libro tibetano dei morti. I significati, l'origine e lo scopo per il quale compaiono sono diversi, però le analogie morfologiche sono innegabili. Basta pensare a

Anubis (con la testa di sciacallo), a Chephri, il Dio con la testa di scarabeo, a Thot (con la testa di ibis), a Hathor con la testa di mucca, a Sechmet con la testa di leone, a Chnum con la testa di ariete, a Horus che ha la testa di falco o a Selkis, la dea protettrice dei morti, che ha la testa di scorpione. Sono tutte figure teriomorfe, alcune dotate di un corpo umano e nel contempo divinità iniziatiche. Come le divinità teriomorfe del Libro tibetano dei morti possiedono determinati poteri simboleggiati dalla corrispondente testa di animale.

Il Libro tibetano dei morti ci spiega che le terrificanti Dakini teriomorfe sono emanazioni della mente dell'uomo, del suo intelletto, che hanno il compito di purificare la coscienza, di liberarla dagli errori commessi dal fallace pensiero. Sono furie adirate che combattono contro l'ignoranza e l'accecamento. Probabilmente le divinità teriomorfe del Libro dei morti egiziano che ostacolano il viaggio verso i Campi Eterni hanno una funzione analoga. Il defunto deve riconoscerle e chiamarle per nome pronunciando una formula magica. Ed esse perdonano la loro pericolosità mano a mano che vengono chiamate e riconosciute per ciò che realmente sono: spettri, fantasmi, immagini illusorie. Anche i testi mantrici del Libro tibetano dei morti ci insegnano che le divinità debbono essere interpellate col loro nome ed invocate col mantra ad esse sacro. Solo chi conosce questi mantra e recita le formule sacre può entrare in contatto con le divinità del bar-do. I mantra veicolano la magia divina, sono i mediatori delle sapienze dei buddha.

Infine per quanto concerne la simbolica egizia sul mondo sotterraneo nei rispettivi libri troviamo menzionata anche la bilancia della giustizia, descritta anche qui nelle rappresentazioni del giudizio del morto. Il grande Osiride tiene giudizio nella grande sala della giustizia insieme ai 42 servi del Tribunale. Essendo il Dio del Mondo dei inferi, Osiride siede su un trono circondato dall'acqua della vita. Intorno a lui sono raccolti i suoi 42 servi: Anubis, il Dio dalla testa di sciacallo, e Horus, con la testa di falco, pesano sulla bilancia della giustizia le azioni dell'anima, mentre Thot, il Dio con la testa di ibis, tiene il conto, è lo scrivano. E' una scena che assomiglia sorprendentemente alla scena descritta dal Libro tibetano dei morti: col giudice infernale, Yama, i suoi aiutanti teriomorfi e la bilancia della giustizia! Però bisogna tener presente che mentre per la dottrina egiziana nell'aldilà ha luogo la completa resurrezione del morto, per la tradizione buddhista nell'aldilà si verifica una trasmigrazione della coscienza attraverso varie forme di esistenza terrena interrotte dallo stato di bar-do.

3 Elementi delle antiche religioni greca,
romana e germanica paragonabili con quelli
del buddhismo tibetano

Anche nella cultura dell'antica Grecia la Terra della Morte, l'Erebo, il Mondo Sotterraneo si trova nell'estrema parte Occidentale dell'oceano. La vera sede dell'Ade è il buio Erebo nel quale non entra nemmeno un raggio di sole. Anche qui troviamo diversi fiumi sotterranei che separano e collegano: lo Stige, l'Acheronte, il Cocito e il Flegetonte, il fiume di fuoco. L'ingresso dell'Ade è sorvegliato da Cerbero, il cane infernale, l'animale di Aides, l'antico Dio dei morti. Qui le anime conducono una sconsolata esistenza nell'ombra. Successivamente, nell'era postomerica, la concezione dell'Ade viene ampliata; l'Ade viene diviso in Campi Elisi, dimora delle anime buone e Tartaro, dove le anime malvage subiscono ogni genere di torture. Inoltre le anime di coloro che hanno compiuto in uguale misura azioni buone ed azioni cattive sostano in uno "stato intermedio", nella anticamera

dell'Ade, sul Prato di Asfodeli. Le anime dei morti non cessano di esistere del tutto ma conducono un'esistenza nell'ombra: la psiche, più o meno consciamente o inconsciamente, vive una vita crepuscolare.

La mitologia greca contempla diversi déi dei morti. Oltre a Aides (o Aidoneus) conosciamo Thanatos, il demone della morte, e Plutone, che tiene il registro dei peccati delle anime dei morti. Nel Tartaro le tormentano diverse divinità, chiamate spiriti torturatori del mondo sotterraneo. Sono figure che simboleggiano gli errori dell'anima. Tisifone è la dea che uccide per vendetta, Aletto è la dea che perseguita instancabilmente, e Megera la dea crudele dall'aspetto di gorgona. Thanatos, il demone della morte, è vestito di nero, ha le ali nere e ha in mano un coltello. Le dee persecutrici e i demoni del Partaro ci ricordano le divinità adirate del Libro tibetano dei morti. Tityos è colui che perseguita gli opposti; voglia/piacere ed ignavia. Tantalo punisce la superbia e la viltà, Sisifo perseguita l'incostante intelletto umano e la eterna inquietezza della coscienza, che si affatica inutilmente. Issio punisce la cupidigia delle anime, e le Danaidi perseguitano le credenze insensate e gli sforzi vani. Della schiera di spiriti infernali che tormentano le anime fanno parte anche le terribili Erinni di Persefone; le Eumenidi, dee del destino: le terrificanti Chimere; le Arpie dal corpo di uccello; e le Idre dalle molte teste anguicrinite. Quindi il mondo greco conosce molte tradizioni sui regni trascendenti, però non indaga sulla struttura dell'anima e non dà un significato alla sua sopravvivenza. Nella religione greca la morte ha connotazioni essenzialmente negative. Il pensiero evoluzionistico o l'idea della giusta incarnazione sono esclusi.

Per i Romani valgono le stesse considerazioni. Ci limiteremo a menzionare brevemente l'Orco (Orcus) e il Dis Pater, sovrano del Regno dei Morti. Le anime separate dai corpi sono i lemuri (Lemures) o mani (Manes). A loro volta i mani si dividono in anime buone e luminose, i lari (Lares) ed anime malvage e buie, le larve (Larvae). Il loro inferno è l'Orco, che corrisponde in sostanza all'Ade dei greci.

Nelle religioni germaniche dei popoli nordici e dei celti ritroviamo l'acqua come simbolo della morte. I morti vengono portati nella Terra dei morti, detta "Utgard" o, presso i Celti, "Casa di Donn", attraverso l'acqua. Il Dio dei morti è Odin, con i corvi, o Thor, il nocchiero che con la sua barca traghetta i morti sul fiume Wimur. Il mondo degli inferi è conosciuto soprattutto col nome di Hel; su di esso regna Halja, la dea degli inferi. E' un mondo che sotto molti aspetti può essere paragonato all'inferno: il mondo occulto del Grande gelo nel buio nord, davanti al quale si estende la tetra spiaggia dei cadaveri, Nastrandir. Qui approdano i morti dopo aver attraversato il fiume. Nell'antica Inghilterra le anime dei morti, attraverso il lago del terrore e delle ossa e attraverso la valle della morte, dovevano finire nel mare, sulle cui sponde era l'abisso dell'inferno. I miti dell'Inghilterra settentrionale parlano di un ponte filiforme a cavallo del baratro dell'inferno che porta nel Regno dei morti. La similitudine del ponte quale stretto passaggio per l'aldilà sembra fosse diffusa dappertutto.

4 Anima e morte presso i manichei e i mandei

Nella religione di Mani domina incontrastato il principio del dualismo, della inconciliabilità fra luce e tenebre, fra il re della luce nel paradiso e il Satana, Iblis, Kadim, del profondissimo mondo degli inferi. L'uomo è fatalmente legato alle potenze demoniache perché una parte della sua luminosa natura è stata fagocitata dal mondo delle tenebre. La via della vita dell'uomo è caratterizzata dall'incessante desiderio di riconquistare la parte della sua natura luminosa e pura strappatagli dal Maligno. Nella morte delle anime, secondo i Manichei, appaiono le "guide", "Isa", provenienti dal regno della luce, inviate dal Dio della luce, ed altre figure: con vaso dell'acqua, striscia sulla fronte, corona e splendente luce. Dal mondo degli inferi il Maligno invia i demoni. Però vincono i luminosi aiutanti, e l'anima può entrare nel paradiso di luce. Questi luminosi aiutanti ci ricordano il radioso Buddha amitabha del paradiso Occidentale, che nell'arte orientale viene rappresentato mentre scende dal cielo, insieme ai suoi aiutanti, per scortare i fedeli defunti verso Sukhavati, il luminoso paradiso Occidentale.

Il manicheismo considera il problema degli errori dell'uomo in chiave psicologica, come il Libro tibetano dei morti. Il corpo dell'uomo è il "velenoso mare di fuoco", il palazzo dei demoni", il "quintuplici fosso del regno delle tenebre" che contiene "le cinque velenose corti delle tenebre". L'uomo è la "radice ed origine di tutte le male azioni" e la "porta di tutti gli inferni" perché le parti luminose della sua anima sono "finite nelle fauci di tutti i demoni". Per questo si ode il lamento delle anime prigioniere, che è conservato in un rotolo con gli inni dei manichei di Turfan, nell'Asia centrale: "Chi mi salverà da tutto questo marasma e mi libererà dalle angustie di questo inferno? Chi mi salverà dalle fauci di tutte queste belve?".

E' chiaramente riconoscibile l'implicazione psicologica della problematica del male quale modo di essere dell'uomo di cui esso stesso è responsabilmente. I lati in luce e quelli in ombra sono aspetti della propria anima, che essa sperimenta direttamente. Per noi rimangono interessanti soprattutto il significativo simbolismo del manicheismo e il numero "cinque". Infatti nei tathagata che irradiano le cinque luci della sapienza ravvisiamo, come struttura di base dei mandala, i cinque Buddha luminosi. Il simbolismo della luce e dei numeri del manicheismo, che era diffusissimo in tutta l'Asia centrale, ci autorizza a concludere che certe forme di espressione del misticismo tibetano, sia della tradizione lamaistica che di quella bon-po, sono state influenzate da esso.

Anche nella religione mandeica, c'è già una complicatissima mescolanza di elementi babilonesi, persiani, ebraici e cristiani, troviamo la concezione dualistica del mondo luminoso e di quello buio. Tra le infinite sfere di luce del cielo si apre un grande vuoto e sotto scorre un'acqua nera col mondo sotterraneo. Anche il regno dell'esistenza umana fa parte del territorio del mondo sotterraneo perché l'uomo ha implicazioni col Male. L'esistenza terrena con la sua sofferenza e i suoi errori è il mondo delle tenebre. Il re della luce è la "Grande Vita", e il Mondo delle Tenebre, e quindi anche il Mondo Terreno, è il Mondo della morte. Pertanto secondo la dottrina di enosh: "Esiste la morte ed esiste la vita; esistono le tenebre ed esiste la luce; esiste l'errore ed esiste la verità". La via dell'uomo che vuole sottrarsi alle tenebre (e all'ignoranza) porta alla luce e alla vita. La redenzione affranca dal mondo esistenziale e porta verso la luce e la vita eterna. I Mandei definiscono l'abisso in cui dimorano le anime dei peccatori Inferno o "mare della Fine". Sono i "Luoghi Sorvegliati" da cui è impossibile fuggire, custoditi dalle guardie della Mattarta di Abatur, e ci sono inferni gelidi e roventi come punizioni. Nella Mattarta di Abatur troviamo la

bilancia della giustizia che serve a pesare il "compenso e le opere". Qui corpo ed anima prima che raggiungano la luce vengono riuniti. Sono totalmente e definitivamente dannati solo coloro che "muoiono per la seconda volta", cioè le anime malvage; ad esse, una volta morte, è negata la rinascita.

5 I concetti di anima, vita e morte nel pensiero Occidentale

Nelle pagine precedenti mettendo a confronto le dottrine del Libro tibetano dei morti con quelle di altre religioni abbiamo ravvisato alcuni punti in comune: il simbolismo antinomico, la problematica della discesa nel mondo delle tenebre e della ascesa verso il mondo della luce. Indipendentemente dal nome essi attribuito nelle diverse religioni, il primo mondo è in tutte il regno della sofferenza, il secondo il regno della redenzione e della beatitudine. Proprio nel Libro tibetano dei morti l'intero edificio dottrinario della conduzione della coscienza poggia sulla rappresentazione degli opposti estremizzati, che vengono simboleggiati con particolare veemenza. Tuttavia proprio al buddhismo va il merito del superamento degli opposti e del dualismo fra mondo celeste e mondo sotterraneo; infatti, le sue dottrine unificano i due aspetti antitetici rappresentandoli come immagini dell'essere umano. La entelechia va al di là dei contrari che molte culture antiche mettono in rapporto con la problematica dell'essere e non - essere. Eraclito la illustra dicendo: "Anche la natura anela al suo contrario e produce l'armonia partendo da esso e non dall'uguale" (Frammenti 10).

Il processo mediante il quale la vita si trasforma in morte assomiglia in forte misura a molti processi di rinuncia che si compiono nella vita; o - come dice Lao tse: "Chi non ha aspirazioni non subisce perdite". Eckehart, il grande mistico cristiano del medioevo, richiama ripetutamente l'attenzione su questo problema, che coincide con l'assunto centrale del buddhismo della sofferenza imputabile all'amor proprio. "Tutto l'amore di questo mondo è costruito sull'amore per se stessi. Se rinunci all'amore per te stesso ti sarà facile rinunciare a tutto il mondo". O anche "Se getto via tutto ciò cui sono egoisticamente attaccato posso accedere alla pura essenza dello spirito". Nel linguaggio di questo mistico si ravvisa l'immagine antichissima della vittoria della via della luce sul mondo delle tenebre. E se in questa vita esiste la possibilità di rendersi conto che una forma di trascendenza o di divino esiste, che da qualche parte esiste un assoluto che non conosce spazio né tempo, è logico trasferire queste norme nell'aldilà. Già il confronto con quanto enunciano le varie grandi religioni ci fa capire che vengono paragonati a forme di redenzione nella morte gli eccelsi stati terreni di conoscenza e di intuizione mistica. Conosciamo il concetto buddhista di samadhi, il quale esprime quella forma di unità dello spirito illuminato dalla luce della conoscenza che si realizza nella meditazione. Ebbene, nel momento della morte questa luce riappare: è la chiara luce dello spirito in raccoglimento, questa volta liberato, definitivamente, dal corpo.

Luce quale conoscenza da un lato e tenebre quale ignoranza dall'altro sono una coppia di simboli archetipica dell'esperienza psichica. Sono forse gli archetipi più antichi dell'umanità; risalgono al momento nel quale lo spirito nella materia è per la prima volta

consapevole di sé. La mistica cristiana Hildegard von Bingen si chiede: "Io pellegrina! Dove sono diretta, quale via sto percorrendo? La via dell'errore". Poi constata: "Infatti questi spiriti malvagi invece della luminosa magnificenza hanno attirato le tenebre". Nelle visioni di Hildegard troviamo anche suggestive descrizioni degli abissi infernali che assomigliano a ciò che sperimenta il defunto nel bar-do, quando lungo la via in discesa incontra le fiammeggianti apparizioni delle divinità adirate. "Le vostre fauci si spalancano come una voragine. Emanano un fumo acre e focoso... perché inghiottono voracemente le anime, le adescano con allettanti stimoli e con ampio inganno le trascinano nel luogo dei tormenti, dove arde il fuoco e si raccoglie l'orribile fumo".

Infine Hildegard nelle sue visioni del mondo postmortale riconosce due specie di esseri di cui dà un'interpretazione psicologica. Proprio come il Libro tibetano dei Morti li considera figure prodotte dalle azioni dell'uomo. "Per questo mentre l'anima si separa dal corpo si manifestano spiriti luminosi e spiriti bui, compagni del suo comportamento, conformi ai movimenti che ha fatto nella sua dimora. Infatti quando l'anima dell'uomo abbandona la sua dimora... sono presenti Angeli buoni ed angeli cattivi; sono i testimoni di tutte le sue azioni...".

Ma anche il Libro tibetano dei morti parla dei "testimoni delle opere" rappresentati dalle divinità, pacifiche ed adirate, quali forme della propria coscienza. E nell'aldilà, al cospetto di Yama, il giudice infernale, vengono posti sulla bilancia i testimoni delle opere, le pietre bianche e le pietre nere. È una "transgressio" nell'ignoto che ci fa sapere che non esiste conferma né di un totale annientamento né di un'eterna sopravvivenza. Qui l'esperienza del trascendente, come già quella della trascendenza, quale conoscenza esistenziale, diventa un fattore del numinoso la cui realtà è inafferrabile dall'intelletto comune. Sia l'esperienza di morte, sia ogni pensiero di morte hanno in sé qualcosa di numinoso che sembra muoversi fra gli estremi opposti di terrore e beatitudine eterna.

Se consideriamo da un lato le luminose figure trasfigurate dei buddha pacifici nella radiazione elementare, dall'altro i loro aspetti negativi, figure che incutono terrore, ne deduciamo che gli uni rappresentano il "mysterium fascinans", la quintessenza della redenzione; sono attraenti e gratificanti. Gli altri, i terrificanti Heruka, rappresentano l'aspetto numinoso del medesimo nel "mysterium tremendum". Infatti nei testi si legge che l'uomo si sente nella stessa misura attratto e respinto da queste divinità. Ma sia le une che le altre sono soltanto funzioni opposte dell'unità in sé con afferrabile, definita Chiara Luce e "Grande - Vuoto - che tutto comprende". Della natura del numinoso, Rudolf Otto dice: "esso ha le sue forme selvagge e demoniache... e ha la sua evoluzione nel sottile, purificato e trasfigurato".

Tutte le visioni del Libro tibetano dei morti sono sotto il segno dei dhyani-buddha pacifici, perciò sono emanazioni di una categoria archetipica di luci cosmiche. La visione suprema si identifica con i luminosi sentieri delle saggezze dei Buddha, con l'aspetto del "mysterium fascinans". Splendono nella luce della trasfigurazione delle componenti psichiche, quale cosmologia spirituale delle cinque sapienze. Queste saggezze determinano l'esperienza del totalmente diverso definito "sfera della legge universale" (scr. dharmadhatu), saggezza adamantina o vuoto assoluto (scr. sunyata).

A. Metzger offre un prezioso contributo a questo fondamentale problema del demoniaco che si manifesta nel mondo degli inferi come tortura e persecuzione ad opera delle divinità. Secondo Metzger la divinità si rivela nel "martyrium" universale. Esprime il concetto come segue: "Il demoniaco del terreno è il bisogno di divinità (di assoluto), il bisogno del demoniaco - che nella materia, nell' "ens creatum", è esposto a caotico

smembramento - di un'infinita compatta unità". Al di là di noi o di questo mondo terreno della sofferenza e degli inscindibili legami che ci ancorano ad esso noi riconosciamo un assoluto, un luogo nel quale "non esiste venire ed andare" o - come dice Buddha: "Se questo non-creato e non-divenuto non esistesse non si troverebbe la via per uscire dal divenuto e dal creato". Ma noi sappiamo che in questo mondo esiste la trascendenza, che dà segni di sé anche se in questo mondo non è mai stata raggiunta. La vita terrena è un "martyrium universale", però è solo l'aspetto demoniaco di un Unito Tutto. Un aspetto non esclude l'altro; e l'uno è sempre la condizione per conoscere l'altro. Metzger dice: "demoniaco e trascendenza sono legati l'un l'altro inscindibilmente da un rapporto aprioristico. Sono potenti fattori che si supportano reciprocamente, che costruiscono la trascendenza del creato".

E' più che logico infatti che l'uomo "che sa" arrivi alla conclusione che le numerose descrizioni degli stati postmortali, i viaggi nei cieli e negli inferni, rappresentano un modo simbolico che aiuta a capire mediante immagini e similitudini. L'immagine è uno dei modi per traslare contenuti inafferrabili dall'intelletto comune soprattutto sul piano magico - mistico. Nel Libro tibetano dei morti le divinità vengono esplicitamente rappresentate come figure che simboleggiano le qualità psichiche della coscienza, mentre nella tradizione greco - romana troviamo una trasformazione dell'immagine della realtà del mondo sotterraneo o aldilà. In seguito molti degli spiriti torturatori dell'Ades comparsi nel periodo postomerico verranno interpretati come forme simboliche del comportamento umano. Lucrezio nel suo terzo libro constata: "Del resto tutte le favole sulle figure del mondo sotterraneo sono senza dubbio in rapporto con la vita terrena". Riconosce che in realtà le figure mitiche, come Tantalò, Sisifo, Tizio, non sono mai esistite, che in realtà "Gli uomini durante la loro vita vengono colti da una insensata paura degli dei". Lucrezio mette in rapporto gli eventi del mondo degli inferi con i processi psichici, che il mondo sotterraneo riproduce sotto forma mitica. "Ma Tizia vive in noi: l'uomo incatenato dai ceppi dell'amore è sbranato dagli avvoltoi, è roso dalla paura o distrutto dalle pene e da altre smodate brame da cui è posseduto" (Verso 1000). Secondo Lucrezio anche le immagini mitiche di Cerbero, delle Furie e dei demoni della Morte del Tartaro rappresentano stati d'animo, stati psichici causati dalla condotta dell'uomo nella vita. Quindi Lucrezio è stato uno dei primi scrittori del mondo antico a dare un'interpretazione psicologica alle immagini d'oltretomba. Non si tratta di punizioni reali, ma delle sofferenze cui è sottoposta la coscienza di chi ha agito male. "Così lo spirito consapevole di aver peccato immagini le punizioni, si tormenta... e non vede... ha sa come porre fine a questi tormenti" (1020). Gli ignoranti non sanno che proprio la vita terrena è il loro inferno.

Come abbiamo visto, le fonti Occidentali equiparano la sapienza alla libertà e l'ignoranza alla cattività e alla sofferenza. Sono nozioni fondamentali già contemplate dalle religioni. Già nella tradizione di Ermete Trismegisto troviamo l'equazione Ignoranza = sofferenza. "Il male delle anime è l'ignoranza, infatti l'anima che non sa nulla delle cose esistenti, che non conosce la natura delle stesse, che non sa cosa è il bene, che è cieca e vittima della passione del corpo, diventa un malvagio demone, non conosce se stessa...". Come abbiamo visto, questo problema è in stretto rapporto coi principi etici che regolano la vita dell'uomo e con la struttura dell'aldilà. Si è occupato della questione anche Jacob Bohme, uno dei mistici più convinti e autoconsapevoli, il quale dichiara esplicitamente che l'alchimico concetto di polarità risolve il problema del demoniaco e del divino. Riesce a far convergere opinioni discordanti e, con un'immagine altamente suggestiva, enuncia la

globalità dell'uomo in unità col creato. Egli descrive la natura in sé divisa della psiche umana esprimendosi come segue: "il tormento più atroce e spaventoso... lo trovi nella sostanza della nascita (natura) eterna dell'anima e degli eterni inscindibili legami uguale a tutti i diavoli, fuori della luce di Dio; dentro sta il suo eterno tormento, nel suo interno è nemica di se stessa...". Bohme parte dal principio che l'intero universo dello spirito, tutte le aspirazioni dell'uomo, il divino e il demoniaco, sono presenti nella struttura dell'anima "ab ovo". "Nulla ti è più vicino in questo tempo il cielo, paradiso ed inferno: che ti sono congeniali e che aspiri a raggiungere. Tu stai su entrambe le porte e hai in te entrambe le nature". Quindi per Bohme l'uomo porta in sé la sua immagine terrena e celeste, ma al contempo, la sua indole infernale dalla quale possono nascere con grande facilità le emanazioni che rappresentano i suoi vizi sotto forma di demoni terrificanti e divinità minacciose.

Perciò in fondo anche Bohme vede l'esistenza nella problematica archetipica di luce e tenebre, che noi con linguaggio psicologico abbiamo definito coppia antinomica di sapienza ed ignoranza. Nei testi filosofici più impegnati, per esempio nella filosofia Vedanta o nei testi buddhisti, viene offerta un'ampia base a una serie di definizioni rappresentabili con questa antinomia proprio dall'archetipica distinzione fra Luce e Tenebre. Il simbolismo che nasce da questa antinomia nel linguaggio di Bohme ci ricorda le visioni del bar-do del Libro tibetano dei morti. "Perciò il tuo cuore è una oscura valle; se non ti adoperi subito per la rinascita della luce si accende in te il fuoco dell'ira... e con la tua nascita (natura) animalesca non puoi raggiungere le porte del cielo". Ma ci ricorda l'esperienza della "Chiara luce" nel bar-do, che si identifica con la conoscenza della divinità suprema e della unità dello spirito con Essa, anche il seguente passo di Bohme: "In origine l'anima starebbe nella vita focosa perché senza la sorgente focosa non esiste lo spirito, e attraverso la morte esce da essa per propria volontà ... come di sua volontà attraverso i principi del fuoco cade nell'occhio luminoso di Dio".

Concludendo, ci teniamo a far presente come anche in un'opera eccelsa qual è il Faust di Goethe si ravvisino indubbi paralleli fra l'esperienza di trasformazione e morte e redenzione del protagonista e l'esperienza di fuoco, luce e demoniaco che il Libro tibetano dei morti illustra con una simbolica molto chiara e realistica. Col suo profondo studio psicologico dell'indole di Faust, Goethe ha costruito un monumento; ci offre l'immagine classica di una trasformazione che nella tragicità spa di molto l'enunciazione poetica. Alla fine della seconda parte dell'opera a Faust appaiono le quattro donne grigie; sono le fatali Eumenidi. Sono i dubbi e i tormenti che si affacciano alla sua anima. I loro nomi sono mancanza, colpa, pena e bisogno. Come l'uomo che ignora, e perciò è cieco, evita costantemente di confrontarsi col proprio lato in ombra, si rifiuta di riconoscerlo, così il vero accecamento è frutto della "preoccupazione". Però ciò che chiude i suoi occhi esterni può aprire il suo occhio interno.

"La notte sembra penetrare in profondità",
Però all'interno risplende la Chiara Luce (11500)

Ed ora questa luce, che come la "Chiara Luce" primigenia nell'aldilà diventa la stella che lo guida, lo acceca. "Il nuovo giorno lo abbaglia ancora".

Per cui Faust subisce la trasformazione "elementare", rappresentata in modo analogo al processo alchemico operato dagli elementi descritti nel Libro tibetano dei morti. Il potere

purificatore dell'elemento fuoco è illustrato come un chiaro linguaggio simbolico. "Illuminate, amoroze fiamme!" (11800) e poi:

"Sacre fiamme!
Colui che esse avvolgono
Si sente beato coi Buoni
nella Vita".

In questa catarsi "elementare" Faust apprende che è necessario staccarsi da tutto ciò che non fa parte del vero Io interiore. Può comprendere la verità solo chi rinuncia alle cose esterne e transitorie; solo a lui si aprono nel suo interno gli orizzonti interiori (11745):

"Ciò che non vi appartiene
Dovete abbandonare
Ciò che turba il vostro Essere
Dovete evitare".

Infine Faust mentre sta morendo riconosce la necessità della trasformazione ed aspira a raggiungerla. Qui i simboli sono armi che servono a purificare la coscienza, gli aspetti più forti della potenza dello spirito, dell'autodistruzione dell'ingannevole involucro dell'intelletto, che è sempre il grande ostacolo sulla via dell'integrazione ed unità dello spirituale.

"Frecce trafiggetemi,
Lance costringetemi,
Clave sfracellatemi,
Fulmini folgoratemi,
Possa volatilizzarsi
Tutto ciò che è effimero... "(11858)

Usando i simboli che ci ricordano la lotta fra la potenza della luce e i demoni delle tenebre della dottrina manicheo-gnostica, Goethe descrive le radiose emanazioni celesti che appaiono per aiutare l'anima, mentre il maligno si impenna e si perde nella maledicente schiera dei demoni. Infatti dopo la morte di il faust, prima che l'anima abbandoni il suo corpo terreno, assistiamo alla lotta di Mefistofele e della sua satanica schiera per il possesso della sua anima, che però alla fine viene liberata e condotta nella luce dalle schiere celesti. Una scena che ci ricorda di nuovo anche le parole di Hildegard von Bingen: "Infatti nella morte quando l'anima dell'uomo si separa dal corpo sono presenti Angeli buoni ed angeli cattivi; sono i testimoni di tutte le sue azioni". E la stessa immagine ci riporta nel Tibet, nel campo d'azione del Libro dei morti, dove i "testimoni delle opere" sono le divinità, pacifiche ed adirate, del bar-do che appaiono per purificare la coscienza liberandola definitivamente dagli errori karmici.

Sono innumerevoli le enunciazioni sul senso della vita, sulla trasformazione e sul significato della morte quale inizio di una nuova vita. Ne abbiamo citate solo alcune, quanto basta per dimostrare come le dichiarazioni del Libro tibetano dei morti abbiano un valore non solo locale ma universale. E' un libro sull'esperienza di morte, sulla morte e la rinascita, che vuol illustrare il significato della vita, che dà alla vita il significato e la

dignità che le competono. Perché è il bivio, il punto dal quale si ha la visione panoramica del passato e del futuro, il punto nel quale il problema della psiche acquista trascendenza, una trascendenza che, sebbene non sia conosciuta, viene percepita.

VI

COMMENTO PSICOLOGICO AL BAR-DO THOS- GROL

1 Concetti fondamentali della filosofia
Buddhista ed elementi di psicologia

Anzitutto bisogna farsi un'idea esatta
della natura dell'anima, sia della sua natura
divina che di quella umana, osservando
come agisce e patisce.

Platone: Fedro 245 c.

La psicologia si propone soprattutto di insegnare all'individuo a vivere consapevolmente, a vivere sapendo che la vita è la grande preparazione spirituale al trapasso, del quale il Libro tibetano dei morti dice che è il momento più importante della vita dell'uomo. I due cardini delle dottrine tibetane sono, non senza motivo, il concetto di coscienza e quello di intelletto, le due manifestazioni della spiritualità i cui alti e bassi rendono la vita ricca e varia e che formano la base delle visioni del Bar-do. Il Libro tibetano dei morti, a parte i suoi contenuti religiosi e filosofici, è un'opera squisitamente psicologica, la migliore guida per la comprensione dei fenomeni psichici, che rappresenta come esperienze postmortali, le quali in fondo riproducono eventi psichici della vita di ogni giorno. Prima di prendere in esame i singoli aspetti del Libro tibetano dei morti e le sue varie dottrine, approfondiremo le principali idee filosofiche del buddhismo mahayana mettendole in relazione con determinati concetti della psicologia Occidentale. Constateremo così che alcuni pensieri del mondo asiatico sono non solo di natura autenticamente psicologica ma hanno anche i loro equivalenti nella nostra psicologia. Infatti i due sistemi, il buddhismo e la psicologia, hanno in comune una cosa: il metodo analitico. Entrambi analizzano la coscienza e la struttura psichica dell'uomo.

A LA SOFFERENZA E IL PRINCIPIO DI DESIDERIO-NON DESIDERIO

Il principio del desiderio-non desiderio, noto alla nostra psicologia come problematica psichica antinomica, è anche una base della filosofia buddhista alla quale i testi del pali buddhismo fanno continuo riferimento. Nella religione, quale dottrina della redenzione, come possibile soluzione del problema a questo principio viene contrapposto il principio

antinomico: sofferenza - nirvana. Per il buddhismo la sofferenza è l'impossibilità della psiche legata agli istinti e ai desideri di far fronte al proprio bisogno di totale e soprattutto duraturo appagamento. Sono soggetti a continuo mutamento sia il mondo esterno, sia la coscienza, sia i rapporti fra la coscienza e il mondo esterno. Per cui l'uomo si trova tra l'amore e l'odio, o detto altrimenti, fra le tendenze comportamentali unilaterali dell'accettazione e del rifiuto. Sono i due atteggiamenti della coscienza operanti in senso opposto in base ai quali l'uomo agisce e si crea un'immagine individuale del mondo. Accettazione e rifiuto corrispondono all'antinomia appagamento dei desideri e non appagabilità degli stessi, che è responsabile di una tensione psichica negativa.

L'individuo opera una distinzione fra ciò che gli aggrada, che gli sembra buono e desiderabile, e ciò che non gli aggrada, che gli sembra cattivo e da evitare. Molti degli opposti piani funzionali interni della vita istintuale, delle emozioni e dei complessi (sia rimossi che inconsci), determinano dal profondo dell'inconscio la vita consapevole e le sue decisioni. La mancanza di consapevolezza di ciò che avviene nella propria psiche impedisce all'uomo di capire che le realtà della vita da lui evitate e respinte possono emergere dall'inconscio e levarsi contro di lui sotto forma di potenze demoniache. Per cui il confronto ha luogo con l'inconscio, con l'ombra, col lato in ombra della personalità che cerca di farsi strada nella coscienza. Il punto essenziale e decisivo delle dottrine buddhiste (di tutte le scuole) è sicuramente questo: È necessario rafforzare, potenziare la coscienza. Infatti può eliminare i processi inconsci e psicologicamente insani solo una coscienza potenziata, rafforzata, intensificata, cioè una coscienza capace di elaborarli. Il buddhismo pone il problema nel nirvana quale meta salvifica solo quando la coscienza ha già raggiunto un dato grado di adeguamento psichico e di realizzazione, cioè solo su un piano più alto di conoscenza esistenziale. Ma il nirvana può essere raggiunto solo attraverso il superamento dei desideri, solo grazie alla liberazione dalle catene che "legano l'uomo al ciclo del samsara". Per questo anche nel Majjhima - Nikaya si legge: "Fino a che punto genera sofferenza il mancato appagamento dei desideri! La natura degli esseri è succube del desiderio. O non fossimo costretti a nascere!". Ma desiderare di non rinascere non basta per non rinascere. Anzi è responsabile della sofferenza proprio questo desiderio. Come genera sofferenza il desiderio di non avere preoccupazioni, dispiaceri, dolori, di non provare disperazione, di non invecchiare, di non ammalarsi e di non morire. Per cambiare le situazioni non basta desiderarlo. Non genera sofferenza solo l'assenza del desiderio. Apre le porte del nirvana proprio l'assenza del desiderio - che esclude la sofferenza. Il nirvana ha inizio con l'illuminazione. La coscienza si illumina e si calma.

B I DUE GRADI DI REDENZIONE

Il problema della redenzione è il problema centrale sia del buddhismo sia di tutte le grandi religioni, e in qualche misura anche della psicologia Occidentale. Esistono due specie di redenzione (o liberazione), la redenzione profana (autoredenzione e la redenzione sacra, che ha una meta trascendente. La redenzione nello spazio profano e personale corrisponde al risanamento e liberazione all'anima, alla sanità psichica dell'anima. Il veda la equipara alla conoscenza dell'Io, del purusa interiore, una conoscenza che è il presupposto di ogni altra forma di redenzione maggiore. L'anima può raggiungere la redenzione sacra, la sanità psichica assoluta, solo quando è diventata perfettamente trasparente. Questa redenzione ha sempre carattere trascendente e si realizza al di là del mondo profano.

Sul piano psichico i due gradi di redenzione sono collegati. La "coerenza" fra meta sacra e meta profana della redenzione è un fatto psicologico. È la trascendentizzazione del significato dell'esistenza, della sua trasposizione nell'infinito (senza tempo ed immortale), che nell'anima si rappresenta come divinità, Brahman, Dio, luce pura, coscienza trascendentale pura o nell'immagine delle religioni come nirvana. Anche nel processo psichico di individuazione l'uomo è chiamato presto o tardi a affrontare i problemi dell'eternità e di Dio. Quindi nelle religioni è un traguardo salvifico aprioristicamente dichiarato ciò che avviene o dovrebbe avvenire nella vita psichica, la sua trasformazione e maturazione. In particolare il buddhismo e le dottrine induiste descrivono psicotecniche ed atteggiamenti psicologici che sono strettamente collegati coi metodi suggeriti dalle religioni.

C INSIPIENZA E SAPIENZA

Insiapienza significa non - conoscenza di ciò sta dietro le condizioni e dipendenze istintuali nelle quali vive e soffre il "non illuminato". Sapienza è conoscenza di tutto ciò. Dove esiste illuminazione, ed illuminazione consapevole, scompaiono gli ostacoli (scr. klesa) dalla via della liberazione. Per l'asiatico sapere significa possedere le conoscenze che sono utili ai fini dello sviluppo della coscienza spirituale, che servono a raggiungere la redenzione. Le altre conoscenze hanno una importanza secondaria e se sono state acquisite unicamente dall'intelletto, non servono a questo scopo. Inoltre l'asiatico non conosce la divisione fra coscienza (conscio) ed inconscio che l'Occidente stabilisce spesso con eccessiva categoricità. Vede la persona umana sotto un aspetto maggiormente unitario. Evidenziano questo aspetto in particolare determinate dottrine indiane e tibetane - per esempio quello "stato onirico" (tib. rMi-lam) che è stata tramandata da Naropa e Marpa. Essa si propone il raggiungimento di un ininterrotto continuum di consapevolezza anche durante il sonno e il sogno. Il rapporto fra i due modi di essere della coscienza è indubbiamente dinamico. Tuttavia se volessimo delimitare nettamente le rispettive funzioni, usando il linguaggio della psicologia Occidentale potremmo esprimere il concetto simbolico buddhista di insiapienza - sapienza equiparando l'insiapienza all'inconscio e la sapienza al conscio, cioè equiparando l'antinomia insiapienza - sapienza all'antinomia inconscio - conscio.

Per quanto concerne la insiapienza (scr. avidya) potremmo dire pertanto che essa è la fondamentale non conoscenza di una essenziale componente personale dei processi psichici e degli eventi spirituali ancora sottratti alla conoscenza consapevole. Ciò che non sappiamo o non sappiamo ancora, è sottratto alla nostra coscienza o non è ancora apparso in essa. Ma che tali processi ed eventi spirituali esistono è un dato di fatto, se - come sappiamo dalla psicologia - esistono complessi, depressioni, regressioni e contenuti rimossi, "incongruenza" fra il potere psichico individuale e la sua realtà manifesta. E i contenuti dei sogni ne sono un esempio. Gli psicologi hanno definito in modo chiaro tutti questi stati di sofferenza causati proprio dall'"insiapienza". La psicoanalisi si propone di scoprire le cause dei vari stati di sofferenza e di renderle note alla coscienza. È un metodo psicologico inteso ad abolire la sofferenza e che, quando ha successo, può essere definito una terapia di autoguarigione: il soggetto si risana da sé grazie all'intervento della sua coscienza. La coscienza nell'acquisire la conoscenza di contenuti che le erano ignoti acquista il potere di eliminare le cause della sua sofferenza.

Se prescindendo dalle complesse teorie della struttura dell'inconscio ci occupiamo unicamente di concetti "afferrabili", un atteggiamento maggiormente dinamicistico ci consente di equiparare l'insipienza con l'inconscio. Maggiore è il numero dei contenuti precedentemente conosciuti che la coscienza riesce a trasformare in conoscenze, più sapere e consapevolezza si concretizza. Nel buddhismo questo è il primo traguardo; il problema della trascendenza si pone dopo. Maggiore è il numero dei contenuti ignorati che riescono ad emergere dall'inconscio e a trasformarsi in "conoscenze", più aumenta la indipendenza dai pericoli di processi sconosciuti, dagli istinti e dalla libido. Questo è il risultato cui mira la psicologia Occidentale. Perciò possiamo dire tranquillamente che le due impostazioni, quella orientale e quella Occidentale, si propongono entrambe di potenziare la coscienza. Si tratta di un metodo, che potremmo definire filosofico, che prevede la trasformazione dell'insipienza in sapienza o, con linguaggio psicologico, dell'inconscio in conscio - operata da una coscienza debitamente potenziata, ampliata e sviluppata. Del resto anche la via filosofica della conoscenza poggia sulle realtà dello psichico, è una riproduzione della stessa. Va detto infine che si ravvisano strutture analoghe nel simbolismo delle mitologie, anch'esse fedeli riproduzioni della storia della coscienza.

D DEL RAPPORTO FRA SPIRITO E CORPO

Il problema dell'ancoramento, manifesto anche se relativo, al mondo terreno creato da desideri e passioni nei soggetti insipienti tocca ovviamente anche un grosso problema psicologico che non può essere risolto solo per mezzo di teorie, ma solo mediante un costante e progressivo adattamento alla realtà. L'uomo per la sua struttura d'insieme e la sua physis è anzitutto un essere terreno, il cui comportamento è dettato dagli istinti. La sua fisicità poggia interamente su processi biologici e naturali della vita istintuale comuni a tutti gli esseri. Eppure soltanto l'uomo, poiché è al con tempo un essere spirituale e consapevole di sé, ha scoperto anche un altro piano esistenziale, un piano che gli consente di affrancarsi da tutto ciò che è "naturale". L'uomo è indubbiamente inserito nel ritmo della natura, ma non è questo il problema. Il problema nasce quando la sua natura spirituale diventa autarchia ed entra in opposizione con la sua natura materiale. Questo è il momento critico secondo la dottrina buddhista della sofferenza, momento che essa definisce "dolore universale". Biologicamente e fisiologicamente noi apparteniamo irrinunciabilmente al mondo terreno. Ora, la via che porta all'affrancamento dagli opposti non è quella dell'ascesi totale né quella della totale materialità. Compito dell'uomo è quello di trovare la giusta via di mezzo tra una forma di vita esclusivamente spirituale e una forma di vita esclusivamente fisica.

Le varie scuole di pensiero nelle quali il buddhismo si è scisso propongono metodi diversi per risolvere questo problema. La scuola del buddhismo mahayana e quella del buddhismo vajrayana hanno sviluppato tecniche intese ad ottenere l'integrazione fra vita naturale e vita spirituale. La psicologia è impegnata soprattutto nella definizione delle funzioni della vita istintuale, senza però perdere d'occhio l'aspetto spirituale dell'esistenza dell'uomo, che non vede più in contrasto con la sua organizzazione fisica. Il principio dualistico che separa lo spirito dal corpo non ha più credito. Oggi si cerca l'integrazione dello spirito quale forza che compenetra di sé la natura, e la configura. Il Libro tibetano dei morti parla dell'antinomia fra coscienza ed intelletto perché l'intelletto separa e pertanto crea gli opposti.

E KARMA E AUTORESPONSABILITA`

Del problema del karma personale, quale pensiero centrale del buddhismo, abbiamo già parlato nel secondo capitolo e in altri passi. Adesso lo confronteremo di nuovo col modo in cui lo tratta la psicologia. Per il buddhismo il karma è l'esperienza personale delle conseguenze dei propri pensieri, delle proprie intenzioni e delle proprie azioni. E' la sofferenza causata dagli effetti di atteggiamenti ed azioni precedenti. L'uomo è, per così dire, il risultato delle sue azioni. L'Occidente comprende, certo, il concetto di karma, però non valuta a pieno la gravità delle conseguenze che possono avere azioni, intenzioni ed atteggiamenti sbagliati. Nella vita corrente noi citiamo spesso proverbi tipo: "Tanto va la gatta al lardo che ci lascia lo zampino", che insegnano come un atteggiamento irrazionale può avere conseguenze prevedibili. Cioè abbiamo il senso dell'autoresponsabilità, però non abbiamo capito fino a che punto essa va presa sul serio. Anche il modo di dire: "E' così semplice da sembrare "incredibile" indica che conosciamo bene la differenza che passa tra il "credere" e il "sapere", che conosciamo il valore di ciò che è certo, di ciò che si sa. Altro esempio di conoscenza consapevole ci è dato dalla frase "Tentiamo, più che andar male non può", che pronunciamo spesso prima di intraprendere una nuova iniziativa pur essendo matematicamente sicuri del contrario, pur essendo certi che tutto andrà nel migliore dei modi. In moltissimi casi il nostro pensiero esprime una certezza, indipendentemente dal tono superficiale dal modo ironico in cui viene esternato. Abbiamo mille modi di manifestare una certezza. Però non sempre afferriamo tutta la portata delle conseguenze che possono avere azioni dettate da insipienza, false conoscenze, false credenze. Cioè non siamo consapevoli fino in fondo delle conseguenze delle nostre azioni.

Il buddhismo insegna la legge di causa e effetto (per la quale ognuno subisce le conseguenze delle proprie azioni) e la assolutizza, ne fa una legge valida al di là della vita unica e individuale, ne fa una legge universale. La teoria buddhista per la quale l'uomo subisce gli effetti di azioni che non è sempre consapevole di aver compiuto è comprensibile solo su questo piano, solo in questa luce. Secondo il buddhismo le sofferenze cui l'uomo è sottoposto nella vita che sta vivendo sono anche le conseguenze di azioni (rispettive cause) molto più antiche, compiute in una vita precedente. Perciò nella vita che sta vivendo l'uomo è la somma e il risultato di azioni e decisioni precedenti. Secondo questa teoria naturalmente anche il futuro sarà positivamente o negativamente influenzato dalle azioni compiute dall'uomo colla vita presente. Qui non si tratta di valutazioni morali, ma del rapporto tra comportamento e salvezza dell'individuo. Solo in questo senso il karma può essere positivo o negativo. Per quanto riguarda la coscienza il buddhismo parla di popolo karmicamente positivo e di comportamento karmicamente negativo; il primo favorisce l'acquisizione di conoscenza e la liberazione, il secondo è causa di insipienza e di dipendenza.

Anche psicologia applicata, che sviluppa metodi terapeutici, dà alla vita umana un significato globale, ispirandosi in particolare a C. G. Jung, che nella sua "psicologia complessa" pone al centro l'uomo intero, integrale; a L. Szondi, che "analizza il destino"; e specialmente a Il. Binswanger, M. Boss e G. Condrau della "Scuola che analizza

l'esistenza". In tutti ha un grosso ruolo la storicità dell'uomo, che risale all'"archetipo" (Jung), alla "scelta ereditariamente condizionata (Szondi) e alla "totalità dell'esistenza".

Si sottopongono a psicoterapia prevalentemente le persone affette da nevrosi, ansia e depressioni, che non sono più padrone di se stesse poiché la loro sofferenza, avendo sequestrato gran parte delle forze della loro coscienza, limita in forte misura la loro libertà d'azione. Ne deriva che sono in continuo conflitto coi propri complessi, i quali ostacolano la loro realizzazione spirituale. Alcuni fanno persino che continueranno a ripetere sempre gli stessi errori. Infatti questi stati patologici sono caratterizzati dalla incapacità di questi pazienti di modificare la situazione con le proprie forze, la loro incapacità di evitare di commettere sempre gli stessi errori dipende sia da insipienza sia dall'insufficiente adattamento alla struttura naturale della vita, fisica e psichica, che accompagna certi complessi, per cui la psiche si squilibra.

A tutto ciò si sovrappone un secondo strato - diverso da persona a persona, costituito dalle idee fisse legate alle pulsioni, dai complessi profondamente radicati (per cui il paziente ha costantemente una visione distorta della realtà), dalle complesse modificazioni e limitazioni delle sue facoltà istintuali - il quale impedisce al soggetto di acquisire conoscenza, di conoscere la realtà per quella che è, di agire con obiettività e di conoscere se stesso. Di conseguenza egli non è in grado di agire consapevolmente. Ebbene, la psicoterapia si propone precisamente di "sciogliere" questi legami, di liberare il paziente dai suoi complessi affinché possa conoscere se stesso e il mondo che lo circonda per quello che realmente è. Noi parliamo di espansione della coscienza perché la coscienza viene liberata; parliamo di maggiore consapevolezza perché l'ignoto diventa noto.

Anche la psicologia Occidentale mira a rendere il soggetto responsabile dei suoi pensieri e delle sue azioni, cioè autoresponsabile. Quindi la terapia psicologica, poiché si propone di restituire al paziente la sua totale capacità di azione, è chiaramente in linea del pensiero buddhista. Il primo a scoprire l'importanza delle informazioni che possono dare le immagini oniriche è stato - e non è un caso Sigmund Freud. A chi non crede che le proprie azioni influenzino la propria vita psichica (tanto personale quanto gelosamente tutelata) la psicologia dei sogni e delle frustrazioni può dimostrare il contrario. Quindi compito centrale della psicologia è quello di indicare al soggetto la via da seguire per acquisire autoresponsabilità. Ecco dunque che tra i metodi che applicano gli psicologi e le tecniche suggerite dai buddhisti è ravvisabile una sorprendente concordanza. Li illustreremo di nuovo quando parleremo della simbolica del Libro tibetano dei morti. Seguono entrambi la via analitica, eliminano entrambi tutti i fenomeni (psichicamente condizionati) risalenti a cause che sono state seppellite e dislocate, appartenenti ad un piano più profondo. Per entrambi si tratta di rendere trasparente il nucleo energetico della psiche, vero centro della coscienza, affinché possa svilupparsi una capacità d'azione autonoma e libera.

F ALAYAVIJNANA E STRUTTURE ARCHETIPICHE

Un altro concetto della filosofia del buddhismo mahayana, già trattato nel secondo capitolo, è quello della coscienza universale o di base, che il buddhismo definisce "coscienza serbatoio" (scr. alayavijnana, tib. Kun- gzhi rnam-shes). La traduzione letterale dell'espressione tibetana ci fa capire che per alayavijnana si intende la "coscienza di tutte le cause" responsabili dei pensieri e di tutte le altre attività spirituali (mentali). In

particolare la filosofia yogacara o la Scuola delle "dottrine sulla coscienza" (scr. vijnanavada) sostengono che tutte le cose, quali oggetti, tutte le immagini e tutti i fenomeni che conosciamo non sono altro che spirito e coscienza. Vale a dire, noi conosciamo le cose come tali, nella loro molteplicità e individualità, solo quando esse diventano contenuto della coscienza. Presupposto del processo conoscitivo è la coscienza. Mentre tutto ciò che non fa parte della coscienza, non è presente in essa, è inesistente. In conclusione: l'intero momento oggettivo non è che coscienza perché presupposto della sua conoscenza è la coscienza. Secondo la teoria idealistica vijnanavada, l'imprevedibile base ed essenza della realtà, suo indispensabile presupposto, è lo spirito (o coscienza pura). Perciò lo spirito è l'assoluto, il vuoto che tutto compenetra di sé o "nirvana", perché senza di esso nulla può essere pensato.

Secondo la stessa teoria nell'uomo questa coscienza serbatoio si compone di due livelli che si differenziano solo per la loro funzione: come causa prima (statica e materna) e come attività. La causa prima, o l'inesauribile potenza di tutto ciò che è in fieri, è l'alayavijnana. La sua forma attiva operante è la coscienza pensante che si rigenera e si trasforma in continuazione (scr. manovijnana, tib. Yid- kyi rnam shes). I testi buddhisti descrivono l'alayavijnana immagine di un vasto oceano che simboleggia la pienezza e globalità di tutte le acque. Quindi la coscienza universale è il serbatoio di tutte le impressioni trasmesse alla coscienza dai sensi e dal pensiero differenziante. Ma tutti gli atti del pensiero - coscienza differenziante producono effetti karmici, che si imprimono nella causa prima, dove possono giungere nuovamente a "maturazione" sotto forma di nuovi processi mentali. Anche il pensiero è determinato dalla legge del karma; però è un'attività della coscienza che precede il compimento delle azioni. Ma è karma anche il "vento" dell'energia cosciente prodotto dalla persona e condizionato dalle sue azioni, che soffia sulla superficie dell'oceano della coscienza universale. Questa si increspa in mille onde e genera pensieri ed associazioni di idee che emergono dal profondo della coscienza serbatoio. Il pensiero (o coscientizzazione) è l'interrotto processo di moltiplicazione di contenuti immanenti alla coscienza che diventano oggetto. Il karma, la situazione individuale della persona prodotta dalle varie cause, fa emergere dalla coscienza individuale immagini, idee e nozioni che erano ignote o ignorate perché contenute tutte, come semi karmici, nella potenza universale della coscienza universale. Nella latenza della coscienza ogni immagine individuale ed ogni pensiero, anche se non ancora differenziato, è già archetipico.

Non è certo un caso ma una realtà, un fatto importantissimo per la storia della coscienza, che in Occidente si sia ragionato in modo analogo fin dall'antichità. Il primo a formulare una teoria delle idee è stato Platone, che definisce le idee "eterni archetipi mentali (spirituali)", immagini mentali eterne ed immutabili, presenti come modelli delle cose sia nell'individuo sia al di là di esso, sul piano prenatale. Per Platone le idee sono il vero "reale" e soprattutto l'archetipo, del quale le idee manifeste partecipano solo condizionatamente perché sono un'espressione limitata e parziale del tutto delle idee. Tramite Socrate, Plotino e il medioevo la teoria delle idee attraversa tutta la storia dello spirito dell'Occidente, anche se con qualche variante. Forse la ritroviamo, opportunamente traslata, nella psicologia, la quale afferma che nella coscienza dell'uomo opera un invisibile archetipo che agendo da profondità sconosciute influenza il suo comportamento in modo caratteristico.

S. Freud esaminando certi contenuti onirici arcaici e che ricorrono costantemente è stato il primo a rendersi conto che nei sogni esiste un materiale "lifogenetico" evidentemente

"ereditario" che rispecchia contenuti e funzioni della coscienza precedenti a quelli della vita personale. Per C. G. Jung e la sua scuola non c'è alcun dubbio: nella coscienza dell'uomo si manifestano modelli preformati, gli archetipi; che sono dominanti strutturali dell'inconscio collettivo. Jung vede in essi una definizione energetica della psiche, punti preformati di cristallizzazione nell'inconscio, che diventano "archetipi" solo quando la coscienza prende atto della loro presenza. Però non possiamo dire che gli archetipi sono presenti nell'inconscio come tali; infatti in esso esistono solo potenze strutturate che si rendono riconoscibili come archetipi in determinate condizioni. Jung le definisce come "autoillustrazioni degli istinti" perché si identificano con le funzioni sicuramente primordiali degli istinti naturali.

Quando entrano nella coscienza gli archetipi fanno proprio il carattere tipico della coscienza "differenziante", che divide, e quindi acquistano una doppia valenza e un significato ambivalente. Ebbene il sistematico simbolismo antinomico del Libro tibetano dei morti, che poggia su simboli archetipici, va inteso tenendo presente questa funzione. Ma quelli che noi conosciamo come "archetipi" ricevono la loro invisibile "preimpronta" energetica nell'inconscio, del quale sono una dominante strutturale, o una struttura primordiale, che può essere definita anche "predisposizione istintuale". In biologia (nel campo della psicologia degli animali) tali strutture sono conosciute come coordinate ereditarie, come fattori che scatenano comportamenti ben determinati, sempre uguali. Per quanto riguarda gli archetipi della psicologia junghiana il biologo A Portmann ritiene determinante nella psicologia degli animali la "conoscenza di un mai - percepito da parte di una struttura centrale ereditata". Secondo Portmann scatenano funzioni tipiche alla superficie di un comportamento visibile determinanti "fattori scatenanti". Questi fattori a loro volta consentono di ipotizzare la presenza di funzioni archetipiche che preformano i comportamenti dell'esistenza in atto. Abbiamo accennato a questi problemi della psicologia solo per dimostrare che il problema di una coscienza primordiale, e quindi della trasmissibilità dei contenuti della coscienza, è reale e ha sempre stimolato l'uomo a chiarire il fenomeno. Il concetto buddhista di alaya vijnana è una prima rappresentazione asiatica della problematica, che sul piano filosofico presenta qualche affinità con la dottrina delle idee di Platone. Oggi la psicologia si interroga di nuovo sulla permanenza delle esperienze umane che sarebbero conservate in un inconscio collettivo dalla struttura archetipica.

2 Aspetti psicologici del libro dei morti tibetano

Sono molte le persone che nel momento della morte non solo sono rimaste al di sotto delle loro possibilità, ma soprattutto hanno dimostrato di ignorare cose che già mentre erano in vita erano state rese note da altre persone.

C. G. Jung: Ricordi

Secondo la filosofia buddhista del Libro tibetano dei morti le divinità delle visioni possono appire come realtà e al contempo come immagini illusorie. In altri termini, esse sono da un lato realtà, dall'altro ingannevoli immagini prodotte dalla psiche. I due aspetti sono giustificati entrambi e non si escludono fra loro. Secondo la filosofia buddhista non esistono dei, cioè entità assolute. Infatti la loro esistenza è limitata, quanto meno al tempo in cui gli uomini li riconoscono come tali. Però il Libro dei morti ricorre a figure divine, ai buddha trascendenti, per esprimere certe caratteristiche spirituali o psichiche (divinità pacifiche) e quelle ad esse opposte (divinità adirate), che si identificano con gli aspetti dell'azione e reazione. Ma al di là e al di sopra di tutte le immagini e di tutti i simboli il buddhismo pone il nirvana, lo stato di liberazione e redenzione in cui non esistono immagini, che perciò definisce anche "grande vuoto". In questo vuoto che compenetra di sé tutte le cose, simbolo verbale della non - descrittività priva di attributi di uno stato di trascendenza, le figure della realtà e dell'apparenza, essendo relative, si dissolvono, perché qui, alla meta "non è più raggiungibile nulla" che sia rappresentabile.

In quanto realtà i Buddha e i Bodhisattva della meditazione aiutano a comprendere i contenuti filosofici e religiosi delle dottrine buddhiste. Poiché per i seguaci del mahayana sono le grandi immagini che ci guidano sulla via spirituale, simboleggiata dai Buddha trascendenti, essi si identificano coi contenuti etici della dottrina. Come Dhyani Buddha essi indicano la via che conduce alla suprema consapevolezza, alla realizzazione metafisica dell'esistenza. Però il Libro dei morti ci insegna che i Buddha sono soltanto forme visibili della pura natura interiore della coscienza, che sono solo manifestazioni della luminosa natura dell'uomo da sempre presenti in lui.

Si giunge così al secondo livello, il livello della constatazione psicologica che tutte le figure, tutte le visioni e tutti gli archetipi sono manifestazioni della propria coscienza. Noi ci accorgiamo che sono proiezioni della nostra coscienza perché rappresentano (riproducono) contenuti presenti nel suo profondo.

Allo stesso modo le proiezioni delle divinità delle visioni sono logiche deduzioni tratte dalla filosofia mahayana, che, dandone un'interpretazione psicologica, insegna al contempo che tutte le immagini, tutte le forme e tutti i pensieri vanno intesi come manifestazioni o prodotti della coscienza. Quelli che sul piano della realtà sono modelli di realtà spirituali, sul piano psicologico sono proiezioni (contenuti sotto forma di immagini) della coscienza e figure simboliche che rappresentano processi psichici di fenomeni concreti di trasformazione della coscienza. Quindi sono reali finché poggiano sulla realtà e sulla sua rappresentazione come contenuto spirituale; però appena simboleggiano qualcosa debbono essere interpretate in senso psicologico. Uno è l'aspetto filosofico, l'altro l'aspetto psicologico; entrambi sono espressione di quell'unica realtà che è la coscienza umana. Ciò che sul piano esclusivamente filosofico della metafisica buddhista, qui rappresentata da immagini sommamente numinose, veniva motivato metafisicamente, viene rappresentato sul piano psichico delle proiezioni della coscienza come una realtà psichica e perfino metapsichica. Psichica poiché si constata infatti che le divinità delle visioni sono simboli dello spirito che corrispondono al simbolismo archetipico dei processi immanenti alla coscienza. Viene costruita una realtà metapsichica in quanto l'intero processo esistenziale della vita conscia ed inconscia viene dislocato al di là della vita terrena, cioè trasferito nella trascendenza. Vale a dire, il principio psichico sopravvive alla propria dimensione umana come proiezione e come postulato.

Quindi le dottrine sulla coscienza della filosofia yogacara, cui vanno essenzialmente annoverate quelle del libro tibetano dei morti, suppongono che la coscienza karmicamente

gravata persista superando di gran lunga il tempo di vita dell'esistenza terrena dell'individuo. Secondo esse la coscienza continua ad esistere finchè esiste la forza del karma personale. Ora i Buddha possono rappresentare la meta, il punto d'arrivo, la grande perfezione, o anche, in quanto immagini, in quanto coscienza raffigurata, tappe sulla via della liberazione. Sono due tipi di conoscenza, due piani della prassi spirituale. Ma l'ultima meta è per la filosofia del buddhismo mahayana il vuoto, il "così è", la pura natura di Buddha o la natura adamantina trasparente come il cristallo della coscienza umana, dalla intensità inimmaginabile, che l'intelletto comune non può afferrare. E' sempre presente, però dev'essere trovata. Per questo uno dei quesiti del buddhismo zen suona: Perché vuoi andare a cercare il Buddha col Buddha? E' come voler cercare il fuoco col fuoco. L'autoconoscenza è uno spontaneo processo di sincronicità fra conscio ed inconscio, fra intelletto o coscienza pensante e causa prima o alayavijnana. Qui tutte le immagini e tutte le visioni si estinguono di colpo, scompaiono all'istante come folgorate; le distrugge immediatamente (come un corto circuito) la pura conoscenza o illuminazione. Questo è lo stato della "Chiara Luce" di cui parla il Libro tibetano dei morti, il solo stato nel quale la stessa luce viene percepita dharmakaya. Per questo Il Libro tibetano dei morti può annunciare prima la realtà filosofica dei buddha e della loro dottrina e dopo, quando queste sono state capite, aggiungere che essi sono soltanto immagini ingannevoli ed illusioni della propria coscienza perché il mondo interiore nella sua purezza non ha bisogno di immagini della forma esterna.

L'uomo per trovare e realizzare a pieno la propria individualità può seguire la via salvifica delle religioni, la via delle conoscenze spirituali e della liberazione ad opera della filosofia e dell'etica, o applicare le tecniche e i metodi dello yoga e della psicologia. In realtà sono tre vie solo apparentemente diverse perché ognuna di esse è una "copia" perfetta o un simbolo dell'entelechia dello psichico dell'essere terreno e delle sue possibilità trascendenti. In tutte e tre si ravvisa la stessa aspirazione alla spiritualizzazione, la stessa ricerca della conoscenza di contenuti metafisici ed irrazionali, lo stesso riferimento a quel puro "divino" che si manifesta già in questa vita.

Se consideriamo le diverse versioni della realtà della psiche constatiamo che i punti di riferimento di una teoria dell'anima sono diversi, ma il ricchissimo patrimonio di simboli (creato dall'esperienza per primordiale dell'uomo) è valido sorprendentemente per tutte: dalla via dell'anima e del corpo spirituale e delle forze vitali dell'antico Egitto, che conduce al Regno di Osiris, ai campi degli Iaru, alle trasformazioni ai vagabondaggi dell'essenza animica purusa nel Pretakalpa del Garuda - Purana, all'angusto sentiero che deve attraversare nel bar-do il "corpo cosciente" del tibetano defunto, la via attraverso l'aldilà è descritta con immagini archetipiche e con simboli sorprendentemente concordanti. E' riconoscibile la fenomenologia di una potenza di espressione psichica collettiva che non può che risalire a simboli sempre (più o meno) simili perché archetipici. Qui si ravvisa la legge per la quale la coscienza la coscienza risponde alla problematica ontologica dell'essere e dello sperare dell'uomo mediante reazioni archetipicamente condizionate.

Dietro tutte queste diverse descrizioni di un'anima provvista di forma o di una coscienza dalla struttura tura amorfa, si trova la comune e collettiva causa di intuizioni psichiche, o forse anche di esperienze reali. Tracciare una linea divisoria fra le due è impossibile. Però il Libro tibetano dei morti ha illuminato quanto meno il campo oscuro che sta in mezzo. Adesso sappiamo che tante situazioni psichiche della vita dell'uomo, tante angosce e frustrazioni del sogno e della realtà, le frustrazioni delle grandi tensioni e

dei grossi conflitti psichici, possono produrre immagini di tensione, demonicità, distacco e trascendenza, sofferenze molto simili a quelle dei mendi postmortali di cui parlano tutti i libri di sapienza dell'umanità. Ecco perché troviamo descrizioni analoghe nell'Antico Testamento, nelle scritture ebraiche, nelle tradizioni egizie, greche, indiane o per l'appunto tibetane.

E' solo una proiezione, un'autoraffigurazione dell'originaria paura della morte, il bar-do, il doloroso stato intermedio tra due forme di vita in cui la coscienza deve prendere decisioni? Uno psicoanalista non avrebbe dubbi, lo definirebbe senz'altro così. Ma è davvero questa la risposta agli interrogativi che l'uomo si pone da millenni? Sì e no. Anche il Libro tibetano dei morti del resto dà una risposta ambivalente, che permette una valutazione filosofica e una psicologica, un pronunciamento relativizzante e uno assolutizzante. Da qui il vuoto, che è un concetto al di là dei concetti. O non si tratta piuttosto di un'esperienza trascendente che si affaccia all'esistenza come una realtà intuita. E' un interrogativo sul quale ritorneremo. L'esistenza della metafisica, che ci trasferisce al di là della realtà materiale e fisica, non può essere dimostrata, né empiricamente né scientificamente. Ma se è così, allora è impossibile anche stabilire la sua dimensione. Vale a dire, la sua dimensione non può essere limitata da misure fisiche. Anche gli eventi metapsichici (se partiamo da una psiche legata all'individuo che sopravvive all'individuo come essere unico), perdono per noi la loro dimensione e le misure di una psicologia riferita unicamente all'aldilà. Se sappiamo troppo poco già della psiche dell'uomo, della vera dimensione di una coscienza, come facciamo a immaginare (con quel poco che sappiamo) i mondi del bar-do? Occorre fondare una nuova disciplina: una fenomenologia degli stati possibili e delle possibili speculazioni. Esiste anche una quantità di prove, tutta la storia dello spirito è una testimonianza, dimostra che anima e coscienza sono più che unica e transitoria fisicità. Con tutto il materiale che abbiamo a disposizione: i numerosi scritti sulle esperienze e le speculazioni sull'aldilà, e i Libri dei morti con le loro "categoriche" enunciazioni, potremmo istituire una nuova disciplina, una "fenomenologia delle esperienze ultraterrene", suffragata dalle "certezze" enunciate. Invece, finché viviamo in questo mondo, quel mondo non può che rimanere un mistero. Ma anche rimanendo tale, i contenuti del Libro tibetano dei morti rappresentano un incredibile fundus di una prestazione psichica che aiuta a far luce sul fenomeno vita - anima - divinità.

Il Bar-do thos- grol, il Libro tibetano dei morti in tutte le sue varianti ed indipendentemente dalle connotazioni religiose, si offre a noi come un'opera didattica, come un testo sul comportamento della coscienza dell'uomo dopo la morte che descrive gli eventi come proiezioni psichiche di una coscienza che nell'aldilà reagisce esattamente come reagisce sul piano terreno. Il Libro tibetano dei morti è soprattutto un libro di vita, sulla vita, perché le conoscenze che bisogna possedere per superare le prove del Bar-do debbono essere acquisite già durante la vita terrena. E' la base della condotta di vita buddhista e la guida spirituale che conduce il defunto attraverso il bar-do. Senza questa base il Libro tibetano dei morti sarebbe un libro sull'aldilà e non parlerebbe un linguaggio traducibile nel linguaggio del pensiero razionale. Invece l'opera rituale riferita al Libro dei morti è strutturata in un altro modo. Comprende, sì, i contenuti essenziali del Libro dei morti e della sua filosofia, ma si dilunga soprattutto nella descrizione delle pratiche da seguire nei riti funebri, nelle consacrazioni, nelle iniziazioni, nelle cerimonie sacrificali e nelle preghiere, che rappresentano un'importante integrazione della parte dogmatica vera e propria.

Nella dottrina buddhista del trikaya, che offre la base per comprendere le trasformazioni nel bar-do, sono riconoscibili tre fasi di manifestazione della coscienza. La manifestazione più alta, il grado supremo dell'essere puro, è quella della coscienza irradiante, quale Chiara Luce che illumina se stessa nello stato di modo charmakaga. E coscienza in sé e perciò viene equiparata al grande vuoto che consente la totale pienezza dello spirito. Ecco perché lo stato del di modo charmakaga è simbolicamente rappresentato dall'adibuddha Samantabhadra nudo e di colore blu scuro. Il blu scuro è il colore della coscienza potente, pura, dell'intelletto assorto nella meditazione; e "nudo, senza veste" equivale a "senza attributi", o "dalle qualità che è impossibile descrivere". Nello stato di dharmakaya la coscienza pura è allo stato nascente, è nella condizione che precede il divenire della creazione, la nascita dei contenuti della coscienza. La sua potenza è intatta e "non divisa".

Quando compare una "controparte", cioè una meta oggettiva, inizia un processo di autoindividuazione, inizia l'attività cosciente e ha luogo un'emanazione di coscienza nei diversi livelli. La simbolica controparte nel Libro Tibetano dei morti è la consorte dei buddha, la Prajna o Dakini. Il suo inscindibile congiungimento (unio mystica) col Buddha simboleggia l'inizio di tutti i mandala, di tutte le strutture psichiche e dell'insieme di tutti i simboli del buddhismo mahayana.

Un secondo piano di coscienza è il regno (delle visioni) delle figure trascendenti visibili che si manifesta nel sambhogakaga, il piano della visione celeste e divina. Dal punto di vista del corpo fisico terreno il sambhogakaya, lo stato di estasi della coscienza, è una proiezione "estatica" vissuta nello spazio più interno della coscienza o, attraverso la visione, nello spazio più esterno. Le tecniche di meditazione del buddhismo vajrayana prescrivono per lo più due vie di realizzazione psichica. Una esterna, che è la visualizzazione e la immaginazione attiva di simboli, mantra ed immagini di divinità che proiezioni di vario genere riempiono il significato, vale a dire l'immagine, che si conosce nella proiezione esterna, unendosi alla coscienza grazie a tecniche a hoc, porta all'esperienza "estatica". Una interna, che, quale evento complementare nel centro della coscienza non influenzato dal mondo esterno, è una consapevole irtroversione finalizzata che porta all'evento "instatico", anch'esso "visionario" realizzantesi sull'orizzonte interno della coscienza. La psicotecnica tantrico - buddhista si propone il congiungimento delle immagini visionate all'interno con quelle visionate all'esterno della coscienza, cioè la realizzazione dell'unità fra immanenza e trascendenza degli eventi visionati. Questo piano corrisponde al sambhogakaya, al "corpo della beatitudine spirituale", alla visione dell'immagine di Dio . Quale rappresentazione del numinoso nel suo più alto rapporto antinomico, assume gli aspetti del redento e del demoniaco, che sono forme in cui la coscienza si manifesta a seconda del suo stato.

Nel terzo livello, il livello umano, la coscienza è nel nirmanakaga, incarnata nell'involucro mortale. Nella filosofia buddhista è il luogo della sofferenza; qui la coscienza apprende la natura della transitorietà, della quale essa stessa è partecipe. Qui la psiche è legata alla forma transitoria e soffre per insoddisfazione: è combattuta tra lo spirito e la materia, fra la vita naturale - biologica e lo spirito costantemente in evoluzione che si espande per rendersi libero ed indipendente. Tuttavia la vita umana, il periodo che la coscienza trascorre nel corpo terreno, pretraccia una via che inizia nella inconsapevolezza e poi giunge a una matura e in parte somma consapevolezza che è in grado di sottrarsi alla forma terrena. Dopo essersi incarnata, la coscienza inizia a percorrere una via in salita, la via che porta alla individuazione e - come si legge nel Libro

tibetano dei morti - raggiunge il vertice nel momento della morte. Dopo di che inizia un percorso in discesa, il sentiero che porta alla reincarnazione. Dalla coscienza "liberata" al cospetto del dharmakaya attraverso lo stato del sambhogakaya si ritorna alla inconsapevolezza, all'arresto dell'attività spirituale, che precede l'inizio della nuova vita. Queste tre fasi corrispondono rispettivamente al-Chi-kha i bar-do, al Chos- New nyid bar-do e allo Sridpa i bardo. Dalla quasi totale non-consapevolezza l'uomo si evolve fino a raggiungere la piena "Luce del Giorno", la piena consapevolezza, fino a diventare pura presenza cosciente nel momento del trapasso, quando entra nel bardo. Il libro tibetano dei morti definisce la via che porta alla successiva incarnazione "sentiero in discesa" perché la coscienza, via via che si avvicina all'involucro mortale nel quale si incernerà, perde sempre più forza. Secondo la teoria buddhista, minori sono i gravami karmici nel bar-do, migliori sono le prospettive di una definitiva liberazione degli esseri.

Come abbiamo già fatto presente, il Libro tibetano ulteriori Morti è una "camera del tesoro" del simbolismo psicologico, è un libro che, come pochi libri di sapienza del mondo antico, contempla una conseguente applicazione dei simboli archetipici. Ricorderemo ancora una volta alcune di queste strutture archetipiche. Nella suddivisione primaria troviamo il pregnante simbolismo della intensissima luce e quella degli abissi fumanti e fiammeggianti immersi nel buio più profondo dei mondi degli inferi: l'estrema contrapposizione di luce e tenebre o, in senso traslato, di suprema conoscenza e totale ignoranza. Tutti i Buddha della meditazione appaiono circondati dalle radiose luci delle saggezze, nei colori cosmici che caratterizzano l'illuminazione dello spirito ad opera del sapere spirituale. Se ora confrontiamo il simbolismo delle fiamme dello Spirito Santo che apparvero sopra le teste dei discepoli nella festa di Pentecoste, abbiamo anche qui l'immagine archetipica della nascita della Luce, della illuminazione dello spirito che annuncia una nuova coscienza.

Il bar-do dell'esperienza della realtà mostra la struttura immaginaria, ingannevole e fallace delle figure divine che emergono agli orizzonti del proprio spirito come manifestazioni della coscienza. Più a lungo dura questa fase del bar-do, cioè la illuminazione della coscienza, più potenti si fanno le forze contrarie; le figure demoniache che salgono dalle ignote profondità debolmente rischiarate dalle torbide luci dei sei Loka. Sono le luci dell'intelligenza che si sta spegnendo perché offuscata dai mondi ancorati agli istinti. Le divinità terrificanti che si oppongono alla conoscenza della realtà sono gli Heruka, l'aspetto negativo delle divinità pacifiche, che assumono una forma fiammeggiante quando l'intelletto dell'uomo si separa dalle radici della coscienza. È interessante il simbolismo archetipico delle divinità teriomorte che sul sentiero in discesa, verso la fine delle visioni, annunciano la moltiplicazione del potere distruttivo della Grande Madre. Torneremo sull'argomento più sotto.

A nostro avviso la comparsa delle divinità, pacifiche ed adirate, che, nonostante tutta la loro varietà, vanno intese unicamente come aspetti e versioni del numinoso, ha un significato straordinario sotto il profilo religioso-psicologico. Oltre a essere nell'altro che immagini e "manifestazioni" della coscienza, esse esprimono la presenza del divino, che nella psiche può assumere forme diverse. Il buddhismo non contempla alcun rapporto con un Dio, o creatore personale, però contempla un allo supremo ideale: la natura del divino. Lo dimostrano, per esempio, "i quattro stati divini" (scr. catur- apramanani) del discepolo della dottrina buddhista, che sono uguali alle virtù di Brahma. Per il Libro tibetano dei morti i Buddha e i Bodhisattva sono "divinità" detentrici di significati metafisici che appaiono sulla via della illuminazione quali simboli della trasformazione.

Non sono dei nel vero senso del termine, come non lo sono nel buddhismo delle religioni indiane. Anche se nel pantheon hanno il loro posto fisso in una delle regioni cosmiche, per la filosofia e l'estetica buddhista essi non hanno alcun significato. Quindi i Buddha sono divinità che simboleggiano sapienze e virtù buddhiste.

La loro comparsa nella simbolica del Libro tibetano dei Morti corrisponde alla struttura archetipica dei contenuti numinosi della coscienza, in quanto la natura della divinità, inafferrabile dall'intelletto, può manifestarsi in due modi. R. Otto identifica i due aspetti del numinoso col *mysterium fascinans* e col *mysterium tremendum*. Queste archetipiche manifestazioni del divino corrispondono in qualche modo alle visioni del *bar-do* descritte nel Libro dei morti. A seconda dello stato della coscienza malgrado le sapienze divine appaiono come Buddha pacifici dall'aspetto allettante ed edificante, librati in sfere celesti, del *mysterium tremendum* che incutono terrore. Il Libro tibetano dei morti fa presente in continuazione che il Buddha - Heruka terrificante altro non è che l'Adibuddha Samantabhadra, la controimmagine adirata della suprema visione pacifica. Queste grandi immagini antitetiche appaiono solo quando nella prima "Chiara Luce" non è stato raggiunto l'assoluto, il *dharmakaya*, la luce pura, la totale liberazione della coscienza.

Noi avevamo già interpretato tutte le divinità del *bar-do* come uno schema organico e conseguente di contenuti e riferimenti psicologici. Ora la traduzione degli scritti tibetani con l'interpretazione della simbolica buddhista non lascia dubbi: ci insegna che effettivamente le divinità pacifiche ed adirate rappresentano elementi strutturali di organi e riferimenti psichici. Secondo la classificazione tantrica tutte le divinità sono sempre collegate con gli aspetti della polarità che autointegra, che può esprimersi nella coppia maschile, femminile e in quella pacifica - adirata. Abbiamo definito "sui generis" la comparsa delle divinità teriomorfe, che, poiché sono chiamate Dakini, evidentemente sono di genere femminile. Esse appaiono prima come divinità demoniache antropomorfe, e queste sono le otto Keurima; poi come divinità teriontropomorfe, e sono le otto Phra - men- ma; ed infine nelle sembianze delle ventotto potenti divinità con la testa di animale, e queste sono le divinità che iniziano al mistero dell'autodissoluzione totale che precede l'inizio della nuova vita.

Queste dee evidenziano in modo chiaro i vari aspetti dell'aspetto negativo, distruttivo, dell'archetipo della Grande Madre, e al contempo l'aspetto animalesche del lato in ombra della psiche umana. Con gli attributi indiani e tibetani della simbolica cimiteriale, le dee con la testa di animale rappresentano l'aspetto dell'annientamento. Le dee con la testa di serpente, di tigre, di leopardo, di cane, di volpe, di cornacchia e di avvoltoio mostrano la funzione distruttiva delle ultime visioni del *bar-do*, che hanno il compito di eliminare gli ultimi residui del pensiero fallace e di un mondo illusorio. È l'aspetto femminile che porta l'annientamento. Le 28 dee appaiono in corrispondenza delle "quattro regioni cosmiche" del proprio cervello per compiere la catarsi definitiva della coscienza, per liberarla di tutti gli ultimi contenuti della falsa identificazione. In molti dipinti tibetani che rappresentano i contenuti del Libro dei Morti, le divinità terrificanti sono collegate con la simbolica di annientamento dei cimiteri, però stranamente figurano quasi sempre con simboli della lunga vita, aggiunti successivamente.

Dunque anche qui è conservata la struttura polare della funzione antinomica archetipica. Il simbolismo, nonostante l'annientamento, annuncia la sopravvivenza della coscienza sotto le nuove forme di un'esistenza transmigrata. Infine le divinità pacifiche e adirate nel loro insieme esprimono anche la globalità della psiche umana, la cui profondità si manifesta sempre con simboli ambivalenti. L'archetipo si mostra sempre con

varie immagini e contenuti: è una sua funzione fondamentale e una sua caratteristica. Non esiste un'unica immagine di un archetipo; esistono sempre e solo più immagini; ed ogni aspetto riproduce un solo lato dell'archetipo. Le forze dell'animo nel centro del cuore e quelle dell'intelletto formano un'unità funzionale che permette un'integrazione dinamica degli opposti. Lo evidenzia con tutta chiarezza in bel dipinto tibetano della tavola 4, dove Buddha Vajrasattva unisce i due mandala (quello delle divinità pacifiche e quello delle divinità adirate) nel centro della fronte. Ciò prova che le divinità sono proiezioni della coscienza dell'uomo, contrastanti ma essenziale una cosa sola: Vajrasattva, la natura dell'essere adamantino. Questa è la natura - di - Buddha, la coscienza pura o il "grande vuoto".

Infine il Libro tibetano dei morti è una "camera del tesoro" dei mandala che, come sappiamo, sono i più importanti simboli unificanti della psicologia. I mandala dei cinque Tathagata e degli Heruka (loro controimmagini) rispecchiano la polarità dell'aspetto numinoso nello spazio della somma unificazione psichica, dove tutte le immagini antitetiche presenti nella psiche costituiscono di nuovo l'unità. Questa prestrutturazione data nel mandala da simboli chiari e precisi per l'esercizio dell'attività conoscitiva pratica, si trova nel quadrato (che esprime gli elementi e le strutture spirituali) e nel cerchio (che esprime l'unità cosmica e collegante del psichico). Nel cerchio e nel quadrato l'uomo profano e l'uomo sacro si uniscono nel simbolo dell'unità spirituale. La vita terrena, cui viene dato un significato trascendente e metafisico, viene trasferita in un ordine cosmico e sacro. La universalità e globalità derivante dall'individuazione di un'esistenza umana consapevole viene rappresentata in un mondo cosmico e divino dai riferimenti psicologici dove un fiammeggiante cerchio di luce di cinque colori avvolge il quadro. È la coscienza splendente nei suoi cinque elementi che avvolge una "sfera celeste" e comprende il livello in cui si manifestano i simboli divini. Quando anche i mandala buddhisti sono immagini di visioni e non ancora realtà ultime; ma, quali strutture archetipiche della quaternità, simboleggiano i regni dell'assoluto, della grande luce del modo *chamakaya* - una struttura tuttavia che, come base, rende possibili tutte le forme che nascono dall'indescrivibile vuoto.

Per lo psicologo i due grandi mandala del Libro tibetano dei morti rappresentano un doppio quaternario sui cui piani figurano le manifestazioni del numinoso e quelle della coscienza, secondo l'ordine psicologico e cosmologico. Ogni ordine ha un assetto polare, cioè il simbolismo della complementarità degli aspetti maschile e femminile della coscienza. Ognuno degli ordini, con i simboli totalitari ed unificanti, porta un livello del numinoso, il livello che ne riflette l'aspetto pacifico e quello che ne riflette l'aspetto terrificante. Sono entrambi campi d'azione e dimensioni della coscienza, e nel *bar-do* debbono essere illuminati dalla luce della conoscenza. Solo dopo può aver luogo sul piano della coscienza la liberazione ad opera della visione (tib. *mThong-grol*), che trascende lo stato del figurato e del simbolico per raggiungere la realtà priva di immagini.

I processi conoscitivi che travalicano la morte fisica sono fra le condizioni poste dai creatori del Libro tibetano dei morti. Evidentemente per essi la sopravvivenza della coscienza era una realtà. A noi restano poche possibilità di avanzare nel regno dell'ignoto, nonostante anche la nostra psicologia attribuisca un indubbio valore all'intuizione, al presentimento, alle visioni oniriche che si avverano e ai fenomeni di sincronismo, che confermano l'esistenza di altre dimensioni psichiche già note.

In psicologia analitica a partire da C. G. Jung conosciamo l'espressione "funzione trascendente", un concetto che nel processo di individuazione psichica consente la sintesi

fra conscio ed inconscio grazie alla formazione di simboli unificanti. Siamo in possesso di conoscenze sulla natura del creativo, il quale - come tutti gli atti consapevoli - può aver luogo sempre solo con la partecipazione all'inconscio di un potenziale a noi noto. In esso tuttavia riconosciamo la partecipazione delle funzioni vitali consapevoli ad un inconscio molto più complesso, delle cui dimensioni non abbiamo idea. Fino a che punto l'ignoto abisso della nostra limitata consapevolezza potrebbe continuare ad operare al di là dell'esistenza fisica? O nell'aldilà, prima che dal seno della Potenza Primigenia nasca una nuova consapevolezza, avviene una contrazione sistolica, una riduzione al puro inconscio? Meglio rinunciare alle speculazioni; servono solo a incatenarci a idee invece che a realtà.

Come abbiamo già fatto presente, i Libri dei morti dei Tibetani, dei indiani e degli egizi, i miti dell'eterno ritorno dell'uomo, i numerosi canti e preghiere che esprimono la speranza in una vita migliore in un altro mondo e nella redenzione dell'anima, teorizzano un'esistenza ultraterrena, formulano una teoria. Ora, per noi essi sono realtà in senso filosofico e psicologico solo se chiamiamo la teoria che essi avanzano col suo nome, solo se la definiamo tale iscrivendola in una mitica immagine tradizionale, sia pure suffragandola con le acquisizioni della psicologia. Ma per noi essi sono realtà anche quando e se li contestiamo con tutte le arti della ratio. Già la costruzione di mondi trascendenti, per soggettivi che siano, è una realtà che non possiamo ignorare perché riguarda la nostra coscienza. Quindi vale la pena occuparsene, quanto meno per propria utilità, a vantaggio della propria anima in "questo nostro mondo". Ed anche se le prove, gli elementi di cui disponiamo non sono sufficienti, non consentono una rappresentazione degli eventi e delle forme di esistenza della psiche nell'aldilà, si tratta pur sempre di una ricca messe di concetti filosofici e psicologici che ha il suo valore in questo mondo.

Troppi problemi rimangono aperti e conservano il loro segreto, qualunque sia la risposta che cerchiamo, filosofica o psicologica. Anche il Libro tibetano dei morti è "cresciuto" lentamente, i suoi autori hanno dovuto prima indagare e ricercare per poi spiegare la condotta della coscienza nell'aldilà, o meglio il suo significato, in un testo che ha connotazioni didattiche. Il comportamento dell'uomo nel bar-do deve ottemperare alle leggi dell'entelechia, tuttavia l'uomo vuole realizzarsi già in questa vita, vuol raggiungere già nella vita terrena il massimo grado di autoindividuazione e di coscientizzazione. Il Libro tibetano dei Morti vuol aiutare l'uomo vivo a capire il significato del bar-do e della nuova vita che inizia dopo i 49 giorni del bar-do, e servire da guida al defunto attraverso il bar-do stesso. Gli autori del Bar-do thos- grol parlano dell'aldilà con la sicurezza di chi è convinto della sua esistenza. Alla domanda: Cosa succede dopo il trapasso? Si può rispondere solo con similitudini simboliche, che però aiutano a capire la sostanza del problema. Chiudiamo il capitolo citando ancora una volta uno dei grandi libri di sapienza dell'antica India, la Chandogya - Upanisad (8. 1. 6): "Perciò chi si separa da qui senza aver conosciuto l'anima e quei veri desideri, vivrà in tutti i mondi una vita senza libertà; mentre chi si separa da qui dopo aver conosciuto l'anima e quei veri desideri vivrà in tutti i mondi una vita libera".

