

**SĀDHANA DELLA DIVINITÀ SOLITARIA YAMĀNTAKA-VAJRABHAIRAVA
TRADUZIONE E GLOSSARIO DELLA VERSIONE CINESE DI NENGHAI
(PARTE I)***

Ester Bianchi, Università degli Studi di Venezia

Nenghai *shangshi* 能海上師 (tib. *bla ma*) fu uno dei principali rappresentanti del cosiddetto 'movimento cinese di rinascita tantrica' della prima metà del XX secolo.¹ La sua formazione come monaco dGe lugs pa avvenne presso il 'Bras spungs di Lha sa, dove fu istruito da Khams sa (cin. Kangsa 康薩) *rin po che*,² suo *guru* radice e ventottesimo maestro del "lignaggio dei *tantra* supremi di Yamāntaka-Vajrabhairava" (*Daweide wushang micheng fatong* 大威德無上密乘法統). Nenghai riconobbe così una posizione di primo piano al *corpus* di Yamāntaka, a cui dedicò un vasto numero di opere e traduzioni. Il "Sādhana della divinità solitaria Yamāntaka-Vajrabhairava"³ appartiene alla fase di generazione e, in quanto

* La traduzione del "Sādhana della divinità solitaria Yamāntaka-Vajrabhairava" qui presentata è una versione abbreviata, rivista e corretta della Terza Parte della nostra tesi di dottorato: Ester Bianchi, *L'insegnamento tantrico del 'lama cinese' Nenghai (1886-1967). Inquadramento storico e analisi testuale del corpus di Yamāntaka-Vajrabhairava*, Venezia - Parigi, Febbraio 2003, pp. 188-299. Un sentito ringraziamento al Prof. Alfredo Cadonna dell'Università Ca' Foscari di Venezia e al Prof. Jean-Noël Robert dell'École Pratique des Hautes Études di Parigi, co-tutori della tesi, per il costante aiuto e sostegno fornito nel corso dei tre anni di stesura della stessa. Si ringrazia inoltre il Dott. Jean-Luc Achard per avere pazientemente corretto la terminologia tibetana e per avere reso possibile il confronto della versione di Nenghai con il testo tibetano del *sādhana*. Sono state utilizzate le seguenti abbreviazioni: cin. (cinese), san. (sanscrito), tib. (tibetano). Per i termini cinesi si è impiegata la trascrizione fonetica *pinyin*. La terminologia tibetana è resa generalmente secondo il sistema di traslitterazione Wylie; tuttavia, qualora non si sia riusciti a risalire alla loro formulazione originale in tibetano, i nomi propri di persone e luoghi tibetani sono dati unicamente nella trascrizione fonetica cinese.

¹ Vedi Ester Bianchi, "The 'Chinese lama' Nenghai (1886-1967). Doctrinal tradition and teaching strategies of a Gelukpa master in Republican China", in Matthew Kapstein (a cura di), *Buddhism Between Tibet and China*, 2005/2006 (in corso di stampa), e "The Tantric Rebirth Movement in Modern China. Esoteric Buddhism re-vivified by the Japanese and Tibetan Traditions", in *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungarica*, 57, 1, 2004, pp. 31-54.

² Per Khams sa (1890-1941), vedi Bianchi, "The 'Chinese lama' Nenghai", *op. cit.*

³ Nenghai 能海, *Wenshu Daweide jingang benzun xiuxing chengjiu fa* 文殊大威德金剛本尊修行成就法 ("Sādhana applicativo dello *yi dam* Mañjuśrī-Yamāntaka-Vajrabhairava"), s.d. La nostra traduzione del titolo si basa sulla formulazione breve dello stesso, che ricorre sulle

tale, è il metodo di *Anuttarayogatantra* maggiormente praticato dai discepoli di Nenghai.

Il presente lavoro propone una traduzione delle sezioni del testo di Nenghai riscontrabili in un *sādhana* tibetano di sKyabs rje Pha bong kha bDe chen sNying po,⁴ integrandola con le istruzioni operative in corpo minore presenti solo nella versione cinese. I caratteri citati sono elencati nel glossario finale a fianco dei corrispettivi tibetani. Le note a piè di pagina forniscono un raffronto con il testo tibetano laddove la versione cinese presenti differenze relative al lessico, allo stile o ai contenuti, segnalando inoltre indicazioni operative e dottrinali di rilievo fornite nel commentario di Nenghai,⁵ e tenendo conto dei contenuti dei *tantra* di Vajrabhairava, dei relativi commentari e di altre opere appartenenti allo stesso *corpus* testuale.⁶ In tal modo, si intende presentare un esempio dell'insegnamento tantrico supremo trasmesso da Nenghai ai propri discepoli, verificandone la conformità rispetto ad altre fonti tradizionali tibetane ed evidenziandone le particolarità.⁷

single pagine delle edizioni cinesi del *sādhana*: *Daweide yizun chengjiu fa* 大威德一尊成就法.

⁴ Il confronto con la versione tibetana del nostro testo fa riferimento al *sādhana* tibetano composto da sKyabs rje Pha bong kha bDe chen sNying po, eminente maestro della prima metà del XX secolo e condiscipolo di Khams sa. I due testi divergono nella parte finale delle sezioni riguardanti i maestri del lignaggio e in varie preghiere o inni di lode (contenuti prevalentemente all'interno della parte conclusiva del *sādhana*), ma sono pressoché identici nella descrizione delle pratiche principali. Il *sādhana* tibetano ci è stato gentilmente fornito da Luca Corona. Per una traduzione in lingua inglese, vedi Sharpa Tulku e Richard Guard, *Meditation on Vajrabhairava. The procedures for doing the serviceable retreat of the glorious solitary hero Vajrabhairava with the sadhana "Victory over Evil". By Phabongkha Kyabje Dechen Nyingspo*, Dharamsala - Delhi, Library of Tibetan Works and Archives, 1990. Nella nostra traduzione, i titoli delle ripartizioni interne sono ripresi, seppure con alcune modifiche determinate dalla natura del testo di Nenghai, da questa traduzione della versione tibetana.

⁵ Nenghai, *Daweide Wenshu chengjiu fangbian lüeyin* 大威德文殊成就方便略引 (“Note introduttive sul metodo di realizzazione di Mañjuśrī-Yamāntaka-Vajrabhairava”), in *Zangmi xiufa midian* 藏密修法秘典, Beijing, Huaxia, 1991, pp. 683-820. Il testo, che si presenta come una raccolta di traduzioni ad opera di Nenghai, sarà d'ora in poi indicato con il titolo di Nenghai, *Commentario*.

⁶ Per il *Vajramahābhairava-tantra* e gli altri *tantra* di Vajrabhairava, e per le citazioni dei due commentari ad opera di Vajrasiddha e Sonaśrī, si farà riferimento alla traduzione in lingua inglese di Bulcsu Siklós, *The Vajrabhairava Tantras: Tibetan and Mongolian Versions*, Tring, The Institute of Buddhist Studies, 1996. I due commentari saranno citati partendo dal nome dell'autore: Vajrasiddha per il *dpal rdo rje 'jigs byed kyi rgyud kyi mdo mdor bshad pa zhes bya ba* (san. *Śrī-vajrabhairava-tantrasūtra-ṭippaṇī-nāma*) [Peking 2836], Sonaśrī per il *dpal rdo rje 'jigs byed kyi rgyud kyi mdo bshad pa zhes bya ba* (san. *Śrī-vajrabhairava-tantra-ṭippaṇī-nāma*) [Peking 2835]. Per un esempio di commentario tibetano del *sādhana* qui tradotto, vedi: Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka il glorioso eroe solitario Vajrabhairava*, Pomaia (Pisa), Istituto Lama Tzong Khapa, 1980.

⁷ Per una analisi di questo *sādhana* e un confronto con diverse traduzioni cinesi appartenenti al medesimo *corpus* testuale, si rimanda ad altri nostri lavori: Ester Bianchi, “La ‘via del vajra’ e il ‘palazzo fiorito’. Immagini sessuali in alcune traduzioni cinesi di testi tantrici tibetani”, in Maurizio Scarpari e Tiziana Lippiello (a cura di), *Caro Maestro... Scritti in onore di Lionello Lanciotti per l'ottantesimo compleanno*, Venezia, Cafoscarina, 2005, pp. 121-131, e “The ‘Sādhana of the Glorious Solitary Hero Yamāntaka-Vajrabhairava’ in China”, in Silvio Vita (a cura di), *Buddhist Asia 2*, 2005/2006 (in corso di stampa). Nella presente traduzione si è deciso di non includere informazioni e approfondimenti di ordine

Wenshu Daweide jingang benzun xiuxing chengjiu fa

文殊大威德金剛本尊修行成就法

“Sādhana applicativo dello *yi dam* Mañjuśrī-Yamāntaka-Vajrabhairava⁸”

Daweide yizun chengjiu fa 大威德一尊成就法

“Sādhana della divinità solitaria⁹ Yamāntaka-Vajrabhairava”

I. Preliminari generali¹⁰

generale sulla pratica descritta qualora non siano funzionali ad una comprensione della natura dell'insegnamento di Nenghai. Per un'annotazione più completa, con considerazioni di ordine metodologico, dottrinale e iconografico, si veda la già citata Terza Parte della nostra tesi di dottorato.

⁸ Nella letteratura buddhista cinese Daweide 大威德 designa generalmente Yamāntaka. Nel testo di Nenghai, così come in altre traduzioni cinesi del medesimo *corpus* tantrico a partire dall'epoca Qing, Daweide è invece impiegato prevalentemente per riferirsi a Vajrabhairava, sia quando compare da solo sia in composti con *jingang* 金剛 (*vajra*) e/o *buwei* 怖畏 (*bhairava*). Come vedremo, per designare il solo Yamāntaka Nenghai ricorre a diverse traslitterazioni fonetiche. Si noti inoltre che nel titolo del *sādhana* e in altre occorrenze nel testo cinese, il nome della divinità principale si accompagna a quello del Bodhisattva Mañjuśrī, di cui Vajrabhairava è una manifestazione terrificata. Per Daweide nella tradizione esoterica estremo orientale, vedi Robert Duquenne, “Daiitoku Myōō”, in *Hōbō girin: Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme d'après les Sources Chinoises et Japonaises*, Tōkyō - Paris, Maison Franco-Japonaise, vol. VI, 1983, pp. 652-670. Nella nostra traduzione abbiamo di volta in volta segnalato in nota le varie espressioni impiegate da Nenghai per designare Vajrabhairava e/o Yamāntaka. Nella maggior parte dei casi nel testo tibetano ad esse corrisponde il semplice nome della divinità: gShin rje gshed per Yamāntaka e rDo rje 'Jigs byed per Vajrabhairava.

⁹ Il titolo tibetano del *sādhana* comprende il riferimento a Vajrabhairava come “eroe solitario” (tib. *dpa' bo gcig pa*); benché si possa intendere l'espressione *yizun* 一尊 (“divinità unica/sola”) come una sua traduzione, altrove nei testi di Nenghai ricorre anche la resa letterale *duyong* 獨勇.

¹⁰ Il *Commentario* (pp. 2a-4a) si sofferma a lungo sulle pratiche preliminari (cin. *jiaxing* 加行), articolandole in quattro punti: 1) “La persona che è supporto (della pratica)” (*suoyi ren zhe* 所依人者). Il praticante che si accinge ad affrontare il “Sādhana della divinità solitaria Yamāntaka-Vajrabhairava” deve essere un esperto delle pratiche meditative del Buddhismo, e nello specifico di *śamatha* e *vipaśyanā*, avere ricevuto e osservato i precetti e i voti tantrici, ed essere stato iniziato alla pratica descritta. 2) “Il luogo della pratica” (*xiu chu suo zhe* 修處所者). Il luogo per la sessione meditativa dovrebbe essere un monastero; in alternativa, si suggerisce di scegliere un antro tranquillo, che andrà purificato. 3) “Il tempo” (*shijian zhe* 時間者). Benché sia possibile dedicarsi alla pratica descritta in qualsiasi momento, il periodo ottimale è la stagione autunnale e invernale oppure il ventinovesimo giorno del mese lunare. 4) “I rituali preliminari” (*xiunian yiqian zhi shi* 修念以前之事). Si tratta dei veri e propri preliminari, a loro volta suddivisi in quattro gruppi: a. Prepararsi alla sessione meditativa allontanando da sé qualsiasi oggetto non necessario e raccogliendo utensili, strumenti e sostanze da utilizzare durante la pratica; rinnovare il rifugio nei Tre Gioielli e nel proprio maestro spirituale, in Tsong kha pa e in Khams sa rin po che, e presentare loro la richiesta di benedizione. b. Recitare la supplica ai maestri del lignaggio. c. Recitare il “Mantra in cento sillabe di Vajrasattva”, presentare l'offerta del *maṅḍala*, dichiarare la propria devozione alle divinità, rinnovare il voto del *bodhicitta* e benedire le offerte. d. Rinnovare i voti, ricordare gli stadi del sentiero del *Lam rim*, ripetere i *mantra* e le *mudrā* proprie del rituale di Vajrabhairava, allestire l'altare secondo le prescrizioni, presentare le offerte ai protettori e ricevere la loro benedizione così da

1) FORMULA DEL RIFUGIO E RICHIESTA DI BENEDIZIONE [1a1]¹¹

Rifugio.¹²

* Rifugio nel Buddha.

A te che presto comprendesti che la sofferenza del ciclo delle rinascite è senza limiti,

A te che abbandonasti la città e lasciasti la dimora paterna come segno della santa rinuncia (*shanli* 善離),

A te che in sei anni di difficoltà praticasti completamente le *pāramitā*,

A te, che hai ottenuto il *dhyāna* vittorioso, io mi prostro.

* Rifugio nel Dharma.

A te che al fine di condurre gli esseri senzienti (*youqing* 有情)¹³ ad abbandonare ogni sofferenza,

Hai sottomesso tutte le terrificanti torme di Māra,

E che nel corso di quarantanove anni hai predicato l'indicibile,

A te, che (hai realizzato) il *nirvāṇa* supremo, io mi prostro.¹⁴

* Rifugio nel Saṃgha.

A voi, fluente corpo di compassione e saggezza (*zhi*¹ 智)¹⁵ del Tathāgata,

purificasi e potersi infine dedicare alla *Vera pratica*. Per un confronto, vedi Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., pp. 13-19.

¹¹ I riferimenti al numero di pagina segnalati all'interno della nostra traduzione rimandano all'edizione stampata presso il monastero Duobaojiang 多寶講 di Sanmen (Ningbo). Il testo è riprodotto in Appendice nella nostra già citata tesi di dottorato, pp. 322-352. La sezione "Rifugio e richiesta di benedizione" (*guiyi qiu jiachi wen* 皈依求加持文) diverge dal testo tibetano, che comprende una diversa formula del rifugio, il *guruyoga*, la revisione del *Lam rim* e una strofa dedicata al proprio maestro radice. Questa sezione è composta in versi di sette sillabe nel rispetto della metrica dei testi tibetani. Il numero delle sillabe dei versi del testo di Nenghai sarà di volta in volta segnalato in nota.

¹² Per la pratica del rifugio i discepoli di Nenghai fanno riferimento al testo Longlian 隆蓮, *Sanguiyi guan chuxiu lüefa* 三皈依觀初修略法, Chengdu, 1946 (tradotto in Ester Bianchi, *The Iron Statue Monastery. "Tiexiangsi", a Buddhist Nunnery of Tibetan Tradition in Contemporary China*, Firenze, Leo S. Olschki, 2001, pp. 136-165).

¹³ Il testo presenta due diverse espressioni per designare gli esseri che popolano il mondo manifestato e che il Bodhisattva fa voto di affrancare: *youqing*, da noi tradotto con "esseri senzienti" e il cui significato letterale è affine al termine tibetano corrispondente (tib. *sems can*, "che possiede il *sems*"), e *zhongsheng* 眾生, che indica più propriamente le creature viventi e che noi tradurremo con "esseri viventi". I due termini sono dati come traduzione di *sems can* anche nel *Zang Han dacidian* 藏漢大辭典, 2 voll., Beijing, Minzu, 1996, p. 2940 (d'ora in poi abbreviato in ZHdc). Questa duplice traduzione del sanscrito *sattva* è tipica della tradizione buddhista cinese, nella quale i due termini sono talvolta considerati sinonimi; altrove, invece, l'espressione *zhongsheng* sembra riferirsi più specificamente agli esseri viventi che hanno intrapreso il percorso spirituale del Mahāyāna. Vedi ad esempio *Foguang dacidian* 佛光大辭典, 8 voll., Taiwan, Shumu wenxian, 1989, p. 4748 (d'ora in poi abbreviato in Fgdc).

¹⁴ In alternativa, presupponendo un *enjambement*, gli ultimi due versi possono essere tradotti nel seguente modo: "A te che in quarantanove anni hai predicato il supremo e ineffabile *nirvāṇa*, io mi prostro". Si ringrazia il Prof. Jean-Noël Robert per questo suggerimento.

¹⁵ In termini generali, nella letteratura buddhista cinese *prajñā* (tib. *shes rab*) è tradotto con *banruo/bore* 般若, *zhihui* 智慧 o *hui* 慧, e *jñāna* (tib. *ye shes*) con *ruona/rena* 若那, *zhihui* o *zhi*¹. Dal confronto con il testo tibetano è emerso che spesso Nenghai ha impiegato arbitrariamente un termine per un altro. Non ritenendo corretto intervenire sui contenuti del testo di Nenghai correggendone l'interpretazione sulla base del testo tibetano, ma allo

A voi, puri nella condotta, semi di santità e praticanti dell'ascesi,
 Che avete realizzato il corpo munito delle tre virtù e delle tre conoscenze
 (*san hui* 三慧),

A voi, oh santa assemblea dei tre scopi (*san shi* 三士),¹⁶ io mi prostro.

* Maestro del trattato.¹⁷

A te che mi hai illustrato in tutta la sua sottigliezza la via della
 concentrazione (*zhi*² 止) e della contemplazione (*guan* 觀),¹⁸

A te che inglobi senza nulla tralasciare l'essenza dei due insegnamenti,

A te i cui meriti, la cui saggezza e compassione trascendono qualsiasi
 comparazione,

A te, oh glorioso maestro, io mi prostro.

* Realizzare che il maestro del Dharma e il maestro radice sono non
 duali.¹⁹ [...]

* Richiesta di benedizione (*jiachi* 加持). [...]²⁰

stesso tempo considerando forviante da un punto di vista dottrinale l'utilizzo di un termine sanscrito o tibetano laddove dovrebbe essercene un altro, abbiamo deciso di scegliere due possibili traduzioni italiane e di segnalare in nota le occorrenze in cui il testo di Nenghai diverge da quello tibetano o semplicemente è meno chiaro di quest'ultimo: "conoscenza" indica, nel nostro testo, il sanscrito *prajñā* e "saggezza" indica il sanscrito *jñāna*. Sulla questione, si veda la nostra analisi in Bianchi, "The 'Sādhana of the Glorious Solitary Hero'", *op. cit.*

¹⁶ *San shi*, o "i tre (tipi di) uomini", indica gli stadi del sentiero così come sono descritti nelle varie versioni del *Lam rim* a partire da Atiśa. Tsong kha pa presenta un'organizzazione degli stadi della pratica religiosa in tre scopi o motivazioni: lo scopo inferiore (san. *adharmā puruṣa*, tib. *skyes bu chung ngu*, cin. *xia shi dao* 下士道); lo scopo intermedio (san. *madhyama puruṣa*, tib. *skyes bu' bring po*, cin. *zhong shi dao* 中士道); e lo scopo elevato (san. *mahā puruṣa* o *uttama puruṣa*, tib. *skyes bu chen po*, cin. *shang shi dao* 上士道). I 'tre scopi' sono spiegati da Nenghai in diverse opere; si veda ad esempio la sua traduzione della *Gurupūjā* (tib. *bLa ma mchod pa*): Nenghai, *Shangshi wushang gongyang guanxingfa* 上師無上供養觀行法, Shanghai, Fojiao xiehui, 1990, pp. 58-65. La principale traduzione cinese del *Lam rim Chen mo* di Tsong kha pa è: Fazun 法尊, *Putidao cidi guanglun* 菩提道次第廣論, Beijing, Minzu, 2000. Per delle traduzioni in lingua occidentale, vedi Georges Driessens, *Le grand Livre de la progression vers l'Éveil par Tsongkhapa Losang Drakpa*, 2 voll., Jujurieux, Éditions Dharma, 1990, e Alex Wayman, *Calming the Mind and Discerning the Real. Buddhist Meditation and the Middle View. From the Lam rim chen mo of Tson-kha-pa*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1979.

¹⁷ Il termine *lunzhu* 論主 designa generalmente l'autore di un *śāstra* e, nel nostro testo, si riferisce presumibilmente a Tsong kha pa, l'autore del *Lam rim*. Si ringrazia il Prof. Jean-Noël Robert per questo prezioso suggerimento.

¹⁸ *Zhi*² e *guan*, da noi resi con "concentrazione" e "contemplazione", traducono i termini *śamatha* e *vipaśyanā*, che costituiscono rispettivamente il tema delle due principali sezioni del *Lam rim Chen mo*. È pertanto plausibile supporre che la "via della concentrazione e della contemplazione" di cui tratta il nostro testo non sia altro che la "via che conduce alla *bodhi*", ovvero lo stesso *Lam rim*. Nenghai dedica all'argomento un breve saggio, il "Zhiguan lüefa" 止觀略法, in cui spiega il significato e le modalità delle due forme di meditazione sulla base dell'insegnamento di Tsong kha pa; è interessante notare che all'inizio del testo ricorre la trascrizione fonetica del loro nome sanscrito (rispettivamente: *shemota* 奢摩他 e *piposhena* 毗婆舍那). Vedi Nenghai, *Jiedinghui jiben sanxue* 戒定慧基本三學, Shanghai, Xinwen, 1987, pp. 197-213.

¹⁹ La distinzione è tra *fashi* 法師 (maestro del Dharma) e *benshi* 本師 (maestro radice), ovvero tra Tsong kha pa assieme ai maestri del lignaggio da un lato, e il proprio maestro 'reale' che conferisce le istruzioni e l'iniziazione dall'altro.

²⁰ *Jiachi*, lett. "conferire e sostenere", è il termine cinese per *adhiṣṭhāna*: si tratta del sostegno che viene conferito al praticante da parte del Buddha, con un significato analogo a quello

2) SUPPLICA AI MAESTRI DEL LIGNAGGIO [2a1]²¹*Namas*²²

Vajraguru Mañjuśrī Bodhisattva *mahāsattva* (*jingang shangshi* Wenshushili *pusa mohesa* 金剛上師文殊師利菩薩摩訶薩).²³

Oh prezioso e supremo maestro radice munito di (tutte le) virtù,

Tu che in pace risiedi nel *maṅḍala* (*lun* 輪)²⁴ di luna e di loto sulla sommità del mio capo,

Tu che con immensa gentilezza attiri chiunque nell'uscio che è difficile da trovare,

Fammi realizzare le tre *siddhi* (*xidi* 悉地) di corpo (*shen* 身), bocca (*kou* 口) e mente (*yi* 意).²⁵

Oh Vairocana²⁶ Mañjuśrī-vajra (Miaode *jingang* 妙德金剛)²⁷ Yamāntaka (Yamanda 雅曼達),

di 'grazia'. Nenghai spiega: "Jia means: since I pray so devoutly to the master, he will be moved to offer me the inconceivable power that derives from the virtues of his pure body, his pure word and his pure mind, thus strengthening the three wheels that are originally in me. Chi means: thanks to his unimaginable energy, he supports me" (vedi Longlian, *Sanguiyi guan*, op. cit., tradotto in Bianchi, *The Iron Statue Monastery*, op. cit., p. 152).

²¹ La supplica è composta in versi di nove sillabe, nel rispetto della metrica dei testi tibetani. Per l'identificazione dei diversi maestri del lignaggio, abbiamo fatto riferimento al *database* del *Tibetan Buddhist Resource Center*, disponibile on-line al sito www.tbrc.org.

²² *Namas*, la formula con cui generalmente nei testi buddhisti ci si rivolge al Buddha, è assente in questa posizione nel testo tibetano.

²³ L'espressione *jingang shangshi* 金剛上師 indica il maestro del *vajra* e si riferisce ai maestri di un determinato lignaggio tantrico. Il termine *shangshi* 上師 è impiegato per designare il maestro spirituale nell'ambito della trasmissione tantrica ed è inteso come traduzione del tibetano *bla ma* (altrove reso foneticamente in cinese con *lama* 喇嘛). Infine *mohesa* 摩訶薩 (*mahāsattva*) è un epiteto dei grandi Bodhisattva. Dal momento che nel testo tibetano ricorre unicamente l'invocazione a Vajrabhairava, è possibile intendere l'intera espressione *jingang shangshi* Wenshushili *pusa mohesa* come un epiteto di Vajrabhairava (identificabile come tale dalla presenza del termine *jingang*, "vajra", e dal riferimento a Mañjuśrī, analogamente a quanto avviene con molti degli epiteti di Yamāntaka-Vajrabhairava in altre occorrenze nel testo). Abbiamo deciso di tradurre letteralmente questa espressione, benché la connessione con Vajrabhairava non sia immediatamente riconoscibile, perché riteniamo che Nenghai la abbia scelta così da sottolineare il legame tra la divinità e il Bodhisattva. Il testo cinese, a differenza di quello tibetano, appare così espressamente dedicato a Mañjuśrī.

²⁴ Il termine *lun* (san. *cakra*, tib. 'khor lo), "ruota", indica propriamente un cerchio, ma può essere impiegato anche per designare il *maṅḍala* (tib. *dkyil 'khor*), il cui primo significato è proprio "cerchio". Si è quindi scelto di tradurlo con *maṅḍala* dal momento che compare con la stessa accezione anche in brani successivi raffrontabili con il testo tibetano, nel quale ricorre il termine *dkyil 'khor*. La voce *dkyil 'khor* dello ZHdc (p. 63) riporta entrambi i termini cinesi *mantuluo* 曼荼羅 e *lun*.

²⁵ Questa prima strofa di quattro versi è assente nel testo tibetano di cui si dispone.

²⁶ Il testo tibetano non fa alcun riferimento al Buddha Vairocana (cin. Pīlu 毗盧); presenta invece l'espressione "tu che tutto permei". È plausibile che la frase celi un fraintendimento da parte di Nenghai, che avrebbe interpretato l'espressione tibetana come un riferimento a Vairocana, che è infatti definito in cinese anche come "(colui che è) ovunque e in ogni luogo" (cin. *bian yiqie chu* 遍一切處) (vedi Fgdc, p. 3858).

²⁷ Per quanto concerne il nome di Mañjuśrī-vajra, si fa presente che *miaode* 妙德, "virtù meravigliosa", è un epiteto del Bodhisattva. La voce 'Jam dpal rdo rje dello ZHdc (p. 888) riporta le seguenti due traduzioni cinesi: Wenshu *jingang* 文殊金剛 e Miao *jingang* 妙金剛.

Oh venerabile *ḍākinī* (*feixing zun* 飛行尊)²⁸ che sostieni la gioia di questo signore servitore degli esseri,²⁹

Oh Lālita (Lalida 拉李答) [1]³⁰ che hai manifestato ed esperito il prezioso stato dell'unione (*shuangyun* 雙運),³¹

Vi supplico di farmi realizzare le due *siddhi*.

Oh Amoghavajra (Jingang 金剛) [2]³² e Jñānakaragupta (Zhihui Cang 智慧藏) [3],³³ grandi realizzati (*youyi chengjiu* 有義成就),

Oh Padmavajra (Lianhua jingang 蓮花金剛) [4]³⁴ che hai liberato i canali dei soffi (*xidao* 息道),

Oh Dīpaṃkara (Randeng jixiang 然燈吉祥) [5],³⁵ signore dei *sūtra* e dei *tantra*,³⁶

²⁸ Il termine *ḍākinī* (tib. *mkha' 'gro*) è qui tradotto con *feixing zun*, lett. “divinità che si muove volando”; altrove nel testo le *ḍākinī* sono definite *kongxing nü* 空行女 (“[divinità] femminili che si muovono nello spazio”) o, in traslitterazione, *kangzhuma* 康竹馬. La traduzione di *mkha' 'gro* proposta dallo ZHdc (p. 298) e dal *Foxue cidian* 佛學辭典, Xining, Qinghai minzu, 1992 (p. 73; d’ora in poi abbreviato in Fxc) è analoga: *kongxing mu* 空行母. Dal momento che il testo tibetano fa riferimento alla *ḍākinī* “principale” (tib. *gtso*), riteniamo che sia necessario interpretare *zun* 尊 nella sua accezione di “venerabile”; l’espressione *feixing zun* significherebbe quindi “oh venerabile tra coloro che si muovono volando (= *ḍākinī*)”; il riferimento è a Jñānaḍākinī, colei che trasmise i *tantra* di Vajrabhairava a Lalitavajra. Per la rivelazione dei *tantra*, vedi Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., pp. 5-10. Vedi anche Sonam Dragpa, *Overview of Buddhist Tantra. General Presentation of the Classes of Tantra, Captivating the Minds of the Fortunate Ones*. Translated by M. J. Boord and Losang Norbu Tsonawa, Dharamsala, Library of Tibetan Works and Archives, 1996, pp. 47-48. Nella tradizione buddhista cinese il termine *feixing tian* 飛行天 (o *xukong tian* 虛空天) si riferisce a un gruppo di divinità irate (vedi Fgdc, pp. 1210 e 1863); inoltre, l’abilità di muoversi volando è una caratteristica del *cakravartin*, che viene definito in cinese *feixing zhuanlun di* 飛行轉輪帝 e *feixing huangdi* 飛行皇帝 (Fgdc, p. 6624).

²⁹ Cin. *shi sheng zhu* 事生主. Il testo tibetano recita: “tu che sostieni la gioia di questo protettore”.

³⁰ Il primo maestro del lignaggio è Lalitavajra. Il nome, reso in trascrizione fonetica da Nenghai, non coincide con la trascrizione fonetica che compare nel testo xilografico dello *hutuktu* lCang skya Rol pa'i rDo rje (1717-1786): Lalida 拉禮達 (vedi Sushama Lohia, *Lalitavajra's Manual of Buddhist Iconography*, New Delhi, International Academy of Indian Culture - Aditya Prakashan, 1994, p. 73).

³¹ *Shuangyun* indica un’unione di tipo circolare. Nel testo tibetano ricorre l’espressione tradizionalmente impiegata per designare l’unione sessuale della divinità con la propria consorte, che significa “unire” (tib. *jug*) e “coppia, paio” (tib. *zung*). Lo ZHdc (pp. 2462-2463) traduce *zung jug* con *shuangyun* e *bingxing* 并行.

³² Si noti che Nenghai non ricorre alla formulazione cinese convenzionale per Amoghavajra (Bukong jingang 不空金剛), benché essa sia equivalente al significato del nome tibetano. È probabile che così facendo abbia voluto distinguere lo Amoghavajra tibetano, rappresentante del lignaggio di Vajrabhairava e autore di quattro opere canoniche dello stesso corpus (vedi Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 229), dal noto e omonimo maestro singalese che operò in Cina nell’VIII secolo.

³³ *Zhihui cang*, lett. “jñāna nascosta”, è la traduzione del nome tibetano di questo personaggio (Ye shes sBas), un rappresentante del lignaggio indiano di Vajrabhairava e autore del *Śrī-vaṅmahābhairava-sādhana* (vedi Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 229). Nella tradizione cinese il termine è impiegato per *jñānakaragarbha*, un epiteto di Amoghavajra (vedi Fgdc, p. 5037).

³⁴ Lianhua jingang è la traduzione del nome sanscrito. Non siamo riusciti a risalire a questo personaggio indiano nell’ambito del lignaggio dei *tantra* di Vajrabhairava.

Vi supplico di farmi realizzare le due *siddhi*.

Oh Rwa Lo tsa ba rDo rje Grags (Ra na jingang cheng 日*阿那金剛稱) [6],³⁷ signore (*zizai* 自在) della forza del Cuore,³⁸

Oh suo figlio vittorioso [7]³⁹ che hai trasformato l'occhio mondano in occhio del Dharma,⁴⁰

Oh virtuoso (*jude* 具德) Ye shes Seng ge (Hui shi 慧師) [8]⁴¹ e 'Bum seng (Yi shizi 億獅子) [9],⁴²

Vi supplico di farmi realizzare le due *siddhi*.

³⁵ Il nome cinese è una traduzione del tibetano Mar me mDzad: *mdzad* ("accendere") corrisponde al cinese *ran* 然, mentre *mar me* ("lampade migliori") è affine al cinese *deng jixiang* 燈吉祥 ("lampade gloriose"). Si tratta di Dīpaṃkara Śrī Jñāna, ovvero di Atiśa. Dīpaṃkara è generalmente tradotto in cinese con Randeng fo 然燈佛 e indica il nome di uno dei Buddha del passato. Per una questione di numero delle sillabe del verso, il testo tibetano fa seguire il nome di questo personaggio dal termine *zhabs*, che significa "piede" e che di consuetudine perde in questi casi il suo valore semantico, rivestendo invece la funzione di parola vuota. Nel testo di Nenghai esso è tradotto in cinese (*zu* 足), probabilmente per una mancata comprensione della sua funzione nel testo tibetano oppure per rigore filologico. Dal momento che nella letteratura buddhista cinese *zu* è spesso inteso con il significato di "discepolo", la frase tradotta da Nenghai è soggetta ad essere fraintesa dal lettore cinese. Nonostante ciò, abbiamo deciso di non tradurre il termine *zu*, in questa e nelle successive occorrenze nel *sādhana*, nel rispetto del significato originale del testo tibetano.

³⁶ Diversamente dal testo tibetano, sul quale si basa la nostra traduzione, Nenghai parla più propriamente degli insegnamenti essoterici (*xian* 顯) e degli insegnamenti esoterici (*mi* 密).

³⁷ Rwa Lo tsa ba rDo rje Grags (1016-1198), discepolo diretto di Atiśa e traduttore di diverse opere relative al corpus di Vajrabhairava (vedi Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 11), è il primo maestro qui menzionato della tradizione *rwa* del monastero Rwa sgreng, che garantì la trasmissione dei *tantra* di Vajrabhairava a Tsong kha pa (vedi Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 11). In questo caso come altrove, parte del nome è reso in traduzione (tib. *rdo rje* = *jingang* 金剛 e tib. *grags* = *cheng* 稱, "fama") e parte in trascrizione fonetica. *Rwa* è reso tramite l'accostamento di due caratteri (*ri* + *a*) secondo l'antico sistema *fanqie* 反切, che permette di indicare la pronuncia di una sillaba straniera sovrapponendo due caratteri che ne segnalano rispettivamente l'iniziale e la finale. In questo caso e in quegli analoghi i due caratteri saranno uniti da un asterisco.

³⁸ Il termine *zizai* (san. *īśvara*) indica sovranità o regalità, oppure uno stato di pura indipendenza e potere. Il testo tibetano recita: "signore (tib. *dbang ldan*) della forza (tib. *stub*) e del potere (tib. *mthu*)". Il nome impiegato da Nenghai vuole essere una traduzione dal tibetano, ma cela un errore di interpretazione: egli sembra infatti avere confuso *mthu* ("potere magico") con *thugs*, una forma aulica per designare il "cuore" (cin. *xin* 心).

³⁹ Si tratta di Chos rab, altrimenti noto come Rwa Chos rab, traduttore dell'XI secolo e discepolo di Rwa Lo tsa ba.

⁴⁰ Cin. *shiyān zhuānchéng fāyān* 世眼轉成法眼. Il testo tibetano recita: "tu che sei divenuto un occhio per il mondo" (tib. *'jig rten mig gyur*).

⁴¹ *Jude hui shi* 具德慧師 significa lett. "maestro di ogni virtù e conoscenza". Considerando l'espressione cinese come una traduzione del nome tibetano Ye shes Seng se, possiamo formulare la seguente ipotesi: *jude* indicherebbe il tibetano *dpal ldan* ("glorioso"); *hui*, generalmente inteso come *prajñā*, tradurrebbe *ye shes*, ovvero *jñāna*; infine *shi* 師 ("maestro"), sostituirebbe *shi* 獅 ("leone", tib. *seng ge*). Ye shes Seng ge, anche noto come Rwa Ye shes Seng ge, fu un maestro del Rwa sgreng del XII secolo e fu discepolo diretto di Chos rab.

⁴² Il nome cinese Yi shizi traduce letteralmente il tibetano 'Bum seng. Conosciuto anche come Rwa 'Bum seng, fu un maestro del XII secolo affiliato al Rwa sgreng e discepolo di Ye shes Seng ge.

Oh venerabile rGa Lo tsa ba (Galuo 嘎裸) [10]⁴³ che hai scacciato le torme dei quattro demoni,

Oh Kun mkhyen Shes rab Seng ge (Banruo zhongzhi shizi 般若種智獅子) [11]⁴⁴ e Ye shes dPal (Zhide 智德) [12],⁴⁵

Oh Lhun gyis Grub pa Rin po che (Zi ta er li shuangcheng dabao zun 自他二利變成大寶尊) [13],⁴⁶

Vi supplico di farmi realizzare le due *siddhi*.

Oh re del Dharma⁴⁷ secondo glorioso (*dier jixiang* 第二吉祥)⁴⁸ bLo bzang Grags pa'i dpal (Ming shanhui 名善慧) [14],⁴⁹

Oh mKhas grub Dam pa (Shanqiao chengjiu zhengshi 善巧成就正士) [15]⁵⁰ e Shes rab Seng ge (Zhiyong shi 智勇獅) [16],⁵¹

⁴³ Galuo è evidentemente la trascrizione fonetica del nome di rGa Lo tsa ba (1203-1282), anche noto come rGa Lo tsa ba rNam rgyal rDo rje, che fu un discepolo di 'Bum seng. "Venerabile" è reso nel nostro testo dall'espressione cinese *zhizun* 至尊.

⁴⁴ Questo nome è interamente reso in traduzione da Nenghai: *zhongzhi* 種智 indica il tibetano *kun mkhyen* ("che tutto conosce"); *banruo* corrisponde al tibetano *shes rab*; *shizi*, infine, è la traduzione cinese del termine tibetano *seng ge*. Shes rab Seng ge, anche noto come Rong pa Shes rab Seng ge (1251-1315), fu un discepolo di rGa Lo tsa ba.

⁴⁵ Zhide è la traduzione del nome tibetano, un composto delle parole *ye shes* (*jñāna*) e *dpal* ("virtù"). Ye shes dPal, o Ye shes dPal ba, fu un maestro del XIII secolo, discepolo di Shes rab Seng ge.

⁴⁶ Il nome cinese di questo personaggio significa lett. "grande tesoro che ha realizzato entrambi gli interessi del sé e dell'altro"; si tratta di una traduzione del tibetano Don gnis Lhun gyis Grub pa Rin po che, ovvero: "il prezioso che ha realizzato spontaneamente i due scopi". Si noti che in questo testo Nenghai traduce il termine tibetano *rin po che*, invece di ricorrere alla trascrizione fonetica da lui impiegata in altri testi (cin. *renboqing* 仁波卿). *Zi ta er li* 自他二利, "il vantaggio personale e il vantaggio degli altri", è l'espressione impiegata da Nenghai per l'insegnamento dei due "scopi" (san. *artha*, tib. *don*): lo 'scopo di sé stessi' (san. *svārtha*, tib. *rang don*) e lo 'scopo degli altri' (san. *prārtha*, tib. *gzhan don*). Don gnis Lhun gyis Grub pa Rin po che (1309-1385), meglio noto semplicemente come Don grub Rin chen, fu un discepolo di Ye shes dPal e di Tsong kha pa, e fu il primo abate del Bya khyung. Da questo nome in poi, il lignaggio della trasmissione dei *tantra* di Vajrabhairava cessa di essere affiliato al Rwa sgrenq, per divenire invece il lignaggio bKa' gdams pa e, dopo Tsong kha pa, dGa' ldan pa.

⁴⁷ La corte imperiale Ming attribuì a Tsong kha pa nell'anno 1426 il titolo di *mahāratna-dharmarāja* (cin. *dabao fawang* 大寶法王, "Re del prezioso e grande Dharma"). Il titolo di *fawang* 法王, "re del Dharma", è assente nel testo tibetano.

⁴⁸ *Jixiang* 吉祥, lett. "di buon auspicio", traduce il sanscrito *śrī* ed è un titolo attribuito a Buddha, Bodhisattva e ai grandi maestri. Il testo tibetano recita "secondo Jīna" o "secondo vittorioso" (tib. *rgyal ba gnyis pa*).

⁴⁹ Si tratta di Tsong kha pa, il fondatore della scuola dGe lugs pa, il cui nome tibetano bLo bzang Grags pa'i dpal significa "colui che è famoso (cin. *ming* 名) ed ha una buona mente (cin. *shanhui* 善慧)". Si noti che *shanhui* è la traduzione cinese di *sādhumatī*, che designa la nona terra (san. *bhūmi*) del Bodhisattva.

⁵⁰ Considerando che il termine cinese *shanqiao* 善巧 indica, in ambito buddhista, colui che è intelligente e abile, possiamo intendere l'espressione cinese come una traduzione del nome tibetano di questo personaggio, che significa "il nobile che ha conoscenza e realizzazione". mKhas grub Dam pa (1358-1438), anche noto come Rin chen dPal bzang, è il secondo tra i tre principali discepoli di Tsong kha pa, al quale, secondo la tradizione, sarebbe succeduto sul trono di dGa' ldan; il quinto Da lai bLa ma gli conferì postumo il titolo di primo Pan chen bLa ma. Il suo nome cinese nel testo xilografico di lCang skya Rol pa'i rDo rje è Zhifa zushi 智法祖師, tradotto con "old master of wise teaching" da Eugen Pander (vedi Sushama Lohia, *Lalitavajra's Manual*, op. cit., pp. 90-91).

Oh dPal ldan bZang po (Dade xianshan 大德賢善) [17]⁵² che hai ottenuto l'unione suprema,

Vi supplico di farmi realizzare le due *siddhi*.

Oh dGe 'dun 'Phel (Yiseng dazhu zai 益僧大主宰) [18],⁵³ guida dei *sūtra* e dei *tantra*,

Oh bKra shis 'Phags (Jixiang sheng 吉祥聖) [19]⁵⁴ che contempi la realtà di *sūtra* e *tantra*,⁵⁵

Oh Lhun grub bSam 'grub rGya mtsho (Xingxiang dahai 行想大海) [20]⁵⁶ che hai realizzato i due scopi,

Vi supplico di farmi realizzare le due *siddhi*.

Oh brTson 'grus 'Phags (Jingjin sheng 精進聖) [21],⁵⁷ signore e guida dell'insegnamento perfetto,

Oh rDo rje bZang po (Jingangchi¹ 金剛持) [22]⁵⁸ che (sostieni) il santo e ricco tesoro delle buone spiegazioni,

Oh Sangs rgyas rGya mtso (Dajue hai 大覺海) [23],⁵⁹ vasto ricettacolo delle istruzioni orali,⁶⁰

⁵¹ Il nome cinese, che è evidentemente un tentativo di traduzione dal tibetano (“leone della *prajñā*”), significa più propriamente “leone temerario della saggezza (*jñāna*)”. Secondo la genealogia dGe lugs pa, si tratta del terzo tra i tre discepoli ‘ideali’ di Tsong kha pa; secondo altre fonti, Shes rab Seng ge (1383-1445), anche noto come rGyud sMad pa, sarebbe un discepolo di mKhas grub Dam pa, come parrebbe confermare anche il nostro testo. Il suo nome è tradotto con Zhihui shi zushi 智慧獅子祖師 da lCang skya Rol pa'i rDo rje (vedi Sushama Lohia, *Lalitavajra's Manual*, op. cit., pp. 92-93).

⁵² Si tratta di una traduzione del nome di dPal ldan bZang po, che significa “colui che è glorioso e buono”. Vissuto tra il 1402 e il 1473, ebbe come maestri sia Shes rab Seng ge che il primo Da lai bLa ma dGe 'dun grub (1491-1474). Da quanto apprendiamo dalla sezione “Offerta tibetiana ai maestri del lignaggio”, dPal ldan bZang po era un esperto di Vinaya.

⁵³ Il nome tibetano significa: “colui che aumenta la virtù dell'aspirazione”. L'espressione cinese può essere tradotta con: “Signore supremo che aumenti il Saṃgha” o “colui che aumenta i signori supremi del Saṃgha”. dGe 'dun 'Phel, maestro del lignaggio di dGa' ldan nel XV secolo, fu il nipote e principale discepolo di dPal ldan bZang po.

⁵⁴ Jixiang sheng è una traduzione del tibetano bKra shis 'Phags, che significa “nobile (san. *ārya*) di buon auspicio”. Si tratta di un discepolo di dGe 'dun 'Phel.

⁵⁵ Nel testo tibetano il riferimento è solo ai *tantra*.

⁵⁶ Il nome cinese Xingxiang dahai è una traduzione letterale del tibetano Lhun grub bSam 'grub rGya mtsho, ovvero “oceano che fai dei pensieri” o “che realizzi i desideri”. Questo maestro, più noto semplicemente come bSam 'grub rGya mtsho, visse anch'egli nel corso del XV secolo e fu discepolo di bKra shis 'Phags.

⁵⁷ Jingjin sheng è una traduzione del nome tibetano brTson 'grus 'Phags, un composto dei termini *brtson 'grus* (san. *vīrya*, “zelo”) e *'phags* (san. *ārya*, “nobile”). Fu discepolo di bSam 'grub rGya mtsho.

⁵⁸ Si noti che il termine è quello comunemente impiegato in cinese per Vajrapāṇi o Vajradhara. rDo rje bZang po (san. Vajrabhadra) visse nel corso del XVI secolo e fu discepolo di brTson 'grus 'Phags.

⁵⁹ Dajue hai significa “Oceano della *bodhi*” o “Mare del grande risveglio” e può essere considerato come una traduzione del tibetano Sangs rgyas rGya mtso, lett. “Oceano dei Buddha”. Discepolo diretto di rDo rje bZang po e di brTson 'grus 'Phags, visse a cavallo tra il XVI e il XVII secolo.

⁶⁰ Il termine che indica le istruzioni orali è *jiaoshou* 教授, lett. “conferire gli insegnamenti”. Si tratta di uno dei tre attributi che caratterizzano il maestro spirituale, il quale viene definito “gentile nei tre modi” (*san'en* 三恩): secondo la tradizione dei *sūtra*, le tre gentilezze riguardano il conferimento dell'ordinazione, dell'insegnamento e della trasmissione orale; secondo il *tantra*, si riferiscono al conferimento dell'iniziazione, dei commentari tantrici (o

Vi supplico di farmi realizzare le due *siddhi*.

Oh bLo bzang Chos rgyan (Fazhuang yongqing yiqie zhi 法幢泳清一切智) [24],⁶¹ sole dell'insegnamento,⁶²

Oh Virtuoso signore della parola, virtuoso che trasmetti i *sūtra* [25],⁶³

Oh Glorioso che sei famoso e ti affidi alla conoscenza [26],⁶⁴

Vi supplico di farmi realizzare le due *siddhi*.

Oh Sostenitore del *tantra*, Signore del Saṃgha che realizzi tutti i rituali [27],⁶⁵

Oh Virtuoso signore della parola (che possiedi) l'intera virtù del Dharma [28],⁶⁶

Oh Maestro misericordioso e virtuoso che hai realizzato ottimamente tutte le *siddhi* [29],⁶⁷

Vi supplico di farmi realizzare le due *siddhi*.⁶⁸

Oh guida dell'insegnamento di Śākyamuni,⁶⁹ che preservi e sostieni la matrice del Vero Dharma,

Oh virtuoso, che hai tradotto il canestro del Dharma e ne hai diffuso il vasto e profondo significato,

Oh maestro saggio e amorevole, tu che sei la perfetta manifestazione del maestoso e compassionevole Mañjuśrī,

Ti supplico di farmi realizzare le due *siddhi*.

Iniziando da oggi e da questo inno di lode fino all'eternità

degli insegnamenti tantrici) e delle istruzioni orali. Vedi ad esempio Tenzin Gyatso, *The Union of Bliss and Emptiness*. Translated by Thubten Jinpa, New York, Snow Lion Publications, 1988, p. 66, e *Tibetan English Dictionary of Buddhist Terminology (Revised and Enlarged Edition)*, New Delhi, Library of Tibetan Works and Archives, 1997, p. 11 (d'ora in poi abbreviato in TDB). Si noti che in un altro testo Nenghai dà una diversa spiegazione delle tre gentilezze: il maestro è colui che conferisce la tonsura, l'ordinazione e l'iniziazione tantrica (Nenghai, *Shangshi wushang*, op. cit., vedi Bianchi, *The Iron Statue Monastery*, op. cit., p. 127).

⁶¹ Il nome cinese è una traduzione dal tibetano, che significa lett. "chiara mente" (tib. *blo bzang*: reso in cinese da *yongqing* 泳清 e *zhi*¹ 智) e "ornamento del Dharma" (tib. *chos rgyan*, cin. *fazhuang* 法幢). Altrove Nenghai utilizzerà l'espressione *yiqie zhi* 一切智 per tradurre il tibetano *thams cad mkhyen pa* ("onnisciente"). bLo bzang Chos rgyan (1570-1662) è il quarto Pan chen bLa ma. Egli fu il primo ad essere insignito di tale carica, che gli fu attribuita dal quinto Da lai bLa ma.

⁶² Segue la lista degli ultimi maestri del lignaggio di Kham sa *rin po che*, che divergono dagli ultimi nomi della tradizione dottrinale di sKyabs rje Pha bong kha bDe chen sNying po presenti nel testo tibetano di cui si dispone. Non essendo riusciti a risalire ai nomi tibetani, si è deciso di inserire nel testo una proposta di traduzione e di segnalare in nota la corrispondente espressione cinese.

⁶³ Cin. Jing chuan xianhui xianhui zizai yu 經傳賢惠賢惠自在語.

⁶⁴ Cin. Jixiang yihu zhihui mingcheng 吉祥依怙智慧名稱.

⁶⁵ Cin. Chi mi quanzai sengjia cheng zhongshi 持密權宰僧伽成眾事.

⁶⁶ Cin. Xianhui fazhong quan de yu zizai 賢惠法中全德語自在. Essendo questa voce relativa al ventottesimo nome del lignaggio, possiamo dedurre che si tratti di Kham sa *rin po che*.

⁶⁷ Cin. Xidi shan cheng zhongxian en shi 悉地善成眾賢恩師. Questo ultimo rappresentante del lignaggio non è altri che lo stesso Nenghai, designato nelle sue biografie come il ventinovesimo rappresentante del "lignaggio tantrico supremo di Yamāntaka-Vajrabhairava".

⁶⁸ La quartina successiva è assente nel testo tibetano di cui si dispone, nel quale tuttavia si legge un'indicazione sulla necessità di recitare un verso per il maestro che ha conferito l'iniziazione.

⁶⁹ Il termine *nengren* 能仁 è un'errata interpretazione cinese del significato di Śākyamuni.

In ogni circostanza intendo convocare i buoni maestri (*zhishi* 知識) del Supremo Veicolo;

Che io raccolga con giubilo il vasto e profondo vero Dharma nelle sfere dell'esistenza.

Possa io essere vittorioso nella battaglia contro gli eserciti dei quattro demoni, i quali si oppongono

Al mio tentativo di realizzare la *bodhi* per la liberazione di tutti gli esseri senzienti nostre madri e padri (*fumu youqing* 父母有情).⁷⁰

Possano la pacificazione (*xi* 息), l'accrescimento (*zeng* 增), l'abilità di portare in grembo (*huai*¹ 懷) e il potere di sottomettere (*fu* 伏),⁷¹ le otto grandi realizzazioni (*ba da chengjiu* 八大成就),⁷²

E tutte le (altre) *siddhi* manifestarsi perfettamente,
(Così che io possa) sostenere saldamente i Santi Insegnamenti per l'eternità.

II. Preliminari specifici

1) TITOLO E SPIEGAZIONE [3a6]⁷³

⁷⁰ Nei testi tibetani ricorre spesso, nel contesto dello sviluppo del *bodhicitta*, l'espressione "esseri viventi nostre madri" (tib. *ma gyur sems can thams cad*): dalla riflessione per cui tutti gli esseri senzienti sono stati nostre madri nel corso di innumerevoli vite passate, dovrebbe nascere nell'adepto un sentimento di riconoscenza nei loro confronti, siano essi amici, nemici o sconosciuti. Nei testi di Nenghai questa espressione è resa generalmente con *fumu youqing* o *fumu zhongsheng* 父母眾生, che significa "esseri viventi nostri padri e madri". Per un'analisi di questa e analoghe divergenze terminologiche tra i testi tibetani e le traduzioni di Nenghai, vedi Ester Bianchi, "Arapacana Mañjuśrī. Un esempio di sinizzazione tantrica nella Cina contemporanea", in Alfredo Cadonna e Ester Bianchi (a cura di), *Facets of the Tibetan Religious Tradition and Contacts with Neighbouring Cultural Areas*, Firenze, Leo S. Olschki, 2002, pp. 225-254. Si noti che nel *Commentario* (p. 3b), Nenghai traduce letteralmente l'espressione tibetana con *mu deng zhongsheng* 母等眾生.

⁷¹ Il testo tibetano riporta i seguenti termini: *zhi* (pacificare), *rgyas* (accrescere), *dbang* (potenza) e *drag* (collera). Le quattro attività menzionate potrebbero riferirsi alle quattro *siddhi* di Vajrabhairava, ovvero l'abilità di pacificare, aumentare, soggiogare e distruggere. In tal caso, il carattere *huai*¹ ("portare in grembo") andrebbe emendato con *huai*² 壞, "distruggere".

⁷² Si tratta delle 'otto *siddhi* maggiori', anche definite "le otto *siddhi* comuni" (san. *aṣṭa sādharmaṇa siddhi*), per distinguerle dalla *siddhi* suprema. Nel Vajrayāna sono considerate segni esteriori che attestano il progresso della pratica tantrica: 1) *khaḍga*, il potere della spada (cin. *jian deng* 劍等); 2) *añjana*, il potere della lozione per gli occhi (cin. *yan yao* 眼藥); 3) *pādalepa*, il potere dei medicinali o pillole (cin. *re guan ye* 熱裸業); 4) *antardhāna*, il potere dell'invisibilità (cin. *yin shen* 隱身); 5) *rasarasāyana*, il potere dell'*elisir* (cin. *shou zizai* 壽自在); 6) *khecara*, il potere di muoversi nello spazio (cin. *kong xing* 空行); 7) *bhūcara*, il potere dell'incedere veloce (cin. *di xing* 地行); 8) *pātāla*, il potere di camminare nel sottosuolo (cin. *nei fu* 內伏) (per i nomi cinesi, il cui significato non sempre coincide con il sanscrito, vedi Nenghai, *Commentario*, p. 68a). Per un approfondimento vedi Bhattacharyya, *Sāadhanamālā*, Vol. II, pp. LXXXV- LXXXVI, citato in Raniero Gnoli e Giacomella Orofino, *Nāropā. Iniziazione. Kālacakra*, Milano, Adelphi, 1994, pp. 208-209. Vedi anche TDB, pp. 68 e 121, e ZHdc, p. 127.

⁷³ Questa sezione è assente nel testo tibetano

Wenshu Daweide yongmeng buwei jingang benzun xiuxing chengjiu fangbian fa 文殊大威德勇猛怖畏金剛本尊修行成就方便法 (“Sādhana metodologica e applicativa dello *yi dam* Mañjuśrī-Yamāntaka intrepido Vajrabhairava”).⁷⁴

* Questo eccelso rituale è opera esclusiva del *dharmarāja* dei tre mondi Tsong kha pa di celebrata saggezza e bontà, uomo corretto di perfetta virtù e maestro supremo, indistinguibile da Mañjuśrī-Vajrabhairava (*Wenshu Buwei jingang* 文殊怖畏金剛). Il *sādhana* di Yamāntaka-Vajrabhairava come divinità unica favorisce l’insorgere del quieto distacco creato dalla costante pratica del Dharma. Quanto alla sequenza delle norme rituali, il praticante deve avere di fronte a sé l’altare debitamente allestito con la sacra immagine di Yamāntaka e tutte le prescritte categorie di offerte, strumenti rituali e oggetti sacri. Le offerte interiori (*neigong* 內供), la campanella (*ling* 鈴), il *vajra* (*chu* 杵) e la fiala del nettare (*baoping* 寶瓶) vanno disposte partendo dalla propria sinistra. Dietro ad esse vanno distribuite le offerte per l’autogenerazione e le due (offerte di) acqua. Si sistemano inoltre partendo dalla propria destra tutte le offerte prescritte per le successive pratiche, disponendole con cura e nella giusta sequenza. Sul supporto che sta dietro ad esse si collocheranno, leggermente inclinate, le offerte per i *dharmapāla* (*hufa shen* 護法神) e i *lokapāla* (*hufang shen* 護方神) assieme alle due acque. Le offerte successive prevedono una disposizione da sinistra a destra. Inoltre, il sostegno per le vivande presentate ai *dharmapāla* va rivolto a sud. Una volta assisi, si pratici la riduzione del respiro, o liberazione attraverso il respiro rallentato. Se non si ha la pillola di nettare, si ponga sulla lingua un po’ dell’offerta interiore precedentemente benedetta e ci si concentri sulla purezza. Fatto ciò, si benedica l’offerta interiore.⁷⁵

2) AUTOGENERAZIONE [3b5]⁷⁶

In un istante il mio corpo si trasforma in Yamāntaka-Vajrabhairava (*Daweide Buwei jingang* 大威德怖畏金剛), ergendosi maestoso, con un volto e due braccia, e stringendo fra le mani una mannaia (*yuedao* 鉞刀) e una calotta cranica (*dingguqi* 頂骨器).

3) BENEDIZIONE DELL’OFFERTA INTERIORE [3b7]

Mantra dei rituali (*shiyè zhou* 事業咒):⁷⁷

⁷⁴ Il testo propone a questo punto un nuovo titolo del *sādhana* nel quale il nome della divinità si presenta in forma estesa: *Daweide yongmeng buwei jingang* 大威德勇猛怖畏金剛. *Vajrabhairava* è reso con *buwei* (san. *bhairava*, “terrifico”) e *jingang* (san. *vajra*); i due termini sono preceduti da *yongmeng* 勇猛 (“intrepido, coraggioso”). Come abbiamo visto, *Daweide* è la resa tradizionale cinese di Yamāntaka. Come in altre occorrenze, il nome di *Vajrabhairava* è preceduto dal nome del Bodhisattva Mañjuśrī (cin. *Wenshu* 文殊). *Benzun* 本尊 (altrove nel testo in trascrizione fonetica: *yidang* 意當) traduce il tibetano *yi dam*.

⁷⁵ Per un confronto con un’analoga spiegazione dell’allestimento dell’altare, vedi Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., pp. 15-18.

⁷⁶ Nel *Commentario* (p. 4a) l’autogenerazione è inserita nei *Preliminari specifici* all’interno del metodo dell’offerta interiore. Il testo prosegue con un preciso elenco degli attributi, dei poteri, delle *siddhi* e delle forme di conoscenza che caratterizzano *Vajrabhairava*.

⁷⁷ “Mentre si recita (il *mantra* dei rituali), si visualizzi l’autogenerazione nel proprio *yi dam*. La sillaba *hūṃ* posta sul proprio cuore viene circondata e quindi emana raggi di luce di

Om hrīḥ śṭriḥ vikṛtānana hūṃ phaṭ [in cinese]⁷⁸

Mantra di visualizzazione della vacuità.⁷⁹

Om svabhāva śuddhāḥ sarva dharmāḥ svabhāva śuddho 'haṃ [in cinese]

Mi concentro sulla natura propria che è vuota (*zixing kong* 自性空).⁸⁰ Dal centro della vacuità dalla sillaba *yaṃ* (emerge) un *maṇḍala* di vento (*fenglun*¹ 風輪) di colore blu (*lan* 藍) nella forma di un arco contrassegnato da due stendardi (*zhi*³ 幟). Sopra, da una sillaba *raṃ* prende forma un rosso *maṇḍala* di fuoco (*huolun* 火輪) triangolare, sulla sommità del quale una sillaba *āḥ* si trasforma nella graticola di tre teste umane (*san shi renshou ru zao* 三士人首如灶).⁸¹ In una seconda (trasformazione) dalla sillaba *āḥ* emerge una bianca coppa cranica (*dingju* 頂具).⁸² Al suo interno, nella direzione est, da una sillaba *bhrūṃ* emerge carne di bufalo (*balanggexia* 巴朗格俠) contrassegnata dalla sillaba *go*,⁸³



Fig. 1

Diagramma delle sillabe dell'offerta interiore

colore blu. Da essi emerge Vajrabhairava" (Nenghai, *Commentario*, p. 4b). Il *mantra* dei rituali, il *mantra* del cuore e il *mantra* radice sono le tre principali formule *mantriche* della pratica di Vajrabhairava. La loro composizione sillabica è descritta accuratamente nel *Vajramahābhairava-tantra* (vedi Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, *op. cit.*, pp. 36-37).

⁷⁸ Per un'analisi della resa fonetica dei *mantra*, vedi Bianchi, "The 'Sādhana of the Glorious Solitary Hero'", *op. cit.* Qualora non altrimenti indicato, le sillabe mantriche nel testo ricorrono nella grafia sanscrita.

⁷⁹ "Si tratta di un metodo di purificazione. Ci si concentri sul fatto che (le sostanze) delle offerte sono vuote e prive di esistenza intrinseca. (I contenuti di questo *mantra*) corrispondono a quelli della coltivazione delle due verità, (ovvero la verità) dell'insorgenza causale e della vacuità" (Nenghai, *Commentario*, pp. 4b-5a). La funzione del *mantra* è così spiegata nel *Vajramahābhairava-tantra*: "One should visualise the deity by the prior understanding of the selflessness of all phenomena, so first one makes all phenomena selfness in nature by reciting the spell of intrinsic purity" (Siklós, *The Vajrabhairava Tantras*, *op. cit.*, p. 37).

⁸⁰ Il testo tibetano recita: "(tutto) si trasforma in vacuità".

⁸¹ Il termine tibetano significa: "tripode fatto di teste umane".

⁸² Il termine con cui il testo cinese si riferisce al *kapāla* indica che esso è impiegato come 'utensile' (*ju* 具), o contenitore.

⁸³ Ognuna delle offerte interne è contrassegnata dalla propria sillaba mantrica, tratta dalle iniziali in sanscrito della parola che la designa: rispettivamente *go ku da ha na* per le cinque carni e *vi ru śu mā mū* per i cinque nettari (vedi Robert Beer, *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*, London, Serindia Publications, 1999, p. 330). Le 'cinque carni' e i 'cinque nettari' sono trasformati in un *elisir* di pura ambrosia per la benedizione delle offerte esterne e la trasformazione dei cinque aggregati e degli altri elementi costitutivi del corpo nelle saggezze dei cinque Jīna e delle loro rispettive consorti. I 'cinque nettari' sono messi in relazione con i cinque Jīna e le 'cinque carni' con le cinque consorti, ovvero con le

a sud da una sillaba *am̐* emerge carne di cane (*qixia* 起俠) contrassegnata da una sillaba *ku*; ad ovest da una sillaba *jr̐m̐* (emerge) carne di elefante (*langboqingxia* 朗波情俠) contrassegnata da una sillaba *da*; a nord da una sillaba *kham̐* emerge carne di cavallo (*daxia* 打俠) contrassegnata da una sillaba *ha*; nel centro da una sillaba *hūm̐* emerge carne umana (*mixia* 米俠) contrassegnata da una sillaba *na*. A sud-est da una sillaba *lam̐* emergono escrementi (*zhiqing* 直青) contrassegnati da una sillaba *vi*; a sud-ovest da una sillaba *man̐* emerge del sangue (*rada* 日*阿打) contrassegnato da una sillaba *ru*; a nord-ovest da una sillaba *pan̐* si manifesta del seme bianco (*gabo* 嘎波) contrassegnato da una sillaba *śu*; a nord-est da una sillaba *tan̐* emerge del midollo (*gangma* 港馬) contrassegnato da una sillaba *mā*; al centro da una sillaba *ban̐* emerge dell'urina (*zhiqu* 直取) contrassegnata da una sillaba *mū*.

Al di sopra di tutto ciò vi sono una bianca sillaba *om̐*, una rossa sillaba *āḥ* e una sillaba *hūm̐* di colore blu, l'una sovrapposta all'altra [Fig. 1].⁸⁴ La sillaba *hūm̐* posta sul mio cuore promana fulgenti fasci di luce contro il *maṅḍala* di vento, che muovendosi alimenta il fuoco. Le sostanze contenute nella coppa cranica si fondono trasformandosi in nettare (*zhi*⁴ 汁). Le tre sillabe tornano ad emettere luce, invitando in tal modo l'assemblea delle divinità del corpo del *vajra* (*jingang shen* 金剛身), della parola del *vajra* (*jingang yu* 金剛語) e della mente del *vajra* (*jingang yi* 金剛意). Infine (le divinità) vengono assorbite nelle rispettive sillabe, che cadono all'interno della coppa. Grazie al potere⁸⁵ della sillaba *hūm̐* è possibile eliminare purificandole le impurità dell'aspetto e dell'odore; con il potere della sillaba *āḥ*, le (sostanze dell'offerta) si trasformano in nettare (*ganlu* 甘露), cibo sublime; il potere della sillaba *om̐* fa in modo che esso si produca in modo inesauribile e che si accresca naturalmente.

Om̐ āḥ hūm̐ [in sanscrito] – *om̐ āḥ hūm̐* [in cinese]⁸⁶

* Ripetere per tre volte la recitazione. Questa è la benedizione dell'offerta interiore.

4) BENEDIZIONE DELLE OFFERTE PER I PROTETTORI [4b3]

Mantra dei rituali.

Mantra di visualizzazione della vacuità.

* Purificare le sostanze dell'offerta per i protettori versando su di esse il liquido dell'offerta interiore.

“quattro madri” (*simu* 四母) e la “madre radice” (*benmu* 本母), la consorte del proprio *yi dam* (vedi Nenghai, *Commentario*, p. 5a). Le sostanze dell'offerta interiore sono presentate da Nenghai in traslitterazione fonetica dal tibetano. Il testo risulta pertanto incomprensibile a chiunque non abbia ricevuto le istruzioni orali.

⁸⁴ L'immagine mostra il diagramma delle sillabe dell'offerta interiore (Nenghai, *Commentario*, p. 5b).

⁸⁵ Il riferimento alla “forza”, o “potere” (*li* 力), non è specificato nel testo tibetano.

⁸⁶ “Le sillabe *om̐ āḥ hūm̐* hanno la funzione di benedire l'offerta interiore. Nel momento (della loro recitazione) versare l'acqua dell'offerta interiore sulle sostanze dell'offerta per i protettori e sulle altre (offerte) al fine di purificarle” (Nenghai, *Commentario*, p. 6a).

Mi concentro sulla natura propria che è vuota. Nel centro della vacuità, da una sillaba *āḥ* emerge un'enorme coppa cranica, nella quale vi sono diverse sillabe *hūṃ*. Queste ultime si uniscono trasformandosi in otto qualità:⁸⁷ acqua (per lavarsi), acqua profumata per detergere i piedi, unguenti profumati, fiori sublimi, incenso aromatico, lampade, vivande e musica. Queste sostanze hanno l'aspetto di offerte reali, ma la loro natura intrinseca è beatitudine e vacuità (*kongji* 空寂),⁸⁸ e sono in grado di far sorgere una grande e speciale beatitudine (*dale* 大樂) incontaminata (*wulou* 無漏) nella sfera d'azione dei sei nobili sensi.⁸⁹

Oṃ arghaṃ pādyaṃ gandhe puṣpaṃ dhupaṃ aloke naivite śapta āḥ hūṃ [in cinese]⁹⁰

* Quanto sopra è la benedizione delle offerte per i protettori (*hufa hufang* 護法護方).⁹¹ Le sostanze di questa offerta si uniscono alle tre (sillabe) seme⁹² del liquido dell'offerta interiore; si deve quindi colmare progressivamente (sé stessi) per la benedizione come nel metodo dell'offerta interiore. Per quanto concerne l'invocazione ai protettori, è possibile dedicarsi, nel caso del metodo esteso, ad altri rituali; nel caso del metodo breve, invece, si proceda come qui di seguito.

⁸⁷ Le otto offerte (*ba gong* 八供), qui definite "otto qualità" (*ba gongde* 八功德), sono presentate dettagliatamente in Nenghai, *Wenshu wuzi genben zhenyan niansongfa* 文殊五字根本真言念誦法, Chengdu, Zhaojuesi, 1995 (vedi Bianchi, *The Iron Statue Monastery*, op. cit., pp. 60-61 e 134).

⁸⁸ Altrove nel testo *bde*, "beatitudine", è più propriamente reso dal cinese *le* 樂, "gioia". Nello ZHdc (p. 1367) il composto *bde stong* è tradotto con *kongle* 空樂 e *kongxing he dale* 空性和大樂.

⁸⁹ "Questo è il metodo per la benedizione delle sostanze dell'offerta relativa ai preliminari. Disporre le otto offerte di fronte a sé, da sinistra a destra. [...] Ripetere ciò per sedici volte [come sedici sono le divinità della pratica descritta: i quindici protettori più Vajrabhairava], allestendole ordinatamente (sull'altare) dall'esterno all'interno. [...] Nel centro della vacuità emerge una bianca sillaba *āḥ*, che viene moltiplicata per otto o duecentottanta volte [sedici per otto]. Tutte queste sillabe divengono luce e si trasformano in una coppa cranica bianca all'esterno e rossa all'interno e dalle dimensioni enormi. [...] La sillaba *hūṃ*, conoscenza di beatitudine e vacuità, emette raggi di luce che si trasformano nelle otto offerte, ognuna delle quali ha la natura non duale della conoscenza di beatitudine e vacuità" (Nenghai, *Commentario*, p. 6a).

⁹⁰ Il testo tibetano presenta una versione più estesa del *mantra*, con la ripetizione delle tre sillabe *oṃ āḥ hūṃ* per ogni sostanza dell'offerta. Una versione ancora più estesa del *mantra* ricorre nel "Rituale *hōma* per la pace delle tredici divinità di Vajrabhairava", tradotto da Sharpa Tulku e Michael Perrott, *A Manual Fire Offerings*, Dharamsala, Library of Tibetan Works and Archives, 1987, p. 14. Evidentemente, qui come altrove, Nenghai inserisce nel suo testo le formule brevi dei *mantra*, ovvero l'insieme delle sillabe che deve essere effettivamente recitato durante la sessione meditativa.

⁹¹ Dal momento che il testo tibetano del *sādhana* non menziona i *dharmapāla*, siamo portati a supporre che Nenghai abbia impiegato l'espressione *hufa hufang* (lett. *dharmapāla-lokapāla*) per riferirsi alla classe dei *digpāla* ("protettori delle direzioni") che, a quanto ci risulta, non è presente nella tradizione buddhista cinese. Più sotto egli si riferirà ai *digpāla* con l'espressione *shouhu shenwang* 守護神王, che potremmo tradurre con "monarchi divini protettori".

⁹² Il termine cinese *zhong(zi)* 種(字) indica un *bīja*, o "sillaba seme". Nel testo si riferisce alle tre sillabe mantriche *oṃ āḥ hūṃ*.

5) INVOCAZIONE E OFFERTA AI PROTETTORI [4b11]⁹³

Mantra dei rituali.

Mantra di visualizzazione della vacuità.

Benedizione dell'offerta interiore.

* Come sopra.

La sillaba *hūṃ* di colore blu posta sul mio cuore emette raggi luminosi a forma di uncino, con i quali chiedo alle quindici divinità protettrici (*yishiwu zun shouhu shenwang* 一十五尊守護神王)⁹⁴ e al loro seguito di manifestarsi [Fig. 2].⁹⁵ In un istante le divinità riunite entrano nella "luce perfetta" (*yuanming* 圓明)⁹⁶ per poi trasformarsi tutte nel dio irato (*mingwang* 明王)⁹⁷ Yamāntaka-Vajrabhairava (Daweide Jingang buwei 大威德金剛怖畏), con un volto e tre braccia, ergendosi maestose e stringendo fra le mani una mannaia e una calotta cranica. Sulla lingua di ciascuna si manifestano delle sillabe *hūṃ*; esse si trasformano d'improvviso in preziosi bianchi *vajra* ad un'unica lama (muniti di) tubi di luce con cui (le divinità) inalano e si beano del sapore sublime delle offerte.⁹⁸

* Recitare il *mantra* radice (*genben zhou* 根本咒) per la benedizione [Fig. 3].⁹⁹

*Oṃ yamarāja sadomeya yame doruṇa yodaya yada yoni raya kṣeya yakṣe
yaccha niramāya hūṃ hūṃ phaṭ phaṭ svāhā*

*Oṃ bhucarana ya pātalā caraya mān kecaraya ta pūrva nigānaṃ ka dakṣiṇa
dīgāya hūṃ paṣci manam phaṭ uttara tigā oṃ-i hrīḥ-ya ṣtri-va vikṣi kri-ko tā-e
na-a na-de hūṃ bhyoh phaṭ sarva bhute bhyah* [in cinese]

* Recitare tre volte per il trasferimento dei meriti (*huixiang* 回向).

⁹³ In Nenghai, *Commentario* (p. 8b), leggiamo: "Quanto segue è l'offerta ai protettori che vengono esortati ad illustrarci il Dharma".

⁹⁴ Per i quindici protettori vedi Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., p. 38, TDB, p. 176, e ZHdc, p. 1762 (in quest'ultimo il termine *digpāla* è tradotto con *hufang shen* 護方神).

⁹⁵ Il testo tibetano recita: "che si manifestino nelle principali direzioni e in quelle intermedie". L'immagine, tratta dal *Commentario* (p. 6b), mostra la disposizione dei quindici protettori: "Nel centro del proprio cuore il re terrifico (*fennu wang* 忿怒王) emette raggi luminosi a forma di uncino e di colore blu per invitare i quindici protettori dalle loro dimore abituali come (descritto) nel diagramma" (*ibidem*, p. 7a).

⁹⁶ Si tratta della 'chiara luce' (tib. 'od gsal, san. *prabhasvara*). Questo termine è tradotto con *jiguang* 極光 e *jingguang* 淨光 nello ZHdc (pp. 2534-2535).

⁹⁷ Nel testo di Nenghai il termine *mingwang* (san. *vidyārāja*, "re della Scienza" o "re delle *dhāraṇī*"), con cui si definisce una specifica classe di divinità irate, è spesso impiegato in riferimento alle divinità *krodha* nel loro complesso. Il testo tibetano non riporta alcun titolo riferito a Vajrabhairava in questa posizione.

⁹⁸ Le ultime due frasi sono assenti nel testo tibetano.

⁹⁹ L'immagine, tratta dal *Commentario* (p. 6b), mostra la ruota del *mantra* radice di Vajrabhairava: "(La prima parte del *mantra*) è un metodo sublime di porgere le offerte. Si porgano le offerte al proprio *yi dam* e si aggiunga una riflessione su Tsong kha pa. In tal modo si aumenterà la propria saggezza e la propria gioia; inoltre, (questo metodo) favorisce il conseguimento dei 'caratteri esperienziali' (*zheng xiang* 證相) e della meravigliosa e sublime liberazione. (La seconda parte) costituisce il *mantra* per l'offerta ai protettori. Dal proprio cuore emergono delle dee, nel numero di sedici o anche di più, le quali porgono tutte le offerte portandole in contenitori d'ambrosia tenuti all'altezza della sommità del capo" (*ibidem*).

Om daśadika lokapāla saparivāra arghaṃ pādyāṃ gandhe puṣpaṃ dhupaṃ aloke naivite śapta pratīccha hūṃ svāhā [in cinese]¹⁰⁰

* Presentare separatamente le offerte.

Om daśadika lokapāla saparivāra [in cinese]

*Om āḥ hūṃ*¹⁰¹



Fig. 2

Disposizione dei quindici protettori

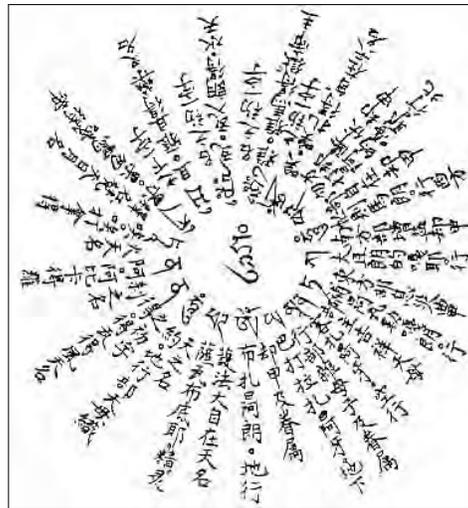


Fig. 3

Ruota del mantra radice di Vajrabhairava

6) LODE ED ESORTAZIONE [5b6]

* Conclusa la presentazione dell'offerta interiore, recitare l'inno di lode.¹⁰²

A voi che al cospetto del *dharmarāja* onorato dal mondo (*shizun*¹ 世尊)

Mañjuśrī

Siete stati soggiogati per sottomettere i demoni e proteggere il Dharma,

Oh *karmayama* (*shiyē yuzhu* 事業獄主)¹⁰³ e *ḍākinī* (*kongxing nü* 空行女),¹⁰⁴

¹⁰⁰ Anche in questo caso il testo tibetano riporta una versione più estesa del *mantra*. Il *Commentario* (p. 8b) spiega: "Mentre si recita (questo *mantra*) si invitino i protettori delle dieci direzioni e il loro seguito a compiacersi e gioire di ogni singola offerta".

¹⁰¹ Il *Commentario* (p. 8b) spiega che, mentre si recitano le tre sillabe seme, è necessario che il praticante presenti l'offerta interiore ai protettori e rifletta sul fatto che, così facendo, egli favorisce l'insorgere di una gioia squisita in tutti i loro nobili sensi.

¹⁰² L'inno di lode è composto in versi di sette sillabe, a differenza di quello del testo tibetano che è invece di nove sillabe.

¹⁰³ Si tratta della traduzione di *karmayama*: *shiyē* (*karma*) e *yuzhu* ("signore degli inferi", Yama). I *karmayama* sono i messaggeri di Yama, ovvero una classe di demoni, prevalentemente intesi come femminili, che rappresentano l'aspetto attivo del dio della morte e che si occupano di svolgere per lui le attività.

¹⁰⁴ Nel testo tibetano compaiono, assieme alle *ḍākinī*, le *ma mo* ("orchesse"). Altrove Nenghai si riferisce a questa classe di esseri femminili con la traslitterazione *mamu* 麻母.

Oh fantasmi (*jingling* 精靈)¹⁰⁵ e *vetāla* (*qishi* 起尸), che vi conformate agli ordini¹⁰⁶

E (siete) tutti senza eccezione alcuna protettori interni e esterni,
A voi io oggi con cuore sincero mi prostro e rivolgo.

Oh protettori (*fang shouhu* 方守護), invoco voi e il vostro seguito (*juanshu* 眷屬) affinché mi permettiate di portare a compimento le mie azioni positive; fate in modo che queste mie attività non vengano interrotte ed eliminate anzi ogni ostacolo (*zhang*¹ 障).

* Presentare infine una richiesta di sostegno a tutti i *karmayama*.

7) RICHIESTA DI PERDONO [6a2]

*Om̐ yamāntaka SATTVA samaya manupālaya yamāntaka SATTVA tvenopatiṣṭha dṛḍho me bhāva sutoṣya me bhāva supoṣya me bhāva anurakto me bhāva sarva siddhi me prayaccha sarva karmā suca me cittaṃ śrīyaṃ kuru hūṃ ha ha ha ha hoḥ bagavan SARVA TATHĀGATA yamāntaka ma me muñca yamāntaka bhāva mahāsamaya sattva āḥ hūṃ phaṭ [in cinese]*¹⁰⁷

* Terminata la recitazione del “*Mantra* in cento sillabe” si reciti la formula della confessione.¹⁰⁸

Per le mie mancanze di sapere, di preparazione o ottenimento,
Per ciò che non sono riuscito a raggiungere per insufficienza di abilità,
Qualunque siano i miei errori,
Vi supplico, oh divinità tutte, di essere indulgenti e di avere pietà di me.
*Om̐ āḥ vajra mūḥ*¹⁰⁹

¹⁰⁵ Il termine cinese *jingling* indica genericamente gli spiriti dei defunti (vedi ad esempio Fgdc, pp. 5885-5886) ed è qui impiegato per tradurre il tibetano ‘*byung po*, che significa “elementali” ed indica quindi gli spiriti dei quattro elementi. Si ringrazia il Dott. Fabian Sanders per questo suggerimento.

¹⁰⁶ Il testo tibetano specifica che questi esseri sono legati da un *samaya*, hanno cioè assunto l’impegno di farsi protettori del Dharma.

¹⁰⁷ “Durante la recitazione del *mantra* si visualizzi l’immagine dello *yi dam* Yamāntaka-Vajrabhairava sulla sommità del capo di ciascun protettore. La ruota del *mantra* posta sul (*cakra*) del cuore emette una luce bianca che conferisce la benedizione, elimina le colpe e accresce la saggezza” (Nenghai, *Commentario*, p. 9b). Il “*Mantra* in cento sillabe (di Yamāntaka)” (*Baizi ming* 百字明) nella versione di Nenghai presenta in realtà centodieci caratteri. Facciamo notare che le sillabe mantriche assenti nella versione tibetana del *mantra* (riconoscibili nel nostro testo perché scritte in maiuscolo) constano complessivamente di dieci caratteri e che esse sono comprese nel “*Mantra* in cento sillabe di Vajrasattva” che compare sotto. Siamo quindi inclini a ritenere che nella versione di Nenghai si sia verificata una sovrapposizione dei due *mantra*, peraltro particolarmente affini ad eccezione di alcuni passi che permettono di identificare la divinità a cui sono dedicati. Non siamo in grado di verificare se l’errore sia imputabile ai discepoli che trascrissero il testo o allo stesso Nenghai. Il *mantra* si presenta nella stessa formulazione anche nell’edizione xilografica del *sādhana* edita dal monastero Zhaojue 昭覺 di Chengdu. Questo *mantra* compare anche nella sezione dedicata alla confessione del “Rituale *hōma* per la pace delle tredici divinità di Vajrabhairava” (tradotto da Sharpa Tulku e Perrott, *A Manual Fire Offerings*, op. cit., p. 53).

¹⁰⁸ La confessione è composta in versi di sette sillabe.

¹⁰⁹ “La sillaba *om̐* mette in azione, la sillaba *āḥ* indica la vacuità intrinseca, la sillaba *vajra* è il *vajra*, la sillaba *mūḥ* allontana (i protettori) affinché non si manifestino più. Tutti i *vajra*, la cui natura è vuota, vengono messi uno alla volta in azione. In un istante (i protettori) fanno ritorno alle loro dimore abituali” (Nenghai, *Commentario*, p. 9b).

I protettori delle direzioni con tutto il loro seguito tornano a risiedere nelle loro dimore abituali.

III. Vera pratica¹¹⁰

1) INTRODUZIONE [6a11]

* Prima di ciò, si porgano le offerte. Una volta terminate le offerte, nell'ambito delle pratiche dell'interruzione del *karma* e così via, è possibile dedicarsi ai vari rituali di protezione, di eliminazione delle cause e di realizzazione. In seguito si ripeta la benedizione dell'offerta dell'autogenerazione. Se questi insegnamenti non sono stati impartiti, coloro che ne posseggono la preparazione eseguano le pratiche dei protettori. Per coloro che non hanno ancora avuto altre preparazioni, è possibile anche omettere (queste pratiche). E ancora: ci si dedichi alla recitazione del "Cuore del *vajra*". Se questo insegnamento non è stato impartito, può essere che capiti di incorrere in errori o desideri che interrompono il rituale. (In tal caso), all'inizio ci si dedichi alla pratica dell'eliminazione delle colpe.

* Se si è in grado di fare la confessione, la si può aggiungere a questo punto del rito.

* Aggiungere il rituale del "Mantra in cento sillabe".

* Il rito della vera pratica inizia con una nuova autogenerazione.

* RECITAZIONE DEL "MANTRA IN CENTO SILLABE DI VAJRASATTVA" [1*a1-3*a2]¹¹¹

Rituale del "Mantra in cento sillabe"

* Ode principale.

Prendo rifugio nei Tre Gioielli di Buddha, Dharma e Saṃgha

Affrancherò tutti gli esseri senzienti

E li farò risiedere pacificamente nella *bodhi* vittoriosa (*sheng puti* 勝菩提).

Con sincerità genero il *bodhicitta*.¹¹²

Sulla sommità del mio capo (*dingmen* 頂門) emerge una sillaba *paṃ* [in cinese] che si trasforma in un fiore di loto, in una sillaba *āḥ* [in cinese] e in un *maṇḍala* lunare (*yuelun* 月輪), sul quale compare una sillaba *hūṃ* [in cinese]. Questa si trasforma in un bianco *vajra* a cinque punte (*wufeng jingang*

¹¹⁰ Il *Commentario* (p. 10b) illustra i contenuti della *Vera pratica* (cin. *zhengxing* 正行) suddividendoli nel seguente modo: 1) Pratiche preliminari; 2) Pratica estesa del *maṇḍala*; 3) Pratica estesa dei rituali. Le ultime due sezioni non sono trattate nell'edizione del *Commentario* da noi presa in esame. I preliminari si dividono a loro volta in: a) Pratiche del *dharmakāya*; b) Pratiche del *saṃbhogakāya*; c) Pratiche del *nirmāṇakāya*. Infine, le pratiche del *dharmakāya* si articolano in tre gruppi: a. Accumulo di meriti; b. Accumulo di saggezza; c. Ruota della protezione.

¹¹¹ Il "Mantra in cento sillabe di Vajrasattva" è assente nell'edizione del testo di Nenghai pubblicata dal monastero Duobaojiang di Sanmen. Esso è invece inserito tra il secondo e il terzo verso della Richiesta di perdono dei *Preliminari specifici* nell'edizione xilografica pubblicata dal Zhaojuesi (il testo cinese è riprodotto in Appendice nella nostra tesi di dottorato, pp. 353-355), e ricorre, con il titolo di *Baizi mingzhou* 百字明咒, nella sezione conclusiva del testo di Nenghai dedicato al *mantra* in cinque sillabe di Mañjuśrī (Nenghai, *Wenshu wuzi genben*, op. cit.). Nella versione tibetana del *sādhana*, il "Mantra in cento sillabe" ricorre a questo punto del testo.

¹¹² La quartina iniziale è composta in versi di sette sillabe.

五鋒金剛) contrassegnato nella parte anteriore da una sillaba *hūṃ* [in cinese], che emette raggi di luce finché, giunti al punto di piena soddisfazione,¹¹³ ne emerge Vajrasattva (Jingang saduo 金剛薩埵), con il corpo di colore bianco, un volto e due braccia, e tra le mani un *vajra* e una campanella. Egli è unito in posizione *yogica* (*he yujia* 合瑜伽) con la propria *mudrā* (*yin* 印)¹¹⁴ Vajrasattvāmikā (Jingang fomu 金剛佛母), meravigliosa e maestosa, di colore bianco, con un volto e due braccia, e tra le mani la mannaia e una coppa cranica (*dingqi* 頂器). Le due divinità portano ornamenti preziosi ed eleganti e variopinte (vesti) ricamate; tutto è maestoso e li rende maestosi.

La divinità principale (*zhuzun* 主尊)¹¹⁵ siede in posizione del *vajra*.¹¹⁶ Sul disco lunare posto sul suo cuore vi è una bianca sillaba *hūṃ* [in cinese] che emette immensi raggi di luce per invitare gli esseri di saggezza (*zhihui zun* 智慧尊), identici a lei, a discendere nello spazio antistante. *Jaḥ hūṃ baṃ hoḥ* [in cinese]:¹¹⁷ essi si uniscono e divengono non-duali (*wujian* 無間),¹¹⁸ trasformandosi in un unico corpo. La sillaba *hūṃ* posta sul cuore torna ad emettere raggi luminosi, con cui vengono convocati nello spazio antistante i Buddha di iniziazione (*guanding fo* 灌頂佛)¹¹⁹. “Oh Tathāgata tutti, conferitemi ora il potenziamento (*guanding* 灌頂)”.¹²⁰ In seguito a questo invito, le preziose ampolle sorrette dagli esseri di saggezza (*zhizun* 智尊) si colmano di nettare.

Mantra di potenziamento.

*Oṃ sarva tathāgata abhiṣeka ta samaya śrī āḥ hūṃ*¹²¹

Avendo ricevuto il potenziamento, il corpo di Vajrasattva si riempie di nettare, e sulla sommità del suo capo si erge solenne il Tathāgata Akṣobhya. Ancora una volta lo supplico di scacciare tutte le malvagità: “Oh Vajrasattva, nell’intento di eliminare tutte le colpe (*zui* 罪), gli ostacoli e il mancato

¹¹³ Il testo tibetano indica il successivo riassorbimento dei raggi di luce. Presumibilmente è alla pratica dell’emissione e riassorbimento della luce che Nenghai fa riferimento quando scrive “nel momento in cui si è soddisfatti/colmi” (*shi manzu yi* 時滿足已).

¹¹⁴ Il testo tibetano si riferisce alla consorte con il termine *yum* (“madre”).

¹¹⁵ Il testo tibetano si riferisce alla divinità maschile con il termine *yab* (“padre”).

¹¹⁶ Cin. *jingang fu* 金剛跏. La posizione del *vajra*, o ‘posizione in sette punti di Vairocana’, è esposta da Nenghai in Longlian, *Sanguiyi guan*, *op. cit.* (tradotto in Bianchi, *The Iron Statue Monastery*, *op. cit.*, pp. 140-141).

¹¹⁷ Questo *mantra* non è incluso nel testo tibetano. Si tratta di un *mantra* di invito, generalmente pronunciato al momento dell’unione degli esseri di saggezza con gli esseri di impegno. Per un approfondimento sulla pratica descritta, vedi Giuseppe Tucci, *Teoria e pratica del mandala*, Roma, Ubaldini, 1969, pp. 109-110.

¹¹⁸ *Wujian* significa “contiguo”, “privo di distinzioni”. Nel testo tibetano ricorre l’espressione “divengono non duali”.

¹¹⁹ Si tratta dei *dbang gi lha* (san. *abhiṣeka deva*), gli “dei di iniziazione” del testo tibetano. Altrove Nenghai si riferirà ad essi con *guanding sheng* 灌頂聖.

¹²⁰ Il termine cinese *guanding*, così come il tibetano *dbang*, viene impiegato sia in riferimento all’iniziazione sia per indicare pratiche di purificazione e potenziamento, e sarà da noi tradotto di volta in volta con ‘iniziazione’ o ‘potenziamento’ a seconda del contesto. Per un approfondimento, vedi David Snellgrove, *Indo Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*, Boston, Shambala, 1987, vol. 2, pp. 213-277.

¹²¹ Nel testo tibetano questo *mantra* si conclude con le sillabe *ye hūṃ*.

rispetto della parola data (*shiyān* 誓言),¹²² ti prego di purificare me e gli esseri senzienti”. Terminata la supplica, la sillaba *hūṃ* [in cinese] posta sul (suo) cuore emette dei raggi di luce che eliminano colpe e ostacoli miei e degli altri esseri senzienti, e accostano le offerte a tutti i Tathāgata Buddha e ai loro figli. Le qualità (*gongde* 功德) di ogni Buddha si raccolgono in forma di luce nel mio cuore fondendosi con la sillaba *hūṃ* [in cinese]. La maestosa e divina sovranità (di Vajrasattva), la sua saggezza e potere sono completamente dispiegati.¹²³

Recitazione del “Mantra in cento sillabe”.

Oṃ vajrasattva samaya manupālaya vajrasattva tvenopatiṣṭha dṛḍho me bhāva sutoṣya me bhāva supoṣya me bhāva anurakto me bhāva sarva siddhi me prayaccha sarva karmā suca me cittāṃ śrīyaṃ kuru hūṃ ha ha ha ha hoḥ bagavan sarva tathāgata vajra ma me muñca vajri bhāva mahāsamaya sattva āḥ hūṃ phaḥ [in cinese]

* Terminato il *mantra*, si reciti:

“A causa della mia ignoranza (*wuzhi* 無智) e oscurità mentale
Non ho tenuto fede al mio *samaya* e ho trasgredito tutti i precetti.
Oh maestro (*shangshi* 上師) che ti ergi a protettore dei Tre Gioielli,
Oh *yi dam* Vajrasattva (Saduo jingangchi 薩埵金剛持),¹²⁴
Tu che incarni l’immensa e completa compassione,
Sostegno di tutti gli esseri viventi, io prendo in te rifugio”.¹²⁵

Vajrasattva mi rivolge parole compassionevoli: “Oh buon figlio (*shan nānzi* 善男子), ogni tua colpa, ostacolo e rottura del *samaya* sono stati eliminati e purificati”. Mentre parla in questo modo, (Vajrasattva) si fonde in me, e tra le mie tre porte e i suoi tre *cakra* non vi è differenza alcuna.

2) INVITO AL CAMPO DEI MERITI [6b3]¹²⁶

In un istante il mio corpo si trasforma in Yamāntaka-Vajrabhairava con un volto e due braccia. Dal mio cuore emergono un fiore di loto e un disco solare (*rilun* 日輪), sul quale dimora una sillaba *hūṃ*. Essa emette immensi raggi di luce che illuminano pienamente i reami del mondo e ne rimuovono

¹²² Il termine *shi* 誓, che indica un giuramento o patto irrevocabile, traduce nel testo di Nenghai *samaya*, “impegno”. *Shi* compare come traduzione di *dam tshig* anche nello Zhdc (p. 1248). Il medesimo carattere, nei composti *benshi* 本誓 e *shiyuan* 誓願, ricorre con la stessa accezione, e in particolare in riferimento ai voti pronunciati dai Bodhisattva, anche nella tradizione buddhista cinese (vedi Fgdc, pp. 672-673).

¹²³ Il testo tibetano recita: “La sua brillantezza, il suo potere e la sua forza divengono la quintessenza del sublime”.

¹²⁴ Il termine cinese per designare Vajrasattva è Jingang saduo. *Jingangchi*, invece, è impiegato per designare i *vajradhara* (“detentori del *vajra*”) o Vajrapāṇi. Sulla traduzione di questi termini nel testo di Nenghai, vedi Bianchi, “The ‘Sādhana of the Glorious Solitary Hero’”, *op. cit.*

¹²⁵ La formula del rifugio è composta in versi di sette sillabe.

¹²⁶ Sia il termine cinese *ziliang tian* 資糧田 che il tibetano *tshogs zhing* significano “campo dell’accumulo” o “campo dell’approvvigionamento”. Altrove nel testo ricorre l’espressione *shengfu tian* 聖福田. In altri testi di Nenghai, il campo dei meriti è definito “santa assemblea” (*shenghui* 聖會) (vedi ad esempio Nenghai, *Shangshi wushang*, *op. cit.*, p. 31).

completamente l'oscurità.¹²⁷ (Tramite essi) torno a convocare nello spazio¹²⁸ antistante Vajrabhairava (Buwei jingang 怖畏金剛), circondato dall'assemblea dei *vidyārāja*, dei *krodha* (*fennu* 忿怒), dei figli del Buddha (*fozi* 佛子) e dei maestri (del lignaggio). I raggi di luce sono quindi riassorbiti nel mio cuore.¹²⁹

3) PRATICA DEI SETTE RAMI [6b8]¹³⁰

Mi prostro (*jingli* 敬禮) ai tuoi piedi di *vajra* (*chi jingang zu* 持金剛足),¹³¹

E mi rimetto a te, prezioso (*dabao* 大寶) e supremo maestro,

Per la cui eccellente gentilezza (*en* 恩), che chiunque conduce a sé,

In un istante emergo in uno stato di grande beatitudine (*dale wei* 大樂位).

Tu che ti manifesti come una grande furia (*da kongju* 大恐懼),¹³² vincitore tra i vincitori,¹³³

Oh essere impavido che possiedi pienamente le attività,¹³⁴

Tu che agisci per sottomettere (*tiaofu* 調伏) coloro che sono difficili da soggiogare,

A te, oh Vajrabhairava (Buwei jingang 怖畏金剛), io mi prostro (*dingli* 頂禮).¹³⁵

¹²⁷ Il testo tibetano recita: “La sillaba *hūṃ* emana dei raggi di luce che illuminano i reami senza confini dell’universo”. È probabile che la traduzione di Nenghai celi un errore di interpretazione del testo tibetano: egli avrebbe confuso l’espressione *mu med pa* (“privo di confini”) con *mun pa* (“oscuro”). Si ringrazia il Dott. Jean-Luc Achard per questo suggerimento.

¹²⁸ L’espressione *yingman xukong* 盈滿虛空 significa lett. “pieno di vacuità”, o “spazio/cielo colmo”. Nel testo tibetano ricorre esclusivamente il riferimento al cielo (tib. *nam mkha*’).

¹²⁹ Il *Commentario* (p. 10b) spiega: “Questo metodo (di invito al campo dei meriti), benché appartenga ai preliminari, funge da presupposto alla *Vera pratica* e prevede diversi gradi. Esso propone in breve la pratica completa della via dei tre corpi. I meriti che ne sono l’oggetto sono condizione imprescindibile per realizzare la saggezza del *dharmakāya*”. Il testo prosegue nella descrizione delle cinque fasi progressive a cui il praticante deve fare riferimento, partendo dalla generazione più semplice del campo dei meriti, che consiste nel riprodurre consapevolmente nella propria mente l’immagine descritta dal *sādhana*, sino alla generazione spontanea del *maṅḍala* di Vajrabhairava.

¹³⁰ La pratica dei “sette rami” (più sotto nel testo definiti *qizhi* 七支) è un metodo di purificazione e accumulo di meriti e benedizioni molto diffusa nei rituali tibetani. Essa è spiegata da Nenghai nella sua traduzione della *Gurupūjā*, dove la definisce “offerta dei sette rami” (*qizhi gong* 七支供) (vedi Nenghai, *Shangshi wushang*, *op. cit.*, in Bianchi, *The Iron Statue Monastery*, *op. cit.*, pp. 127-129) e nel *Commentario* al nostro *sādhana* (pp. 11b-16b), dove illustra dettagliatamente i contenuti di ogni singolo ramo, spiega il metodo di porgere le offerte attraverso la visualizzazione delle dee e infine glossa uno ad uno i versi dell’inno finale. La “Pratica dei sette rami” è composta in versi di sette sillabe come nel testo tibetano.

¹³¹ Il testo tibetano riporta l’espressione “loto dei tuoi piedi di *vajra*” (tib. *rdo rje zhabs pad*).

¹³² Si noti che la lettura del termine tibetano è foneticamente affine all’espressione cinese.

¹³³ L’espressione *shengzhong sheng* 勝中勝 può essere interpretata anche come ‘supremo tra i supremi’, con un significato analogo a quello del testo tibetano, che recita: “forma suprema”.

¹³⁴ Il testo tibetano recita: “eroe dotato delle supreme attività”.

¹³⁵ Sia nel testo cinese che in quello tibetano ricorrono due diverse espressioni per designare la prostrazione: *jingli* (tib. *’dub pa*), che implica una flessione del busto in avanti, e *dingli* (tib. *phyag ’tshal*), che implica una genuflessione profonda, nella quale il capo tocca il suolo.

* Durante la recitazione ci si prostri davanti al proprio maestro, identico alla divinità di meditazione.

La sillaba *hūṃ* posta sul mio cuore emette raggi di luce dai quali sorgono una bianca Cārcikā (Zaze tiannü 雜則天女), una blu Vārāhī (Hai nü 亥女),¹³⁶ una rossa Sarasvatī (Miaoyin nü 妙音女)¹³⁷ e una verde Gaurī (Gere nü 各熱女). (Le dee) sorreggono doni meravigliosi emersi uno ad uno dalle sostanze delle offerte (riposte sull'altare).¹³⁸

Om [in sanscrito]¹³⁹ *hriḥ śṭriḥ haḥ* – acqua delle otto offerte – *om hūṃ hūṃ phaṭ* – acqua per i piedi – *om vikṛtānana duṣṭam satva damaka gaḥ gaḥ* – unguenti profumati – *om kumāra rūpiṇe jaḥ jaḥ hūṃ phaṭ* – fiori sublimi – *om hriḥ haḥ hai phaṭ* – fragranze – *om dīpta locana vikṛtānana mahāttatta hāsa nādīnām dīptaye svāhā* – lampade – *om vajra naivite āḥ hūṃ* – cibi divini – *om vajra śapta āḥ hūṃ* – musica [in cinese]

* Terminate le offerte si riassorbono le dee (*tiannü* 天女) nel proprio cuore.¹⁴⁰

Confesso tutte le colpe che ho commesso,

(Mi impegno) a sradicare le nuove colpe (già) commesse e quelle che ancora non si sono manifestate,

E quanto a quelle che ancora non ho commesso, mi impegno a non commetterle.

In questo modo gioisco di tutti i buoni meriti¹⁴¹

E li dedico completamente alla liberazione della beatitudine (*anle* 安樂);¹⁴²

Prendo rifugio nei Tre Gioielli e mi rivolgo ai protettori,¹⁴³

Faccio voto di liberare tutti gli esseri senzienti

E di farli dimorare nella *bodhi* suprema.

Genero ancora una volta il *bodhicitta*,

E a voi, oh divinità che siete come un grande mare di qualità,

Io porgo in offerta questo mio corpo.

¹³⁶ Nello ZHdc (p. 1700) il nome di Vajravārāhī (lett. “scrofa adamantina”) è reso con Muzhu 母猪 (“scrofa madre”). Si noti che *hai* 亥 è il nome del dodicesimo ramo terrestre che, nelle corrispondenze con gli animali dello zodiaco, indica per l'appunto il cinghiale (*zhu* 猪).

¹³⁷ Nello ZHdc (p. 1950), il nome di Sarasvatī è reso con Miaoyin shennü 妙音神女 o Miaoyin Fomu 妙音佛母, conformemente al nome di questa divinità femminile nella tradizione buddhista cinese.

¹³⁸ Quest'ultimo riferimento è assente nel testo tibetano. In questo caso come altrove, si ha l'impressione che un'indicazione operativa sia stata inserita per errore nel testo principale del *sādhana*. Il *Commentario* (p. 13b-14a) spiega che questa pratica concerne l'“offerta segreta” (*migong* 密供), che consiste nelle seguenti cinque offerte: 1) *shigong* 實供 (“offerta della realtà”); 2) *shengong* 聲供 (“offerta del suono”); 3) *shengong* 身供 (“offerta del corpo”); 4) *yigong* 意供 (“offerta della mente”); 5) *xingong* 行供 (“offerta delle azioni”).

¹³⁹ In questo *mantra* la sillaba *om* è sempre scritta in sanscrito, mentre le altre sillabe sono in traslitterazione cinese. In corpo minore nel testo originale (e tra due linee nella nostra traduzione) è indicata la corrispondente sostanza nell'insieme delle ‘otto offerte’.

¹⁴⁰ Le strofe successive sono in versi di sette sillabe come nella versione tibetana.

¹⁴¹ Nel testo tibetano il riferimento è ai meriti di tutti gli esseri.

¹⁴² Il testo tibetano, in cui non vi è alcun riferimento alla liberazione (*jietuo* 解脱), recita: “ciò che conduce alla beatitudine”.

¹⁴³ Il riferimento ai protettori è assente nel testo tibetano. Esso è stato inserito nel verso da Nenghai probabilmente per esigenze di ordine metrico.

Al fine di ottenere i tre corpi e la (loro) saggezza,
Faccio voto di dedicarmi fermamente e con fede vittoriosa

Alla Via degli esseri perfettamente risvegliati (*yuanman zhengjue zun* 圓滿正覺尊),¹⁴⁴

E dei Bodhisattva.

* Quanto sopra riguarda la convocazione delle divinità del campo dei meriti (*ziliang tian* 資糧田) del Gioiello del Maestro. Quanto alle prostrazioni, alle offerte e alla lode, alla confessione, alla gioia, alla perfetta dedica di meriti e virtù, al rifugio nei Tre Gioielli e al voto del *bodhicitta*, si tratta della pratica dei sette rami (*qi zhi* 七支). Ci si dedichi quindi con gioia a ricevere nuovamente i voti (tantrici) dai cinque Jina e (ci si impegni) a non trasgredirli.¹⁴⁵ [...]

4) LE QUATTRO MEDITAZIONI INCOMMENSURABILI [7b9]¹⁴⁶

Desidero che tutti gli esseri viventi (risiedano) in completa beatitudine; che possano allontanarsi dalla sofferenza e che non abbandonino la beatitudine. Desidero che tutti gli esseri viventi risiedano in uno stato di equanimità che sia imperturbata da false idee circa le coscienze percettive e i loro oggetti così come dagli otto *dharma* mondani (*shi bafa* 世八法).¹⁴⁷

* Recitare per tre volte. Questo è il (metodo) per l'accumulo di meriti.¹⁴⁸

5) MEDITAZIONE SUL PRENDERE LA MORTE COME SENTIERO [8a1]¹⁴⁹

Om svabhāva śuddhāḥ sarva dharmāḥ svabhāva śuddho 'ham [in cinese]

Om śūnyatā jñāna vajra svabhāva ātmako 'ham [in cinese]¹⁵⁰

¹⁴⁴ L'espressione tibetana significa "autentici e perfetti Buddha" (tib. *yang dag rdzogs pa'i sangs rgyas*).

¹⁴⁵ Nel testo tibetano a questo punto ricorre la recitazione dei voti tantrici, che è invece assente nel testo di Nenghai.

¹⁴⁶ I "quattro *bodhicitta* incommensurabili" (cin. *si wuliang xin* 四無量心, tib. *tshad med bzhi*, san. *catvāri apramāṇa*) ricorrono e sono spiegati tra le pratiche preliminari sia nella traduzione di Nenghai della *Gurupūjā* (Nenghai, *Shangshi wushang*, op. cit.) sia nella sua opera sul *mantra* delle cinque sillabe (Nenghai, *Wenshu wuzi genben*, op. cit.): vedi Bianchi, *The Iron Statue Monastery*, op. cit., rispettivamente p. 125 e p. 133.

¹⁴⁷ Si tratta delle otto preoccupazioni mondane delle persone comuni (vedi TDB, p. 86), tradotte con *bafeng* 八風, *ba shifeng* 八世風 e *shijian bafa* 世間八法 nello ZHdc, p. 895. Ad essi ci si oppone attraverso la pratica della trasformazione del pensiero (cin. *weiyuan xiufa* 違緣修法), che è presentata da Nenghai nella sua traduzione della *Gurupūjā* (Nenghai, *Shangshi wushang gongyang guanxingfa*, op. cit., vedi Bianchi, *The Iron Statue Monastery*, op. cit., pp. 130-131).

¹⁴⁸ Il *Commentario* (p. 17a) spiega che con le 'quattro meditazioni incommensurabili' si conclude la prima sezione dei preliminari della *Vera pratica*, ovvero l'accumulo di meriti.

¹⁴⁹ Il *Commentario* (pp. 17a-17b) spiega che con questa sezione del *sādhana* ha inizio la seconda parte dei preliminari della *Vera pratica*, che concerne come abbiamo visto l'accumulo di saggezza. Segue l'elenco di varie espressioni con cui i testi fanno riferimento al metodo di 'prendere la morte come sentiero': "In questo trattato la chiameremo 'Prendere il *dharmakāya* come vera pratica del sentiero del *dharmakāya* (per mezzo) della riflessione e della visualizzazione della vacuità' (*fashen deng chi, kongli kongguan fashen dao zhi zhengxiu* 法身等持。空理空觀法身道之正修)". Le pagine successive del *Commentario* (pp. 17b-21b) forniscono, in una trattazione articolata in cinque punti, diverse indicazioni operative e dottrinali per il corretto svolgimento della pratica del *dharmakāya* descritta nel *sādhana*.

* Concludere in questo modo la recitazione:

Mi concentro sui miei aggregati corporei¹⁵¹ e sul campo dei meriti (*shengfu tian* 聖福田). Dal momento che, come tutti i diversi *dharma*, si stabiliscono per insorgenza causale (*yuan qi* 緣起), essi sono vuoti, essendo la loro forma attuale priva di esistenza inerente ed essendo la loro natura intrinseca lontana da estremi come l'annientamento o l'eternità.

* Nell'ambito di questa concentrazione sull'*anātman* (*wu wo* 無我) il praticante accumula saggezza. Si tratta del metodo del prendere la morte come ampio sentiero del *dharmakāya* (*yu si you chao fashen guangda dao* 於死有超法身廣大道).

6) MEDITAZIONE SULLA RUOTA DELLA PROTEZIONE COMUNE [8a6]

* Metodo della ruota della protezione comune (*chang hu lun* 常護輪).¹⁵²

Dal centro della vacuità emerge una sillaba *yam* che si trasforma in un *maṇḍala* di vento del colore del fumo e nella forma di un arco, contrassegnato da stendardi e preziose bandiere. Al di sopra di ciò, emerge una sillaba *ram*, che si trasforma in un *maṇḍala* di fuoco triangolare di colore rosso, (nella forma di) una ghirlanda di fiamme ardenti.¹⁵³ Esso è contrassegnato sulla parte superiore da una sillaba *bam*, dalla quale emerge un *maṇḍala* di acqua (*shuilun* 水輪) su cui poggia una bianca fiala (*ping* 瓶) di forma circolare.¹⁵⁴ Sopra di essa si installa una sillaba seme *lam* da cui emerge un *maṇḍala* di terra (*dilun* 地輪) di colore giallo e di forma quadrata (contrassegnato con) dei *vajra*.¹⁵⁵ Al di sopra di ciò una sillaba *hūṃ* si trasforma in un *vajra* incrociato (*jiao chu jingang* 交杵金剛),¹⁵⁶ il cui interno è contrassegnato da una seconda sillaba *hūṃ*. I raggi di luce proiettati verso il basso delimitano il territorio del *vajra*; i raggi che vengono emanati dai quattro lati formano il recinto del *vajra*, mentre dai raggi proiettati verso l'alto emerge una tenda del *vajra*; infine, tra la tenda e il recinto prendono forma le corde portanti del *vajra*. Tutti questi *vajra* splendono di natura propria e formano un unico corpo in cui si dissolvono in modo nient'affatto caotico. All'esterno

¹⁵⁰ Si tratta del "Mantra di visualizzazione della vacuità" e di un secondo *mantra* sulla vacuità. Il *Commentario* (p. 17a) spiega: "Il testo di questi due *mantra* concerne la pratica dell'*anātman* e l'accumulo di saggezza".

¹⁵¹ Il testo si riferisce al corpo del praticante, come risulta chiaro dal testo tibetano, dove ricorre semplicemente la locuzione: "me stesso".

¹⁵² "La recitazione della ruota della protezione comune concerne tutte le quattro classi di *tantra*" (Nenghai, *Commentario*, p. 24a). Il termine è tradotto in cinese con *gongtong hu lun* 共同護輪 nello ZHdc (p. 1172). Per la pratica della ruota della protezione comune, vedi anche Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, *op. cit.*, pp. 56-58.

¹⁵³ Il testo tibetano specifica che la ghirlanda di fiamme è ornata da diversi *vajra*.

¹⁵⁴ Nel testo tibetano la forma circolare è attribuita al *maṇḍala* di acqua.

¹⁵⁵ Il *Commentario* (p. 23b) precisa che il metodo della ruota della protezione comune concerne i quattro *mahābhūta* (*si da* 四大), ovvero i quattro elementi primari costitutivi della realtà manifestata: terra, acqua, fuoco e vento, che ritroviamo, in ordine inverso rispetto alla loro sequenza di manifestazione, nei quattro *maṇḍala* della pratica testé descritta.

¹⁵⁶ Il termine tibetano impiegato per designare il *vajra* incrociato è meno esplicito di quello cinese; significa infatti "vari *vajra*" e designa generalmente un *vajra* con tre o cinque punte.

vi sono fiamme ardenti di cinque colori, simili alla deflagrazione della fine del *kalpa* (*jiehuo* 劫火), che emanano luce nelle dieci direzioni.

7) MEDITAZIONE SULLA RUOTA DELLA PROTEZIONE NON COMUNE [8b5]

* Metodo della ruota della protezione non comune (*bugong feichang hu lun* 不共非常護輪).¹⁵⁷

Al centro del recinto vi è una gialla ruota del Dharma,¹⁵⁸ di uno splendore abbagliante e con dieci raggi che ruotano in senso orario. Sul mozzo e lievemente (sopra) i raggi, nello spazio vuoto tra essi, vi sono dei fiori di loto dai diversi colori, soli e lune, i quali si trasformano in troni situati in tutte le direzioni.¹⁵⁹ Sul trono posto sul mozzo vi è una sillaba *hūṃṃ*, che emana raggi di luce da cui emergo come Sumbharāja (Fumo mingwang 伏魔明王),¹⁶⁰ di colore blu scuro (*qing* 青)¹⁶¹ e con il Buddha Akṣobhya sulla sommità del capo. Ho tre volti di colore blu scuro, bianco e rosso, e sei braccia. Con le prime due abbraccio in posizione *yogica* (*yujia xing* 瑜伽形)¹⁶² la mia consorte (*yinti* 陰體) (Dharaṇīdharā);¹⁶³ con le due rimanenti braccia sulla desta

¹⁵⁷ “Questa ruota della protezione non comune è un metodo specifico dello *Anuttarayoga* e non concerne le altre classi (di *tantra*). [...] Il suo corpo (*ti* 體) sono un cuore compassionevole e la mente di saggezza, la sua via (*dao* 道) consiste nella pratica delle dieci saggezze e nella realizzazione della mente di saggezza, il suo frutto (*guo* 果) consiste nel predicare il Dharma per la salvezza degli esseri senzienti” (Nenghai, *Commentario*, p. 24b). Si noti che *thun mong ma yin pa'i srung 'khor* è tradotto in cinese semplicemente con *bugong hu lun* 不共護輪 nello ZHdc (p. 1172). Per la pratica della ruota della protezione non comune, vedi anche Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, op. cit., pp. 58-68. Le “dieci saggezze” (cin. *shi zhi* 十智, san. *daśa jñāna*), rappresentate dai dieci dei irati di cui tratta il *sādhana*, sono elencate dettagliatamente nel *Commentario* (pp. 25a-26b): 1) ‘saggezza comune’ (san. *saṃvṛti jñāna*, cin. *shisu zhi* 世俗智); 2) ‘saggezza del Dharma’, (san. *dharmā jñāna*, cin. *fa zhi* 法智); 3) ‘saggezza analogia’ (san. *anvaya jñāna*, cin. *lei zhi* 類智); 4) ‘saggezza della verità del dolore’ (san. *duḥkha jñāna*, cin. *kudi zhi* 苦諦智); 5) ‘saggezza della verità della causa’ (san. *samudaya jñāna*, cin. *jidi zhi* 集諦智); 6) ‘saggezza della verità dell’estinzione’ (san. *nirodha jñāna*, cin. *miedi zhi* 滅諦智); 7) ‘saggezza della verità della via’ (san. *mārga jñāna*, cin. *daodi zhi* 道諦智); 8) ‘saggezza relativa alla mente altrui’ (san. *para citta jñāna*, cin. *taxin zhi* 他心智); 9) ‘saggezza dell’esaurimento’ (san. *kṣaya jñāna*, cin. *jin zhi* 盡智); 10) ‘saggezza dell’incondizionato’ (san. *anutpāda jñāna*, cin. *wusheng zhi* 無生智). Per un confronto, vedi Fgdc, pp. 472-473.

¹⁵⁸ Il testo tibetano specifica che la ruota del Dharma emerge da una sillaba *bhrūṃ*.

¹⁵⁹ Il *Commentario* (p. 14a) spiega che questa prima parte della meditazione sulla ruota della protezione non comune riguarda la trasformazione del proprio cuore nel *bodhimaṇḍa* e la generazione di sé stessi come *jñāna-dharmakāya* (definito alternativamente come *jiaoti* 教體, “corpo dell’insegnamento” e *zhiti* 智體, “corpo di saggezza”), munito delle dieci saggezze.

¹⁶⁰ Traduciamo Fumo mingwang (lett. “*vidyārāja* che soggioga i demoni”) con Sumbharāja sulla base del testo tibetano, dove ricorre il nome gNod mdzes rgyal po. Questo protettore sarà chiamato diversamente nella successiva sezione del testo.

¹⁶¹ D’ora in avanti si tradurrà *qing* con “blu scuro”, per distinguerlo da *lan* (tib. *sngon po*), che indica semplicemente il blu.

¹⁶² L’espressione ‘unione *yogica*’ rimanda all’unione sessuale della divinità con la propria consorte tantrica che caratterizza le forme iconografiche *yab yum* (“padre-madre”). Si noti che il termine tibetano *snayoms par zhugs pa* (lett. “entrare in uno stato di equanimità”) è tradotto con *xianzheng ruding* 現正入定 o *ruding* 入定 nello ZHdc (p. 1015).

¹⁶³ La consorte tantrica è qui definita *yinti* (“corpo dello *yin*”), laddove il testo tibetano riporta la consueta espressione *yum* (“madre”).

sorreggo un gioiello e un uncino (*gou*¹ 鉤), mentre con le due sulla sinistra tengo un fiore di loto e un laccio (*juansuo* 絹索). Sono in posizione eretta e ho la gamba destra piegata e la sinistra stesa.¹⁶⁴ Mentre i due corpi si compenetrano (in unione sessuale), la sillaba *hūṃ* sul (mio) cuore emette raggi luminosi che convocano i dieci *vidyārāja* (*shi da mingwang* 十大明王).¹⁶⁵ Essi entrano nella mia bocca e si trasformano in essenza e soffio¹⁶⁶ per poi penetrare fluendo attraverso la via del *vajra* nel loto prezioso. Le dieci gocce si trasformano in sillabe *hūṃ*, le quali divengono i dieci *krodha vidyārāja* (*shi da fennu mingwang* 十大忿怒明王):

[1] Yamāntaka (Yamandajia 雅曼達迦), il sovrano degli inferi,¹⁶⁷ di colore blu e avente sulla sommità del capo Mahāvairocana. Ha tre volti di colore blu, bianco e rosso, e presenta sei braccia: con le due mani principali abbraccia la propria consorte (Vajravetālī) in posizione *yogica*, mentre con le rimanenti due mani sulla destra sorregge un gioiello e un martello (*chui* 錘) e con le due mani sulla sinistra un loto e una spada (*jian* 劍) preziosa. *Hūṃ* viene espulso dalla vagina.¹⁶⁸ Egli assume la posizione eretta, con la (gamba) sinistra appoggiata sul triplice trono del raggio orientale.¹⁶⁹

[2] Aparājita (Wunengsheng zun 無能勝尊), di colore bianco e avente sulla sommità del capo il Buddha Akṣobhya. Ha tre volti di colore bianco, blu scuro e rosso, e presenta sei braccia: con le due mani principali abbraccia la propria consorte (Aparājitā) in posizione *yogica*, mentre con le rimanenti due mani sulla destra sorregge un gioiello e un bastone (*zhang*² 杖) e con le due mani sulla sinistra un loto e una spada di conoscenza. *Hūṃ* viene espulso dalla vagina. Egli assume la posizione eretta, con la (gamba) sinistra appoggiata sul triplice trono del raggio meridionale.¹⁷⁰

¹⁶⁴ Il *Commentario* (pp. 14b-15a) spiega che in questa seconda sezione della meditazione il praticante assume le sembianze della divinità e sperimenta le cinque forme di saggezza (*wu zhi* 五智).

¹⁶⁵ “Le cinque saggezze e le dieci saggezze si uniscono; attraverso l’ascolto esse vengono comprese; attraverso la riflessione sono conosciute” (Nenghai, *Commentario*, p. 15a). Il testo tibetano si riferisce a queste divinità irate definendole *krodha*, mentre manca il riferimento ai *vidyārāja*, o “re della Scienza”. Si tratta di protettori del *maṇḍala* dispiegati nelle dieci direzioni, per i quali vedi TDB, p. 27 e Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, *op. cit.*, pp. 63-67.

¹⁶⁶ Il riferimento a essenza e soffio (*jingqi* 精氣), o semplicemente ‘essenza seminale’, è assente nel testo tibetano.

¹⁶⁷ Il riferimento a Yamāntaka come signore degli inferi (*yudi* 獄帝) non compare nel testo tibetano.

¹⁶⁸ Nel testo di Nenghai la vagina è indicata attraverso l’espressione *kunti* 坤體, mentre il testo tibetano ricorre alla consolidata metafora del fiore di loto. Si consideri che *kun* 坤 è l’esagramma adottato per designare tutto ciò che è essenzialmente femminile. Sulla questione, vedi Bianchi, “La ‘via del vajra’”, *op. cit.*, pp. 124-125.

¹⁶⁹ I primi quattro *krodha* rappresentano le saggezze delle quattro nobili verità. “La direzione orientale simboleggia la saggezza della verità della sofferenza (*kudi zhi*). Yamāntaka significa ‘colui che ha sottomesso Yama’, e il colore blu (del suo corpo) indica (l’azione) del sottomettere (*jiangfu* 降伏)” (Nenghai, *Commentario*, pp. 26a-26b).

¹⁷⁰ “La direzione meridionale corrisponde alla saggezza della verità della causa (*jidi zhi*). Aparājita è colui che trova la causa (*ji* 集) del *karma*. Tutti gli esseri senzienti non possono fare altro che sottomettersi alle (leggi del) *karma*, e *ji*, quindi, fa riferimento al mondo

[3] Hayagrīva (Matou mingwang 馬頭明王), di colore rosso e avente sulla sommità del capo il Buddha Amithāba. Ha tre volti di colore rosso, blu scuro e bianco, e presenta sei braccia: con le due mani principali abbraccia la propria consorte (Śauṇḍinī) in posizione *yogica*, mentre con le rimanenti due mani sulla destra sorregge un gioiello e un fiore e con le due mani sulla sinistra una ruota (*lunbao* 輪寶) e una spada di conoscenza. *Hūm* viene espulso dalla vagina. Egli assume la posizione eretta, con la (gamba) sinistra appoggiata sul triplice trono del raggio occidentale.¹⁷¹

[4] Amṛtakuṇḍalin (Ganluxuan mingwang 甘露漩明王), di colore blu scuro¹⁷² e avente sulla sommità del capo il Buddha Akṣobhya. Ha tre volti di colore blu scuro, bianco e rosso, e presenta sei braccia: con le due mani principali abbraccia la propria consorte (Amṛtakuṇḍalī) in posizione *yogica*, mentre con le rimanenti due mani sulla destra sorregge un gioiello e un *vajra* e con le due mani sulla sinistra un loto e una spada di conoscenza. *Hūm* viene espulso dalla vagina. Egli assume la posizione eretta, con la (gamba) sinistra appoggiata sul triplice trono del raggio settentrionale.¹⁷³

[5] Ṭakkirāja (Yudi mingwang 欲帝明王), di colore blu molto scuro¹⁷⁴ e avente sulla sommità del capo il Buddha Akṣobhya. Ha tre volti di colore blu molto scuro, bianco e rosso, e presenta sei braccia: con le due mani principali abbraccia la propria consorte (Viśvaratnī) in posizione *yogica*, mentre con le rimanenti due mani sulla destra sorregge un gioiello e un uncino di ferro (*tiegou* 鐵鉤) e con le due mani sulla sinistra un loto e una spada di conoscenza. *Hūm* viene espulso dalla vagina. Egli assume la posizione eretta, con la (gamba) sinistra appoggiata sul triplice trono del raggio nell'angolo del fuoco.¹⁷⁵

[6] Nīladaṇḍa (Lanzhang mingwang 藍杖明王), di colore blu e avente sulla sommità del capo il Buddha Akṣobhya. Ha tre volti di colore blu, bianco e rosso, e presenta sei braccia: con le due mani principali abbraccia la propria consorte (Viśvapadmā) in posizione *yogica*, mentre con le rimanenti due mani sulla destra sorregge un gioiello e un bastone prezioso e con le due

manifestato. Il colore bianco (del suo corpo) indica (la sua capacità) di sottrarsi ad esso attraverso la pratica spirituale" (Nenghai, *Commentario*, p. 26b).

¹⁷¹ "La direzione occidentale corrisponde alla saggezza della verità dell'eliminazione della sofferenza (*miedi zhi*). Hayagrīva, basandosi sul metodo della distruzione attraverso il discernimento, elimina la sofferenza con l'analisi, la corretta visione e la predicazione del Dharma. [...] Il suo corpo è rosso ed indica compassione e beatitudine" (Nenghai, *Commentario*, p. 27a).

¹⁷² Cin. *ganqing* 紺青. Il testo tibetano riporta il colore blu (tib. *sngon po*).

¹⁷³ "La direzione settentrionale è la saggezza della verità della via (*daodi zhi*). Amṛtakuṇḍalin [...] è il *vidyārāja* delle profondità oceaniche, [...] e il suo colore è uno scuro verde-blu (*qinglü* 青綠) ad indicare la profondità della sua realizzazione" (Nenghai, *Commentario*, p. 27b). Si noti che nel *Commentario* Nenghai specifica ulteriormente il colore della divinità.

¹⁷⁴ In tibetano ricorre invece il colore 'blu scuro'.

¹⁷⁵ Si tratta della direzione sud-est. "L'angolo del fuoco (*huo yu* 火隅) rappresenta la saggezza mondana (*shisu zhi*). Quanto al nome di Ṭakkirāja, *yu* 欲 ("desiderio") indica che egli è il supremo signore del reame dei desideri, per questo è definito *di* 帝 ("sovrano"). [...] Il suo colore è blu molto scuro perché egli ha la facoltà di scegliere il signore dei desideri del regno dei desideri" (Nenghai, *Commentario*, p. 28a).

mani sulla sinistra un fiore e una spada di conoscenza. *Hūṃ* viene espulso dalla vagina. Egli assume la posizione eretta, con la (gamba) sinistra appoggiata sul triplice trono del raggio nell'angolo della non-realtà.¹⁷⁶

[7] Mahābala (Dali mingwang 大力明王), di colore blu e avente sulla sommità del capo il Buddha Akṣobhya. Ha tre volti di colore blu, bianco e rosso, e presenta sei braccia: con le due mani principali abbraccia la propria consorte (Viśvakarmā) in posizione *yogica*, mentre con le rimanenti due mani sulla destra sorregge un gioiello e un prezioso tridente (*baocha* 寶叉) e con le due mani sulla sinistra un loto e una spada di conoscenza. *Hūṃ* viene espulso dalla vagina. Egli assume la posizione eretta, con la (gamba) sinistra appoggiata sul triplice trono del raggio nell'angolo del vento.¹⁷⁷

[8] Acala (Budong mingwang 不動明王), di colore blu molto scuro e avente sulla sommità del capo il Buddha Akṣobhya. Ha tre volti di colore blu scuro, bianco e rosso, e presenta sei braccia: con le due mani principali abbraccia la propria consorte (Viśvavajrī) in posizione *yogica*, mentre con le rimanenti due mani sulla destra sorregge un gioiello e una spada e con le due mani sulla sinistra un loto e un prezioso *vajra*. *Hūṃ* viene espulso dalla vagina. Egli assume la posizione eretta, con la (gamba) sinistra appoggiata sul triplice trono del raggio nell'angolo della sovranità.¹⁷⁸

[9] Uṣṇīṣacakravartin (Dingji zhuanlun mingwang 頂髻轉輪明王), di colore verde-giallo e avente sulla sommità del capo il Buddha Akṣobhya. Ha tre volti di colore verde, rosso e bianco, e presenta sei braccia: con le due mani principali abbraccia la propria consorte (Gaganavajriṇī) in posizione *yogica*, mentre con le rimanenti due mani sulla destra sorregge un gioiello e un disco (*lun* 輪) e con le due mani sulla sinistra un loto e una spada di conoscenza. *Hūṃ* viene espulso dalla vagina. Egli assume la posizione eretta, con la (gamba) sinistra appoggiata sul triplice trono posto sopra e leggermente in avanti rispetto allo *yi dam*.¹⁷⁹

[10] Vajrapātāla (Jingangdi mingwang 金剛地明王), di colore blu scuro e avente sulla sommità del capo il Buddha Akṣobhya. Ha tre volti di colore

¹⁷⁶ Si tratta della direzione sud-ovest. "L'angolo della non-realtà (*lishi yu* 離實隅) rappresenta la saggezza che conosce la mente altrui (*taxin zhi*). (Quanto al nome di) Nīladaṇḍa, il blu (*lan*) rappresenta il suo (aspetto) terrificante e il bastone (*zhang²*) (la sua capacità) di soggiogare" (Nenghai, *Commentario*, p. 28a). Si noti che questo angolo del *maṇḍala* è definito *bden bral* ("vuoto di verità") in tibetano.

¹⁷⁷ Si tratta della direzione nord-ovest. "Sul ramo dell'angolo del vento (*feng yu* 風隅), nella natura della saggezza dell'esaurimento (*jin zhi*), vi è Mahābala, [...] che ha questo nome perché è dotato di un'immensa forza. La saggezza dell'esaurimento è così detta perché pone fine a tutte le passioni. Il colore blu indica che egli è un essere terrificante dalla forza immensa e capace di sottomettere chiunque" (Nenghai, *Commentario*, p. 28b).

¹⁷⁸ Si tratta della direzione nord-est. "L'angolo della sovranità (*zizai yu* 自在隅) sta per la saggezza dell'incondizionato (*wusheng zhi*). [...] Acala è di colore blu molto scuro ad indicare la sua profonda realizzazione della saggezza" (Nenghai, *Commentario*, pp. 29a-29b).

¹⁷⁹ "La direzione superiore indica la saggezza analoga (*lei zhi*). (Il nome di) Uṣṇīṣacakravartin indica che egli trasforma (*zhuan* 轉) la saggezza del Dharma nella saggezza analoga. [...] Il colore verde-giallo indica la realizzazione della conoscenza imperturbata e il suo accrescimento" (Nenghai, *Commentario*, p. 29b).

blu scuro, bianco e rosso, e presenta sei braccia: con le due mani principali abbraccia la propria consorte in posizione *yogica*, mentre con le rimanenti due mani sulla destra sorregge un gioiello e un *vajra* e con le due mani sulla sinistra un loto e una spada di conoscenza. *Hūm* viene espulso dalla vagina. Egli assume la posizione eretta, con la (gamba) sinistra appoggiata sul triplice trono posto sotto e leggermente in posizione arretrata rispetto allo *yi dam*.¹⁸⁰

Queste undici divinità hanno bocche spalancate, denti scoperti e il loro volto presenta tre tondi occhi rossi.¹⁸¹ Hanno capelli e baffi arancione rizzati all'insù, sono adorni di (corone a forma di) ruota, orecchini e altri addobbi che li rendono maestosi, e portano come ornamento serpi multicolori. Essi hanno il potere di sottomettere completamente tutte le forze demoniache e ostacolatrici (*yao* 妖). Si ergono spaventosi nel mezzo delle vigorose fiamme del fuoco della conoscenza emanatosi dai loro stessi corpi e diffondono ovunque nelle dieci (direzioni) dello spazio nuvole di ruote di *vajra* terrificanti che riempiono tutto l'universo, sopprimendo con una potenza che non ha eguali tutte le classi di esseri malvagi.

8) MEDITAZIONE SUL PRENDERE LO STATO INTERMEDIO COME SENTIERO [11a1]¹⁸²

* Concentrazione sul palazzo e sul trono prezioso.¹⁸³

Come Sumbharāja (Duba mingwang 毒巴明王),¹⁸⁴ mi trasformo in un bianco Vajrasattva con tre volti di colore bianco, blu scuro e rosso, e sei braccia. Con le prime due abbraccio in posizione *yogica* la mia consorte; con le due rimanenti braccia sulla destra sorreggo un *vajra* e una spada, mentre con le due sulla sinistra tengo un gioiello e un fiore di loto.¹⁸⁵ In una nuova

¹⁸⁰ “Nella direzione inferiore, nella natura della saggezza del Dharma (*fa zhi*), appare Vajrapātāla. [...] Il colore (del suo corpo) è blu molto scuro ad indicare la solidità della sua realizzazione” (Nenghai, *Commentario*, p. 30a).

¹⁸¹ Il riferimento è agli occhi iniettanti di sangue, una caratteristica delle divinità irate. Il *Commentario* (p. 30b) spiega: “Queste (undici) divinità sono sia il Dharma (*jiao* 教) che (la sua) personificazione (*ren* 人). Quando si risolvono a trasmettere il Dharma hanno tutte i tre occhi di un Buddha, (che indicano) la conoscenza del Dharma”.

¹⁸² Il *Commentario* (p. 31b) spiega che, con questa sezione, ha inizio la pratica del prendere il *saṃbhogakāya* come sentiero, ovvero la seconda parte dei preliminari della *Vera pratica*, che consiste nella contemplazione del palazzo celeste di Vajrabhairava. Per quanto concerne la visualizzazione che precede l'apparizione del palazzo, Nenghai scrive: “Completata la pratica della ruota della protezione, si penetra nella completa e perfetta realizzazione della propria natura che risiede in Sumbharāja e che (è rappresentata) dalla magnificenza del colore blu centrale. (Da Sumbharāja) progressivamente emergono Vajrasattva, il fondamento del Dharma, un fiore di loto multicolore e un *vajra* incrociato, finché si giunge al metodo del trono e del palazzo prezioso incommensurabile. (Al riguardo) la ‘Ode di Zhuqing 竹青’ recita: ‘Il corpo (della divinità) principale è la completa e perfetta realizzazione, / Ha (tre) volti di colore bianco, blu molto scuro e rosso / È la pratica di Vajrasattva’ ” (*ibidem*). Per questa pratica vedi anche Kyabje Ling Rinpoce, *Il Tantra di Yamantaka*, *op. cit.*, pp. 69-78.

¹⁸³ Il *Commentario* (p. 34a) spiega che il palazzo (*gongdian* 宮殿) rappresenta qualità e caratteristiche del *saṃbhogakāya* di Vajrabhairava.

¹⁸⁴ Si noti la nuova traduzione del nome della divinità. Diversamente, nel *Commentario* (p. 31b) Nenghai si riferisce a Sumbharāja con il nome già comparso precedentemente: Fumo.

¹⁸⁵ Nel *Commentario* (p. 32a), Nenghai descrive Vajrasattva come l'essere di impegno del *dharmakāya*; con un corpo di un purissimo colore bianco, si trova in uno stato di

trasformazione divengo il fondamento del Dharma (*fa ji* 法基),¹⁸⁶ di colore bianco e di forma triangolare, in posizione verticale con l'angolo sottilissimo in basso e il lato ampio in alto.

All'interno dell'angolo inferiore (del triangolo), da una sillaba *paṃ* emerge un loto multicolore,¹⁸⁷ nel cui cuore una sillaba *hūṃ* si trasforma in un *vajra* incrociato dai diversi colori: esso è ornato da una sezione bianca a est, una gialla a sud, una rossa a ovest, una verde a nord e una blu nel centro. La sillaba *bhrūṃ* posta sul cuore si trasforma in un *cakra* prezioso contrassegnato dalla (stessa) sillaba,¹⁸⁸ dalla quale emerge il Tathāgata Vairocana (Pilu rulai 毗盧如來), di colore bianco e con tre volti di colore bianco, blu¹⁸⁹ e rosso. Egli ha sei braccia: con le prime due abbraccia in posizione *yogica* la propria consorte; con le due rimanenti braccia sulla destra sorregge una ruota sormontata da un *vajra* e una spada, mentre con le due sulla sinistra tiene un gioiello e un sublime fiore di loto.¹⁹⁰

Quando questa trasformazione si è completata, (Vairocana) si fonde e trasforma in un palazzo prezioso, di forma quadrata e con quattro porte. Le sue pareti hanno cinque diverse gradazioni; partendo dall'esterno sono

beatitudine e vacuità. Nella mano destra tiene un *vajra* e una spada, simbolo della perseveranza e della forza discriminante della conoscenza; nella mano sinistra ha un gioiello e un fiore di loto, che simboleggiano lo spirito di carità e i desideri esauditi. Complessivamente i suoi attributi rappresentano i due scopi del sé e dell'altro e l'intero corpo rimanda alla pienezza della realizzazione.

¹⁸⁶ Il termine tibetano significa più propriamente: "fonte del Dharma". Si noti che *chos 'byung* è tradotto con *fa ji* anche nello ZHdc (p. 841), dove esso è spiegato come un "corpo solido di forma triangolare" (*sanjiao xing wuti* 三角形物體). Il *Commentario* (p. 33a) spiega che il *fa ji*, il fondamento di tutti i *dharma*, si presenta come un triangolo di due colori, bianco all'esterno e rosso all'interno. Il fondamento del Dharma, che rappresenta la piramide rovesciata alla base del *maṇḍala*, nelle pratiche tantriche che prevedono l'unione sessuale della divinità con la propria consorte, rappresenta la matrice uterina, e i suoi due colori rimandano all'unione di conoscenza e metodo, di vacuità e compassione. È interessante notare come il *Commentario* fornisca un'indicazione riservata ad un livello più avanzato della pratica di riferimento.

¹⁸⁷ Si tratta del loto 'esterno', cosiddetto per distinguerlo dal loto 'centrale' situato nel cuore del *maṇḍala*. Il *Commentario* (p. 33a) ne descrive la visualizzazione nel seguente modo: "Dalla punta inferiore del fondamento del Dharma emerge una verde sillaba *paṃ* che si trasforma in luce per poi assumere (la forma) di un loto multicolore. Le sue radici affondano nell'angolo in basso del triangolo del *fa ji* e i lobi dei petali ne ricoprono armoniosamente il lato superiore. Il cuore del loto è verde, il pistillo giallo, i petali sono di quattro colori: bianco, giallo, rosso e verde, alternati uno a uno oppure due a due per sedici volte [sessantaquattro petali], come nelle raffigurazioni (del *maṇḍala*). [...] Nel caso lo si dipinga, si rappresenti la luce con il colore verde e si colori di rosso lo spazio tra i diversi petali. Nel centro del loto vi è una sillaba *hūṃ* in una tonalità molto scura del blu." Diversamente, Daniel Cozort, descrivendo la costruzione del *maṇḍala* di sabbia di Vajrabhairava, spiega che i colori dei petali sono alternativamente verdi e blu, ad eccezione dei petali nelle otto direzioni, che presentano la colorazione degli otto petali del loto posto in posizione centrale all'interno del *maṇḍala* stesso. Vedi Daniel Cozort, *The Sand Mandala*, New York, Snow Lion Publications, 1995, pp. 22 e 29.

¹⁸⁸ Nel testo tibetano la sillaba *bhrūṃ* è ripetuta anche all'inizio di questa frase.

¹⁸⁹ Il testo tibetano riporta il colore blu scuro.

¹⁹⁰ Il *Commentario* (p. 33b) spiega la trasformazione del *cakra* prezioso nel corpo di Vairocana con una citazione da Lalitavajra: "Una sillaba bianca su un *cakra* bianco, / Ecco che emerge il re detentore del *vajra*. / Con la mano sorregge un *dharmacakra* vittorioso (munito di un) *vajra* / E con una trasformazione diviene il palazzo incommensurabile".

bianche, gialle, rosse, verdi e blu. Le pareti sono sormontate da un tetto (costituito) da una costruzione di terracotta circolare decorata con vari gioielli.¹⁹¹ All'interno del palazzo vi è (un piano) rotondo con una ghirlanda di *vajra* (*jingang man* 金剛鬘), ad di sopra della quale vi sono otto pali di sostegno che sorreggono le quattro travi del *vajra* incrociate a mo' di coperchio. Il culmine del tetto è ornato al centro da un *vajra* e da un grande gioiello *maṇi* (*mani* 摩尼). L'interno del palazzo è bianco a est, giallo a sud, rosso a ovest, verde a nord e blu nel centro. All'esterno, sopra il tetto di terracotta, vi sono quattro colonne formate da testi in sanscrito dai caratteri dorati ripiegati su sé stessi,¹⁹² e sulla parte esterna di queste si trovano teste di *makara* (*haishou* 海獸).¹⁹³ Come ornamento essi hanno la bocca ricolma di gioielli preziosi e tengono tra le fauci fila di gemme con una campanella e un prezioso ventaglio (di coda di yak). Oltre tutto ciò, sulla gronda del tetto circolare sono appesi cento gioielli di gocce d'acqua,¹⁹⁴ e sopra si erge lo spuntone di un parapetto nella forma di (una serie di) mezzi fiori di loto del colore dell'ibisco rosso.¹⁹⁵ Sul parapetto si trovano diverse bandiere e stendardi meravigliosi, mentre sotto il muretto vi sono quattro rossi ripiani rotondi sui cui sono disposte varie e meravigliose offerte dei cinque sensi (*wu yu* 五欲). Intorno siedono ordinatamente meravigliose e purissime dee, che porgono in dono le varie offerte. Gli angoli esterni delle porte di ingresso e dei loro corridoi così come l'esterno e l'interno dei quattro cantoni (della casa), sono ornati da mezze lune (*ban yue* 半月) con *vajra* e gioielli.¹⁹⁶ Davanti a ciascuna delle quattro porte vi è un portico di undici livelli sostenuto da quattro pilastri.¹⁹⁷ La parte superiore (di questi portici) presenta nel centro una ruota del Dharma e ai lati la femmina di un cervo sulla sinistra e il maschio di un cervo sulla destra.¹⁹⁸

¹⁹¹ Il testo tibetano riporta il colore giallo.

¹⁹² Nella descrizione del *maṇḍala*, questo elemento architettonico è descritto come una cinta dorata; allo stesso modo, anche nel testo tibetano del *sādhana* manca il riferimento alle scritte sanscrite. Il *Commentario* (p. 34b) spiega che queste sono costituite da versi tantrici e da testi di *mantra* e che rappresentano le quattro classi di *tantra*.

¹⁹³ Il *makara* (spesso reso in cinese con la traslitterazione *majieluo* 摩竭羅) è un mitico animale acquatico, adottato dal Buddhismo come simbolo della vittoria del Buddha sulla morte. Nel Vajrayāna indica generalmente la qualità della tenacia e della irremovibilità. Il *Commentario* (p. 34b) lo spiega come "il suono dell'impermanenza". Per diverse traduzioni cinesi di questo termine, vedi ZHdc, p. 812.

¹⁹⁴ Si tratta di un elemento decorativo di forma conica, la cui composizione fatta di gocce d'acqua rimanda simbolicamente alla purificazione di tutte le illusioni: "... l'ambrosia, goccia dopo goccia, con compassione impregna di sé tutte le illusioni" (Nenghai, *Commentario*, p. 34b).

¹⁹⁵ Nel testo tibetano manca il riferimento all'ibisco rosso.

¹⁹⁶ Oppure, come nella traduzione di Siklós (*The Vajrabhairava Tantras*, op. cit., p. 29), "*vajra-jewels*".

¹⁹⁷ Nelle rappresentazioni del *maṇḍala* i portici hanno le stesse caratteristiche del palazzo e ciascuno presenta una delle offerte dei cinque organi (vedi Cozort, *The Sand Mandala*, op. cit., p. 27). Il *Commentario* (p. 35a) spiega che i quattro pilastri simboleggiano le 'quattro nobili verità'.

¹⁹⁸ I palazzi dei monasteri tibetani presentano spesso sulla sommità del tetto una ruota del Dharma ai lati della quale si trovano due cervi di sesso maschile e femminile, in ricordo della prima messa in moto della ruota del Dharma (san. *prathama dharmacakra*). Questo elemento architettonico caratterizza anche i monasteri cinesi appartenenti alla tradizione di Nenghai. Vedi ad esempio Bianchi, *The Iron Statue Monastery*, op. cit., p. 65 e Ester Bianchi, "Zhimin e il monastero Duobaojiang. Un ulteriore esempio di pratica *dGe lugs pa*

All'esterno vi sono le mura del *vajra* (*jingang yong* 金剛墻), oltre le quali si alzano le fiamme vigorose di un fuoco ardente. Al di là di esse vi sono gli otto terreni di sepoltura (*ba da shituolin* 八大尸陀林), tra cui figura il 'terribico' (*ji kebu* 極可怖), con otto alberi preziosi come l'albero del fiore di drago.¹⁹⁹ Sotto di essi vi sono numerose divinità come Indra (Dishi 帝釋), ovvero gli otto *lokapāla*,²⁰⁰ mentre sugli alberi si trovano gli otto grandi difensori dai poteri miracolosi (*ba da shentong shouyu* 八大神通守禦),²⁰¹ uno dei quali è 'testa di elefante' (*daxiang tou* 大象頭). All'interno degli otto laghi della grande compassione (*dabei shui* 大悲水) risiedono gli otto re *nāga* (*longwang* 龍王), tra i quali il 'dispensatore di vaste ricchezze' (*guang cai yu* 廣財子), mentre, nello spazio sopra di essi, vi sono le otto grandi nuvole meravigliose, come il 'tuonante' (*leizhen* 雷震). (Troviamo poi) gli otto fuochi della saggezza e gli otto *stūpa* meravigliosi (*lingda* 靈塔). A rendere il tutto ancora più spaventoso vi sono inoltre ossa e scheletri impalati su pertiche o appesi a rami d'albero, cadaveri massacrati a morte da uccelli e belve e altri sfregiati da armi da guerra;²⁰² corvi, avvoltoi, grandi lupi, leoni e tigri feroci; e ancora: *vetāla* (*qishi gui* 起屍鬼), orchii,²⁰³ *yakṣa* (*yecha* 夜叉), *rākṣasa* (*luocha* 羅刹) e ogni altro genere di demoni. Vi sono inoltre esseri realizzati (*chengdao* 成道),²⁰⁴ *vidyādhara* (*chiming* 持明) e *yogi* (*yujia zhe* 瑜伽者) che si dedicano assiduamente alla pratica nel rispetto dei precetti (tantrici); essi contemplan il Buddha con la mente concentrata, sono nudi e con i capelli al vento, abbelliti con gli ornamenti delle cinque *mudrā* (*wuyan* 五嚴); tengono in

nella Cina contemporanea", in Anna Maria Palermo (a cura di), *La Cina e l'Altro*, 2005/2006 (in corso di stampa).

¹⁹⁹ Si tratta del *longhua shu* 龍華樹 (san. *nāgapuṣpa* o *puṣpanāga*), l'albero del fiore di drago che sarà l'albero della *bodhi* di Maitreya. Il testo tibetano riporta il *byang chub ljon shing*, ovvero l'albero della *bodhi*.

²⁰⁰ La definizione cinese significa letteralmente "gli otto *dharmapāla* delle otto direzioni" (*bafang ba da hufa zhi shen* 八方八大護法之神).

²⁰¹ Si tratta dei protettori dei reami (san. *kṣetrapāla*, tib. *zhing skyong*). Sono definiti diversamente nello ZHdc, p. 2388.

²⁰² "I cadaveri impalati, appesi, smembrati o in decomposizione rimandano all'insegnamento dell'impermanenza e all'abbandono di qualsiasi forma di attaccamento all'io" (Nenghai, *Commentario*, p. 35b). Lo stesso simbolismo si trova in un particolare tipo di meditazione descritto da Nenghai in Longlian, *Sanguiyi guan*, *op. cit.* (vedi la traduzione inglese in Bianchi, *The Iron Statue Monastery*, *op. cit.*, pp. 146-147), in cui l'adepto visualizza il proprio o un altro cadavere, talvolta ricorrendo all'uso rituale di ossa umane o del corpo di un defunto. Vedi anche Edward Conze, *Buddhist Meditation*, London, George Allen and Unwin Ltd, 1959, pp. 103-109, e Tenzin Gyatso, *Path to Bliss. A practical Guide to Stages of Meditation*. Translated by Thubten Jinpa, New York, Snow Lion Publications, 1991, pp. 104-111.

²⁰³ *Meigui* 魅鬼, o semplicemente *mei* 魅, tradotto spesso con il termine *ogre* ("orco"), indica uno spirito malvagio capace di assumere sembianze umane, o uno spirito delle foreste e dei monti rappresentato come un quadrupede con il volto umano (vedi Riccardo Fracasso, *Libro dei monti e dei mari (Shanghai jing)*. *Cosmografia e mitologia nella Cina antica*, Venezia, Marsilio, 1996, p. 179, nota 222). Il riferimento a questa classe di demoni è assente nel testo tibetano.

²⁰⁴ Si tratta dei *mahāsiddha*, o adepti tantrici che hanno raggiunto lo stato della fase di completamento, realizzando le otto *mahāsiddhi*. Il termine è tradotto con *zushi* 祖師 ("maestro patriarca") da lCang skya Rol pa'i rDo rje (vedi Sushama Lohia, *Lalitavajra's manual*, *op. cit.*, ad esempio pp. 70-89).

mano flauti d'osso (*gudi* 骨笛),²⁰⁵ calotte craniche (a mo' di tamburo) e bastoni *khaṭvāṅga* (*kazhangga* 喀張噶) e portano come copricapo una calotta cranica *thod pa* (*tuoba* 妥巴). Costoro emettono fragorose risate mentre errano all'interno dei terreni di sepoltura e la loro presenza rende questi ultimi estremamente bizzarri.²⁰⁶

All'interno del palazzo celeste, circondato dai terreni di sepoltura, una sillaba *yam* si trasforma in un *maṅḍala* di vento di colore viola striato di rosso.²⁰⁷ Al di sopra di esso, la vocale *a* si trasforma in un *maṅḍala* lunare, nel cui centro emerge una gialla sillaba *dhiḥ*, allo stesso modo in cui sull'acqua si formano le bolle. Essa si trasforma in una spada del *vajra*, a sua volta contrassegnata da una sillaba seme *dhiḥ* [in cinese]. Quest'ultima emette raggi luminosi che convocano il *maṅḍala*²⁰⁸ di tutti i Tathāgata Buddha²⁰⁹ e il loro seguito. Infine essi si dissolvono all'interno della luce.

In seguito il mio corpo si trasforma in Mañjuśrī, sostenitore del *vajra*, nel suo aspetto giovanile, di colore giallo e un'espressione lievemente infuriata. Con la mano destra impugno la spada e con la sinistra tengo un testo sanscrito appoggiato sul petto. Sto assiso a gambe incrociate nella posizione del *vajra* e sono adorno della serie completa dei trentadue caratteri (*xiang* 相) e degli ottanta segni distintivi (*hao* 好) (di un Buddha). I miei capelli sono raccolti in cinque crocchie e tutti questi ornamenti mi rendono solenne e maestoso.²¹⁰

²⁰⁵ Il testo tibetano riporta il tamburello *cang te'u*.

²⁰⁶ "Quanto sopra è la visualizzazione della 'terra di fruizione' (*baotu* 報土). Segue il metodo della meditazione sul *saṃbhogakāya*. Questa seconda (parte concerne) lo *yoga* del *saṃbhogakāya* per la liberazione dall'esistenza intermedia (cin. *zhongyou* 中有, san. *antarābhava*, tib. *bar do*). [...] Nell'ambito di questa pratica è necessario distinguere tra il corpo, la via e il frutto. Il momento del 'corpo' concerne la pratica e la realizzazione dell'esistenza intermedia; si tratta di far sì che la chiara luce del momento della morte si accresca ed espanda. Il momento della 'via' è la pratica e la realizzazione del 'corpo illusorio' (*huanti* 幻體, san. *mayakāya*), [...] mentre il momento del 'frutto' concerne la realizzazione del *saṃbhogakāya*" (Nenghai, *Commentario*, p. 37a). Nelle pagine successive il testo prosegue con una dettagliata esposizione dell'esistenza intermedia e dei metodi che la concernono nella pratica spirituale.

²⁰⁷ Il testo tibetano riporta il colore nero, o 'scuro' (tib. *nag*) striato di rosso.

²⁰⁸ Il termine *daochang* 道場 (san. *bodhimaṅḍa*) viene impiegato in riferimento al luogo in cui avvengono i rituali esoterici, divenendo una delle possibili traduzioni di *maṅḍala*. Vedi Alex Wayman, "The *Maṅḍa* and the *-la* of the Term *Maṅḍala*", in Bhattacharyya, N. N. (a cura di), *Tantric Buddhism. Centennial Tribute to Dr. Benoytosh Bhattacharyya*, New Delhi, Manohar, 1999, pp. 23-29 (pp. 28-29). Il riferimento al *bodhimaṅḍa* è assente nel testo tibetano.

²⁰⁹ Nel testo tibetano troviamo un riferimento ai Sugata Buddha (tib. *bde bar gshegs pa*), ovvero ai "Buddha che sono andati nella giusta direzione". Manca invece il riferimento ai Tathāgata Buddha, con i quali Nenghai sembra avere sostituito i Sugata Buddha.

²¹⁰ Si confrontino gli ultimi due paragrafi con la descrizione dell'autogenerazione nelle sembianze di Mañjuśrī in Nenghai, *Wenshu wuzi genben*, op. cit.: "[...] In the Emptiness space appears the syllable *Ah*, which turns into a full moon. Just like water forms bubbles, so on the full moon disc appears a yellow syllable *Dhiḥ*, which turns into a precious sword. A new transformation gives rise to another syllable *Dhih*, from which an infinite amount of light rays emit. These rays become offerings to the Buddhas, Bodhisattvas and *yidams*, and then recollect into the syllable *Dhih*. A further transformation occurs, and I emerge as a youthful Mañjuśrī (Tongzhen Wenshu), yellow in colour; my right hand brandishes a

* Questo è il metodo del prendere lo stato intermedio come sentiero del *saṃbhogakāya* (*zhongyou chao shouyongshen dao* 中有超受用身道).²¹¹

sword, while my left hand rests at my heart and holds a Sanskrit *sūtra*. I sit in full lotus posture, and have the thirty-two and the twenty-eight marks of a Buddha; my hair is tied up in five knots and my look is solemn and majestic” (Bianchi, *The Iron Statue Monastery*, *op. cit.*, pp. 134-135).

²¹¹ La seconda parte della traduzione del “Sādhana della divinità solitaria Yamāntaka-Vajrabhairava” sarà pubblicata in *Revue d’Etudes Tibétaines*, 10, 2006.