

LE DIVINITA'

DIVINITA' ILLUMINATE E DIVINITA' SAMSARICHE

Dal punto di vista della verità relativa, le divinità si distinguono in illuminate (sopramondane) e in samsariche (mondane).

Queste ultime (come ad es. Indra, Brahmā o Viṣṇu) sono i deva, una delle 6 forme di vita samsarica. Questi dèi sono più felici degli uomini e vivono più a lungo di questi ultimi, ma sono moralmente inferiori ad essi. I loro godimenti sono simili ai nostri, ma il loro paradiso ottunde le loro facoltà e quindi è un ostacolo per raggiungere l'Illuminazione. Sono anche tormentati dagli asura, che sono gelosi per la loro prosperità.

Altre divinità samsariche sono esseri invisibili che vivono su altri piani diversi dal nostro: dèmoni, deità locali, spiriti elementari e planetari, che simboleggiano sia le forze connesse alla Terra (le forze naturali dei luoghi, degli alberi, delle montagne e degli elementi) sia gli influssi naturali dei pianeti e delle costellazioni. Tutte queste deità delle forze naturali appaiono come esseri personalizzati, come lo sono gli esseri che popolano il mondo fenomenico: sono né più né meno reali degli altri esseri. Alcune sono esseri a metà strada tra gli dèi del mondo sensibile, gli asura (ad es., i rakṣaṣa), gli animali (ad es., i nāga) e i preta (ad es., gli yakṣa). Poiché l'uomo è in contatto permanente con l'ambiente naturale, deve stare attento a non perturbare tali energie se desidera conservare una relazione armoniosa con la natura. Quando esse sono disturbate, queste deità sono suscettibili di provocare cattivi raccolti o altre disgrazie, nonché di entrare nel corpo delle persone e danneggiarne la mente e la salute.

In ogni caso, le divinità samsariche sono esseri senzienti soggetti - come noi - all'impermanenza, al dolore e alla legge del karma, e ciò perché non possiedono la comprensione intuitiva e diretta della Vacuità. Nei nostri confronti, hanno il potere di darci certi benefici solo temporali, ma non ci possono proteggere al momento della morte dalle rinascite infelici: non sono infatti oggetto di Rifugio.

Le divinità illuminate sono invece considerate come il risultato di una progressione dall'umano al divino. Si tratta di uomini o di donne¹ che si sono impegnati sul Sentiero del Dharma, si sono sbarazzati da tutte le imperfezioni dello stato ordinario, hanno realizzato la vacuità della mente e dei fenomeni, hanno visto sbocciare in sé tutte le qualità, hanno ottenuto uno stato divino, sono divenuti degli "Dèi" o delle "Dee" (con la d maiuscola) in cui si può prendere Rifugio: in una parola, hanno raggiunto la buddhità.²

Queste divinità sono quindi il simbolo delle forze puramente spirituali, degli aspetti più puri e sublimati della realtà, dei più degni modi d'essere, delle più elevate esperienze interiori che l'uomo possa provare e della meta che deve raggiungere: la trascendenza aldilà dei kleṣa e le qualità della mente illuminata.

¹Quanto sopra, ovviamente, dal punto di vista della verità relativa ed empirica, perché - per la verità assoluta - le divinità (come, del resto, tutti gli altri esseri e fenomeni) non hanno realtà individuale, né sono entità separate con una propria esistenza autonoma, e pertanto non vanno considerate in senso antropomorfo.

² Questa condizione è contraddistinta da una felicità suprema, autentica ed immutabile, non dipendente dagli oggetti (cioè dalla relazione d'un «io» e di un «altro») e quindi aldilà di ogni dualità: felicità non transitoria e che non può essere alterata da alcuna paura, turbamento o sofferenza.

Qui di seguito ci occuperemo soltanto delle Divinità Illuminate.

CHI E' BUDDHA.

1.- "Buddha" significa "risvegliato, illuminato"; "saṅs-rgyas" (che ne è la traduzione tibetana) vuol dire letteralmente "risvegliato e sviluppato".

Si tratta cioè di un essere completamente risvegliato dall'ignoranza che - avendo esercitato la mente nel Sentiero spirituale - ha definitivamente realizzato l'intero potenziale per la completa Illuminazione ed ha eliminato tutte le ostruzioni alla vera conoscenza e alla liberazione dal saṃsāra.

"Buddha" è quindi una persona che ha sradicato tutti i difetti mentali e le loro impronte e che ha raggiunto il grado supremo dell'evoluzione spirituale praticando nel modo migliore e ottenendo la perfezione di corpo, parola, mente, qualità ed azioni.

Anche se in senso relativo vi sono innumerevoli buddha (perché ogni singolo essere perfeziona la propria evoluzione)¹, in senso assoluto vi è soltanto un buddha (dato che la natura di tutti i buddha è la stessa).

2.- Le divinità illuminate erano pertanto una volta esseri umani, che col loro sforzo hanno raggiunto la perfezione. Non sono quindi una mera creazione (o invenzione) della nostra mente quali espedienti o sussidi pedagogici per poter meditare e raggiungere a nostra volta la buddhità: le varie forme iconografiche non sono soltanto - come vedremo - figure simboliche, bensì rappresentano esseri reali.

In altri termini, i buddha - in passato, prima di diventare tali - sono vissuti storicamente in qualche universo come persone ordinarie (così come noi lo siamo oggi) che seguirono per molti eoni il Sentiero spirituale. Ovviamente, non conosciamo le storie di tutte le loro incarnazioni come esseri senzienti (uomini, animali, ecc.) perché esse vissero molto tempo fa e ottennero la buddhità pure in epoche molto remote. Comunque, in alcuni casi la tradizione ci ha conservato la loro biografia: oltre a quella di Gautama Śākyamuni, nel bKa'-'gyur vi sono descritte alcune vite dei 5 Dhyānibuddha; e nel sūtra sanscrito Sukhāvatīvyūha (nella sua versione lunga) è riferita l'ultima esistenza umana del buddha Amitābha. Anche di Tārā, ad esempio, sappiamo - sempre dal punto di vista della verità relativa - che fu all'inizio un essere ordinario, poi percorse tutte le tappe del Sentiero e finalmente giunse alla meta della buddhità.

I DUE KĀYA DI UN BUDDHA

Gli esseri illuminati hanno la capacità di esistere su 2 livelli di realtà o Kāya. Questi 2 aspetti (o modi d'essere) di un buddha sono il Dharmakāya ('corpo della verità') e il Rūpakāya ('corpo della forma').

Il Dharmakāya è la natura (o essenza) di un buddha: è il principio spirituale della buddhità, ossia è l'Illuminazione considerata come principio, come assoluto, è lo stato nirvanico nel quale esiste la mente di un buddha: coscienza universale, onnipresente ed immutabile che trascende le apparenze ed ogni concetto dualistico,

¹ Il numero dei buddha è infinito perché tale è quello degli esseri umani nei vari universi (universi il cui numero è altrettanto infinito in uno spazio infinito).

priva di forma, di caratteristiche e di esistenza fenomenica¹. La "sostanza" (o natura) del Dharmakāya è la non-sostanza della Vacuità.

Pertanto, come Dharmakāya, la buddhità è indescrivibile né è raffigurabile in alcun modo (mentale o materiale) perché è invisibile e non percepibile (salvo che agli altri buddha).

Ma - per essere di beneficio agli esseri samsarici - la buddhità è anche Rūpakāya, che è il modo (o livello) in cui essa viene percepita dagli esseri e appare loro coi suoi aspetti, segni, colori ed ornamenti. Il Rūpakāya - diversamente dal Dharmakāya - è dunque formale. Esso si rivela nell'aspetto luminoso di una forma celestiale e gloriosa (Saṃbhogakāya) e nell'aspetto materiale di un corpo umano (Nirmāṇakāya). Il Saṃbhogakāya ('corpo di fruizione o di godimento') e il Nirmāṇakāya ('corpo di emanazione') sono la forma in cui la mente illuminata (motivata da un'infinita compassione) si manifesta allo scopo di aiutare rispettivamente gli āryabodhisattva e gli esseri ordinari.²

Così un buddha - pur continuando ad essere Dharmakāya - si manifesta sotto diversi aspetti³: è come la luna piena che - pur splendendo nel cielo, dove risiede - si riflette contemporaneamente anche nei mille laghi e stagni sulla Terra.⁴ I buddha possono assumere qualsiasi forma ed apparire nei modi più svariati (se ciò è di beneficio per gli esseri); e poi magari cessano tale forma per assumerne un'altra.

I vari buddha, nel loro Dharmakāya, sono ovviamente uno solo, ma ciascuno ha diverse manifestazioni, cioè un Saṃbhogakāya ed un Nirmāṇakāya distinti.

In altre parole, il Dharmakāya di un buddha - pur essendo in essenza vacuità - per compiere il bene degli esseri (cioè per mandar loro un messaggio di salvezza) possiede una spontanea capacità di manifestazione: ossia assume diverse forme

a.- sul piano della manifestazione pura, normalmente accessibile solo agli āryabodhisattva, il Saṃbhogakāya. Questo è un grado di manifestazione estremamente sottile della buddhità: è un modo di manifestazione molto puro dei buddha, sul piano della luce e della visione più che della materia;

b.- sul piano della manifestazione ordinaria per i comuni esseri umani (Nirmāṇakāya). Qui i buddha si manifestano in modo fisico sul piano della materia.

Vacuità e manifestazione, essenza ed apparenza, non vanno però concepite come due cose separate, ma come un modo per descrivere una realtà unica. L'apparenza (il livello relativo) non esaurisce l'essenza (il livello assoluto), così come l'essenza non nega l'apparenza ma si esprime e si rivela suo tramite. Infatti, il Rūpakāya non è mai

¹ L'assoluto divino infatti non è inquadrabile nelle categorie di spazio e di tempo, alle quali siamo abituati:

-non è localizzabile in qualche posto ma partecipa della 'sfera della Vacuità' (il Dharmadhātu), dove non sono distinguibili periferia e centro: è pertanto onnipresente e onnipervadente;

- non rientra nei nostri concetti di passato, presente e futuro, ma si colloca nell'eterno presente, che è eternità.

² E' vero soltanto dal nostro punto di vista che il Rūpakāya serve al bene altrui (e non al bene personale di un buddha). Infatti, dal punto di vista di un buddha non esiste né io né altro, cosicché egli non ha il pensiero che deve produrre dei Rūpakāya né che deve aiutare gli altri. Il Rūpakāya è un'espressione spontanea del Dharmakāya e l'attività che esso svolge è altrettanto spontanea, priva di volontà e di sforzo, priva anche della nozione d'una realtà propria della manifestazione, dell'idea di un "io" che aiuta e di un "altro" che è aiutato.

³ E' una manifestazione spontanea totalmente pura fin dall'origine, e non è in nessun modo il risultato di cause karmiche.

⁴ Non c'è contrasto tra le due concezioni del Dharmakāya e del Rūpakāya (o tra i vari aspetti del Rūpakāya): esse coesistono tranquillamente come aspetti complementari piuttosto che come idee opposte, come diverse prospettive dell'unica realtà piuttosto che come tesi che si escludono reciprocamente.

dissociato dal Dharmakāya¹, ma è l'espressione della dinamica di quest'ultimo (che ne è l'origine).

Quindi, l'identità di una divinità può esser considerata da due diverse angolazioni: la verità relativa e la verità assoluta. Questa doppia identità non è contraddittoria, perché l'una non esclude né confuta l'altra. L'esistenza di una divinità sul piano ultimo (aldilà del tempo, dello spazio e di tutti i concetti) non impedisce né contraddice la sua esistenza su un piano relativo (ad es. il fatto di essere stata in origine un essere umano). Per chi vive sul piano relativo, le divinità esistono sul piano relativo, senza peraltro essere separate dalla loro essenza - che non è altro che vacuità.

Le divinità in senso relativo sono le divinità quali ora ci appaiono sotto forme e colori diversi, fornite di attributi ed ornamenti vari. Benché queste divinità non si situino sul piano ultimo, esse - almeno dal punto di vista del nostro modo di percepire - non ne sono neppure separate. Se dal nostro punto di vista può esserci l'io e la divinità, dal punto di vista della divinità non esiste né io né l'altro, né soggetto né oggetto. Il che non implica peraltro l'assenza di manifestazione, ma questa manifestazione è senza dualità.

A)- *Nirmāṇakāya* è la buddhità che si manifesta - per noi uomini² - sotto forma di comuni persone fisicamente concrete, in carne ed ossa, che conducono un'esistenza non esente da dolori e contrarietà³. E' questo, ad es., il caso dei Karmapa e dei Dalai Lama, che appaiono a chiunque - durante la normale vita ordinaria - sotto forma di uomini materialmente visibili e tangibili.

B)- *Saṃbhogakāya* è invece la buddhità che si manifesta - solo mentalmente - agli āryabodhisattva come una forma simbolica ed ideale. La divinità esistente a livello *saṃbhogakāya* è un'immagine (o visione) in cui si fenomenizza l'Assoluto (*Dharmakāya*) e appare come un archetipo soprannaturale, sovrumano, glorioso, dotato di splendore divino: non è la dimensione della materia (*Nirmāṇakāya*), ma quella della luce, che è l'essenza degli elementi fisici purificati.

Quando dunque l'iconografia ci presenta una divinità descrivendola, ad es., con 11 teste o 4 braccia non dobbiamo pensare che essa sia realmente così (perché il *Dharmakāya* non ha forme né colori); ma che veramente così sia apparsa ai [e così sia stata percepita dai] Maestri che ebbero contatto con lei mentre stavano in profonda meditazione o in sogno o durante una visione mistica oppure nel periodo del bar-do: cioè tali forme iconografiche sono state create dalle percezioni e dalla cultura di coloro che videro la manifestazione originale e dallo sviluppo della tradizione. Una simile raffigurazione sorge dall'"inconscio collettivo", essendo una delle immagini archetipe che nidificano nella coscienza individuale e che appaiono quando le energie vitali si mutano in quelle assai più potenti della meditazione o del periodo del bar-do.⁴

E' come dipingere la primavera: poiché essa non ha una sua forma definita, non è possibile disegnarla come tale. E allora si raffigura ricorrendo ai simboli, cioè nell'aspetto di un ciliegio fiorito o di un usignolo che canta.

¹ Così come il riflesso della luna nel lago non è indipendente dalla luna nel cielo.

² Analogamente, per gli animali si manifesta sotto forma di animale, cioè come uccello tra gli uccelli, insetto tra gli insetti, ecc.

³ Anche se non sono obbligate a reincarnarsi e quando muoiono vanno incontro al parinirvāṇa.

⁴ Questa immagine della buddhità si configura diversamente a seconda del nostro grado di maturazione spirituale e quindi secondo le nostre impressioni mentali e - indipendentemente da esse - non esiste in modo autonomo ed intrinseco. Come tutte le altre cose, anch'essa è māyā.

Pertanto, le divinità esprimono e personificano *simbolicamente* i differenti aspetti dell'assoluto divino, la cui realtà trascendente sfugge alla nostra conoscenza dualistica. Le varie divinità corrispondono ad altrettanti punti di vista diversi sulla realtà unica dell'assoluto¹: Mañjuśrī è il buddha dell'intelligenza, Avalokiteśvara è il buddha della compassione, Bhaiṣajyaguru è il buddha guaritore. Ciascuno degli aspetti visualizzati esprime le qualità dell'Illuminazione, in un rapporto simbolico.

Anche se si presentano con aspetti diversi, queste divinità esprimono essenzialmente una realtà unica e tutte conducono allo stesso tipo di Liberazione: sono come tante porte che si aprono tutte verso un'unica sala, cosicché qualunque porta venga varcata si entra sempre nello stesso ambiente. Il praticante può scegliersi l'immagine più adeguata alla propria recettività ed affinità, con cui si sente più in armonia e secondo le proprie inclinazioni.²

E se quella divinità è apparsa in quella certa forma, significa che quello è il modo migliore per avvicinarsi alla sua vera natura. Quella forma della divinità è il modo in cui vengono espressi e personificati gli elementi o le qualità della buddhità (ad es., la compassione); questa personificazione ci serve per poter riconoscere tali qualità ed entrarvi in rapporto: rapporto che è possibile dal momento che la natura della nostra mente e quella dei buddha non sono diverse né separate.

Pertanto, una certa qualità della buddhità (ad es., la compassione) viene rappresentata simbolicamente nell'aspetto di una divinità: ad es., Avalokiteśvara è un'emanazione della compassione di tutti i buddha.

Oltre alla divinità nel suo complesso, essa viene poi raffigurata con certe caratteristiche ed attributi particolari e specifici, che sono altrettanti simboli ad essa peculiari: ad es., il colore bianco del suo corpo indica la purezza, le sue 4 braccia rappresentano i "4 incommensurabili" (amore, compassione, gioia simpatetica, equanimità illimitati).

La comprensione del simbolismo della divinità permette di sbarazzarci della sua percezione grossolana da parte nostra: la divinità non è della stessa natura inerte e materiale della than-ka o della statua che la raffigura.

E' ovvio che i simboli non sono l'esperienza reale, non sono la realtà, ma si limitano a rappresentarla. Essi non sono assoluti, sono legati al tempo e al luogo; ma sono validi e veri se ci comunicano qualcosa e nella misura in cui ci aiutano a crescere spiritualmente.

C)- Dunque, la vita e le attività delle divinità si collocano su più piani e vari livelli (umano, mistico, mitico e simbolico) che è impossibile separare. Il voler distinguere lo storico dal leggendario è tipico del pensiero occidentale (che è concettuale) e - in casi così sconcertanti come quelli delle divinità - non c'è da stupirsi che si giunga alla conclusione che le divinità stesse non siano mai esistite. Ciò che non si capisce con l'intelletto, è facile che venga negato.

Ma se la verità mistica non è la verità storica, ciò non le impedisce di avere un suo grado di realtà. Le divinità non sono astrazioni o semplici simboli (sono *anche* dei simboli), ma possiedono la capacità di intervenire effettivamente nel corso dell'esistenza dei fedeli. Basterebbe ricordare al riguardo l'incontro del mahāsiddha Nāropā con la dea Vajrayoginī; oppure l'intervento di Śrī Devī nell'uccisione del tiranno gLañ-dar-ma.

¹ Infatti, una stessa realtà può essere considerata da vari punti di vista: dell'essere (la sua natura), della forma (il suo aspetto), della funzione (la sua attività).

² E una volta scelta la divinità più adatta, potrà rivolgersi ad essa - e sempre ad essa - in qualunque circostanza e per qualunque necessità (senza bisogno d'invocarne una per problemi economici, un'altra per evitare incidenti o per superare un esame, una terza per questioni di salute, e così via).

PERCHE' VI E' UNA PLURALITA' DI DIVINITA'

Saṃbhogakāya e Nirmāṇakāya sono dunque i piani su cui appaiono le divinità, che si presentano sotto aspetti estremamente diversi. Ci si potrebbe chiedere il perché di questa diversità.

a) Innanzitutto, essa attiene alla natura stessa delle cose, dato che le possibilità d'espressione di un buddha sono infinite: egli è - come tale - svincolato da ogni limite spaziale e temporale, da cui consegue che le forme di quei due Kāya sono infinite.¹

b) In secondo luogo, questa diversità deriva dal fatto che - sebbene i buddha abbiano tutti la medesima natura - ogni differente aspetto ha una sua particolare energia benedicente: ad es., Bhaiṣajya-guru è rivolto a liberare gli esseri dalle malattie, Vajrasattva a purificare le negatività, ecc. Questi diversi aspetti sono causati dal particolare impegno (oltre a quello generico di bodhicitta) che il singolo buddha aveva preso prima di ottenere l'Illuminazione, ossia quando era ancora un bodhisattva: pertanto, al raggiungimento della buddhità quel buddha si manifesta con un aspetto illuminato specifico: che protegge, purifica, allontana le interferenze, o altro.²

c) In terzo luogo, dal punto di vista della pratica, questa diversità ci viene proposta come mezzo pedagogico per combattere la nostra forte tendenza a credere nella realtà dei fenomeni come siamo capaci di percepirli. La molteplicità delle forme tende a mostrarci che ciò che esse veramente sono sorpassa la nostra comprensione. Se ci fosse unicamente una sola divinità, una sola forma del Saṃbhogakāya o del Nirmāṇakāya, ci porterebbe senz'altro ad accordarle implicitamente un grado di realtà simile al nostro: noi ci concepiamo come un'entità limitata ad un corpo e probabilmente concepiremmo la divinità nello stesso modo. La diversità delle forme - associata alla comprensione che esse sono tutte delle espressioni differenti del Dharmakāya - aiuta a non cadere in questo errore di comprensione.

d) Sempre dal punto di vista della pratica, la suddetta diversità trova la sua ragion d'essere anche nel concetto di yi-dam. L' yi-dam viene scelto dal praticante in base alle caratteristiche del proprio temperamento e della propria indole: e noi sappiamo che queste sono molte e svariate, andando dal carattere iroso a quello pacifico o a quello passionale. E' come quando abbiamo una malattia: necessitiamo dell'appropriata medicina prescritta dallo specialista del ramo³. Non vi è una singola medicina né un solo specialista che curi tutte le malattie. Lo stesso avviene per

¹ Per questa ragione il Saṃbhogakāya è talora chiamato "il Corpo di tutte le forme": tutte le forme, i colori, gli ornamenti e gli attributi sono possibili.

² Perché quell'energia sia efficace per noi, però, non è sufficiente l'azione dei buddha, perché occorre anche la nostra adesione e cooperazione. Infatti, per ottenere le loro benedizioni dobbiamo far sì che il nostro Rifugio in loro sia sincero, dobbiamo avere fiducia nella legge del karma, dobbiamo avere una vera motivazione di rinuncia al saṃsāra, di compassione e di bodhicitta e ottenere una qualche esperienza della vacuità.

³ Il pantheon tibetano è stato paragonato ad un'immensa farmacia, che dà al paziente (l'allievo) la facoltà di trovarvi le specialità (cioè le divinità), adatte alla sua individualità karmica. Il farmacista è il Maestro, che durante l'iniziazione gli dà la ricetta per l'uso della medicina appropriata. Ovviamente, il requisito essenziale è una reciproca fiducia tra Maestro e allievo.

l'istruzione: si va dall'asilo all'università e non vi è un singolo insegnante che insegni tutte le materie.

Dal punto di vista iconografico¹, una divinità *sambhogakāya* è rappresentata mentre indossa 5 oggetti di seta: i nastri di 5 colori che pendono dal diadema, la veste superiore di seta bianca ricamata di fili d'oro, una lunga fascia verde che si avvolge attorno alle braccia come un grazioso drappeggio, un gonnellino blu attorno alle anche, aldisopra di brache rosse, e una cintura. Inoltre porta 8 'parure' di gioielli, molto lavorate e tempestate di pietre preziose: il diadema dei gioielli di 5 colori, i 2 orecchini, le 3 collane, braccialetti e cavigliere.

Invece, una divinità *nirmāṇakāya* viene raffigurata mentre indossa i 3 abiti riservati ai monaci: una camicia blu come sottoveste, una veste gialla e una toga rossa per di sopra, che corrispondono ai 3 addestramenti della disciplina, della concentrazione meditativa e della saggezza.

Sempre dal punto di vista iconografico, i difetti mentali sconfitti e trasformati da una particolare divinità appaiono simbolicamente come attributi della divinità stessa: è questo un espediente che ha una grande valenza psicologica. Ad es., Vajrayoginī è talora adorna di una piccola testa di maiale alla sommità del suo capo per indicare che essa distrugge l'ignoranza, simboleggiata appunto da un maiale.

DIVINITA' TRASCENDENTI ED IMMANENTI

Dal punto di vista del Sentiero che porta all'Illuminazione (cioè, da un'angolazione samsarica), in ragione della dualità in cui si muove attualmente il nostro pensiero, le divinità appaiono come esterne alla nostra mente, come un'espressione dei buddha per aiutarci nel nostro progredire. Sono quindi esseri trascendenti.

Infatti, la natura della divinità è vacuità, cioè assenza di dualismo: trattandosi di una natura che è estranea al nostro ego, è del tutto normale (dal punto di vista dell'ego, che inizialmente è il nostro punto di vista) che sia immaginata come esterna a noi stessi.

Ma si tratta di un'esteriorità fittizia, che sarà infine superata nel non-ego non dualistico. Infatti, dal punto di vista del risultato (cioè una volta che abbiamo realizzata pienamente la vacuità), le divinità non appaiono più come esterne, ma come una manifestazione del Dharmakāya, al di là della dualità, di ogni nozione di "io" ed "altro", Dharmakāya in cui s'è fusa la nostra mente. E allora la divinità è immanente alla natura della nostra mente.

Prendiamo Tārā come esempio. Quando ora, noi, esseri samsarici, facciamo la sua meditazione, siamo costretti a fare uno sforzo mentale per immaginarla com'è, di colore verde, con le mani atteggiare in certi mudrā, con le gambe in una certa posizione, dotata di vari attributi, ecc. In un certo senso, allora, Tārā è la creazione del nostro psichismo e noi restiamo almeno parzialmente prigionieri dell'idea che esiste l'io da una parte e Tārā dall'altra. Questa creazione mentale non è peraltro inutile: riflesso del Sambhogakāya, essa resta collegata a questo Kāya e ci permette di avvicinarvi.

Una volta però che è stata ottenuta la realizzazione ultima, questa stessa Tārā non è più il frutto d'un qualche sforzo mentale; senza che la sua forma scompaia, essa si

¹ L'iconografia è importante perché, mentre i libri parlano alla nostra mente, all'intelletto, i dipinti e le sculture fanno vibrare la psiche tramite il linguaggio dei simboli, dei colori, delle posizioni e degli attributi.

rivela essere un'espressione spontanea del Dharmakāya, nel quale non vi è né soggetto né oggetto. Oggi la difficoltà di una simile comprensione deriva dal nostro modo di concezione dualistica: per noi, vi è io "o" altro, esterno "o" interno, e - se possiamo forse immaginare che sia diversamente - non possiamo capire davvero di che si tratta. Solo la realizzazione della vacuità ci darà l'esperienza diretta di quella realtà.

DIVINITA' MASCHILI E FEMMINILI

Non solo i buddha appaiono sotto forma di differenti divinità, ma queste, a loro volta, si manifestano sotto una veste maschile o femminile. Un buddha può manifestarsi in forma sia maschile che femminile, o in entrambe contemporaneamente.

Queste rappresentazioni in effetti si conformano e si uniformano alle nostre abitudini di percezione. Come noi percepiamo il genere umano diviso tra uomini e donne, così le divinità ci vengono presentate sotto delle forme maschili e femminili alle quali si attribuiscono determinate caratteristiche.

Le divinità maschili rappresentano particolarmente i "mezzi abili", ossia l'attività compassionevole, il polo dinamico dell'Illuminazione, e le divinità femminili la "saggezza", cioè la conoscenza della vacuità, il polo statico. Tuttavia, dal punto di vista della realtà del Dharmakāya, mezzi abili e conoscenza sono sempre indissolubilmente uniti all'essenza della divinità.

E se in una coppia di buddha la divinità maschile e quella femminile sono raffigurate in yab-yum (cioè nell'amplesso sessuale), è per esprimere l'unione fra la saggezza (madre) e la compassione (padre). Talvolta queste divinità sono considerate come due esseri divini distinti, talora come il duplice aspetto di un singolo essere: infatti, tutti gli esseri - quale che sia la loro identità sessuale esteriore - sono potenzialmente sia maschi che femmine, possedendo ciascuno aspetti ed energie sia maschili che femminili. Cosicché, nel tantrismo, un maschio potrà meditare su di sé in quanto yi-dam femminile, una donna mediterà su di sé visualizzata come un yi-dam maschile.

DIVINITA' PACIFICHE ED IRATE.

Le divinità si manifestano anche con aspetto pacifico o irato.

A) Quelle pacifiche hanno un aspetto calmo, radioso, sereno, beatifico e sorridente per rappresentare l'armonia, l'equilibrio, la purezza, la compassione e la sublimità della loro esistenza. Esse ispirano la gentilezza e la mitezza nel praticante e la sua disponibilità all'Illuminazione (proprietà e qualità che sono presenti in lui allo stato latente); e personificano il sorgere di una nuova apertura mentale in cui la confusione dell'io viene calmata e sostituita gradualmente dalla saggezza.

Tali divinità recano in mano vari attributi attraenti quali il vajra, la ruota d'oro, il gioiello che esaudisce i desideri, il vaso ripieno di amṛta, ecc., sono riccamente ornate di preziosi gioielli, collane, braccialetti, cavigliere ed indossano abiti sontuosi;

B) le divinità irate appaiono nella loro manifestazione aggressiva, furiosa, terribile, impressionante, spaventosa e minacciosa perché per vincere il male bisogna

parlare un linguaggio battagliero e combattivo, e scuotere l'individuo dalle fondamenta. Esse assumono dunque una simile parvenza irritata e feroce per simboleggiare il metodo che il praticante deve usare al fine di superare il suo stesso odio, nonché le pulsioni egoistiche e gli altri impedimenti al compimento del suo sentiero spirituale (che deve considerare come nemici da sconfiggere).

Queste divinità rappresentano pertanto la vigorosa forza di volontà necessaria per distruggere rapidamente il male, e le forze indomabili indispensabili per schiacciare violentemente e radicalmente le tendenze malvagie con cui l'ego si difende contro gli sforzi compiuti per dissolverlo. Queste forze irruenti sono l'energia dinamica dell'«ira-vajra»: collera divina, senza odio né rancore, una rabbia che distrugge per trasformare, cioè che infonde paura per provocare nella nostra confusione quella consapevolezza di cui abbiamo bisogno per vedere la nostra vera natura. Per quanto l'aspetto esteriore di queste divinità possa sembrare samsaricamente rabbioso, non c'è odio nei loro cuori, ma un "amore brutale", come la collera di una madre che sgrida il suo bambino che sta per infilare le dita in una presa di corrente elettrica. E' un'ira in senso positivo, cioè come potenza della protezione mediante la saggezza e la conoscenza. Pertanto queste divinità simboleggiano le forze del bene che sopraffanno e annientano il male operante nel mondo fisico e morale.

Le divinità terrificanti sono raffigurate mentre schiacciano il cadavere dell'ego, indossano ornamenti di ossa umane e teschi, bevono sangue o impugnano armi letali.

C) Molte divinità esistono contemporaneamente nel duplice aspetto pacifico ed irato. In realtà, non vi è differenza sostanziale tra l'apparizione pacifica e quella furiosa di una medesima divinità, perché non sono che due aspetti di una sola ed identica realtà: pace e furore non si escludono a vicenda. La deità irata è ancora quella pacifica che ha assunto un aspetto terribile per intimarci con maggior forza di realizzare la nostra meta e per negare il dualismo implicito nella preferenza per le forme piacevoli. Lo stato di serenità ed armonia della deità pacifica può - a causa dei nostri kleśa - farci paura perché si teme che una simile dimensione (la dimensione nirvanica che Essa incarna) ci faccia perdere la nostra identità personale, dissolvendola: e così vediamo la divinità come minacciosa.

PERCHE' ALCUNE CARATTERISTICHE DI UNA STESSA DIVINITA' CI SEMBRANO SPESSO CONTRADDITTORIE.

Abitualmente pensiamo - ad es. - che Avalokiteśvara sia il buddha che personifica la qualità illuminata della compassione; ma in verità sarebbe errato circoscrivere la sua figura unicamente a questa sua specifica caratteristica e funzione.

Infatti, un buddha è - per definizione - oltre ogni limite ed ogni dualismo della nostra mente concettualizzante, ed attribuirgli soltanto un'unica qualifica o corrispondenza alle cose di questo mondo sarebbe un atteggiamento assai riduttivo nei suoi confronti. Ogni buddha è in effetti completo e perfetto sotto tutti i punti di vista: è aldilà dei limiti del saṃsāra. Certo, normalmente bisogna attribuire delle caratteristiche ben definite ad un buddha per poterlo distinguere da un altro, ma un essere illuminato va ben oltre qualsiasi "etichetta" noi gli applichiamo. Le caratteristiche della buddhità sono infinite e, quando cerchiamo di evidenziarne qualcuna per classificare un certo buddha, esse "prorompono" oltre i limiti imposti dalle nostre menti.

Facciamo una similitudine. Un certo professore di scienze è un ottimo insegnante: la qualità della chiarezza lo contraddistingue fra tutto il corpo docente. Ma, a ben

guardare, non è solo un insegnante: è anche - e soprattutto - una persona, che in quanto tale vive e agisce su molteplici piani. Oltre al ruolo del docente, è anche un padre paziente e un contribuente onesto. Dunque, nella sua interezza come individuo, non gli appartiene solo la dote della chiarezza, ma anche quella della pazienza e dell'onestà.

Questa analogia si può applicare ad un buddha; con l'avvertenza però che a lui - considerato nella sua completezza - appartengono tutte le doti e tutte le caratteristiche, su tutti i diversi piani di realtà (ad es., anche nel bar-do). Così, noi siamo abituati a vedere in Mañjuśrī la personificazione della saggezza buddhica, mentre in Avalokiteśvara quella della compassione: ma vi è, ad es., un episodio dell'attività di Mañjuśrī nel quale le due qualità si fondono¹.

Si capisce allora come mai - dopo aver classificato una divinità in un certo modo - dalle Scritture emergano le più diverse corrispondenze per una stessa deità e come mai esse ci appaiano talora addirittura in reciproca contraddizione (nel senso che gli aspetti di una divinità sono intercambiabili con quelli di altra divinità): ad es., Mañjuśrī è contemporaneamente un bodhisattva e un buddha; Tārā è in origine la figlia di un re mentre altrove si dice che è nata da una lacrima di Avalokiteśvara; in un certo contesto Akṣobhya è connesso allo skandha della forma e Vairocana a quello della coscienza, ma in un altro ambito le due parti si invertono; una medesima divinità, raffigurata con una testa e due braccia nel Mahāyāna, nel suo aspetto tantrico viene rappresentata con una o più teste e più di due braccia; e così via.

L'apparente contraddittorietà deriva dalla nostra pretesa di voler esprimere la buddhitā - che è illimitata ed assoluta nei suoi infiniti aspetti - col nostro linguaggio limitato e con la nostra visione circoscritta a livello di realtà relativa: col risultato assai poco lusinghiero di "comprimere" l'assoluto nel relativo. E si spiega col fatto che una medesima divinità - che rimane sempre unica nella sua essenza - si è manifestata storicamente in quei modi diversi sia in funzione dell'indole della persona a cui è apparsa sia in funzione dei diversi risultati che si vogliono conseguire con la sua meditazione.²

Infatti, ogni singola deità può manifestarsi in 4 modi a seconda dell' "attività illuminata" che adempie: attività di pacificazione, di incremento, di controllo, di distruzione.

Un'altra ragione che spiega il perché vi siano differenti descrizioni di una stessa divinità è il fatto che le sue pratiche rituali (sādhana) possono essere apparse, rivelate, esposte o scoperte tramite diversi Maestri in diversi luoghi³ e tempi: esse

¹ Durante la vita di buddha Śākyamuni, Mañjuśrī incontrò un giorno un gruppo di discepoli del Buddha, dei quali vide che era prossimo il raggiungimento del "nirvāṇa dell'hīnayāna" (che è certamente un bene per se stessi, ma non apporta alcun vantaggio agli altri). Il Bodhisattva allora predicò loro l'ideale della compassione per tutti gli esseri e li indirizzò verso la "buddhitā perfetta del mahāyāna". Lungi dall'essere convinti, i discepoli se n'ebbero a male che il loro obiettivo fosse sminuito e considerarono con disprezzo misto a collera la proposta di Mañjuśrī. Ne risultò che, non soltanto non ottennero la "liberazione individuale", ma rinacquero in mondi inferiori contraddistinti da grandi sofferenze.

Il Buddha spiegò che il modo di procedere di Mañjuśrī - lungi dall'essere maldestro, come verrebbe da pensare - era al contrario la saggia espressione d'una profonda compassione. Se infatti i discepoli avessero raggiunto la "liberazione individuale", avrebbero dovuto attendere incalcolabili eoni prima di potersi impegnare sul sentiero dei bodhisattva. Mentre, essendosi purificati rapidamente - grazie alle sofferenze patite nei reami inferiori - della loro collera e del loro disprezzo, sarebbero rinati come esseri umani con una mente profondamente impregnata dall'ideale di compassione insegnato da Mañjuśrī; e quindi in grado di raggiungere la "perfetta Illuminazione" in breve tempo.

² E' un po' forse come uno stesso elemento chimico che si combina con altri per dar luogo a diversi composti: l'idrogeno di H₂O è lo stesso idrogeno di H₂SO₄, ma l'acqua è diversa dall'acido solforico.

³ Si pensi alle sādhana originarie dell'India meridionale e portate nel Paese delle Nevi da maestri e traduttori tibetani.

possono esistere in una molteplicità di forme a causa di distinti lignaggi di insegnamento.

Insomma, le divinità compiono diversi tipi di funzioni per i praticanti: possono essere un aiuto per la meditazione personale (e allora sono detti Yi-dam), svolgere il ruolo di eliminare gli ostacoli che sono d'impedimento allo sviluppo spirituale (e allora sono protettori del Dharma e/o di una categoria di esseri), avere la funzione di fondatore e capo di un certo lignaggio di insegnamenti (nel qual caso hanno la qualifica di Guru del Lignaggio), essere visti nel loro aspetto nirmāṇakāya o saṃbhogakāya. Alcune divinità rivestono due o tre delle suddette qualifiche: ad es., Ekajaṭī è tanto yi-dam che dharmapāla, Niguma è sia yi-dam che guru, Ye-ṣes Tsho-rgyal è yi-dam, guru e nirmāṇakāya.

In tutti i casi, le divinità funzionano come mezzi di ispirazione, come elargitori di grazia e benedizioni, come guide e protettori, e tutto ciò affinché il praticante ottenga la liberazione e l'Illuminazione finale. Ad es., Uṣṇīṣavijaya è largitrice di longevità, ma il suo scopo non è solo quello di un protettore personale, bensì di mezzo di liberazione di un numero infinito di esseri mediante l'allungamento della vita di ciascuno.

IL NOSTRO RAPPORTO CON LA DIVINITA'

Nella nostra pratica dobbiamo percepire le divinità come realmente vive e al tempo stesso trasparenti, luminose e vuote (prive di esistenza intrinseca).

A livello di verità relativa e convenzionale, non si tratta di semplici proiezioni idealizzate del nostro universo interiore, cioè di riflessi del nostro potenziale illuminato. Le divinità hanno una loro esistenza, ossia sono entità esterne dotate di una propria esistenza; ed è quindi possibile entrare in contatto con loro per ricevere l'ispirazione, le iniziazioni e persino dettagliati insegnamenti. Le loro immagini non sono creazioni puramente arbitrarie di qualche artista, ma devono la propria esistenza alla mente illuminata da cui in origine si sono manifestate; e racchiudono in sé le qualità atemporali di quella mente.

E' attraverso la devozione, la recitazione del mantra e la concentrazione mentale che il praticante crea l'immagine della divinità e la fonde in se stesso, rimanendone trasfigurato : il proprio io sparisce e si entra nella "natura di buddha" o "Vacuità", ossia comprendiamo - mediante questa identificazione - che noi stessi siamo buddha.

Dunque,

- a) occorre avere devozione verso la divinità, cioè riporre in lei piena confidenza e fiducia, perché conosciamo le qualità che incarna. Occorre aprirsi a lei senza alcuna riluttanza in un fiducioso abbandono (così come si fa con la propria madre) : è un darci completamente, senza pretendere niente e senza portarci dietro i nostri preconcetti, svuotandoci dei nostri principi mondani in modo da creare spazio aperto e ricettività;
- b) dobbiamo recitare il suo mantra. Mentre l'immagine o la statua di una divinità ne è la rappresentazione dal punto di vista visivo, il mantra è una formula sacra che la rappresenta in modo fonetico : è l'espressione - attraverso il suono - dell'essenza di una particolare divinità, di cui racchiude le qualità e i poteri. Ogni divinità ha uno o più mantra specifici, che sono composti di una o più sillabe o parole in lingua sanscrita, che noi dobbiamo recitare;
- c) mediante la visualizzazione ci si raffigura mentalmente l'immagine della deità, la quale appare all'interno della nostra mente. La visualizzazione

insegna che tutto quello che partecipa della forma (sia pure divina) è in ultima analisi illusorio e lascia posto soltanto a quello che non ha né forma né nome né attributi esprimibili. Parrebbe un controsenso: creare identificazioni mentre si aspira ad una totale disidentificazione; ma paradossalmente, proprio il coesenziarsi con una divinità - cioè con un'immagine che in qualche modo infonde nel praticante la forza corrispondente - conduce aldilà delle immagini e della pluralità: se "io sono Tara", io ho in me la forza/coscienza di tagliare i legami del saṃsāra e di sorpassare il mondo delle forme. Quando poi trasformiamo la nostra coscienza nella divinità, dobbiamo sviluppare l'«orgoglio divino» perché riconosciamo le nostre qualità positive e constatiamo che la perfezione è racchiusa dentro di noi, abbiamo fiducia in noi stessi, pensiamo di essere sufficientemente capaci e di avere bastante energia, per cui sradichiamo la concezione ordinaria dell'ego, limitata ed intrisa di auto-commiserazione.

Visualizzando la divinità, praticando la sādhana relativa e recitando il mantra corrispondente possiamo ricevere energia ispiratrice ed insegnamenti che risvegliano in noi le qualità illuminate presenti nella divinità.

Infatti, la visualizzazione è il processo che permette di familiarizzarci sempre più con gli stati positivi della coscienza, che la nostra mente percepisce sotto forma di immagini di buddha e bodhisattva. Ogni immagine evoca reazioni a un livello sottile del nostro essere: ad es., visualizzando un'immagine di Avalokiteśvara (il bodhisattva della compassione) e poi focalizzandosi su di essa possiamo stimolare la crescita della compassione che è latente in noi.

Il modo in cui avviene il contatto con le divinità e l'aspetto in cui esse ci appaiono, dipendono dal nostro grado di ricettività e di apertura mentale: ad es., una dea può apparire come una semplice donna o come una vecchia megera a chi è contaminato dai difetti mentali, mentre quando queste oscurazioni vengono rimosse essa si manifesta in un aspetto glorioso e meraviglioso.

Certo - non lo si ripeterà mai abbastanza - a livello di verità assoluta, la nostra abitudine di differenziare l'esterno dall'interno, il sé dall'altro, il "mio" dal "non mio", è privo di validità, in quanto deriva dalla nostra limitata e dualistica mente concettualizzante. In realtà, la divinità è essenzialmente identica (ed inseparabilmente unita) all'innata natura di Chiara Luce della nostra Mente.

IL MISTERIOSO MONDO DELLE DIVINITA'

Il mondo delle divinità è alquanto diverso dall'ambiente ordinario in cui abitualmente viviamo. Così, certi resoconti su di esse ci potranno apparire straordinari o addirittura miracolosi.

Ma per quanto strane possano apparire queste storie, non si tratta del prodotto di una fervida immaginazione: molti aspetti sono infatti perfettamente constatabili (anche se scientificamente inspiegabili). Si pensi ad es. all'Oracolo di Stato di gNas-chuñ, alle immagini di buddha prodottesi spontaneamente¹ nella roccia senza intervento umano a Parping (Nepāl) e a Shalu (Tibet)², alle statue o dipinti di Tārā che hanno parlato miracolosamente, ai mantra che appaiono sulle foglie e sulla corteccia dell'albero sorto dove venne sepolta la placenta di Je Tzoñ-kha-pa, alle rin̄bsrel. Queste ultime sono delle piccole reliquie sferiche, composte di granelli duri e

¹ Rañ-byuñ (svayambhū).

² Vedi alla voce "Tārā".

lucenti, impossibili da frantumare, di solito di colore bianco, recanti talora disegni di maṇḍala: appaiono tra le ceneri delle pire funerarie dei grandi maestri (quale segno della loro realizzazione avvenuta durante il bar-do) dopo la cremazione o tra le reliquie di uno yogi che si è dissolto nel 'corpo d'arcobaleno' o in posti sacri, come statue di Buddha o stūpa.¹

Tra i grandi Maestri che hanno ottenuto la buddhità in epoca recente sembra giusto citare:

1.] Lama Thubten Yeshe: sapeva "chiamare" la pioggia o farla cessare, a seconda delle necessità; inoltre, era un famoso guaritore²;

2.] Ghesce Rabten: dopo la sua cremazione a Feldkirch (Austria) nel marzo 1986 si trovarono tra le ceneri reliquie di varie dimensioni e colori (turchese, giallo, bianco e rosso), alcune a forma di conchiglia, e una grande quantità di sindūra (la rossa polvere mistica)³;

3.] Ghesce Tashi Bum: durante la cremazione del suo corpo (4.10.1990) in India apparve un magnifico arcobaleno i cui colori cambiavano continuamente⁴, mentre nello stesso tempo ne compariva uno pure a Pomaia (senza esser preceduto da alcun temporale);

4.] Ghesce Yesce Tobden: in occasione della cremazione del suo corpo a Dharamsala nell'agosto 1999 poco prima del sorgere del sole si vide un arcobaleno a metà (considerato di particolare buon auspicio per avere una nuova rapida manifestazione di Ghesce-là tra di noi); poi c'è stata una pioggia intensissima seguita da un vento molto forte, e inoltre tra gli squarci delle nuvole si sono visti picchi innevati (neve in agosto!). Tra le ceneri si sono infine trovate le impronte di due piccoli piedi di bambino: un altro segno di buon auspicio per un nuovo ritorno di Ghesce-là.

ALCUNE DIVINITA'

Non è certamente questa la sede per una trattazione specifica delle singole divinità, trattazione che esula da questo lavoro di carattere generale e che potrà formare oggetto di un apposito studio.

Peraltro, per dare un'idea del simbolismo e del significato delle divinità in genere, ne illustreremo dettagliatamente due qui di seguito, una maschile ed una femminile.

1) AVALOKITEŠVARA (sPyan-ras-gzigs [dBaṅ-phyug])

¹ Le riṅ-bsrel sono provocate dalla devozione dei discepoli, per cui - se manca questa - anche se si tratta di un praticante di alto livello non se ne troveranno nelle sue ceneri. Talvolta, frammenti conservati con grande cura e devozione, dopo un po' di tempo si possono trasformare in riṅ-bsrel, che hanno anche la capacità di riprodursi e moltiplicarsi: un riṅ-bsrel comincia ad ingrossarsi e a formare delle protuberanze che poi, a loro volta, diventano riṅ-bsrel. Nel 1970 nella parte orientale dello stūpa di Swayambhu, a Kathmandu, si formarono migliaia di riṅ-bsrel per terra.

² Come ha potuto sperimentare personalmente l'autore del presente lavoro, che nell'ottobre 1975 a Eupilio (CO) è stato istantaneamente e definitivamente guarito da una dolorosa forma di epicondilita.

³ Si tratta del vermiglione (varietà di cinabro pulviroloento). Questa miracolosa terra rossa, preziosissima, estratta (secondo pratiche paranormali dai grandi lama) nei luoghi sacri a Vajrayoginī e a Cakrasaṃvara in Tibet, India e Nepāl, viene usata nel confezionamento di pillole medicinali.

⁴ Visibile benissimo nel filmato a cui l'autore del presente lavoro ha assistito a Pomaia il 22.10.1990.

"Avalokiteśvara" significa "Il Signore che guarda giù [dall'alto sulle sofferenze del mondo]" o "che osserva attentamente [per trovare esseri bisognevoli del suo aiuto]". E' chiamato anche Lokeśvara ("il Signore del mondo"). Il nome tibetano significa "colui che guarda (gzigs) continuamente (ras) con gli occhi (sryan) [della compassione]).

E' il Bodhisattva Celestiale che personifica l'amorevole compassione completamente illuminata, compassione efficiente e continuamente attiva nel liberare tutti gli esseri da ogni ostacolo: è cioè la forma divina della grande compassione di tutti i buddha o - che è lo stesso - quell'elemento della buddhità consistente nella mahākaruṇā rappresentato nell'aspetto di una divinità.

La qualità che più spicca in un Illuminato è la calda compassione, un atteggiamento spontaneo che - senza fare distinzioni - agisce nel liberare tutti gli esseri senzienti dai dolori e dalle cause del dolore. Ora, questa motivazione ed attività si impersona come "grande compassione" (mahākaruṇā) in Avalokiteśvara, che esprime perfettamente la natura del bodhisattva. Il Saddharmapuṇḍarika-sūtra lo loda come il salvatore dei mondi che attraverso la forza della sua saggezza e misericordia volge lo sguardo a tutti gli esseri tormentati dall'angoscia e afflitti dalle pene.

E infatti Avalokiteśvara agisce incessantemente per noi, compiendo continuamente le attività del santo corpo, della santa parola e della santa mente per guidarci nel Sentiero verso l'Illuminazione. Ad es., col suo santo corpo egli fa un grande lavoro per noi: attraverso il vedere il suo santo corpo raffigurato in statue, immagini, dipinti¹, egli fa sorgere in noi la devozione per lui, a cui possiamo fare offerte (e così ci fa accumulare karma positivo) o prostrazioni (e così ci purifica del nostro karma negativo). La sua meditazione e la recitazione del suo mantra permettono di liberare noi stessi e gli altri dalla sofferenza.

Questo Bodhisattva nel suo aspetto *celestiale* è manifestazione del Dhyānibuddha Amitābha (alla cui sinistra risiede nel Sukhāvātī²), facendo egli parte della Famiglia di buddha del Loto;

nel suo aspetto *maschile*, è associato alle divinità feroci che proteggono gli esseri dal male (come Hayagrīva) e ai Dalai Lama e ai Karmapa (che sono una sua incarnazione);

nel suo aspetto *femminile*, è associato a Tārā Bianca, a Tārā Verde, a Śrī Devī ed altre dee.

In realtà, questo bodhisattva è diventato un buddha già da milioni di eoni (molti kalpa prima di buddha Śākyamuni), ma ha fatto voto di manifestarsi nella forma di innumerevoli bodhisattva dopo aver ottenuto la buddhità - per rimanere così al fianco dei sofferenti aiutandoli a trovare la loro libertà e felicità. Così, dopo aver raggiunto la buddhità, è ritornato volontariamente allo stile di vita del bodhisattva per condurre tutti gli esseri all'Illuminazione, in particolare gli abitanti del "barbaro Paese delle Nevi, là dove gli esseri sono così difficili da ammaestrare che nessun buddha vi ha posto il piede". Śākyamuni in un sūtra predisse che Avalokiteśvara sarebbe venuto in aiuto del Tibet.

¹ L'immagine di un buddha (o di un bodhisattva o di un grande santo) - sia essa nella forma di un dipinto o di una statua - diventa oggetto di venerazione dal momento in cui le si aprono gli occhi (inserendovi le pupille) con mantra appropriati, col che l'immagine diventa viva e impregnata di significato spirituale.

² In quanto Śaḍaksara Avalokiteśvara, nonché in quanto consorte di Tārā, egli vive anche nel paradiso dell'India meridionale chiamato Potala[ka].

Secondo un'altra tradizione, Avalokiteśvara è connesso con l'origine del popolo tibetano. Infatti, quando buddha Śākyamuni entrò effettivamente nel nirvāṇa, il Tibet era una terra selvaggia, paludosa e desertica, chiusa tra alte montagne e spopolata. Prima di entrare nel nirvāṇa egli profetizzò al bodhisattva Avalokiteśvara la sua futura realizzazione. Costui quindi inviò in Tibet un'emanazione del proprio cuore in forma di scimmia (maschio), mentre Tārā - emanazione a sua volta di una lacrima di Avalokiteśvara - vi mandò una sua emanazione sotto forma di un'orchessa delle rocce. La scimmia e l'orchessa si unirono e generarono sei piccoli, da cui discese il popolo tibetano.

Da allora, nel corso di tutta la successiva storia del Tibet il bodhisattva è apparso in numerosi aspetti per propagare e preservare il Dharma e i suoi praticanti.

In ciascuno dei 6 regni samsarici assume il corrispondente aspetto di buddha per insegnare ai relativi abitanti la via della Liberazione (così, nel regno umano, è apparso sotto la forma di Śākyamuni¹).

A sua volta, durante la vita di buddha Śākyamuni si manifestò storicamente anche come uno dei suoi 8 principali discepoli bodhisattva (pur avendo ottenuto la buddhitā parecchi eoni prima di lui). E Buddha predisse che successivamente Avalokiteśvara si sarebbe manifestato come Puṇḍarika (il 2° re di Śambhala detentore del lignaggio) e avrebbe composto "La luce immacolata", un grande commentario sul tantra di Kālacakra.

Inoltre si incarnò come 33° imperatore, il primo grande re del Dharma del Tibet, Sroṅ-btsan sGam-po (617-698), che unificò il Paese, dotò la lingua tibetana di un proprio alfabeto e grammatica, e aprì le porte al buddhismo; le sue consorti (una nepalese e una cinese) erano incarnazioni di Tārā². E' stato identificato anche con Padmasambhava, il grande maestro indiano che per primo portò l'insegnamento del vajrayāna in Tibet nell'8° sec..

Si reincarnò anche come 'Brom-ston (1004-1064), il principale discepolo di Atīśa che fondò il monastero di Rwa-sgreṅ; poi nella prima metà del 14° sec. come Thogs-med bZaṅ-po ('Il buon Tomè), autore - con altri - del celebre testo "Le 37 pratiche del bodhisattva"; quindi come Dus-gsum mKhyen-pa (1110-1193), il 1° Karma-pa, e in seguito come dGe-'dun-grub (1391-1474), noto come il 1° Dalai Lama.

Se da un punto di vista assoluto Avalokiteśvara è senza origine, tuttavia dal punto di vista della realtà relativa si attribuisce un inizio alla sua manifestazione nel regno dei fenomeni. Ecco i punti essenziali di questa manifestazione, come riferisce il testo intitolato "Maṅi bKa'-'bum":

1) Amitābha, il buddha della Luce Infinita, che regna sulla Terra Pura di Sukhāvātī, pensò un giorno che per aiutare gli esseri era necessario che si manifestasse una divinità avente l'aspetto d'un giovane. Il suo occhio destro emise allora un raggio di luce bianca che assunse la forma di Avalokiteśvara. Egli vide che occorreva anche una divinità dall'apparenza di una ragazza e dal suo occhio sinistro sprizzò un raggio di luce verde, da cui nacque Tārā.

¹ Si ritiene addirittura che tutti i 1000 maṅṣibuddha di questo eone fortunato siano sue emanazioni.

² Circa la nascita di questi personaggi, va detto che Avalokiteśvara e le sue due consorti Tārā - guardando il Tibet dalla posizione privilegiata nel paradiso dell'India meridionale chiamato Potalaka - videro che era giunto il momento di portare il buddhismo ai tibetani. Una meteorite di luce si staccò dal cuore di Avalokiteśvara e atterrò nel ventre della regina del Tibet; un'altra meteorite, dai cuori delle due Tārā, andò a colpire il ventre delle due regine del Nepal e della Cina. Nove mesi dopo, in Tibet nacque Sroṅ-btsan sGam-po, in Cina la principessa Wencheng e in Nepal la principessa Bhṛkutī, entrambe destinate ad essere future spose del principe.

Nato così dall'occhio di Amitābha, il ragazzo apparve miracolosamente su di un loto. Vi era allora in Sukhāvātī un re di nome Zan-po mChog ("Bontà Sublime"). Mille regine erano sue compagne e tuttavia non gli era nato alcun figlio: era il suo grande dispiacere, ed egli desiderava ardentemente la venuta di un erede. Perché il suo desiderio venisse esaudito, destinava molti suoi beni al Dharma e sull'altare presentava svariate offerte ai buddha e ai tre Gioielli. A tal fine mandava regolarmente un servitore al Lago dei Loti (che si trovava non lontano dal palazzo reale) con l'incarico di riportargli dei bei fiori freschi. Un giorno che costui era partito per raccogliere quei fiori, scorse - seduto al centro di un loto - un bambino dall'aspetto meraviglioso, cosicché corse subito a palazzo per riferire al re ciò che aveva visto.

Il re pensò che le sue preghiere fossero state esaudite: il bambino miracoloso non poteva essere che il figlio tanto desiderato. Seguito dalla corte, si recò al Lago dei Loti per pregare il ragazzo di andare ad abitare con lui. Costui sembrava avere 16 anni; era bellissimo, di color bianco, adorno di sete e gioielli. Diceva continuamente: "Poveri esseri! poveri esseri!".

Venne dunque ad abitare al palazzo del re che - a causa delle circostanze della sua scoperta - lo chiamò Padma'i sÑin-po ("Cuore di Loto").

Bontà Sublime volle però sapere da dove proveniva il ragazzo. Così andò a trovare Amitābha, gli chiese di chi Cuore di Loto fosse l'emanazione e qual era il suo vero nome. Amitābha gli rispose che era un'emanazione dell'attività di tutti i buddha; che è colui che compie il bene di tutti gli esseri, colui che rallegra il cuore di tutti i buddha; che il suo nome è "Avalokiteśvara, il Nobile Sovrano"; che l'aiuto che porterà agli esseri questo figlio ben nato sarà vasto come lo spazio.

2) Quando più tardi Avalokiteśvara posò sugli esseri lo sguardo della compassione, vide che - caduti sotto il dominio dei difetti mentali - erano ricoperti da numerosi veli karmici e che innumerevoli erano le loro sofferenze. Nel vedere ciò, una lacrima cadde dal suo occhio destro e da essa apparve Tārā, mentre da quella caduta dal sinistro apparve Bhṛkuṭī. Le due dee si rivolsero a lui, dicendogli: "Non temere, ti aiuteremo noi nella tua missione per il bene degli esseri". Quindi, di colpo, esse si fusero nuovamente nei suoi occhi.

3) Poi, quando era alla presenza di Amitābha, Avalokiteśvara pensò: "Fino a quando un solo essere non avrà raggiunto l'Illuminazione, opererò per il bene di tutti. E se venissi a mancare a questa promessa, che la mia testa vada in dieci pezzi e il mio corpo in mille parti!"

Amitābha comprese questo pensiero e gli disse: "Questa promessa è eccellente. E' col prendere simili impegni che io stesso e tutti i buddha dei tre tempi abbiamo raggiunto l'Illuminazione per il bene di tutti. Io ti aiuterò a compiere ciò che hai promesso."

Il corpo di Avalokiteśvara emise allora 6 raggi di luce che produssero delle emanazioni in ognuna delle 6 classi di esseri samsarici, emanazioni destinate ad agire per il bene di tutti. Operò così per numerosi kalpa; poi un giorno, si fermò un attimo per guardare, dall'alto del monte Meru, con l'occhio della conoscenza, se gli restavano ancora numerosi esseri da liberare dal saṃsāra. Egli vide purtroppo che essi erano pur sempre innumerevoli. Si rattristò e scoraggiato pensò: "Non sono in grado di soccorrere gli esseri; il mio compito è inutile! è meglio che mi riposi nel nirvāṇa."

Questo pensiero contrastava con la promessa che aveva fatto. Così il suo corpo andò in mille pezzi ed egli conobbe un'intensa sofferenza.

Chiamò allora in aiuto Amitābha - davanti a cui aveva fatto quel voto - che gli apparve immediatamente e lo benedì esortandolo a riprendere la sua benefica attività, mentre il bodhisattva Vajrapāṇi (nel suo aspetto irato come signore

dell'energia) si offrì di aiutare Avalokiteśvara a salvare tutti gli esseri. Amitābha quindi, per dargli ancora più potenza di prima, ricompose il corpo di Avalokiteśvara: gli diede 11 visi, gli attribuì 1000 braccia e 1000 occhi.

Quando il suo corpo - di colore bianco - fu rimesso insieme, egli aveva dunque 11 teste che gli consentivano di guardare contemporaneamente in tutte le direzioni e 1000 mani che gli permettevano di aiutare tutti gli esseri.

Questo Bodhisattva poteva ora soccorrere gli esseri sotto una forma più efficace degli altri aspetti a 2 o 4 braccia. Amitābha chiese quindi ad Avalokiteśvara di rifare la sua promessa con ancor maggior vigore di prima e gli trasmise allora il mantra delle 6 sillabe OM MAṆI PADME HŪM.

Questo aspetto di Avalokiteśvara viene chiamato Ekādaśamukha-Lokeśvara, cioè "Lokeśvara dalle 11 facce", in tibetano "Thugs-rje chen-po bcu-gcig ḡal ('Il Grande Compassionevole a 11 facce'). Esso può essere di diversi tipi, con 8, 42, 100 o 1000 braccia. In quest'ultimo caso - qui sopra descritto - è detto Sahasrabhuja Avalokiteśvara (Phyag-stoṅ-spyan-stoṅ sPyan-ras-gzigs), cioè 'Avalokiteśvara dalle 1000 braccia'.

Nel bar-do, Avalokiteśvara appare come un bodhisattva di Amitābha e rappresenta la coscienza olfattiva, che egli purifica; e ha per yoginī la bodhisattva Gītā.

Nel 'maṇḍala interno' dello "Stadio di perfezionamento" dell'anuttarayogatantra è il Bodhisattva che rappresenta e purifica la coscienza gustativa ed ha per yoginī la bodhisattva Naivedyā; e risiede nel canale della suddetta coscienza sensoriale nel fianco destro dello yogi.

Questo Bodhisattva Celestiale svolge altresì il ruolo di yi-dam. Anzi, è la più popolare divinità di meditazione; e chi non ha un yi-dam specifico, può prendere Avalokiteśvara come deità tutelare.

Appare comunemente insieme a Mañjuśrī e Vajrapāṇi, formando con essi i "Protettori delle 3 Famiglie" (rigs-gsum mgon-po). Questa triade rappresenta le 3 importanti qualità di un buddha, ossia personifica rispettivamente la compassione, l'onniscienza e l'energia. Tutte e tre queste divinità lavorano assieme congiuntamente e ciascuna aiuta le altre: per essere compassionevole una persona deve essere saggia e per mettere in atto la sua compassione e saggezza deve avere forza ed energia.

Appare anche nel gruppo degli "Otto figli più intimi" (ñe-ba'i sras brgyad), cioè degli otto grandi bodhisattva.

Avalokiteśvara è raffigurato in 33 forme diverse, sia tantriche (cioè con una o più teste e più di due occhi o braccia o gambe) che non tantriche. Le Scritture ne menzionano 108.

Tra quelle non tantriche la sua rappresentazione più comune lo raffigura come un principe adolescente che regge un loto bianco (padma, puṇḍarīka), ciò che lo differenzia da Mañjuśrī il cui loto è blu (utpala). Può anche essere rappresentato seduto in dhyānāsana o in piedi, di color bianco, con le mani atteggiate in vitarka e varada-mudrā, reggendo il padma.

Le principali forme tantriche si suddividono in

A) forme a un viso e due braccia, tra cui

-Lokanātha ('Jig-rten mgon-po);

-Khasarpaṇa o Khasarpaṇi (sPyan-ras-gzigs Kha-sar-pa-ṇi)

-Siṃhanāda-[lokeśvara] (Seṅ-ge sgra, Seṅ-ge ṅa-ro)

- B) forme a un viso e quattro braccia, tra cui
 -Ṣaḍakṣara-Lokeśvara o Ṣaḍakṣara Avalokiteśvara
 (sPyan-ras-gzigs phyag-bḥi-pa oppure yi-ge-drug-pa)
- C) forme a un viso e otto braccia:
 -[Sita]-amoghapāśa (Don-ḥags oppure Don-yod-ḥags-pa [dKar-po])
- D) forme a undici visi e otto, quarantadue, cento o mille braccia:
 - Ekādaśamukha-lokeśvara (Thugs-rje chen-po bcu-gcig ḥal).

Gli occhi di Avalokiteśvara.

Si è già detto che 'Avalokiteśvara' significa "Colui che guarda attentamente (o con occhio fermo)".

Proprio come una madre si prende sempre cura del suo unico figlio con ferma attenzione, cercando di dargli ogni beneficio, assistenza e protezione da tutti gli errori possibili, allo stesso modo Avalokiteśvara - col suo sguardo compassionevole - si prende a cuore tutti gli esseri senzienti in ogni situazione, cercando di liberarli dalla sofferenza e di guidarli a uno stato di virtù e felicità.

Questo essere superiore dunque osserva sempre tutti gli esseri senzienti con gli occhi di cui è dotato, che sono quello fisico, quello divino, quello del Dharma, quello di saggezza, quello di buddha.

1.- L'occhio *fisico* è il mezzo per vedere direttamente e da una grande distanza tutte le forme concrete e materiali (come case, paesaggi, persone, ecc.), ma in modo più acuto dei normali occhi umani. Con tale occhio Avalokiteśvara conosce direttamente dove si trovano i suoi veri discepoli;

2.- l'occhio *divino* è la chiaroveggenza, che permette di vedere direttamente e su vasto raggio il luogo della morte e della successiva rinascita di tutti gli esseri senzienti. Desiderando costantemente di liberarli, con questo occhio Avalokiteśvara conosce direttamente in che modo i suoi potenziali discepoli sono oppressi dalla sofferenza di nascita, vecchiaia, malattia e morte;

3.- l'occhio *del Dharma* con cui vede e conosce le potenzialità, l'indole e l'intelligenza di ogni singolo essere, cosicché è in grado di insegnare il Dharma secondo le specifiche capacità di ciascun discepolo;

4.- l'occhio *della saggezza*, che è un tipo di conoscenza consistente nella comprensione della Vacuità (che cioè tutti i fenomeni sono privi di esistenza intrinseca) ;

5.- l'occhio *del buddha*, che è la conoscenza consistente nella comprensione di tutti i fenomeni simultaneamente e direttamente secondo la verità relativa e la verità assoluta. Con l'aiuto di tale occhio egli conosce ad es. quali sono gli oggetti da abbandonare e quelli da ottenere, e li sa insegnare.

I mantra di Avalokiteśvara.

Il suo mantra più comune è OM̐ MAṆI PADME HŪM̐, il mantra dalle 6 sillabe (yig-drug), spesso seguito da HRĪḤ (la bīja della Famiglia Padma e simbolo dell'essenza della compassione di tutti i buddha).

Esso è il più recitato dai tibetani e spesso viene inciso sulle rocce, sulle ruote di preghiera e sulle bandiere di preghiera. Tale mantra, insieme a uno stūpa e a due

sūtra, cadde dal cielo in un cofano prezioso nel 333 d.C., ricevuto dal 28° re del Tibet, Lha-tho-tho-ri.¹

Abbiamo già dato le più comuni interpretazioni di queste sillabe sacre nel paragrafo relativo ai mantra.

2) VAJRAYOGINĪ (rDo-rje rNal-'byor-ma)

Il nome significa "La yoginī di diamante" o "La praticante adamantina".

È una variante di Vajravārāhī, nel senso che Vajrayoginī non ha la testa di scrofa tra i capelli ed è in posizione alidhāsana (gamba destra tesa, gamba sinistra piegata) anziché in ardhaparyāṅka.

È la ḍākinī più importante, un yi-dam femminile

- dall'aspetto giovane e seducente ma semi-adirata,
- di colore rosso splendente (il rosso è il colore del femminile, che è quello del sangue mestruale ; lo splendore simboleggia l'irradiazione della saggezza che disperde il buio dell'ignoranza) ;
- con un volto (simbolo del considerare tutte le cose in un solo modo, cioè quale Vacuità, e simbolo dell'uguaglianza del valore di ogni fenomeno), rivolto al cielo (perché guarda nella direzione della Terra Pura delle Ḍākinī) verso sinistra per indicare che la dea ha la natura della saggezza) ;
- coi capelli sciolti (per simboleggiare lo sciogliersi del nodo della concezione di un io auto-esistente) ;
- con due mani (che simboleggiano la verità relativa e quella assoluta) ;
- con 3 occhi (il terzo è quello dell'interiorità bodhica e della vista chiaroveggente) per indicare la conoscenza del passato, del presente e del futuro ;
- è nuda (con i genitali evidenti) ed emana soddisfazione con la sua beatitudine estatica :
la nudità indica che la ḍākinī incarna la verità senza i veli che oscurano la mente oppure che è spogliata rispetto a tutte le cose del saṃsāra ; indica anche che il corpo femminile è fonte di ispirazione e considerato sacro, e l'estasi sessuale che esprime è divina. Il colore rosso del corpo - considerato unitamente agli ornamenti in osso sottoindicati - simboleggia l'energia che trasforma la passione sensuale e il desiderio nella compassione, e l'illusione nella saggezza (conoscenza della Vacuità) ;
- è nel fiore della gioventù (cioè ha 16 anni) : il numero citato si riferisce ai 16 tipi di beatitudine sperimentati durante la pratica tantrica o ai 16 tipi di vacuità descritti nel testo della Prajñāpāramitā ;
- la mano destra impugna un coltello ricurvo o mannaia (kartṛ) agitato aldisopra della testa, pronto a colpire.

È il coltello tradizionale dei macellai indiani e in origine proviene dai campi di cremazione dell'India, dove serviva a togliere la pelle ai cadaveri e a tagliarli a pezzi. Il manico è costituito dalla metà di un vajra : il vajra simboleggia l'energia maschile o "metodo" ; la lama ha la forma di una

¹ Gli storici occidentali ritengono che questo mantra (come il culto di Avalokiteśvara) risalga al 1° sec. in India e sia stato introdotto in Tibet nel 7° sec.

mezzaluna con un uncino alla fine : il filo tagliente della lama simboleggia la conoscenza profonda della *ḍākinī* (taglia via tutti i processi di pensiero e le emozioni che disturbano la mente, ossia esclude tutte le false idee estranee alla pura conoscenza della Vacuità) ; la mezzaluna rappresenta la potenzialità insita in tutte le cose di crescere e di cambiare ; l'uncino richiama la compassione : essa è come un uncino col quale si tirano fuori gli esseri dal *saṃsāra*. Quindi quel coltello simboleggia che la *ḍākinī* fa uscire dalla sofferenza, taglia a pezzi il sè centrato nell'io ed è guidata dalla chiarezza adamantina del vajra ;

- la mano sinistra tiene contro il petto una *kapāla* (coppa fatta con un teschio umano), colma di sangue.

La *kapāla* è la condizione ambientale o spazio di base, la *Vacuità*, e il sangue è la *forma* dell'esperienza fenomenica che nasce da quella. Fisiologicamente infatti la *kapāla* è simbolo della vagina e il sangue è l'essenza della *ḍākinī*, cioè il 'bodhicitta rosso' (sangue mestruale - sinonimo di ovulo - che corrisponde al seme maschile, di colore bianco). Il compito della donna è la trasformazione : creare qualcosa, dando forma ad energia senza forma. Durante questa fase essa è sia il contenitore che il contenuto : entrambi i liquidi organici (ovulo e sperma) stanno dentro di lei quando svolge, con essi, il lavoro della creazione. In particolare, il color rosso del sangue indica l'ardente forza interiore della donna, che dà vita alla passione ed ai figli.

In un altro senso, il tenere la *kapāla* piena di sangue (qui il sangue indica la rinuncia al *saṃsāra*) rappresenta la generosa elargizione della beatitudine che permea la mente ;

- ha 6 ornamenti (simbolo delle 6 *pāramitā*) :
 - una tiara composta di 5 teschi umani essiccati (ad indicare che il più alto grado di discernimento spirituale è irraggiungibile senza la rinuncia al mondo ; o per simboleggiare le 5 Saggezze (*jñāna*)) ;
 - una collana fatta con 50 teste umane che gocciano sangue (per indicare che - come la vita è stata estinta nei corpi decapitati - così deve essere per sempre reciso il desiderio di rientrare nel *saṃsāra* ; oppure per indicare i suoni [delle 50 lettere dell'alfabeto sanscrito] da cui sono formate le parole e le frasi con cui viene insegnato il Dharma) ;
 - bracciali e braccialetti ;
 - una catenella ornamentale per caviglia ;
 - la corazza dello Specchio del Karma, allacciato con stringhe di perle di ossa umane ;
 - l'unguento fatto con cenere raccolta in un cimitero e strofinato su tutto il corpo (per simboleggiare la completa rinuncia al mondo e la vittoria sulla paura della morte) ;
- nella piegatura del gomito sinistro sorregge il *khaṭvāṅga*.

Si tratta di un lungo bastone tantrico, alto quanto la *Ḍākinī* e la cui punta termina con un vajra oppure con un tridente (le 3 punte rappresentano la trasformazione dell'attaccamento, dell'avversione e dell'ignoranza) ; aldisotto vi sono spesso - partendo dall'alto - un teschio disseccato (simbolo del *Dharmakāya*), una testa mozzata da diversi giorni (simbolo del *Sambhogakāya*) e infine una tagliata recentemente (simbolo del *Nirmāṅkāya*).

Nel complesso, il *khaṭvāṅga* rappresenta il consorte maschile della *Ḍākinī*, cioè l'*Heruka* (l'aspetto maschile e positivo del Potere Illuminante). Tenendo il *khaṭvāṅga*, essa dimostra di aver apprezzato, incorporato ed integrato il principio (o aspetto) maschile dentro di sè, di averne acquistato la forza e

l'energia - che ora è a sua disposizione¹. Avendo integrato in sè il principio maschile, essa è completa e può stare da sola. Il bastone è come il fallo del suo consorte, che riempie tutto il grembo eternamente vuoto e ricettivo della dea, alla quale conferisce la totalità e la ricchezza che le sono proprie, cosicchè essa non è semplicemente dipendente dal partner ma è in sè e per sè un essere completo ed indipendente². La Ḍākinī, pur tenendo il khaṭvāṅga, non vi si aggrappa: ammette cioè che è qualcosa che deve tenersi vicino per poterlo usare, e tuttavia riconosce che è qualcosa di separato;

- sta danzando (la danza è simbolo della consapevolezza) su due personaggi, Bhairava e Kālaratri, che sono sia simboli dell'avversione e dell'attaccamento vinti dalla dea sia simboli dei mezzi e della conoscenza;
- è circondata da un alone di fiamme, simbolo della conoscenza discriminatrice nella quale - come in un fuoco - devono consumarsi tutte le passioni.

Quando Vajrayoginī è in posizione yab-yum, è unita a Cakrasaṃvara, l'Heruka per eccellenza, di color blu. Porta allora alle sue labbra la coppa d'ambrosia e tiene alzata la mannaia; ed entrambe le deità sono circondate da un alone di luce dai 5 colori, per indicare che tutt'e due possiedono i 5 tipi di saggezza (jñāna).

Per la pratica di Vajrayoginī, come maṅḍala si usa uno specchio coperto di polvere rossa, chiamata "tsendura o sindhūra"; attorno al bordo dello specchio sulla polvere si scrive il mantra, mentre al centro si disegna un triangolo incrociato, simile alla 'stella di Davide'.

Quando viene visualizzata, la dea porta nel "luogo segreto" (un po' sotto l'ombelico, più o meno al posto del grembo) un triangolo detto "radice dei dharma" o "fonte dei fenomeni" (chos-'byuṅ)³ e allo stesso tempo un simile triangolo si trova sotto il loto e il disco solare su cui si erge la dea.

Si tratta di una piramide rovesciata, la cui base è costituita da due triangoli intersecati: è dunque tridimensionale, con il vertice rivolto in basso, rossa la parte esterna (simbolo della grande beatitudine) e bianca la parte interna (simbolo della vacuità). Essa rappresenta il maṅḍala-residenza della dea, cioè la manifestazione della sua saggezza colma di beatitudine sotto forma della sua dimora celeste⁴.

Questa struttura non è qualcosa di materiale, perchè come essenza è spazio assoluto; emerge dal vuoto; ha tre caratteristiche: non è nato (non è questione di "c'era una volta"), non si ferma (è un processo che continua senza mai fermarsi), non cessa d'esistere. Il fatto che questo spazio assoluto abbia un limite o una cornice indica che la saggezza e l'ignoranza sono coesistenti e sorgono entrambe dalla Vacuità.

Nel visualizzare Vajrayoginī, la forma del triangolo (sottile alla base e largo sopra) agisce sullo yogi facendogli comprendere che si possono conciliare ed annullare tutti gli aspetti dualistici dello spazio, il microcosmo e il macrocosmo, il concetto di interno ed esterno, la situazione più minuta (il punto in cui consiste il vertice della base) come la più vasta (la linea estesa soprastante): così che gli si presenta uno spazio pervaso di saggezza primordiale mista ad una gioia trascendente.

¹ La stessa allegoria vale per le figure maschili che tengono il khaṭvāṅga come consorte femminile.

² Per cui essa non si trova in condizione d'inferiorità rispetto al partner, ma è in una situazione d'equilibrio, in cui può dare e ricevere con una disponibilità del tutto genuina.

³ Esso simboleggia il principio femminile (inteso come radice di fertilità e matrice di ogni potenzialità), quale porta di tutte le nascite.

⁴ Tutti gli yi-dam vengono visualizzati all'interno dei rispettivi maṅḍala tridimensionali, ma la dimora di Vajrayoginī ha una forma unica e molto particolare.

Il tantra di Vajrayoginī appartiene alla classe dei tantra-madre. Una sua caratteristica è quella di contenere i metodi per praticare simultaneamente lo "stadio di sviluppo" e lo "stadio di completamento" dell'anuttarayogatantra. E uno dei risultati di questo sentiero integrato è la possibilità di raggiungere la Terra pura di Vajrayoginī senza dover abbandonare il proprio corpo¹.

Essa è anche simbolo del gtum-mo (uno dei "Sei yoga di Nāropa").

Una forma diversa di questa ḍākinī è raffigurata mentre reca un vajra (anziché la mannaia) nella mano destra e con la sinistra si porta alla bocca una kapāla piena di sangue ; sopra la spalla sinistra ha il khaṭvāṅga. Porta la corona a 5 teschi, collane, una ghirlanda attorno al capo, indossa solo una gonna a rete. E' in piedi ; la gamba destra calpesta un essere nudo, la sinistra è alzata (e sotto di essa passa il braccio sinistro), nella posa di fare un enorme passo verso il cielo per raggiungere i Dhyānibuddha. E' circondata da un'aureola fiammeggiante per indicare il suo temperamento selvaggio.

¹ Il praticante, al termine della propria vita, semplicemente scompare - lasciando qui solo i capelli, le unghie e gli abiti che indossa: questo è il segno dell'ottenimento del cd. "corpo di arcobaleno". I fratelli Pamtingpa (che furono tra i primi discepoli cui Nāropa insegnò il suo lignaggio di Vajrayoginī) ottennero questa realizzazione nel tempio di Parping (Nepāl).