

# Prolegomeni alla religione bon e ai principi soteriologici del tantra materno (*Ma rgyud*) nella tradizione bonpo attraverso l'opera di Yongdzin Tendzin Namdak

Francesco Maniscalco  
Sapienza Università di Roma, Italia

**Abstract** The soteriological principles of the Mother tantra (*Ma rgyud*) in the religious tradition of the Tibetan bon are founded on a different basis from that of the other tantras and consequently are considered inherent to the metaphysical matrix and the eschatology of the philosophical doctrines of Total Perfection (*rDzogs chen*). Lopon Tendzin Namdak (1926-), the highest spiritual authority of the current bon, illustrates the precepts of the Mother tantra explaining the analogy with those of Total Perfection in the *Commentary and Notes to the Essence of the Wisdom of the Mother Tantra (Ma rgyud ye shes thig le'i mchan 'grel)*, which is part of the vast corpus, still almost unpublished of his vast exegetical production, and of which we intend to present an introduction based on the translation of relevant sections. This is preceded by a general synthesis on bon and the most salient hypotheses on its mysterious origin, identity and formation.

**Keywords** Tibetan Bon religion. Mother Tantra. rDzogs chen. Lopon Tendzin Namdak.

**Sommario** 1 Prologo. – 2 Introduzione al bon. – 3 Il tantra materno nella tradizione del bon. – Introduzione alla soteriologia del *Ma rgyud ye shes thig le'i mchan 'grel*, *Commento e note al tantra materno, essenza della saggezza primordiale*.



**Edizioni**  
Ca' Foscari

## Peer review

Submitted	2021-01-14
Accepted	2021-03-26
Published	2021-06-30

## Open access

© 2021 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



**Citation** Maniscalco, F. (2021). "Prolegomeni alla religione bon e ai principi soteriologici del tantra materno (*Ma rgyud*) nella tradizione bonpo attraverso l'opera di Yongdzin Tendzin Namdak". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 57, 241-282.

## 1 Prologo

Riflettendo sulla dottrina della filosofia tibetana della Totale Perfezione (*rdzogs chen*) nel lignaggio dei bonpo rispetto a quella dei rnying ma pa, la scuola buddhista degli Antichi, Per Kværne (1973, 22) sottolinea l'importanza degli studi comparativi delle due tradizioni i quali:

may hold the clue to a fuller understanding of the troubled centuries following the introduction of Buddhism in Tibet (eight to eleventh centuries) which is precisely the period in which the bonpo as well the Nyingmapa sects were formed.

Sia nel buddhismo sia nel bon le dottrine tantriche sono state custodite dalla reticenza dei loro detentori, poiché per la natura arcana e simbolica possono essere fraintese e vilipesa, come avviene con le mistificazioni orientate al profitto della New Age. Dan Martin (1994) se ne è occupato con l'indagine sul mitico re dello Zhang zhung,<sup>1</sup> Mi

**1** La reale storicità dello Zhang zhung come luogo e come entità statale, sebbene scarsamente nota, è solida al di là di ogni ragionevole dubbio (Beckwith 2009; Aldenderfer, Zhang 2004; Aldenderfer, Moyes 2005; 2007; 2008; Aldenderfer 2018), ma la sua lingua, l'etimologia del nome, le strutture e pratiche della società in generale rimangono misteriose (per un inquadramento generale e le differenti prospettive in merito si vedano e.g. Beckwith 1993; 2006; 2009; Martin 1995; 2010; Bellezza 2008; Blezer 2009); possiamo solo accennare qui che, pur appartenendo al medesimo gruppo linguistico tibeto-birmano (Benedict 1972), mentre il tibetano si avvicina all'antico linguaggio di Burma detto 'pyu' (Beckwith 2002), la lingua zhang zhung è molto più connessa ai dialetti cosiddetti 'dharma' dell'Himalaya occidentale (Martin 2010). I confini dello Zhang zhung sarebbero approssimativamente: ad est la valle dello Yar klungs, nucleo originario del regno tibetano, e la Cina; a sud il nordovest indiano; ad ovest il bordo orientale dell'altopiano iranico, il sTag gzig, e l'Odḍiyāna (O rgyan, la valle dello Svāt in Pakistan); a nordovest Gilgit (Bru sha); a nord Khotan (Li). Il monte Ti se (Kailāsa) sarebbe il monte g.Yung drung dGu brtsegs, fulcro dello Zhang zhung (Karmay 1975), e centro della regione di 'Ol mo Lung ring da cui proverrebbe nella narrativa tradizionale del bon la leggendaria figura di sTon pa gShen rab Mi bo (d'ora in avanti abbreviato in gShen rab) ritenuto maestro (*ston pa*) dell'attuale eone cosmico, riformatore e sistemizzatore del bon arcaico (Namkhai 1996; 2009; 2013; Bellezza 2010). La collocazione di 'Ol mo Lung ring è molto dibattuta (e.g. Martin 1995): la tradizione bonpo associa l'influenza dello Zhang zhung sui territori delimitati ad ovest e nordovest dalla Persia e dal Karakorum rispettivamente, che costituirebbero lo 'Ol mo Lung ring, al centro dello Zhang zhung, e non parte del sTag gzig/Persia (questione anch'essa variamente dibattuta, e.g. Namkhai 2009, 110-14; Beckwith 1993; 2006; 2009). Lo sTag gzig a ovest del Pamir potrebbe combaciare con le satrapie achemenidi di Battriana e Sogdiana (Snellgrove 1987, 390-1) connesse alla genesi dello zoroastrismo. Per Broneslav Ivanovic Kuznetsov (1931-1985) e Lev Nicolaevič Gumil'ev (1912-1992) (1970, 565-79; Schwartzberg 1994, 639-42) nell'opera del geografo Nyi ma Grags pa (1616-1670) furono incorporati elementi dal precursore di una mappa dello Zhang zhung, al cui centro è Bar po So brgyad (tradizionalmente ritenuto il luogo di nascita di gShen rab) che forse coinciderebbe con Parsogard / Πασσαργαδής capitale di Ciro II il Grande (559-530 a.C.) e Cambise II (530-522) dalla fondazione nel 546. Chögyal Namkhai (1938-2018) riassume la visione autoctona degli attuali seguaci del bon: «Traditionally speaking the origin of Bon teachings known as the Everlasting Bon [*g.Yung drung Bon*] coincides with the birth

lus bSam legs, che avrebbe diffuso al genere umano i tantra del bon, seguendo la tradizionale visione leggendaria. Nel presente scritto la sezione sulle origini del bon precede l'introduzione dei principi soteriologici del tantra materno, analoghi a quelli della Totale Perfezione, per comprendere come le dottrine bonpo si organizzarono e in parte si assimilarono alle buddhiste al fine di garantire l'autorevolezza testuale e di lignaggio alla tradizione autoctona, dopo la seconda diffusione del buddhismo in Tibet dall'XI secolo. Dopo essere scampati alla Rivoluzione Culturale e alla tendenza modernizzante delle scuole, è possibile attingere agli insegnamenti degli esperti tuttora viventi.<sup>2</sup> Uno dei risultati è la pubblicazione, che rimane quasi inedita, di Sman ri Yongs 'dzin Slob dpon bTan 'dzin rNam dag (pr. Menri Yongdzin Lopon Tendzin Namdak),<sup>3</sup> il massimo esponente vivente

of gShen-rab Mi-bo-che in 'Ol-mo Lung-ring Zhang Zhung, about 3908 years ago. The teaching of gShen-rab became the essence of all the different forms of Bon, or one of the most sophisticated of all the traditions that had been called Bon up to that time. The majority of those who indulged in bloody rituals converted and adapted their views and practices to the teachings of gShen-rab, so that the terms Bon and Bon-po eventually became a standard way of designating the teachings of the Everlasting Bon expounded by gShen-rab Mi-bo-che» (Namkhay 2009, 91-2). Si fa presente che è stata qui adottata la traslitterazione Wylie (1959, 261-7), ponendo la lettera radicale maiuscola solo per i nomi propri di persona, dei testi e geografici. Si fa presente che viene qui utilizzato il termine 'bonpo', in quanto aggettivo riferibile alla cultura, alla religione e alla tradizione del bon in generale, e in quanto sostantivo denominante i seguaci del bon.

**2** La vera cesura nella ricerca sul bon, come nel destino del Tibet, è nel 1959. Nel 1950-51, l'esercito cinese entrò in Tibet; la mediazione del Dalai Lama, che nel settembre 1954 si recò in Cina per incontrare Mao, fallì. Nel 1956 iniziò la confisca di derrate alimentari e armi da fuoco e l'attacco alla religione nel Kham, area cinese adiacente al Tibet orientale, abitata da circa mezzo milione di tibetani. Tra 1958 e 1962, con la politica del 'Grande balzo' e la requisizione dei beni alimentari, il Tibet subì uno stato di penuria mai vissuto prima. La resistenza fu tenace anche nelle quattro vaste province della Cina occidentale in cui è più diffusa la componente tibetana: Gansu, Qinghai, Yunnan e Sichuan. L'insurrezione di Lhasa (10 marzo 1959) fu sgominata dal massacro (marzo-ottobre) di circa novantamila civili nel solo Tibet centrale. Si istituirono i *thamzing*, 'sessioni di lotta' (linciaggi pubblici di denuncia e autodenuncia) cui era obbligato partecipare, rinnegando la propria cultura. Monasteri e templi vennero chiusi e distrutti, le più minute espressioni critiche perseguitate come qualsiasi manifestazione di fede religiosa; i dissidenti vennero deportati nei campi di lavoro forzato che sorsero ovunque sul territorio tibetano. Dal 1966-67 si verificò l'annientamento della Rivoluzione Culturale con sterilizzazioni forzate per le donne, ridicolizzazione, umiliazione e uccisioni. Dei quasi seimila delubri e monasteri solo tredici scapparono alla distruzione delle Guardie Rosse. Dal 1959 oltre centomila tibetani fuggirono dal Tibet e raggiunsero l'India. I rifugiati vennero insediati in campi profughi, dalla regione himalayana allo stato indiano del Karnataka. Di oltre centomila esiliati circa l'un per cento erano i tibetani professanti il bon: dopo l'esodo si avviarono le prime relazioni dirette tra i bonpo e gli studiosi europei. Da quel momento lo studio sul bon mutò sino all'ampia diffusione attuale grazie al contatto con i testi della tradizione e con i suoi rappresentanti costretti all'esilio e sovente ospiti dell'accademia occidentale.

**3** Tendzin Namdak nacque nel 1926 a Khyung po dKar ru nel Khams (provincia orientale del Tibet). Nel 1933 entrò nel monastero di sTeng chen e nel 1941 si spostò in quello di g.Yung drung ling. Dal 1945 al 1950 condusse una vita anacoretica con il suo consigliere e maestro sGang ru Tshul khrims rGyal mtshan, su cui consiglio si recò nel 1950

del bon attuale e tutore capo (*slob dpon*) del monastero di sMan ri.<sup>4</sup> Il *Commento e note al tantra materno, essenza della saggezza primordiale* (*Ma rgyud ye shes thig le'i mchan 'grel*) è il primo scritto contenuto nel *Commento al tantra materno* (*Ma rgyud kyi 'grel ba'i skor*), undicesimo dei diciassette volumi degli *opera omnia* di ermeneutica dei testi sapienziali del bon, intitolata *The Collected Works of Menri Yongdzin Lopon Tendzin Namdak* (Triten Norbutse, Kāṭh'māṅḍū, 2006). La traduzione delle sezioni qui esposte iniziò durante la ricerca del dottorato in Culture e società dell'Asia e dell'Africa, svolto presso il Dipartimento Istituto Italiano di Studi Orientali di Lettere e Filosofia della Sapienza, Università di Roma (2012-16).

## 2 Introduzione al bon

La genesi del fenomeno religioso denominato 'bon', ascrivibile al Tibet pre-buddhista e tuttora vivente, resta misteriosa anche per l'inesistenza di una lingua scritta prima del VII secolo e la conseguente ardua ricostruzione in assenza di fonti oggettivamente attendibili, pur nella considerazione che molti fatti culturali non attestati in forma scritta prima di una certa epoca possono in qualche modo essere ricostruiti grazie alle testimonianze derivanti dal patrimonio mitico della tradizione. Intorno al bon si è condensato negli ultimi decenni un interesse crescente: Alex McKay (2003, 1-16) delinea tre distinte sensibilità nello studio della cultura tibetana (chiamate *buddhist*, *shamanist*, *nativist*), e credo che nella ricerca sul bon sia decisivo che esse entrino in contatto, invece di negarsi l'un l'altra. L'approccio buddhista, il più accreditato accademicamente, pone la tibeto-

---

al monastero di sMan ri ove nel 1953 conseguì il grado di *dge bshes*, l'equivalente del *Doctor Philosophiae*, e del quale fu sino al 1957 l'insegnante principale. Nel 1960 tentò la fuga in India ma, catturato e ferito dai soldati cinesi, fu imprigionato per dieci mesi. Successivamente alla prima permanenza in Europa, a Londra (1961-64), tornò come *visiting professor* all'università di Monaco nel 1969 su invito del professor Helmut Hoffmann (1912-1992). Nel 1961 la Rockefeller Foundation di New York con l'organizzazione di David Llewellyn Snellgrove (1920-2016) finanziò il soggiorno alla School of Oriental and African Studies di Londra di Sangs rgyas bsTan 'dzin (1912-1978), l'allora abate del monastero di sMan ri e di Tendzin Namdak la cui collaborazione con Snellgrove portò nel 1967 alla pubblicazione di *The Nine Ways of Bon*, con traduzioni dallo *gZi brjid*, biografia di gShen rab.

<sup>4</sup> Il monastero di Sman ri nello gTsang venne fondato nel 1405 da mNyam med Shes rab rGyal mtshan (1356-1415; Arguillère 2006; Cech 1986), ove sorse il più importante monastero bonpo di g.Yas ru dBen sa kha nel 1072, ad opera di 'Bru g.Yung drung bla ma, discepolo dello 'scopritore di tesori nascosti' (*gter ston*), gShen chen Klu dga' (996-1035; Kværne 1970; Karmay 1972, 140-5). Esso fu spazzato via da un'inondazione nel 1386; sMan ri fu completamente distrutto durante la Rivoluzione Culturale nel 1966, e rifondato in India settentrionale a Solan, nell'Himachal Pradesh, all'inizio degli anni Sessanta del secolo scorso.

logia nell'ambito degli studi religiosi e linguistici, in esso il bon è una versione eterodossa del buddhismo tibetano (Snellgrove 1967; 1984); il modello sciamanico, cui si riconosce di rimarcare l'importanza dello sciamanesimo, è espresso nei lavori del Samuel sull'interazione tra il monachesimo buddhista e lo sciamanesimo dell'Asia centrale; quello nativista (dall'opera di Namkhai e Karmay, e in generale di studiosi originari del Tibet), la cui visione nel presente scritto è significata dall'avverbio *tradizionalmente* (sottolineato dalla mia scelta del corsivo), è rivolto al primo periodo della storia tibetana e al rapporto (tuttora di incerta verificabilità storica) tra i regni dello Zhang zhung e di Yar klungs. La sua lettura del bon quale tradizione indigena evidenzia l'identità tibetana, recuperando le voci regionali sommerse un tempo dall'egemonia buddhista e ora dalle costruzioni della New Age.

Le maggiori ipotesi sull'origine dell'etimo *bon* preludono una serie di supposizioni e controversie che riguardano il fenomeno del bon nel suo complesso:

1. per Namkhai<sup>5</sup> esso deriva da *bzlas pa* (recitazione) e dal predicato *bon pa* che, come *bzla ba* (recitare/ripetere) significa «recitare *mantra*, preghiere o formule prestabilite» (1996, 19);
2. per Hoffmann (1958, 871; 1961, 14) *bon* è l'evocazione degli dèi con formule magiche, da cui 'mormorare/mormorare recitando' (*murmeln, murmeln d rezitieren*; 1950, 137);
3. Walter Simon (1893-1981) ricorda l'equivalente mongolo di *bon pa: uriqu*, cioè 'invocare mormorando' (1955, 8);
4. mentre Marcelle Lalou (1890-1967) segnala l'alternanza bon / Bod (Tibet) ancora attestata a Dunhuang nel XV secolo (1953, 275-6);
5. secondo Géza Uray (1921-1991) e Giuseppe Tucci (1894-1984), *bon* è connesso a *gsol* (chiedere/offrire/dare a un dio o a un sovrano) e anche 'un dio o un sovrano riceve/prende/ottiene' e sarebbe probabile la relazione con *zlo* (mormorare/recitare incantesimi/invocare/chiamare) (Tucci 1973, 271; Tucci, Heissig 1973);
6. Snellgrove distingue *bon* come tarda religione, connesso con *Bod* seguendo Lalou, e il senso sarebbe 'autoctono' onde ac-

<sup>5</sup> Namkhai (2013, 42) rammenta che il termine arcaico *gyer* (salmodiare) fu impiegato come il verbo *'don pa* (scandire o ripetere ritmicamente e/o continuamente) e attualmente *bon pa* e *gyer ba* significano *bzla ba* (recitare/ripetere) e *'don pa* rispettivamente. Mediante la risonanza vibrativa della recitazione dei *mantra*, cioè suoni o sillabe che possono condizionare determinate sfere energetiche - intendendo per energia «la dimensione vitale, strettamente legata alla respirazione, alla voce e alla funzione dei cinque elementi interni ed esterni che in ogni essere collega il corpo alla mente» (1996, 15) - anticamente i bonpo si ponevano in ascolto e in contatto con le energie invisibili e le forze che regolano la natura allo scopo di controllarle, equilibrarle e consentire l'interazione armoniosa con la sfera d'esistenza umana.

centuare il distacco (per lui fittizio) dal buddhismo (1967, 20), e *bon* da 'bod pa (chiamare) e il *bon po* sarebbe l'invocatore, un sacerdozio dell'antica religione indigena privo di legame con il sistema religioso organizzato tra la fine del IX e l'inizio dell'XI secolo, visto come una forma eretica di buddhismo (1987, 390);

7. Rolf Alfred Stein (1911-1999) è incline alla soluzione di Uray (Stein 1961, 11 nota 28; 1971) e critica Snellgrove ritenendo che

les caractéristiques des *bon-po* et des *gçen* des manuscrits de Touen-houang ont donc été conservées dans les textes du Bon postérieur. Il n'y a pas eu de coupure. (1988, 43)

Le due accezioni andrebbero viste in una prospettiva di continuità, sebbene Stein creda che «la religion ancienne n'avait sans doute pas de nom particulier» (1988, 30; 1985, 88).

Mentre Erik Haarh (1929-1993; 1969, *passim*) e Snellgrove (1987, 356, 389, 399, 441) nominano la religione ancestrale con il termine *chos*, utilizzato per tradurre *dharma*, la fede buddhista, Stein (1988, 30) conclude che

on doit sans doute renoncer à l'appeler bon-po comme le fait la tradition lamaïque postérieure, mais on ne peut pas davantage l'appeler *chos*. Il y a bien ce mot, mais il ne désigne pas nécessairement, toujours et partout, dans les documents anciens, la religion pré-bouddique.

8. Van Schaik osserva che la critica buddhista delle credenze non buddhiste, sorta intorno al nono secolo, finisce con l'ascrivere al termine *bon* tutte le forme rituali, pratiche e di pensiero alternative al *dharma*, in particolare la fede negli spiriti, i riti di prosperità, i rituali funerari, l'uso delle effigi, le libazioni, la guida della coscienza del defunto, ma come dicevamo, il punto centrale della questione riguarda tutta la ricostruzione della storia e del significato del *bon*, non solo l'etimo:

The ritual narratives are *diverse* in that they represent a variety of traditions without an over-arching interpretative scheme. It is Buddhism, an imported metanarrative, that brings together this variety of Tibetan rituals and beliefs as an entity that can be identified, named and discussed. (Van Schaik 2013, 254)

Il *bon* è stato sempre associato dai suoi adepti all'antica religione del Tibet, la formazione della sua aura di vetustà emerge in una autorappresentazione che si avvale di elementi originali e arcaici. Ciò

non coincide però con i dati storici della religione dotata di una regola monastica e della sua tradizione testuale, entrambe denominate 'bon eterno' (*g.yung drung bon*), che appaiono dopo il X-XI secolo (i cui rituali e precetti sono influenzati dal buddhismo) e sono legate alla tradizione dei 'tesori rivelati o dissepolti' (*gter ma*)<sup>6</sup> di origini antichissime e non storicamente verificabili (Karmay 1975; Stein 1985).

Nel *Mahāvvyutpatti* (n. 3458), il dizionario sanscrito-tibetano fatto compilare da Khri gtsug lDe brtsan (815-838) per unificare le traduzioni filosofiche buddhiste indiane, *g.yung drung* è reso con *sanātanaḥ* (eterno/indistruttibile/tradizionale/immutabile):

**6** I testi canonici del bon sono catalogati in inventari (*dkar chag*) e ricadono in due categorie: *bka' 'gyur* e *brten 'gyur*. Il primo è considerato emanazione diretta della parola (*bka'*) di gShen rab codificata dai suoi discepoli subito dopo la morte del maestro (Martin, Kværne, Nagano 2003). Tradizionalmente la maggior parte del canone non godette di una trasmissione ininterrotta, ma fu celata in tempi nefasti e in tempi propizi ritrovata come 'tesoro' (*gter*). L'occultamento dei testi sacri per preservare i preziosi tesori spirituali in essi racchiusi accomuna la tradizione bonpo a quella dei rnying ma pa; ma mentre per questi ultimi si ritiene che Padmasambhava (VIII d.C.) e i suoi discepoli avessero celato i testi religiosi perché i seguaci non erano ancora spiritualmente maturi, affinché essi ricomparissero in momenti più propizi alla loro trasmissione, nel caso dei bonpo ciò accadde per le persecuzioni seguite alla diffusione del buddhismo. La comparsa dei *gter ma* nella visione tradizionale è associata alla prima e alla seconda diffusione del bon in Tibet. La prima diffusione (*snga dar*), scaturita dagli insegnamenti di gShen rab nello Zhang zhung (Karmay 1972, 15-71), leggendariamente va dall'epoca del primo re tibetano gNya' khri bTsan po (non databile, ma forse prima del III secolo a.C., nell'ipotesi attualmente non verificabile storicamente di Namkhai 1996, 22 nota 11) sino alla persecuzione di Gri gum bTsan po (stesso discorso del mitico predecessore, forse tra III e II secolo a.C.). La seconda diffusione va dal regno del figlio di Gri gum bTsan po, 'Od lde sPu rgyal, restauratore del bon ('Od lde sPu rgyal potrebbe essere coevo dell'imperatore Wu di degli Han, 140-87, secondo Namkhai 1996, 22 nota 10; Ricca, Vogliotti 2018, 9 nota 7; Karmay 1992, ma vigono le stesse obiezioni mosse per la collocazione cronologica paterna), alla storica persecuzione di Khri srong lDe'u btsan (755-797), sul finire dell'VIII secolo (Karmay 1972, 72-104). La terza propagazione della dottrina (*phyi dar*) è strettamente connessa alla formazione del canone *bonpo* e si ritiene iniziò nel 913 con la scoperta di alcuni *gter ma*, presso bSam yas, da parte di tre monaci erranti dal Nepal (Kværne 1974, 30-4; Karmay 1972, 105-92). La preponderanza dei testi rivelati distingue il canone bon da quello buddhista. Si ignora quando il canone venisse definitivamente assemblato, ma probabilmente non prima della fine del XIV secolo, dal momento che il testo più recente è datato al 1386 (Kværne 1974, 38). Per Karmay il periodo oscuro del bon (come per la storia tibetana *tout court* dalla fine della monarchia nell'842 al X-XI secolo) va dalla persecuzione di Khri srong lDe'u btsan alla scoperta dei *gter ma* di gShen chen Klu dga' nel 1017; la codificazione dei testi e la costituzione del canone datano a gShen chen Klu dga' (Karmay 1975, 183-7). Snellgrove le ascrive al X secolo (1967, 16). Kværne (1974, 30) dal IX all'XI secolo. La partizione del canone è tradizionalmente attribuita a gShen rab sul volgere della sua esistenza terrena e annovera gli insegnamenti e i rituali raccolti ne 'Le Quattro serie più la Quinta detta il Tesoro' (*sgo bzhi mdzod lnga*) e nei 'Nove Veicoli' (*theg pa dgu*) del bon: essi sono analoghi nel buddhismo rnying ma pa, essendosi bon e buddhismo pervasi, sebbene neghino il debito contratto l'una con l'altra (Snellgrove 1967, 19). Il *brten 'gyur* contiene opere non ascritte a gShen rab, ma 'fermamente basate' (*brten*) sulla sua parola (*bka'*), note come *bka' brten* (Karmay, Nagano 2001). Non si può stabilire il *terminus ad quem* per la sua formazione, ma gli ultimi testi inclusi in esso sono i commentari redatti dal grande organizzatore del bon monastico su ricordato Shes rab rGyal mtshan.

The identity of Bon as we know it now epitomised by the phrase *g-yung drung bon*, a term that has been in use since the earliest self consciously Bon literature. (Blezer 2008, 435)

Nelle antiche iscrizioni, *g-yung drung* ha spesso funzione avverbiale, accompagnato dalla particella *du*, ad esempio *g-yung drung du* 'sempre/permanentemente'; esso fa parte della formula '*phrul ngag g-yung drung bon* 'la parola magica, il bon eterno', ma come epitetto del bon non sembra essere stato usato prima del X secolo (Karmay 1975, 172), e si ritrova nello *mDzod phug*, un *gter ma* riscoperto nel 1017 da *gShen chen Klu dga'* (Mimaki, Karmay 2009): qui *g-yung drung* è correlato alla proclamazione della verità (*bden*), parola chiave del bon, mentre la mendacità (*rdzun*) caratterizza gli insegnamenti e i fatti demonici, implicando falsità, errore, assenza di etica e inefficacia degli stessi; inoltre *g-yung drung* sembra alludere a una condizione o a un reame trascendente ed eterno e se n'è postulata una derivazione dal cinese (Stein 1983, 169; Blezer 2008, 458-65). Qualcosa di simile si ritrova a Dunhuang in *g-yung drung lha'i bon* (l'elevato bon degli dèi) analogo alla formula *lha'i chos* (la legge/religione degli dèi). Quest'ultima locuzione secondo Karmay (1983) avrebbe potuto indicare anche la fede nel bon, come nel *PT 1284*, prima che i buddhisti la adottassero per il buddhismo (come nel *PT 972*; i manoscritti di Dunhuang nella collezione Pelliot della Bibliothèque nationale de France hanno il prefisso *Pelliot tibétain*, qui abbreviato in *PT*; Tucci 1949, 720; Stein 1983, 144, 168, 204). Il *g-yung drung bon* si differenzia nella sua autorappresentazione dalle cosiddette tradizioni 'non riformate' del bon prima della mitica sistematizzazione di *gShen rab* e la sua interrelazione con la dottrina buddhista induce Blezer (2008, 438) a definirlo

a reformed and nirvanic variety of Bon, which instead strives toward (a state of) release or liberation, here apparently characterised as *g-yung drung*. Needless to say, these are goals that accord well with *phyi dar* Buddhist sensibilities, but it is interesting that *phyi dar bon* po-s elected a term so obviously associated with 'vile' eternalism. When it appears in an old context, we therefore may have to translate *g-Yung drung bon* as 'Nirvanic Bon' rather than as 'Eternal Bon'. Thus an old (i.e., older than Bon) Tibetan translation term for the Buddhist *summum bonum* was elected as the Bon shibboleth.

Il bon si reputa erede della religione indigena (la religione 'senza nome' teorizzata da Stein 1986, 202-3),<sup>7</sup> non solo per quanto riguarda il

<sup>7</sup> L'insieme di queste pratiche rientra nella definizione (Stein 1986) di 'religione senza nome'; per la denominazione - che riguarda anche gli studi antropologici sulle tradizio-

periodo della monarchia tibetana (dal 650 all'850 d.C. circa), ma anche *tradizionalmente* per migliaia di anni indietro. In molti testi databili al periodo monarchico (da Dunhuang e da dGa' thang 'bum pa nel Tibet meridionale, Karmay 2009) e ascrivibili alla religione non buddhista e pre-buddhista, compaiono due figure di officianti: *bon po/bon mo* (maschile e femminile rispettivamente) e *gshen* (*gshen po/gshen mo*), ma i loro culti non ricevono alcuna denominazione, ed è problematico collegarli alla religione bon contemporanea (*g.yung drung bon*) che invece a essi si richiama.<sup>8</sup> Inoltre i testi di epoca re-

ni himalayane e tibetane non buddhiste - Charles Ramble (1998, 124) ritiene più adeguata la qualificazione di 'pagana' per i culti antichi: «'Pre-Buddhist' and 'non-Buddhist' are inadequate for a number of reasons: the first not least because it begs important questions about the relative antiquity of the two traditions in the region, while the second fails to distinguish other forms of 'non-Buddhism' - such as Hinduism - that exist in Mustang. 'Popular,' another handy evasion, is perhaps even more misleading because of its implication that the cults of place-gods lie within the sphere of public activity, whereas they are in fact quite specialised fields. Whatever its shortcomings, 'pagan' at least expresses the essentially local character of these cults (the Latin *pagus* could be very acceptably rendered by the Tibetan word *yu*), and also suggests an ethos that is at odds with the tenets of high religion, whether Buddhism or Bon».

**8** *Tradizionalmente*, dal mitico avvento della dinastia di Yar klungs per trentatré generazioni di re sino a Srong btsan sGam po (r. 627-649), che gettò le fondamenta per l'introduzione buddhista (Demiéville 1952), il bon fu la religione ufficiale e l'autorità del sovrano (*chab srid*) fu affiancata dai sacerdoti reali, gli *gshen* del corpo [sacro], *sku gshen*, i quali assolvevano anche alla funzione di protettori regali (Stein 1986, 201-2). Per Snellgrove e Richardson i sacerdoti erano «i *Bon* ('invocatori') e gli *gShen* ('sacrificatori') che presiedettero a tali riti per tutto il periodo monarchico» (1998, 67-8). Frederick William Thomas (1867-1956) traduce *gshen* 'sacrificatore/carnefice', pur sostenendo che i documenti non forniscono prove certe (1957, 16). Lalou (1958) traduce *sku gshen* 'sacrificatore', basandosi su una lista dei bonpo analizzata da Tucci (1949, 716), perché gli *gshen* sono il ricordati con il ruolo di tenere fermi per le corna gli animali da sacrificare e di tagliar loro la gola. Stein evidenzia invece l'eccezionalità del caso, supponendo un legame etimologico con *gshed* (macellaio/carnefice) (1970, 176 nota 3), ma generalmente gli *gshen* nei documenti di Dunhuang sono sacerdoti per la diagnostica (*dp Yad*), i riti funebri (*shid*), scacciare e sottomettere i demoni (*gsas drag*), richiamare la buona fortuna (*phya klags*) e la mantica (*mo btab*), come ricorda Lalou (1958), a proposito del *PT 1285* ove sono menzionati cento *gshen po* e cento *gshen mo* che praticano la divinazione; in questi testi non compare il sacrificio di esseri viventi (Stein 1988, 41-3). Stein critica la traduzione di *gShen* 'sciama' (basata sulla relazione con la lingua dei Keto o Ostiachi, popolo siberiano, suggerita da Hoffmann 1944, 341; 1950, *passim*) e seguita da Haarh (1969) e da Tucci (1955-56, 199). *Bon po* e *gshen* non sono mai presentati come 'invocatore' e 'sacrificatore' a Dunhuang e anzi il *PT 1194* attesta uno *gshen* che espone un racconto; il loro ruolo sarebbe analogo. Parallelamente Stein considera assai prossimi i canti, le recite (*smrang*) e i riti di guarigione e funebri, che presentano i medesimi elementi, l'eliminazione dei demoni attraverso un sacrificio di riscatto (*glud*), la purificazione dalle contaminazioni e così via (1970, 177 nota 12). Il nome di *gShen rab* è collegato allo Zhang zhung e compare in più occorrenze a Dunhuang (Pha *gShen rab(s) kyi myi bo che*, anche se non è tra gli *gshen* nominati più frequentemente), non per il riformatore della tradizione posteriore, ma come un bonpo che comunica tra il mondo dei vivi e il mondo dei morti (Thomas 1957, 16; Karmay 1975, 178; Macdonald-Spanien, Imaeda 1978, 19; Stein 1985, 89), uno specialista in rituali di cura e funebri (*gshen rab*), o un uomo (*myi bo*) esperto nei riti, proveniente dal clan degli *gShen* (*gshen rabs*). La questione cruciale è che *gShen rab* viene utilizzato nella narra-

ale contengono rituali e miti distinti da quelli della tradizione monastica bonpo attuale. Bisogna tener presente che la narrativa bonpo sopravvive e si (ri-)costruisce dall'XI secolo, su una dialettica di competizione e mimesi al contempo con quella buddhista. La coscienza di una propria identità si forma contrastando e assimilando quella buddhista, e sfocia in una pleora di informazioni per la conoscenza diacronica delle cosiddette 'origini narrative' del bon (Blezer 2008; 2013). Parlando in linea generale esiste una cospicua differenza in merito a tali temi tra la prospettiva tradizionale degli studiosi tibetani e quella dell'accademia occidentale. L'affermazione che le pratiche religiose di epoca monarchica dei *bon po* e degli *gshen* chiamate *bon* «presero questo nome nella tradizione storiografica successiva prevalentemente buddhista» (Kværne 2007, 59) è revocata in dubbio da studiosi ascrivibili alla corrente *nativist*: considerato che le opinioni divergono molto è opportuno sintetizzare le ipotesi più rilevanti:

1) Ipotesi Spanien-Macdonald/Snellgrove: Ariane Spanien-Macdonald analizza i *PT 1286, 1287* (che costituiscono la *Cronaca* di Dunhuang; Bacot, Thomas, Toussaint 1940-46; mentre il *PT 1288* corrisponde agli *Annali*, il *PT 1038* che espone varie teorie sull'origine del primo re, il *1290*, collazione di testi per un 'canto di gloria', e il *PT 1047*, testo oracolare. Il *PT 1047* è datato al 640 (*contra* Stein, 74, 1985, 85), durante il regno di Srong btsan sGam po (627-649), poiché inizia con un oracolo celebrativo del potente ministro tibetano Khyung po sPung sad Zu tse, implicato nella conquista dello Zhang zhung (Beckwith 1987, 20), di cui, secondo l'oracolo, era originario, negli ultimi anni di regno di Srong btsan sGam po. Per Macdonald-Spanien che, come ricorda Stein (1985, 83),

bouleversait totalement les idées des tibétologues sur la religion préboudhique du Tibet et, du coup, la tradition tibétaine elle-même que ces savants avaient adoptée jusque là,

la religione antica chiamata *gtsug* o *gtsug lag* fu la sola praticata in epoca monarchica (Macdonald 1971, 289-91, 309, 356) e si fondò su *gTsuq* inteso quale 'Ordine dell'Universo' (353-4) analogo al principio cinese del *Dao* (384), con i suoi precipui aspetti politici e ammi-

---

tiva storica del *g.yung drung bon*, dalla seconda diffusione buddhista (*phyi dar*) in poi per elaborare una costruzione storica soddisfacente della figura del supremo maestro illuminato che riforma il culto, ma è considerato «a literary construction, not a historical person» (Kværne 2019, 339). Ciò deriverebbe dall'autolegittimazione che il *g.Yung drung bon* cercherà nelle narrative di epoca imperiale nei documenti di Dunhuang, riguardanti l'ufficio religioso dei *bon po* e degli *gShen*; *gShen rab non* è una mera ricostruzione di narrativa letteraria, e Henk Blezer (2008; 2013) lega l'utilizzo della figura del fondatore e dei suoi lignaggi familiari alla promozione di una narrazione polemica formativa per la coscienza bonpo di gruppi di interesse non buddhista dal X secolo, riconoscendone un seppur incerto fondamento storico.

nistrativi (346) e una propria visione del mondo, dello spazio e del tempo (378). Lo *gtsug lag* non fu

un amalgame de notions magico-religieuses, anarchiques et dispersées, (384)

ma ebbe una struttura prima dell'introduzione buddhista e fu codificato come *religion royale*, base teorica di Srong btsan sGam po per la monarchia ispirata a nozioni comuni alle due culture. Nello *gtsug*, i re sono considerati figli degli dèi (lHa o Phywa) e il loro antenato (gNya' khri bTsan po) discese dal cielo, fondò lo *gtsug* e regnò in sua funzione; nell'età felice, gli dèi e gli esseri umani non erano separati e i re, pur essendo umani, ascendevano al cielo. Gli dèi lHa e Phywa stabilirono lo *gtsug* e furono associati alle montagne sacre a loro volta divinità protettrici del monarca (cioè gli *sku bla*; Macdonald-Spaulen 1971, 352-3).

Le mot *bon* ne s'applique pas à une religion ni à un ensemble de croyances, mais à des techniques magico-religieuses et aux exécutants de ces techniques, (292 nota 375)

ma *bon* e *bonpo* sarebbero componenti della religione dello *gTsug lag* (376). I rituali funerari e le idee sull'aldilà sarebbero legate allo *gtsug*, non al *bon* (357). Anche per Anne Marie Blondeau (1988, 265-71), Hugh Richardson (1978, 147) e Uray (1979, 298), l'antica religione prebuddhista diverge dal *bon*, sebbene Uray riconosca che «a considerable part of the latter originated from the old religion». Per Snellgrove, i *bonpo* dei manoscritti di Dunhuang sono semplici sacerdoti funzionari, mentre i più tardi *bonpo* sono seguaci della scuola o setta con questo nome dal X-XI secolo (1967, 20-1):

the nature of Bon was in fact a heterodox form of Buddhism with nothing in its practical teachings that need conflict with the more orthodox religion. (Snellgrove 1987, 503)

2) Ipotesi Stein/Tucci: Stein muove due critiche alla Macdonald: la prima è che i documenti di Dunhuang sovente citano l'opposizione tra sacerdoti *bonpo* e monaci buddhisti, come, parallelamente, i testi posteriori all'XI secolo parlano di opposizione tra *bon* e buddhismo. In occasione del trattato di pace sino-tibetano dell'821-823 (tra Khri gTsug lDe brtsan detto Ral pa can, 815-838, e l'imperatore Mu zong, 821-824, dei Tang; Richardson 1978, 137-62; 1985, 106-43), gli Annali cinesi nominano i *bonpo* associati alla recita dei rituali di giuramento, i quali chiamano a testimone le divinità del cielo e della terra, dei fiumi, del sole, della luna e delle stelle (Stein 1985, 88-9). Un dizionario sinotibetano da Dunhuang traduce il termine *bon-*

po in *shigong* (mago). Nei manoscritti utilizzati da Macdonald, *bon po*, *bon mo* e *gshen* compaiono abbondantemente nelle recite arcaiche (Stein 1985, 89), a riprova che il bon dell'XI secolo

n'a pas surgi *ex nihilo*. Il avait un passé. (88)

I bonpo di Dunhuang equivalsero agli 'stregoni' o medium cinesi (*wu*) della religione 'popolare' per i riti mantici, matrimoniali e funebri (1985, 88 nota 15; 1983, 171-4; Pelliot 1961, 2-3, 81-2). L'analogia tra *bonpo* e *wu* è ampiamente condivisibile e nella fattispecie è corroborata dalle descrizioni del trattato. La seconda obiezione di Stein è che, dopo i testi di Dunhuang, nessuna traccia è serbata del termine *gtsug* (Stein 1985, 87), ma conscia dell'assenza, Macdonald (1971, 388) spiega che essa

est le résultat d'un travail systématique et concerté tendant à supprimer le plus radicalement possible tout souvenir de la religion officielle de la monarchie, pour détourner au profit du bouddhisme les éléments de prestige qui y sont restés attachés;

Per Stein, *gtsug* non indicò un principio religioso, ma nell'accezione di 'sincipite, sommità' fu connesso agli dei ancestrali (Phywa), alla montagna sacra e

semble relever d'un ensemble sémantique cohérent servant à exalter, à glorifier, la puissance et la pérennité notamment du pouvoir royale. Il comprend des images de hauteur ou de sommet élevé s'attachant à la tête et au casque des rois qui les reliaient au ciel [...] il désigne une sagesse, un art, une science, un *savoir-faire* (et les écrits qui en parlent). Pour les rois, notamment pour Srong bt-san sGam po, il s'agit clairement de l'art de gouverner et d'une sagesse politique. (Stein 1985, 133)

Allora il nome della religione antica fu *bon* o *gtsug*?

La religion indigène n'avait sans doute pas de nom. Mais dans les textes archaïques, le Bon et les bon-po jouent déjà un rôle important. (132)

Il bon (adattatosi al buddhismo dal X secolo) andrebbe distinto (Tucci 1973; Stein 1986) dal *substratum* della tradizione popolare non buddhista (*mi chos*, 'la religione/legge degli uomini'), che ancora impronta la visione religiosa tibeto-himalayana, cioè 'la tradizione/la religione senza nome'.

3) Ipotesi Karmay/Namkhai: per Karmay, in contrasto con Macdonald, il bon è già radicato al tempo dei re, ma ciò non esclude che esi-

stessero altre credenze indigene all'epoca (1983, 94; 1987, 130; 2009, 57). Il nucleo originario dell'antica religione bon è formato dalla natura numinosa dei re e dalle loro divinità, specialmente quelle delle montagne (*sku bla*), e i rituali *bon*, eseguiti da sacerdoti *gshen* e *bonpo*, ne furono parte essenziale (Karmay, 1975, 182; 1996; Kirkland 1982; Hill, 2015, *passim*). Per Namkhai il bon è l'insieme dei culti e delle tradizioni magiche, rituali e religiose

basate molto probabilmente su elementi comuni al patrimonio dello sciamanismo pan-asiatico. Sicuramente alcuni tipi di Bön erano basati su principi e pratiche simili a quelle dello sciamanismo: ciò è provato da numerosi elementi che ancora sopravvivono nei riti Bön e nei riti buddhisti derivati dal Bön. Ad esempio il tema dell'anima (*bla*) rapita dagli spiriti e riconquistata grazie al potere dello sciamano (del *bon po* in questo caso) è comune a molte tradizioni sciamaniche non solo asiatiche. (Namkhai 1996, 19)

Elementi delle tradizioni sciamaniche eurasiatiche nel bon sono osservati da Tucci (1946; 1949; 1970; 1973), De Nebesky-Wojkowitz (1923-59; 1975), Haarh (1969), Ermakov (2008; 2011) e Hoffmann (1950; 1961; 1975) per cui la soggiogazione all'ambiente nativo spiega l'adorazione tibetana degli spiriti naturali e il ricorso a magia e divinazione. Al riguardo vorrei ricordare un'affermazione di Paolo Daffinà (1929-2004) su questi temi:

l'esistenza di pratiche sciamaniche avvicina l'antica religione degli Indoeuropei a quella dei popoli dell'Asia centrale e settentrionale, molto più che non a quella dei popoli dell'Oriente anteriore antico. (Daffinà 1975, 16; 1982)<sup>9</sup>

4) *Ipotesi Samuel*: dall'epoca monarchica al trionfo buddhista, la religione è sciamanica e suddivisa nei due stadi di una società priva di stato e del proto-stato (1993, 438; 1990). La religione di Yar klungs fu influenzata dalla *shamanic religion* e della *court religion* dello Zhang zhung e caratterizzata da bonpo e gshen che erano parte della religione di corte a Lhasa, e rappresentavano una tra le varie tipologie di sacerdozio a quel tempo (Samuel 1993; 1990).

Alcune tradizioni mitiche e rituali sono continuate nella religione popolare tibetana e dell'area himalayana e diversi testi in tibetano preclassico descrivono miti e riti connessi al sacerdozio bonpo

<sup>9</sup> Harva 1927; 1933; 1938; 1949; Roux 1963; 1966; Delaby 1976; Diószegi, Hoppal 1978; Lot-Falck 1978; 2018; Paulson 1978; Bäckman, Hultkrantz 1978; Marazzi 1984; 1989; Diószegi 1998; Lambert 2003; Mastromattei et al. 1995; Capacchi 1993; Mastromattei, Rigopoulos 1999; Eliade 1999; Stépanoff, Zarcone 2012; Hamayon 2015; Mandelstam Balzer 2015a; 2015b.

anteriore alla religione dell'XI secolo (Lalou 1952; 1957; Stein 1970; 1971). Dopo la frattura nel IX secolo con la disintegrazione dell'impero (Bogoslovskij 1972; Beckwith 1987; Ricca, Vogliotti 2018) e la forte battuta d'arresto con il patrocinio regale per il buddhismo nell'VIII e nel IX secolo, secondo Kværne<sup>10</sup> nell'XI secolo comparirà una religione strutturata e monastica definita *bon* la cui continuità sostenuta dai bonpo con la prima religione

indipendentemente dalla sua validità storica, è significativa in se stessa. (Kværne 2007, 59)

Se il sistema del bon è organico dall'epoca reale, una netta divisione tra gli antichi culti e la religione 'organizzata' non è verosimile (Stein 1988, 43), ma la religione resistita sinora assorbi pratiche e dottrine del buddhismo dominante, adattandole alle proprie necessità, in

una strategia dinamica e flessibile che ha assicurato la sopravvivenza e la vitalità di una minoranza religiosa. (Kværne 2007, 61)

Molti buddhisti ritengono un inganno l'affermazione dei bonpo che le sacre scritture del bon furono tradotte in tibetano dalla lingua dello Zhang zhung, prima dell'arrivo dei testi buddhisti in Tibet, e ciò non

**10** Kværne (1994, 17) postula quattro fasi per l'antica religione tibetana, dall'avvento della dinastia di Yar klungs sino al trionfo buddhista: 1) una religione autoctona pre-buddhista corrispondente alla *original shamanic religion* (Samuel 1993, 438), la quale all'epoca poteva o meno essere nota come 'bon'. 2) Un culto dinastico - influenzato dalle religioni liminali, quali il buddhismo (India), lo zoroastrismo, il manicheismo (Iran) e lo Zhang zhung - cioè la *court religion* di Zhang Zhung e Tibet; avrebbe potuto denominarsi bon e vi aggiungerei l'ipotesi di influenza del mitraismo (Hoffmann 1975, 108). All'influsso gnostico-manicheo associerei quello 'siriano' del cristianesimo nestoriano che Tucci (1946; 1981, 7-9; Hambis 1982, 903-7) riconosceva nella *religiös Weltanschauung* tibetana in seno al *zentralasiatische Synkretismus* (Tardieu 1988; Tremblay 2001; Uray 1983; Klimkeit 1987; Sárközi 1987; Hoffmann 1975; Gnoli 2003; 2006; 2008). Il primate nestoriano di Bagdad Timoteo I (780-823) nominò un vescovo metropolitano per il Tibet e la pressione imperiale tibetana sulla Cina (Gansu) e sull'Asia centrale (bacino del Tarim, del 790 è la conquista di Bishbalik, presso Turfan, uno dei centri maggiori degli Uighuri; Bogoslovskij 1972, 49-66; Tiso 2016, 123-99) favorì l'incontro con le religioni nestoriana e manichea, diffuse nell'impero uighuro e alla corte dei Tang ove l'eresia di Nestorio era penetrata già nel 633 sotto Taizong (626-649). La convergenza sino-iranica ebbe esiti potenti nella storia culturale dell'Asia centrale, dove la potenza tibetana verrà arginata solo con il trattato sino-tibetano dell'822 e definitivamente con il crollo della monarchia tibetana venti anni dopo (Bussagli 1970, 214; Uray 1983; Klimkeit 1994). 3) Una *folk religion*, la 'religione popolare' (Tucci 1973) e 'religione senza nome, ovvero la tradizione' (Stein 1986) i cui culti ancestrali dedicati alle montagne e ai numi identificati con quelle, attestati sin dall'epoca di Yar klungs (Karmay 1996, 59-75), testimoniano una continuità spesso non riconosciuta. 4) Dall'XI secolo il *gyung drung bon*, organizzato, monastico, in rapporto con il buddhismo. Condivido la visione di Kværne che nell'attuale *supermercato globale* delle religioni, il bon è sfruttato ideologicamente ed economicamente dalla *New Age* (1994, 18).

sembra verificabile storicamente come ricorda Beckwith (2009), ma è importante tener presente che Blondeau (1971) ha dimostrato la derivazione di uno scritto buddhista tibetano dall'adattamento di uno del bon: ciò aiuterebbe a non considerare unidirezionale il processo di adattamento, assimilazione e riconversione per garantirsi un'autorappresentazione di totale autonomia, screditando e accusando di plagio l'altra tradizione religiosa. La suddivisione e la denominazione del bon coniate dalla tradizione buddhista non sono mai state usate dai bonpo, perché ritengono che esse non corrispondano precisamente alle loro dottrine e soffrano la negatività della prospettiva buddhista, secondo cui il bon andrebbe 'storicamente' ripartito in tre periodi di sviluppo (Namkhai 1996, 86-94): il bon rivelato (*rdol bon* o '*jol bon*) che si sarebbe diffuso ad opera di gShen rab, al tempo del sesto re di Yar Klungs, Khri lde bTsan po; il bon derivato (*'khyar bon*) che sarebbe stato introdotto alla morte di Gri gum per officiare i riti funebri (*bshid*) per i morti assassinati che gShen rab non avrebbe conosciuto e potuto eseguire, come quelli per liberare i defunti dagli impedimenti (*gshin po 'dur ba* cioè il '*dur bon*), per placare lo spirito degli assassinati (*gri 'dul ba*) e soggiogare gli spiriti selvaggi (*rgod 'dur*); questo bon avrebbe risentito di influenze śivaite indiane e prima del suo arrivo i buddhisti non attribuiscono al bon alcuna teoria filosofica; il bon trasformato (*bsgyur bon*), infine, sarebbe sorto in tre fasi accomunate dall'emulazione delle dottrine buddhiste: la prima del maestro Sham sngon can (letteralmente 'Gonna blu') con cui inizierebbe il plagio delle opere e il loro occultamento (la tradizione dei *gter ma*); la seconda di rGyal ba Byang chub all'epoca di Khri srong lDe'u btsan e Padmasambhava; la terza, per mano degli scopritori di testi (*gter ston*) gShen chen Klu dga' e Bon zhig Khyung nag (1103-1183).

L'attuale *demarche* dei bonpo si preoccupa di distinguere la tradizione del g.yung drung bon sia da quella del 'bon antico', inteso come la religione precedente alla leggendaria riforma di gShen rab,<sup>11</sup> sia da quella del *bon gsar*, letteralmente 'nuovo bon', sebbene ne ri-

**11** Secondo Ermakov (2008; 2011) che segue i precetti 'nativisti' dei grandi maestri bonpo del ventesimo secolo - Dpal ldan Tshul khrim (1902-1973), Shar rdza bKra shis rGyal mtshan (1859-1934), Chögyal Namkhai Norbu e lo stesso Lopon Tendzin Namdak - questo tipo sarebbe il *gdod ma'i bon*, il 'bon primordiale', un ancestrale sistema di credenze e pratiche dello Zhang Zhung e del Tibet preistorici (Namkhai 2010, 21), in buona parte estinto, comparabile allo sciamanesimo siberiano, e connesso a un primitivo culto pan-eurasiano del cervo celeste le cui tracce si rifletterebbe tuttora nei Quattro Veicoli della Causa (*rGyu'i bon bzhi*, vedi nota 24) del g.Yung drung bon, e in particolare in tre delle dodici Scienze - *Shes pa bcu gnyis* (Namkhai 1996, 104-344), che costituiscono tradizionalmente il *substratum* culturale tibetano più arcaico e autentico e i cui precetti sono contenuti anche nella classificazione dei veicoli causali - in particolare la seconda scienza (*shes*) che officia i riti per la prosperità (*g.yang*) (Karmay, Nagano 2002, 35-53), la quarta scienza dello *gshen* dell'esistenza (*srid pa*) che svolge i riti funebri (*'dur*) e la decima scienza del cervo (*sha ba*) che vola (*lding*).

conosca *au fond* l'essere anch'esse forme di bon.<sup>12</sup> Sebbene non si possa parlare di un *Bon organisé* fino all'XI secolo, lo *bsgyur bon* dei buddhisti, è qui favorevolmente accolta l'ipotesi di Karmay (1983, 95):

le 'Bon transformé' serait le 'Bon éternel' (*gyuñ druñ bon*), mais les Bon po appliquent ce dernier nom rétrospectivement au Bon du temps des rois. Le 'Bon organisé' ne peut être entièrement dissocié du Bon du temps des rois, car on ne peut pas ignorer les nombreuses relations entre le 'Bon organisé' et la tradition ancienne.

Anche Stein (1988, 43) riconosce:

Il y a donc continuité entre les manuscrits de Touen-huang et les textes du Bon tardif. D'une façon ou d'une autre - tradition orale ou connaissance des manuscrits - les bon-po postérieurs ont connu et ont utilisé des thèmes et des termes techniques qui se trouvent déjà dans les manuscrits anciens.

La recente scoperta dei manoscritti provenienti da dGa' thang nel Tibet meridionale:

**12** Tra XIII e XIV secolo nel bon sorse una tendenza legata alla rivelazione dei *gter ma*, analoga al sistema rnying ma ma incentrato sulla figura di Padmasambhava. Nella seconda metà del XIV secolo compare un gruppo di visionari, il cui esponente principale fu Khyung po Blo Idan sNying po (1360-1384, autore di molti testi tra cui lo *gZi brjid*). Mentre le loro visioni originariamente derivavano da esseri soprannaturali che dettavano all'adepto, in seguito sono associate ai maestri della prima propagazione del bon come Dran pa Nam mkha' (Kværne 1974). Nel XIV secolo si diffondono i *dgongs gter* (tesori mentali) che mediante le 'benedizioni' (*byin rlabs*) di entità numinose sorgono spontanei nella mente dell'adepto. L'ideologia del *bon gsar* si fonda su un tema leggendario secondo cui il saggio Dran pa Nam mkha' e sua moglie 'Od Idan 'Bar ma diedero alla luce due figli, Tshe dbang Rig 'dzin e g.Yung drung mThong grol, i cui insegnamenti divennero il fulcro della dottrina. Il gruppo divenne noto come 'Chi med yab sras bzhi 'i Quattro Immortali, Padre [Madre e] Figli'; g.Yung drung mThong grol fu identificato con Padmasambhava. Si ritiene vivessero tutti nell'VIII secolo. In questo senso non c'è contraddizione nel fatto che i bonpo accettano i precetti di Padmasambhava; gli stessi rNying ma pa considerano santi i Quattro. Questa disposizione divenne nota più tardi come *bon gsar ma* 'il nuovo bon' (Karmay, Nagano 2001, viii). La divergenza di percezione rispetto alle altre figurazioni delle varie tradizioni restituisce al g.yung drung bon una prospettiva illimpidita per il senso della sua autodefinizione: «in reference to the distinction of contemporary Bon from 'unreformed' varieties of Bon, such as may still be preserved in its lower vehicles, bon-po-s seem to have retained memories of developments of early *phyi dar* Bon identity discourse. There is a fair chance that the term *g-yung drung bon* in early Bon discourse was originally coined precisely to set it apart from this worldly goals and apotropaic rites of 'unreformed' Bon, such as that mentioned nebulous (and probably (re)invented) pre-imperial entity '*dur bon*, which, even though it is referred to in Dunhuang sources, we mainly know from later historiography on earlier periods and from later *gter ma* literature» (Blezer 2008, 438).

enhances the antiquity of the Bon tradition. It unambiguously reinforces its later historical tradition, which has always maintained that Bon was the religion of the Tibetans prior to the introduction of Buddhism in Tibet in the 7th century. This therefore once again demystifies the assertion according to which there was no religion called Bon before the 11th century A.D. (Karmay 2009, 57)

### 3 Il tantra materno nella tradizione del bon

Concordemente alla visione tradizionale la capillare diffusione del bon in Tibet avvenne all'epoca del secondo monarca della dinastia di Yar klungs Mu khri bTsan po,<sup>13</sup> figlio di Gnya' khri bTsan po.<sup>14</sup> Questa mitica età dell'oro per la propagazione del bon e l'equilibrio tra le creature durerà nella sua prima fase sino alla recisione della corda dMu e al conseguente abbandono in terra delle exuvie dell'ottavo sovrano Gri gum bTsan po.<sup>15</sup> Durante il regno dei primi due sovrani si propa-

**13** Nel nome dei primi sovrani di Yar klungs, i così detti 'Sette Khri del Cielo' (gNam gyi Khri bdun), oltre la componente fissa - ovvero il titolo di Khri bTsan po, 'potente Khri' - «une variable entre dans la composition du nom; elle représente le nom personnel du souverain et c'est toujours le nom de la mère» (Bogoslovskij 1972, 29-30; Cutler 1991), ad esempio il nome della sposa di gNya' khri bTsan po, gNam mug mug, e quello del figlio Mu khri bTsan po. I composti con *Khri* nel lessico dello Zhang Zhung sovente alludono al principio vitale, come indica il corrispettivo in tibetano: per esempio *khri tsan = thugs nyid* (condizione assoluta, natura primordiale della mente); *khri seg = srog gi dbang po* (principio, essenza/forza vitale) (Namkhai 1996, 63-6; Karmay, Nagano 2008, 26-7). Khri compare in svariati nomi dello Zhang Zhung come Khri wer La rje Gu lang gSer gyi Bya ru can, cioè Khri wer La rje Detentore dell'Aurea Corona di Corno, il primo dei 'diciotto re dello Zhang Zhung dalla corona ornata di corna' (*zhang zhung gi rgyal po bya ru can bco brgyad*), leggendario discepolo di gShen rab ed eccezionale patrono del bon (Namkhai 1989; 2009, 130).

**14** gNya' khri bTsan po «according to the tradition marks the introduction of Bon and the introduction of an all-Tibetan ruler» (Haarh 1969, 18).

**15** La recisione della corda dMu e l'omicidio di Gri gum tradizionalmente marcano un'irreversibile frattura nella preistoria religiosa del Tibet, a esse seguì la leggendaria restaurazione del prestigio monarchico e del bon grazie a 'Od lde spu rgyal da cui dipese l'arrivo in Tibet dallo Zhang Zhung e dal Gilgit di sacerdoti bonpo che potessero officiare i riti funebri per il padre Gri gum (Haarh 1969, 108-10; Karmay 1972, 66 ss.; Stein 1986, 202-3; Namkhai 2013, 158-62; Tucci 1949, 714-16). Il regno di Od' lde segna il ritorno per i bonpo di un «integral royal power of the ancient Tibetan monarchy exercised by a trinity, The Three Great Ones, constituted by the king, the head shaman or gShen gnyan, and the minister» (Haarh 1969, 108). La tradizione gli ascrive fondamentali innovazioni: l'installazione dei primi canali irrigativi nella valle del Yar klung, l'inizio dell'estrazione di metalli, la costruzione dei primi ponti (Bogoslovskij 1972, 28-9; Francke, Thomas 1914, 79). La corda dMu è simbolo dell'immortalità dei primi Sette Sovrani di Yar klungs. La diafana apoteosi degli antichi re corrisponde alle tecniche yogiche e tantriche del processo di compimento (*rDzogs rim*). Il ricongiungimento della mente (*sems*) alla base primordiale (*gdod ma'i gzhi*), sempre esistita in uno stato perfetto e completo (*rdzogs pa*), è chiamato *mas ldog* 'ritorno dal di sotto' e allude alla sua purezza originale, il corpo di arcobaleno (*'ja' lus*) culmine della pratica rDzogs chen. Esaurite le funzioni terrene i sovrani non morivano come gli altri esseri ma si dissolve-

garono gli insegnamenti tantrici del *sPyi spungs*,<sup>16</sup> uno dei cicli più importanti dello rDzogs chen e fiorirono i precetti legati allo 'stadio di emanazione o creazione' - *bskyed rim*<sup>17</sup> - dei tantra paterni (*pha rgyud*), e allo 'stadio di perfezione o compimento' - *rdzogs rim*<sup>18</sup> - dei tantra materni (*ma rgyud*); allo stesso tempo vennero introdotte le dottrine dello rDzogs chen.<sup>19</sup> Karmay (1972, 39 nota 2) nel commen-

vano unendosi alla corda dMu (che collega la sommità del capo del re e la sua dimora celeste), detta anche 'ponte degli dèi' (*IHa zam*), come in un arcobaleno. Il 'vento', o la luce, che si innalza a cominciare dai piedi consegue il corpo d'arcobaleno e il trasferimento (*'pho ba*) dell'anima (principio cosciente) in un cielo. Il riconoscimento di un nucleo di immortalità si ritrova in tutta l'Asia settentrionale e centrale (un'apertura nel tetto da cui l'anima fugge sull'arcobaleno) e in Cina, con il soffio (*qi*) che si propaga a partire dai piedi e ricorda le tecniche di respirazione taoista dai talloni descritte nel *Zhuangzi* (Stein 1986, 202-3; Reynolds 1990; Karmay 1988, 190). Non è possibile chiarire se e quanto gli esperti di yoga giunti in Tibet si siano serviti di immagini e concetti indigeni, o se siano stati i tibetani a interpretare le loro antiche concezioni mitologiche alla luce delle tecniche meditative e yogiche.

**16** Karmay 1972, 39. I tre cicli dello *spyi spungs* si ritiene venissero proclamati nel mondo dei IHa (gli dèi superi), dei Klu (corrispondenti ai nāga indiani, geni ofidici e ctoni, detentori di sapienza) e degli uomini rispettivamente dal IHa'i gshen po, Yongs su Dag pa, dal Klu'i gshen po, Ye shes sNying po, e dal Rgyal rigs kyi gshen po, cioè Mi lus bSam legs.

**17** Il *bskyed rim* (*utpattikrama*) è la fase meditativa di sviluppo della visualizzazione della deità e del suo *maṇḍala*, caratterizzata dalla regolarità verso ogni direzione: «the first thing it must express is emanation from a centre into space. As the divinities in whose forms the process of emanation (*utpattikrama*) is expressed, have the value of pure symbol, their forms and their number are relevant only to the categories in terms of which the meditator conceives of his own personality, for it is these two things, the divine forms (*nirvāṇa*) and the components of his own self (*samsāra*), which are to be identified» (Snellgrove 1959, 31). I suoi metodi soteriologici (*sgrub thabs/sādhana*) atengono alla purificazione e trasformazione delle percezioni esterne, culminando nell'esperienza dell'inseparabilità dell'apparenza fenomenica e della vacuità (*snang stong zung 'jug*), Namkhai 1994, 19-20. Nella fattispecie il *bskyed rim* prevede cinque tipi di *Pha rgyud* del settimo e ottavo veicolo bonpo, *A dkar theg pa* e *Ye gshen theg pa*, Karmay 1972, 39 nota 2, 45 nota 2; Snellgrove 1969, 10-11.

**18** Lo *rdzogs rim* (*sampannakrama*) è la seconda fase dei *sādhana* dei tantra superiori in cui l'adepto medita la struttura del *maṇḍala* interno composta dai canali (*rtsa/nāḍi*), dai venti sottili interni (*rlung/vāyu*) e dalle gocce dell'essenza dell'energia (*thig le/bindu*). La trasformazione dell'energia vitale giunge all'esperienza della chiara luce (*'od gsal/prabhāsvara*), la natura vacua e luminosa della mente, coalescente a quella della realtà ultima. Lo scopo ultimo delle fasi materna e paterna «consists in learning to conceive of existence in knowledge of its non-existence, and one will then automatically realize its true nature which is innate (*sahaja*) and a matter for self-experience (*svasamvedya*). But this can only be done by using existence itself as the means (*upāya*) for there is no other possible. One creates mentally (*bhāvayati*) an idealized representation of the process of emanation of existence (*utpattikrama*) which is the *samsāra*, and by realizing the dream-like nature of its apparent diversity, one realizes its unity in this process of realization (*sampannakrama*), which is *nirvāṇa*» (Snellgrove 1959, 22).

**19** Il nono e supremo veicolo (*Shin tu rnal 'byor/atiyoga*) non enfatizza le elaborate visioni di deità e *maṇḍala* (tantra paterni), né lo yoga esoterico dei canali e dell'energia interni (tantra materni), ma è senza sforzo rispetto ad entrambi; il metodo non è né la rinuncia, né la purificazione o la trasformazione come nei *sūtra* e nei tantra, ma il cammino dell'auto-liberazione (*rang grol lam*) attraverso la visione (*lta ba*) dell'indissolubi-

to al *Legs bshad rin po che'i mdzod dpyod ldan dga' ba'i char* (Il prezioso tesoro dei buoni detti, amabile pioggia per il saggio)<sup>20</sup> iniziato nel 1922 dal maestro bonpo Grub dbang bKra shis rGyal mtshan Dri med sNying po (1859-1934), rimarca che i principi del *Ma rgyud* sin dalla tradizionale diffusione in Tibet sono assimilabili a quelli dello rDzogs chen; difatti entrambi sono considerati parte del nono veicolo.<sup>21</sup> Lo stesso Mu khri btsan po, definito rGyal gshen, 'Sacerdo-

lità di consapevolezza e vacuità (*rig stong zung 'jug*), stato naturale della saggezza primordiale (*ye shes*) senza creazione né cessazione sin dall'origine (Namkhai 1984, 20-1). «The Father tantras of Mahāyoga are the natural expression of the skilful means of the appearance, intended on behalf of those requiring training who are mostly hostile and possessed by many ideas; the Mother tantras of Anuyoga are the discriminative awareness of the perfection stage which is the reality of emptiness, intended for the benefit of those who are mostly desirous and delight in the tranquillity of the mind; and the Atiyoga is revealed as the natural expression of their non-duality, intended for the benefit of those who are mostly deluded and who are energetic. For one who would transcend the mind there is the creative phase, for one who would possess the essence of the mind there is the perfecting phase, and for those who are supreme and most secret there is the Great Perfection» (Dudjom Rinpoche 1991, 359). Dalla base (*gzhi*) derivano l'illusione e la liberazione (Achard 2012; 2016). La via (*lam*) è l'insieme delle pratiche volte all'ottenimento del frutto (*bras bu*), realizzazione definitiva delle qualità della base: *gZhi* è la perfezione assoluta, il modo d'essere primordiale (*ye nas gnas lugs*) di tutte le cose, la natura ultima (*rang bzhin*), l'illuminazione intrinseca (*de bzhin gshegs pa*). Lo stato naturale di *gzhi* è la purezza primordiale (*ka dag*) ove tutti i fenomeni esprimono la sua luminosità intrinseca (*'od gsal*) e si manifestano spontaneamente perfetti (*lhun gyis grub pa*) per se. Il nono veicolo è l'unico a non fondarsi su *sems*, la coscienza ordinaria, discorsiva e concettuale, bensì su *sems nyid*, la natura della mente che è la vacuità (*stong pa nyid*) luminosa degli esseri, la consapevolezza istantanea, il riconoscimento dello stato primevo (*rig pa*), la base primordiale (*ye gzhi*) senza caratteristiche sottesa ai fenomeni. La condizione primordiale (*ngang*) e la natura della mente (*sems nyid*) risiedono nel *Thig le nyag gcig*, l'unica essenza, corrispondente al frutto (*bras bu*), cioè la pratica della saggezza primordiale (*ye shes*) della natura della mente (Namdak 2006; Maniscalco 2016; 2018b).

**20** «Strettamente basato sulle fonti arcaiche, lo scritto, per la prima volta, obbligò l'accademia occidentale a osservare l'esistenza nel bon di una strutturata visione del proprio passato» (Maniscalco 2018a, 117). Si veda Karmay 1972; Achard 2008.

**21** La classificazione in nove veicoli (*theg pa dgu*) sembra non essere sorta prima del X o XI secolo (come nel sistema rNying ma pa): metodi predittivi; la pacificazione e il controllo sulle divinità locali e sul mondo degli spiriti; la sottomissione o distruzione degli avversari, attraverso i riti tantrici; la guida del principio cosciente attraverso uno stato intermedio (*bar do*); la disciplina morale dei devoti e della regola monastica; la teoria e i rituali tantrici (Snellgrove 1967, 11-12). Nei rGyu'i bon bzhi, I Quattro Veicoli della Causa, i più fedeli all'antica tradizione, i bonpo intrecciarono l'antico sentiero del rituale magico con il nuovo della moralità e della meditazione normato nei '*Bras bu'i bon Inga*, I Cinque Veicoli del Frutto, di influenza buddhista. I Quattro Veicoli della causa sono: 1) *Phywa gshen theg pa*, il veicolo dello *gShen* del *Phywa*, che descrive quattro metodi di predizione: *mo*, sortilegi e divinazione; *rtsis*, calcoli astrologici; i riti *gTo*; *dpyad*, la diagnosi medica. Per la divinazione (*mo* o *mo pra*) vale la definizione di Namkhai (2009, 192): «Generally speaking, *mo* is any kind of method for identifying and examining positive or negative conditions, while *pra* refers to the signs that arise to indicate them. Specifically, however, within the renowned category of the Clairvoyance of the sGra-bla of Primordial Knowledge [*ye mkhyen sgra bla'i mngon shes*], which pertains to the tradition of the *Phya gShen*, *mo* refers to several types of divination, performed after an invocation to the hosts of

te Reale', ricevette, come anche il padre, gli insegnamenti del *Spyi spungs* da dMu gshen sNang ba'i mdog can.<sup>22</sup> Questi aveva a sua vol-

Guardias, Deities, or to the assembly of the sGra-bla Wer-ma. These divinations are carried out through different supports, such as the Magical Divination [*rde'u 'phrul gyi mo*], done with forty-two pebbles; Symbolic Image Divination [*brda mo*]; Scapulimancy [*sog mo*], which uses as its means sheep shoulder blades; Dice Divination [*shwo mo*]; Divination with Beads [*phreng mo*]; and Cho lo Divination, which is performed using five wooden dominoes. These kinds of divination are still practiced and widespread today, in both Bonpos and Buddhist circles». 2) *sNang gshen theg pa*, il veicolo dello *gshen* dell'Universo fenomenico contiene: i riti di esorcismo, connessi all'esposizione (*smrang*) dell'esistenza (*srid pa*); i riti di protezione da demoni ('Dre) e vampiri (Sri); i riti di riscatto (*glud*); i riti apotropaci verso gli gNyan, spiriti furiosi e Sa bdag, lHa, dBal, gTod ecc., divinità locali, telluriche e ctonie. 3) *'Phrul gshen theg pa*, il veicolo dello *gShen* del potere magico con i riti di distruzione (*bsgral*) delle provocazioni (*gdon*) delle entità malvagie e dei nemici. 4) *Srid gshen theg pa*, il veicolo dello *gShen* dell'esistenza per i riti funerari e lo stato intermedio (*bar do*). I Cinque Veicoli del Frutto sono: 5) *dGe bsnyen theg pa*, il veicolo dei virtuosi, - *dge bsnyen* traduce *upāsaka*, riferito in India al laicato buddhista - con le regole di condotta per i laici. 6) *Drang srong theg pa*, il veicolo degli asceti - *drang srong* traduce l'indiano *r̥ṣi*, i grandi profeti ancestrali, utilizzato per i monaci esperti, come *dge slong* traduce il buddhista *bhikṣu* - la via della più stretta regola ascetica e monastica. 7) *A dkar theg pa*, il veicolo della A bianca illustra la teoria tantrica con attenzione al processo di trasformazione attraverso il *maṅḍala*, precludendo agli insegnamenti tantrici del successivo veicolo. 8) *Ye gshen theg pa*, il veicolo dello *gShen* primordiale. La preparazione del *maṅḍala* con il monito a rammentare i numi locali (Sa bdag) prelude al processo meditativo di emanazione (*bskyed rim*) e a quello di realizzazione (*rdzogs rim*) del saggio perfetto. 9) *Yang rtse bla med theg pa*, il veicolo supremo del rDzogs chen. Infine i dettami (*bon*) delle dodici scienze (*Shes pa bcu gnyis*), l'antico patrimonio sapienziale del Tibet, sono contenuti nella classificazione dei Quattro Veicoli della Causa e sono esposti nelle proclamazioni (*smrang*) dei racconti mitologici, garanzia d'efficacia rituale per la conoscenza dei poliedrici aspetti dell'energia degli esseri nella loro dimensione di esistenza (Namkhai 1996, 104-344). Il termine *smrang* designa una declamazione solenne caratterizzata da 'ululati' (*gchong*) e dall'epiteto di 'verità' (*bden pa*) (Stein 1970, 179-80 nota 23) ed è legato a *smra* (parlare) e a *smre* (espressione di dolore/enigmatica/imprecazione). La sua nozione è parallela a quella di *gzhung* (testo sacro) e di *rabs* (racconto dell'origine) ed è connessa alle offerte di riscatto (*glud, yas*). L'esatta narrazione dei miti delle origini «riattualizzava la continuità con il tempo mitico degli inizi e, quindi, assicurava il successo dell'operazione in corso» (Eliade 2006, 290); *smrang* è alla base dei riti funerari ed esorcistici delle Acque Nere (*Chab nag*), come *sngags* (mantra) è alla base della categoria delle Acque Bianche (*Chab dkar*) (Stein 1970). Questi racconti erano narrati nelle competizioni rituali, dalle corse di cavalli ai giochi atletici, in occasione dei matrimoni e soprattutto nelle celebrazioni dell'anno nuovo (*lo gsar*) il cui tema essenziale era la lotta tra gli dèi celesti e i demoni. «Gli dèi assistono allo spettacolo e ridono insieme agli esseri umani. La prova della risoluzione degli enigmi e la recitazione dei racconti, come quella delle saghe, si ripercuotono sul raccolto e sulla salute del bestiame. Dato che in occasione delle grandi feste si trovano riuniti sia gli dèi sia gli esseri umani, le opposizioni sociali al tempo stesso si affermano e si appianano, e il gruppo, ricongiungendosi al proprio passato (origine del mondo e degli antenati) e al suo *habitat* (antenati-montagne sacre), si sente ritemperato» (Stein 1959, 440-1).

**22** Egli sviluppò il potere magico di sottomettere ai suoi voti demoni e dèi. Anche Mu khri detenne prodigiose facoltà (Karmay 1972; Eliade 1999, 458): librarsi in volo, camminare sulle acque, metamorfosi in drago, aquila, leone e ospito centootto esperti dal sTag gzgi, onde tradurne gli insegnamenti (di cui anche egli divenne traduttore; Namkhai 2013, 54). Il dominio sugli spiriti, il volo, la corda/scala/ponte e la sua recisione, il teriomorfismo, l'uso del tamburo veicolo del volo (Mu khri è tra i tredici 'Detentori del tamburo turco' G.yu rnga, come la sacerdotessa Stag wer Li Wer, la cui asce-

ta ricevuto il *Spyi spungs* dal leggendario rGyal gshen Mi lus bSam legs.<sup>23</sup> Questi nacque in Rgyal mkhar Ba chod. Quando il sovrano fu in procinto di morire, i re vicini si dichiararono pronti ad annetterne il regno, così il popolo riunito supplicò la dea Byams ma. Dopo un anno, la regina diede i natali a un bimbo molto intelligente che apprese subito le dottrine, in special modo quelle del *Ma rgyud*, dal maestro Yongs su Dag pa. Mentre ne praticava i precetti, le Sei Madri Custodi dell'insegnamento lo visitarono interrogandolo sulla profondità della sua conoscenza; egli replicò che essa era molto profonda poiché aveva incontrato sei grandi maestri. Sicché le Madri gli mostrarono un cranio riempito dell'acqua dell'oceano, vi immersero una canna e gliela porsero, spiegando che il bon del *Ma rgyud* è l'oceano, la sapienza del *Ma rgyud* dei sei maestri come l'acqua contenuta nel cranio, la sua, infine, come le gocce trattenute dalla canna. Così Mi lus bSam legs, scoraggiato, chiese in che modo realizzare una piena conoscenza e le Sei Madri lo invitarono a recarsi dalla *mkha' 'gro lHa mo bZang za Ring btsun* (la Compassionevole Emanazione della dea

sa celeste non lasciò spoglie, il volo di Gshen rab e dei suoi discepoli su di una ruota a otto raggi, con un'assimilazione e sostituzione di valore buddhista, quello del maestro Na ro Bon chung nell'ascesa del Ti se durante il duello con Mi la Ras pa; de Nebesky-Wojkowitz 1975, 542; Namkhai 1996, 299-300) sono indizi sciamanici nel bon (Eliade 1999, 457; Nicoletti in Mastromattei et al. 1995). Kværne (2009) ricorda l'opera - criticata per la prospettiva buddhista - di Hoffmann (1950) e la *comparative morphology* adottata da Carlo Ginzburg (1989) nel rintracciare, partendo dalla caccia alle streghe del Medio Evo europeo, «a shamanistic pattern of beliefs and practices stretching back several millennia and encompassing large parts of the Eurasian continent» e auspica «an approach which can encompass and make sense of the ethnographic data of Tibetan popular religion and the literary and historical data of the textual sources» (2009, 23) e non releghi il tema entro «the limits imposed by Tibetology, and even less as a specific problem for 'Bonology', but in the context of broad regional studies and in the light of an open-end *Religiongeschichte*» (24). Credo che la *comparative morphology* possa aiutare a ricostruire la fenomenologia anche sciamanica della religione originale del Tibet; la riflessione, che facciamo nostra, si avvale delle ricerche morfologiche di Goethe e Wittgenstein esemplificate da una riflessione di quest'ultimo (1975, 28-9; Rhees 1967) in margine al *The Golden Bough* di Frazer (1922; Douglas 1978; Eldridge 1987; Zengotita 1989) e rammentata dal Ginzburg (1989, xxx): «La spiegazione storica, la spiegazione come ipotesi di sviluppo è solo un modo di raccogliere i dati - la loro sinossi. È ugualmente possibile vedere i dati nella loro relazione reciproca e riassumerli in una immagine generale che non abbia la forma di uno sviluppo cronologico. Questa rappresentazione perspicua (*übersichtliche Darstellung*) media la comprensione, che consiste per l'appunto nel 'vedere le connessioni'. Da qui l'importanza di trovare anelli intermedi».

**23** La storia di Mi lus bSam legs si fonda su alcuni *gter ma* in particolare sul *Ma rgyud Thugs rje nyi ma*, riscoperto da Gu ru rNon rtse (1136-); sul *Gzhi ye sangs rgyas pa'i rgyud*, sempre appartenente al *Ma rgyud* e ritrovato dallo stesso maestro; e sul *Bsen thub*, riscoperto da gShen chen Klu dga' (996-1035) nel 1017. I *gter ma* di Gu ru rNon rtse furono da questi trasmessi al monaco Gzhon nu nel Khams, Tibet orientale; Karmay 1972, xx-xxv, 129 nota 1; Martin 1994, 33-4.

Byams ma)<sup>24</sup> ed egli, ricevutane la conoscenza, iniziò a praticare i tre cicli del *Ma rgyud*.<sup>25</sup>

#### 4 Introduzione alla soteriologia del *Ma rgyud ye shes thig le'i mchan grel*, *Commento e note al tantra materno, essenza della saggezza primordiale*

I principi soteriologici, escatologici, e metafisici del *Ma rgyud* esposti nell'opera di Namdak si rivelano inerenti alla matrice metafisica degli insegnamenti della Totale Perfezione.

Andrea Loseries-Leick (1994, 504-5), studiando il simbolismo rituale e artistico del *Ma rgyud* nel bon sulla scia dei precetti dello Yongdzin, osserva che il *Ma rgyud* si fonda su un tipo di base (*gzhi*), differente rispetto a quella degli altri tantra, cioè *kun gzhi*. Nel *Ma rgyud*, *kun gzhi* non corrisponde all'uso del medesimo termine nella scuola dello Yogācāra, bensì a quello utilizzato nello rDzogs chen. Nella scuola filosofica indiana, la denominazione *kun gzhi* (*ālaya*) è attribuita a uno degli otto tipi di coscienza posseduti dagli esseri senzienti, *rnam par shes pa* (*vijñāna*); ove l'*ālayavijñāna* (*kun gzhi rnam par shes pa*) o coscienza di base è considerato il contenitore di tutte le tracce e impronte karmiche (*bag chags/vāsanā*) e per tale ragione ritenuto impuro; inoltre purificati gli impedimenti karmici, si stima che esso scompaia del tutto (Rossi 1999, 53).

Nella visione bonpo della Totale Perfezione, *kun gzhi* è ricettacolo e fonte di ogni fenomeno del ciclo di trasmigrazione e al contempo la base dello stato che supera la sofferenza, ovvero base sia del *samsāra* sia del *nirvāṇa*. Essa rappresenta la condizione primordiale, da sempre pura (*ka dag*) e spontaneamente realizzata (*lhun grub*).

**24** bZang za Ring btsun è legata alla trasmissione dello rDzogs chen. 'Chi med Gtsug phud, maestro dello rDzogs chen, che diverrà in una successiva esistenza gShen rab, nasce da Bzang za e 'Phrul gshen sNang ldan il quale, sceso dal cielo come cuculo, atterra sulla sua spalla destra, mentre ella riposa sulla riva di un lago (Karmay 1972, xx-xxv). Nel tantra materno, bZang za Ring btsun si manifesta come la *mkha' 'gro ma* (pr. Kandroma, letteralmente 'colei che va per il cielo'/*dākini*, guardiane degli insegnamenti, messaggere dello spazio, pacifiche o terrifiche - a seconda del merito di chi le avvicini - emanazioni della potenza della Saggezza) Kye ma 'Od mtsho, e insieme con Gsang mchog Rgyal po, ella rappresenta il cuore della deità meditazionale (*yi dam*) del ciclo stesso, e trasmette le rivelazioni del tantra materno a Mi lus bSam legs. Kye ma 'Od mtsho è anche la principale figura connessa alle liturgie e alle pratiche del *gcod* (Rossi 2016b, 156 nota 13).

**25** Il ciclo esterno, *Phyi skor*, il ciclo interno, *Nang skor*, il ciclo segreto, *Gsang skor*, predicati in risposta alle domande poste da schiere di *dākiṇī* dal Buddha Primordiale Kun tu bZang po, cui sono qui attribuiti i nomi di Gsang mchog Rgyal po e di Gsang mchog Mthar thug: «Le Révéléateur Samantabhadra est l'Eveillé Primordial (*thog ma'i sangs rgyas*) à la source de la révélation des Tantras de la Grande Perfection et est considéré comme l'archi-ancêtre (*yang mes*) de tous les Buddhas» (Achard 2016, 13 nota 5).

Donatella Rossi nel commento al *rGyud bu chung bcu gnyis*, *I dodici piccoli tantra*, e al *gter ma* dello rDzogs chen, riscoperto nel 1088 da Gzhod ston dNgos grub, *Lta ba seng ge sgra bsgrags*, *La visione che è come il rugito del leone*, osserva (1999, 54):

it is important to note that the qualifications of the Basis are actually those of the quintessential state of the individual, taken from a macrocosmic perspective.

La base ha una capacità perfetta e spontanea di dispiegarsi in ogni sorta di manifestazione (*'byung rang ma 'gag pa*); dall'intendimento della propria natura ultima dipende la percezione delle apparenze (*snang ba*), vale a dire come stato di trasmigrazione o trascendente la sofferenza. L'illuminazione primordiale (*ye sangs rgyas pa*), ovvero la condizione di Kun tu bZang po (*kun tu bzang po'i ngang*), è il riconoscimento della propria natura nella sua essenza, che è pura e auto-realizzata sin dall'origine. L'illusione (*'khrul pa*) e la trasmigrazione derivano dalla mancanza di riconoscimento; dall'ignoranza in cui la mente inferiore (*dman pa'i sems*) concepisce se e il proprio contesto.

Namdak spiega la relazione che intercorre tra la base (*gzhi*), la saggezza primordiale (*ye shes*) e la coscienza (*shes pa*). Trattando *ye shes* come un concetto, sorgono tre designazioni (*ltar btags pa*) (*Ma rgyud*, 5, ll. 10-11, d'ora in poi s'intende tradotto e citato da Maniscalco 2016, 130 ss.; 2018):

1. *rang gi yul*: il soggetto, la coscienza (letteralmente luogo/soggetto, *yul* - della consapevolezza o coscienza, *rig*);
2. *rang rig ye shes*: la saggezza primordiale (*ye shes*) intrinsecamente consapevole di sé (*rang rig*);
3. *ngo bo*: l'essenza.

L'oggetto dell'autoconsapevolezza straordinaria non può essere che l'oggetto diretto (*dnegos yul*) di nessun'altra forma di intelletto o stato mentale ordinario (*blo*) che non sia *rang rig ye shes*, ovvero 'la saggezza primordiale della autoconsapevolezza', l'istantaneità della presenza (*Ma rgyud*, 5, ll. 13-15). Se l'autoconsapevolezza straordinaria di sé è l'oggetto diretto di *rang rig ye shes*, in conseguenza di ciò (*tshul gyis*), la coscienza è realizzata (*rtogs pa*) essere concretamente (*dnegos su*) un'unica essenza (*ngo bo gcig*) con la saggezza primordiale (*Ma rgyud*, 5, ll. 17-18). Poiché la base è la saggezza primordiale, la base deve essere (*yin dgos pa*) anche la coscienza (*Ma rgyud*, 5, l. 19). Essendo la coscienza un'entità sostanziale (*dnegos po*), Namdak sottolinea che la maggior parte delle scritture (i.e. le scritture non rDzogs chen o del *Ma rgyud*) confuta il fatto che la base corrisponde alla vacuità (*stong nyid*), alla natura della mente (*sems nyid*), oppure alla realtà assoluta (*bon nyid*, *Ma rgyud*, 6, l. 1). Namdak ricorda a questo punto il significato di saggezza primordiale/*ye shes*: *ye*

allude alla dimensione del *bon nyid*, la realtà assoluta o ultima; *shes* è il modo d'essere della totale saggezza primordiale (*ye shes chen po*) non appena si attribuisca un senso (*don*) alla natura della mente con *rig pa*, cioè la coscienza (*rig pa*) della natura della mente (*sems nyid*, *Ma rgyud*, 6, l. 3). La totale saggezza primordiale spontaneamente realizzata (*lhun grub*) della base è esaminata nella terza sezione (*Ma rgyud*, 2 ss.) dopo l'invocazione preliminare (*sngon 'gro klad don bstan pa*), che assume il duplice valore di introduzione metafisica al testo e di omaggio alle divinità, affinché esse concedano la realizzazione dell'unica essenza (*thig le*) della saggezza primordiale (*Ma rgyud*, 1).<sup>26</sup> La saggezza primordiale presenta sette caratteristiche:

1. La saggezza primordiale autoriginata (*rang 'byung*). La totale (*chen po*) saggezza primordiale della base (*gzhi yi ye shes*) non dipende (*ma ltos pa*) da alcun tipo di causa (*rgyu dang rkyen*), e costituisce la vera natura (*rang bzhin*) dei fenomeni, poiché la sua naturale e costante condizione è intrinseca (*rang chas su gnas pa*) a essi. Da ciò deriva l'epiteto 'autoriginata', *rang 'byung*; l'origine intrinseca della sua manifestazione si dispiega incondizionatamente rispetto alla concettualità e alla sfera dei desideri (*Ma rgyud*, 3).
2. La saggezza primordiale immacolata dalle impurità (*dri ma med pa*). Essa è anche definita con l'epiteto *ka dag*, 'purezza primordiale'. Non può essere afflitta dall'ignoranza dell'oscuramento delle affezioni fenomeniche in quanto natura del *thig le chen po*, lo stato unico, indivisibile e totale che caratterizza la base della natura della mente (*sems nyid kyi gzhi*) (*Ma rgyud*, 3).
3. La saggezza primordiale non contaminata dalle circostanze avventizie (*glo bur gyi rnam pas ma gos pa*). Si sottolinea qui la natura della saggezza primordiale della base la quale non può, non potrà, e dall'origine mai poté essere contaminata (*ma gos pa*) dai due tipi di contaminazioni: ciò che è provvisorio (*glo bur*), conoscibile per la mente ordinaria (*sems*) e le cause primarie e secondarie. Nella natura non duale della

**26** «Leone della parola, il tesoro degli insegnamenti custoditi nelle scritture, spalanca la porta dell'autoliberazione (*rang grol*, la libertà naturale nell'eidetica dello rDzogs chen), recidendo la rete dell'ignoranza con la danza della spada della Saggezza Primordiale (*ye shes*). Rendo omaggio ai supremi Tre Corpi della Base primordiale: Kun tu bZang po (*Dharmakāya*), la reale natura dell'esistenza, inalterata e indifferenziata; *long spyod rdzogs* (*Sambhogakāya*), l'apparizione delle qualità perfezionate; *sprul pa'i sku* (*Nirmāṇakāya*), l'inesauribile energia manifesta. Che l'oceano delle mKha' 'gro ma consenta di scrivere note di commento (agli insegnamenti) del vittorioso gShen (il riferimento è a gShen rab Mi bo che), cosicché io e tutti coloro che come me sono ispirati dalle scritture del veicolo adamantino (Vajrayāna) possiamo realizzare la condizione dell'unica saggezza primordiale» (Maniscalco 2016, 130).

- base non v'è una derivazione dalle leggi di causa ed effetto; la base è senza nascita e senza cessazione (*Ma rgyud*, 3-4).
4. La totale saggezza primordiale che esiste sin dall'origine (*thog ma nyid nas gnas pa*). Si fa ricorso all'epiteto *thog ma* di *ye shes* per denotare che non si tratta di qualcosa che sorge, cessa, e risorge dopo l'interruzione; esso indica che *ye shes* è *per se* al di là di ciò che è conoscibile, al di là dei fenomeni per come essi appaiono all'intelletto ordinario (*Ma rgyud*, 4).
  5. La saggezza primordiale che neanche la profondità dei buddha può creare (*sangs rgyas sgam ste ma mdzad pa*). L'investigazione della saggezza primordiale della base non può essere compiuta attraverso i mezzi della mente ordinaria (*sems*). Infatti, neanche ai buddha è consentita la spiegazione (*bstan du med*) di *ye shes* ad altre forme di intelletto: non è verbalizzabile (*Ma rgyud*, 4, l. 9-13).

Come recita lo *Sgra dbyangs tshangs pa'i mdo*, *Il sūtra del puro suono di Brahmā*, citato dall'autore (*Ma rgyud*, 4, ll. 13-15):

il senso (*don*) totale e definitivo consiste nell'assenza di un soggetto e di un oggetto (*yul dang yul can med*). Sin dall'origine (*ye nas*) non v'è nulla da investigare. Poiché la reale natura della mente (*sems nyid*) non cade (*ma lhung ba*) in parzialità e in distinzioni (*phyogs su*), l'intendimento di questa dimensione assoluta è intrinseco all'autoconsapevolezza (*rang rig*), la quale è insostanziale (*dnagos med*) e risiede, immobile (*ma yengs*) nello stato naturale (*gnas lugs*) della mente.

6. La saggezza primordiale che, anche se giudicata dagli esseri, resta inalterata (*sems can sgrin te ma bcos pa*). Il vaglio, la concettualità, la discorsività di qualunque essere non intacca, non altera, e non può descrivere *ye shes* (*Ma rgyud*, 4).
7. La saggezza primordiale la cui natura è la vera essenza (*don dam pa'i rang bzhin*). Si giunge con ciò al senso/essenza (*don*) di *ye shes*.

In merito alla definizione di *ye shes* (*Ma rgyud*, 4, ll. 2 ss.), *ye* (primordiale) rappresenta la dimensione (*dbyings*) della realtà assoluta (*bon sku*), ovvero la condizione primordiale (*ngang*), mentre *shes* è la saggezza in quanto consapevolezza (*rig pa*) della natura della mente, della natura ultima (*rang bzhin*); *ngang* e il *sems nyid* risiedono nel *thig le nyag gcig*, l'unica essenza, al di là di unione e separazione (*'bral med*), dunque la natura della mente è coalescente allo stato primordiale. La natura ultima del *thig le* è la 'buddhità', il risveglio (*sangs rgyas*), che corrisponde al cosiddetto frutto (*'bras bu*), cioè la pratica della saggezza primordiale della natura della mente.

Per illustrare il senso del *thig le*, Namdak si avvale della metafisica rDzogs chen e cita dal testo base, lo *rDzogs chen yang rtse'i klong chen*<sup>27</sup> e dal *Sems nyid rdzogs chen gyis tshad ma gtan tshigs sgra don gtan la dbab pa*<sup>28</sup> (*Ma rgyud*, 4, ll. 7-9):

nello rDzogs chen si fa esperienza (*nyams su myong ba*) del senso che consiste nella luminosità (*'od gsal*), l'autoconsapevolezza (*rang rig*) dell'unica grande essenza (*thig le chen po*), la totale perfezione, non corrotta (*ma 'dres pa*), e lo stato di equanimità (*mnyam*) di ogni fenomeno (*bon*). Il senso emerge senza sforzo (*rtsol bral*), e senza concetti (*mi rtog*).

La chiarezza (*gsal ba*) riverbera la primordiale saggezza dell'autoconsapevolezza (*rang rig pa'i ye shes*); mentre la vacuità (*stong pa*) rappresenta il modo d'essere, lo stato (o condizione) naturale e costante (*gnas lugs*) di *rang 'byung ye shes*. (*Ma rgyud*, 10, l. 17: *gsal cha ste rang rig pa'i ye shes dang/ stong cha ste gnas lugs rang 'byung ye shes*)

**27** Correlato alla prima propagazione della dottrina (*snga dar*), vale a dire tradizionalmente quella delle Tre Proclamazioni *bsGrags pa skor gsum*, eseguite nei regni celeste (*lha*), ctonio (*klu*), e umano (*mi*) da 'Chi med gTsug phud, un'emanazione della divinità gShen lHa 'Od dkar. Le tre sezioni - *rgyud*, insegnamenti tantrici; *lung*, precetti; *man ngag*, istruzioni essenziali - furono introdotte nello Zhang Zhung dal sTag gzig dal maestro sNya chen Li shu sTag ring, il quale nell'VIII secolo le diffuse in Tibet, occultandole durante la prima persecuzione del bon storicamente attestata, decisa da Khri srong lDe'u btsan (755-797). Gli insegnamenti furono riesumati da gZhod ston dNgos grub Grags pa, ritenuto un'emanazione di sNya chen Li shu sTag ring, sotto la statua di rNam par sNang mdzad (Vairocana), nel tempio di Khoms mthing nel distretto (*rdzong*) di lHo brag nella regione (*sa khul*) di lHo ka, nel 1088 (Rossi 2016a; 2016b). La persecuzione avvenne alla fine della grande sfida di poteri magici indetta da Khri srong lDe'u btsan tra maestri bonpo e buddhisti. Figure chiave di tale fase di transizione furono Khod spungs Dran pa Nam mkha' e il *gyer spungs* (grande maestro) sNang bzher Lod po. Il primo, riconoscendo la sostanziale uguaglianza contenuta nell'essenza delle diverse dottrine, si convertì (Karmay 1972, xxxii-xxxiii). Probabilmente la persecuzione principiò nell'anno del maiale d'acqua (783) perdurando sino all'anno del bue di legno (785), corrispondente al quarantacinquesimo genetliaco del re (Karmay 1975, 183; 1972, 94 nota 2). Sul volgere dell'VIII secolo a Brag dmar 'grin bzang, ove nacque (Tucci 1950, 84), fu indetto dal sovrano Khri srong lDe'u btsan un agone di abilità e magia (*mthu*) tra maestri bonpo e buddhisti per stabilire quale delle due dottrine fosse vera e quale mendace; la gara si rivelerà una meravigliosa competizione nell'esibire da ambo le parti le facoltà magiche più miracolose per aggiudicarsi la vittoria (Stein 1988, 32-3). Come avvocati furono scelti Bodhi Sattva per i buddhisti, che lanciò nel cielo una folgore, e Dran pa Nam mkha' per i bonpo, che in volo battè il sole e la luna l'una contro l'altro come fossero un paio di cimbali. Il bonpo Se Sha ri dbu chen, giunto al lago Ma phang, cavalcò un destriero acquatico e ascese al cielo; sNya Li shu sTag ring trasformatosi in avvoltoio si librò in cielo (Karmay 1972, 88-9).

**28** Classificato nella categoria di 'Philosophy and Logic', in Karmay 1977, 102; Klein, Wangyal 2006.

Chiarezza e vacuità formano l'unica essenza. (*Ma rgyud*, 11, ll. 4-5: *de gnyis ngo bo gcig tu gnas pa la thig le nyag gcig ces bya'o//*)

Nello rDzogs chen la Primordiale Saggezza Autoriginata (*rang 'byung ye shes*) è detta anche 'la chiara luce che è il senso' (*don gyi 'od gsal*) ed è designata come 'madre' (*ma*), mentre il riconoscimento della propria natura ultima è detto 'la chiara luce che è l'esempio' (*dpe'i 'od gsal*) ed è definita 'figlio' (*bu*) (Rossi 1999, 61). L'espressione *Thig le nyag gcig* allude allo stato di non dualità della base (*kun gzhi*). *Thig* indica l'assenza di nascita (*skye ba med pa*) della primordiale saggezza della vacuità; *le* la chiarezza, ininterrotta (*'gag pa med pa*); *nyag gcig* la loro unificazione (*gzung du 'jug pa*), l'assenza di nascita e cessazione (*skye 'gag gnyis med*). Questo è il corpo non duale della realtà (*gnyis med bon sku*), puro (*ka dag*) sin dall'origine (Rossi 1999, 60 nota 80). Ne *La Visione che è come il Ruggito del Leone* si legge (Rossi 1999, 217):

If one wishes to realize the state of That, the Mind-itself,  
(one) does not pursue conceptuality;  
(one) does not follow the delusion (of) characterization.  
With respect to the Mind, no effort is to be undertaken.  
With respect to the contemplation which is not conceived,  
(one) remains without concepts (and without following) feelings.  
The unimagined great *Thig le*  
is to be clearly hit by the unaltered state.

Nella contemplazione (*dgongs pa*), la natura ultima dell'individuo si palesa spontaneamente nello spazio esterno sotto forma di sfere (*thig le*). Riguardo la trasmissione dei lignaggi bonpo, Rossi (2016a, 202) rammenta la riflessione di Kværne (1973, 22) sulla relazione tra la dottrina rDzogs chen del bon e quella rNying ma pa. Herbert Günther (1994, 2-3, 18 nota 10), in accordo con *Byang chub tu sems skyod pa*, attribuito a 'Jam dpal bShen gnyen (VIII-IX secolo), nota come in *thig le nyag gcig*, il *le* significhi totalità derivante da qualsiasi cosa; *nyag* alluda alla profondità e sottigliezza; e *gcig* si riferisca alla continuità tra soggetto e oggetto. Karmay (1988, 118 nota 55) osserva che nella tradizione rNying ma pa dello rDzogs chen, *thig le* è 'senza amplificazioni', esso allude alla base primordiale, e le espressioni *thig le nyag gcig* (unica sfera) e *thig le chen po* (totale sfera) si equivalgono. Il *thig le nyag gcig* è *chos sku*, cioè il Corpo del Dharma (Klein, Wangyal 2006, 69 nota 38). Nel *Bsam gtan mig sgron*, *La luce degli occhi per la contemplazione*,

il primo testo sullo *rDzogs chen* scritto da un maestro tibetano e l'unico a trattare esaurientemente e senza pregiudizi l'antica tradizione sTon mun, una diramazione del ch'an cinese molto diffusa in Tibet a quell'epoca, (Namkhai, Clemente 2010, 66 nota 7)

gNubs chen Sangs rgyas ye shes (832-942),<sup>29</sup> introducendo l'insegnamento dell'atiyoga, «l'apice di tutti gli yoga e la madre di tutti i Buddha», scrive (Namkhai, Clemente 2010, 66):

l'essenza di questo eccelso tesoro, progenitore universale di tutte le vie, è uno stato spontaneo e naturale che bisogna percepire o riconoscere direttamente, in una pura presenza, senza l'intervento della mente concettuale: deve rivelarsi chiaramente alla propria pura presenza istantanea. Ma qual è il modo di accedere a questa conoscenza? Nella via dello yoga supremo non esiste un oggetto di conoscenza basato sulle scritture da dover analizzare con le proprie facoltà intellettive. Perché mai? Sin dall'origine la totalità dell'esistenza, senza mai mutare il pelo né cambiare colore, è lo stato naturale dell'illuminazione nella dimensione dell'unica (*gcig*) sfera (*thig le*) della saggezza autoriginata (*rang 'byung ye shes*). Chi potrebbe mai individuarvi qualcosa di concreto da esaminare? Chi potrebbe addurre ragioni? A quale conclusione filosofica si potrebbe arrivare? E in base a quali mezzi conoscitivi? La verità è che l'essenza di tutto, essendo inscindibile, non può proprio essere concepita dalla mente.

Namdak, preliminarmente all'identificazione (*ngos bzung ba*) del *thig le nyag gcig*, nota che la luce della chiarezza (*gsal*) è la saggezza primordiale dell'autoconsapevolezza (*rang rig pa'i ye shes*) la quale, nel suo aspetto di vacuità (*stong*), è la condizione naturale della base, ovvero *rang 'byung ye shes* (*Ma rgyud*, 10, l. 17). *Gsal* e *stong* costituiscono un'unica essenza (*ngo bo gcig*) dalle quattro caratteristiche (*Ma rgyud*, 12, ll. 10-17):

Il *thig le nyag gcig* è incondizionato, perché è permanente. Non muta, perché non è prodotto da cause e condizioni. È una dimensione eterna, poiché è la base e la sorgente di molte eccellenti qualità che su di esso si fondano; e perché la sua stessa essenza è immutabile.

<sup>29</sup> gNubs chen è una figura centrale nella caotica situazione dell'epoca nera: alla metà del IX secolo con il collasso dell'impero (Petech 1994) scompare qualsiasi autorità in campo sia politico sia religioso; durante i secoli VIII e IX, il Tibet aveva assimilato l'apporto della vastissima letteratura buddhista dall'India, dalla Cina e dall'Asia centrale, ma dalla metà del IX secolo questa messe eterogenea di insegnamenti resta una congerie magmatica e complessa su cui nessuna autorità dirime e definisce un'ortodossia; gNubs chen nel *Bsam tan mig sgron* espone tutti i metodi filosofici buddhisti giunti in Tibet, sebbene la sua opera capitale sia stata a lungo parzialmente eclissata dalla tradizione dei *gter ma* (Dalton, Van Schaik 2003).

È totale beatitudine, dal momento che la sua essenza non è intaccata dalla accumulazione del dolore; e [anche] perché è il modo assoluto dell'essere.

Inoltre, poiché il *thig le nyag gcig* è libero da ogni estremo, è lo stato d'essere fondamentale di tutti i fenomeni conoscibili.

Il primo epiteto ascritto all'unica essenza è *'dus ma byas*, 'incondizionata'; ciò indica la sua dimensione non composita, non creata, non causata; difatti essa è *bskyed pa med*, cioè non creata da alcuna causa e condizione (*rgyu dang rkyen*). Semmai esso è *rten gzhi*, supporto e fonte di qualità supreme, positive (*yon tan*), grande gioia (*bde ba chen po*) poiché la concentrazione (*bsdus pa*) della sofferenza (*sdug*) non ne corrompe (*bslad pa med*) l'essenza. Libero (*bral ba*) da qualsiasi limitazione legata all'elaborazione concettuale (*spros pa'i mtha'*), il *thig le nyag gcig* è la natura fondamentale di qualsiasi fenomeno che sia oggetto di conoscenza (*shes bya thams chad*). La comprensione di consapevolezza (*rig pa*) prelude a quella del *thig le nyag gcig*. Namdak elabora una tripartizione di *rig pa*, del tutto peculiare al *Ma rgyud* (8, ll. 2-7):

La consapevolezza onnipervadente, così definita in quanto è il modo d'essere che pervade ovunque, è l'unione di chiarezza e vacuità, che è la base.

La consapevolezza contemplativa, avverte il modo d'essere fondamentale qualora si mediti; ma nel momento in cui ciò non accade è consapevolezza che non vede.

La consapevolezza primordiale la quale, che si mediti o non si mediti, è l'inseparabile unità della saggezza primordiale intrinsecamente consapevole di sé e del modo d'essere della base; Essa è definita consapevolezza e chiarezza.

La presenza istantanea (*rig pa*) è analizzata nella sua triplice accezione e a tal proposito si osservi che (Klein, Wangyal 2006, 105)

though these three are not, strictly speaking, a Dzogchen set of categories insofar they derive from the Mother Tantra, they are used in Pañḍita-style Bon Dzogchen instruction to clarify the question of what newly arises in the course of Dzogchen practice.

La distinzione di *rig pa* operata da Namdak (*Ma rgyud*, 6) è formulata in

1. onnipervadente (*khyab*). Essa riverbera lo stato fondamentale della base che è unione di chiarezza e vacuità (*gzhi gsal stong zung 'jug*), natura intrinseca di ogni manifestazione che si irradia ovunque (*kun la*).

2. Contemplativa (*bsam*). Unicamente durante la fase meditativa (*sgom byed pa*), tale tipo di *rig pa* può afferrare lo stato basilare dell'essere; altrimenti non vede (*mi mthong pa*).

Essa è «actually a consciousness, not an open awareness» (Klein, Wangyal 2006, 106).

3. Primordiale (*ye*), descritta quale consapevolezza e chiarezza (*rig pa dang gsal ba*), è la saggezza primordiale dell'autoconsapevolezza consustanziale (lett. al di là di unione e separazione/*du bral med pa*) al modo d'essere della base (*gzhi'i gnas lugs dang rang rig pa'i ye shes*). Nulla può essere aggiunto, e nulla sottratto allo stato di unione indissolubile della base. Il *thig le nyag gcig* non ha dicotomia fra la mente ordinaria concettuale (*sems*) e la pura natura della mente (*sems nyid*), e trascende la credenza egoica di esistenza e non esistenza analoga a quella che pone distinzioni tra lo stadio di meditazione e quello post-meditativo.

Il senso finale è che, nel tantra materno bonpo come nello rDzogs chen, quello che percepiamo, oscurati dall'obnubilamento della coscienza, è una apparizione perenne dipendente dal predominio egoico del mentale, mentre la natura della mente (*sems nyid*) è la primordiale saggezza autoriginata (*rang 'byung ye shes/svayambhūjñāna*), base (*gzhi*) incondizionata della visione (*lta ba*) di ogni fenomeno. *Ye shes* è 'autoriginata' perché è *per se* condizione naturale, completa e perfetta non cessazione dell'origine primordiale e la sua profondità è ineffabile anche per i Buddha, non penetrabile da alcuna azione deliberata, imperscrutabile per la mente ordinaria. La realizzazione del suo significato è la reale dimensione dell'esistenza (*bon sku*). Namdak sintetizza (*Ma rgyud*, 13-14):

Le differenze si annullano in identità, la condizione dell'autoconsapevolezza non è materiale; gli aspetti diversi non sono frammentati. La condizione della luminosa autoconsapevolezza è priva di pensieri. Nell'unica dimensione non c'è dicotomia (*gnyis su dbyer med*). Essa non va cercata esternamente all'esperienza del sé: la doppia distinzione (sé/altro da sé) è coesione, essendo l'unica dimensione fondamentale (*ye nas*), autoriginata (*rang 'byung*), primordialmente autoliberata dalla contaminazione (del dualismo, cioè libera sin dall'origine, *skyon las ye nas grol*). Nel grande Veicolo dello rDzogs chen, lo stato della realtà assoluta (*bon*) di *samsāra* e *nirvāṇa* è nella realizzazione della natura ultima che è il grande, unico *Thig le* sin dall'origine (l'unica sfera, coalescenza di vacuità e luce): parlando in senso assoluto per la mente non c'è necessità della meditazione (*ched du sgom*, cioè meditazione deliberata), poiché la meditazione e la post meditazione (*mnyam bzhag dang rjes*

*thob*) sono nell'essenza indistinguibili. Per questa ragione, ogni cosa manifesta l'equanimità (un'assoluta uguaglianza, *mnyam pa nyid du*) eterna (*gyung drung*), primordialmente perfetta, e l'intero corpo della realtà, cioè il totale *Thig le* senza tempo (la natura primeva dello stato originale, *ye yin*). Dal momento che meditazione e post meditazione sono inseparabili, c'è identità perfetta in ogni caso. Perciò nelle istruzioni per la mente della Totale Perfezione (cioè la filosofia dello rDzogs chen) e per la realizzazione completa della natura non v'è necessità di un luogo per la meditazione, infatti *la sua condizione è libera da attaccamento e avversione*, in una contemplazione permanente che mai declina: Tale visione è detta nei testi splendente come una fiamma, il cuore di Kun tu bZang po (*bon sku/Dharmakāya*, il buddha Samantabhadra, il sovrano cosmico che incarna lo stato primordiale dell'esistenza): l'errore dell'esperienza è credere nell'esistenza e nella non esistenza, la verità suprema è l'assenza di conflitto e dicotomia. Essa è chiarezza (*gsal/vyakta*) e vacuità (*stong*) senza sforzo (*rtsol med*), senza ego (*nga med*), senza pensiero (*rtog med/avikalpa*), il sublime stato della pura equanimità (*mnyam pa'i ngang*).

Nulla va realmente superato o liberato, ogni fenomeno è perfetto (*rDzogs*). A livello relativo la natura della mente va distinta dalla mente concettuale (*sems/citta*) che dicotomizza. La natura della mente è uguaglianza di soggetto e oggetto e non c'è un oggetto del conoscere che non sia la primordiale saggezza dell'autoconsapevolezza (*rig pa'i rang 'byung ye shes*). In quanto al principio dell'esperienza, Namdak spiega (Maniscalco 2016, 140):

non v'è nulla che si osservi in accordo allo sguardo della mente, che non sia sostanziale sin dall'origine.

Nel *Kun byed rgyal po* (Il re che tutto crea, pr. Kunje gyalpo), tantra fondamentale dello rDzogs chen, tradotto in tibetano da Vairocana (VII secolo), di ritorno dall'Oḍḍiyāna (O rgyan), la valle del fiume Svāt tra Pakistan e Afghanistan (terra sapienziale degli insegnanti custoditi e impartiti dalle Ḍākinī), Kun tu bZang po, cioè il Buddha Samantabhadra, sovrano cosmico, rivela i suoi 'nomi' (Namkhai, Clemente 2010, 239):

Ascolta! Siccome nella natura ultima increata ed esistente sin dai primordi, l'essenza che trascende cause e condizioni e che non può essere cercata risplende equanimemente in tutte le direzioni senza impedimenti, sono detto 'la saggezza autoriginata' (*rang 'byung ye shes*). Siccome la vera essenza della condizione autentica e non modificata (cioè al di là della visione dualistica) contiene globalmente il ciclo di *saṃsāra* e *nirvāṇa* grazie a me tutto si libera dalla

rete di accettazione e rifiuto, dell'afferrarsi e dell'attaccarsi: perciò sono detto il veicolo del senso fondamentale.<sup>30</sup>

## Bibliografia

- Achard, J.-L. (2008). *Enlightened Rainbows: The Life and Works of Shardza Tashi Gyaltzen*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004168237.i-499>.
- Achard, J.-L. (2012). *La Base Primordiale de l'état naturel*. Sumène: Khyung-lung Editions. Tibetica Hermetica II.
- Achard, J.-L. (2016). *Le mode d'émergence du réel. L'avènement des manifestations de la Base (gzhi snang) selon les conceptions de la Grande Perfection*. Sumène: Khyung-lung Editions. Tibetica Hermetica III.
- Aldenderfer, M. (2018). «Archaeological Evidence and the Definition of Zhang zhung». Tesring, T. (ed.), *Ancient Civilization of Tibet and Its Inheritance = Proceedings of the First international Conference on Shang shung Cultural Studies*. Qinghai Minzu Publishing House, 121-49.
- Aldenderfer, M.; Moyes, H. (2005). «In the Valley of the Eagle: Zhang-zhung, Kyunlung, and the pre-Buddhist sites of far Western Tibet». *Expedition*, 47(2), 28-34.
- Aldenderfer, M.; Moyes, H. (2007). «Defining Zhang zhung Ethnicity: An Archaeological Perspective from far Western Tibet». Heller, A.; Orofino, G. (eds), *Discoveries in Western Tibet and The Western Himalayas: Essays on History, Literature, Art and Archaeology. Proceedings of the Tenth IATS*, 1-21. Leiden: Brill Academic Publishers, 1-21. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004155206.i-242.5>.

**30** Namkhai (Namkhai, Clemente 2010, 239-40) sintetizza l'essenza del riconoscimento del nome, cioè del sé, rispondendo alle domande di Adriano Clemente su Samantabhadrā: «Nel leggere il *Kunje gyalpo* trovate spesso la parola 'io': 'io sono la natura di tutti i fenomeni, 'io sono la radice dell'esistenza' e così via. Questo 'io' è il vostro vero stato: il buddha primordiale, la suprema sorgente della manifestazione. Cercate di comprendere il significato del *Kunje gyalpo* leggendolo da questo punto di vista. Esiste un essere che non è mai entrato nel dualismo, nel *samsāra*? Leggendo alcuni tantra sembrerebbe che all'origine, attraverso la magia della conoscenza e dell'ignoranza, siano sorti Samantabhadrā o il primo buddha, da un lato, e gli esseri che trasmigrano dall'altro. Ma questo è solo un esempio per far capire la nostra condizione reale. Se consideriamo Samantabhadrā come un essere individuale ci allontaniamo dal vero senso. In realtà significa la nostra potenzialità che, anche se adesso ci troviamo nel *samsāra*, non ha mai conosciuto il condizionamento del dualismo. Lo stato dell'individuo dall'origine è puro e per sempre rimane puro: questo è ciò che Samantabhadrā rappresenta. Quando cadiamo nel condizionamento, però, è come se non fossimo più Samantabhadrā perché ignoriamo la nostra natura. Ciò che si dice il 'buddha primordiale' o 'ādibuddhā', dunque, è solo un esempio della vera condizione. Che cosa vuol dire allora che Samantabhadrā è il primo illuminato e che non ha mai trasmigrato? Non si può parlare di un 'prima' e di un 'dopo' riguardo la vera condizione dello stato primordiale, come se ci fosse stato qualcosa prima e poi sia sorto qualcos'altro. Questi sono tutti concetti limitati, ma bisogna andare al di là del tempo. Samantabhadrā significa il nostro stato e non deve essere interpretato nel senso di un Dio unico e creatore».

- Aldenderfer, M.; Moyes, H. (2008). «An Archaeological Investigation of the Zhang-zhung Polity in Far Western Tibet». Final report submitted to the *National Geographic Society*.
- Aldenderfer, M.; Zhang, Y. (2004). «The Prehistory of the Tibetan Plateau the Seventh Century A.D.: Perspectives and Research from China and the West Since 1950». *Journal of World Prehistory*, 18, 1-55. <https://doi.org/10.1023/b:jowo.0000038657.79035.9e>.
- Arguillère, S. (2006). «*mNyam med Shes rab rgyal mtshan et la scolastique bon au tournant du XIVe et du XVe siècles: présentation de la Prodigueuse lampe des terres et des voies*». *Acta Orientalia*, 67, 243-323.
- Bäckman, L.; Hultkrantz, Å. (1978). *Studies in Lapp Shamanism*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Bacot, J.; Thomas, F.W.; Toussaint, C. (1940-1946). *Documents de Touen-houang relatifs à l'histoire du Tibet*. Paris: Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études LI. Acta Universitatis Stockolmiensis. Stockholm Studies in Comparative Religion 16.
- Beckwith, C.I. (1993). *The Tibetan Empire in Central Asia. A History of the Struggle for Great Power among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese during the Early Middle Ages*. Revised edition. New Jersey: Princeton University Press.
- Beckwith, C.I. (2002a). «Two Pyu-Tibetan Isoglosses». Beckwith, Blezer 2002, 27-38.
- Beckwith, C.I. (2002b). «The Sino-Tibetan Problem». Beckwith, Blezer 2002, 113-57.
- Beckwith, C.I. (2006). «Medieval Tibeto-Burman Languages II». Beckwith, C.I. (ed.) *Proceedings of the Tenth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, PIATS 2003* (Oxford 2003). Leiden: Brill Academic Publishers, 27-38.
- Beckwith, C.I. (2009). «On Zhangzhung and Bon». Blezer 2009, 164-84.
- Beckwith, C.I.; Blezer, H. (eds) (2002). *Medieval Tibeto-Burman Languages. PIATS 2000: Tibetan Studies: Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies* (Leiden, 2000). Leiden: Brill Academic Publishers.
- Bellezza, J.V. (2008). *Zhang Zhung: Foundations of Civilization in Tibet*. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften, 386. Band. Wien: Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften
- Bellezza, J.V. (2010). «gShen-rab Myi-bo, His life and Times According to Tibet's Earliest Literary Sources». *Revue d'Études Tibétaines*, 19, 31-118.
- Benedict, P.K. (1972). *Sino-Tibetan: A Conspectus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blezer, H. (2008). «sTon pa gShen rab: Six Marriages and Many More Funerals». *Revue d'Études Tibétaines*, 15, 421-79.
- Blezer, H. (2009a). «Creation of a Myth: The Zhang zhung Empire of the Bon po-s, Khyung lung dngul mkhar-the Silver Castle in Garuḍa Valley». Blezer, 2009, 117-63.
- Blezer, H. (ed.) (2009b). *Emerging Bon. Proceedings of the Eleventh Seminar of the International Association for Tibetan Studies, PIATS 2006* (Königswinter 2006). Halle: International Institute for Tibetan and Buddhist Studies.
- Blondeau, A.-M. (1971). «Le Lha-dre bKa'-thañ». *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*. Paris: Adriene Maisonneuve, 29-136.

- Blondeau, A.-M. (1988). «Le religioni del Tibet». Puech, H.-C. (a cura di), *Le Religioni dell'Estremo Oriente*. Vol. 1, *India, Cina, Giappone*. Roma-Bari: Laterza, 259-350.
- Bogoslovskij, V.A. (1972). *Essai sur l'histoire du peuple tibétain, ou la naissance d'une société de classes*. Paris: Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative Université de Paris X, librairie C. Klincksieck. <https://doi.org/10.1525/aa.1975.77.3.02a00420>.
- Bussagli, M. (1970). *Culture e civiltà dell'Asia centrale*. Torino: Eri.
- Capacchi, C. (1996). *L'aldilà degli sciamani, il mondo dei vivi e il mondo dei morti nello sciamanesimo euroasiatico*. Parma: Palatina Editrice.
- Cech, K. (1986). «The History, Teaching and Practice of Dialectics According to the Bon Tradition». *The Tibet Journal*, 11(2), Summer, 3-28.
- Corradi Musi, C. (2008). *Sciamanesimo in Eurasia. Dal mito alla tradizione*. Roma: Aracne.
- Cutler, N.S. (1991). «The Early Rulers of Tibet. Their Lineage & Burial Rites». *The Tibet Journal*, 16(3), 28-51.
- Daffinà, P. (1975). *Elementi di geografia ed etnografia storiche dell'Asia interna, desunti dalle fonti classiche*. Roma: Biblioteca di Studi Orientali; Sapienza Università di Roma.
- Daffinà, P. (1982). *Il nomadismo centrasiatrico*. Roma: il Bagatto.
- Dalton, J.; Van Schaik, S. (2003). «Lighting the Lamp: An Examination of the Structure of the Bsam gtan mig sgron». *Acta Orientalia*, 64, 153-75.
- Delaby, L. (1977). *Chamanes toungouses*. Centre d'études mongoles, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Université de Paris X, Études mongoles et sibériennes, cahier 7.
- De Nebesky-Wojkowitz, R. (1975). *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. New Delhi: Book Faith India.
- Demiéville, P. (1952). *Le concile de Lhasa. Une controverse sur le quietisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIIIe siècle de l'ère chrétienne*. Paris: Collège de France, Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises, VII, De Boccard.
- Diószegi, V. (1998). *Shamanism. Selected Writings of Vilmos Diószegi*. Ed. by M. Hoppál. Budapest: Akadémiai Kiadó. Bibliotheca Shamanistica 6.
- Diószegi, V.; Hoppál, M. (1978). *Shamanism in Siberia*. Budapest: Akadémiai Kiadó Bibliotheca Uralica 1.
- Douglas, M. (1978). «Judgements on James Frazer». *Daedalus*, 107(4), 151-64.
- Dudjom, R.; Jikdrel, Y.D. (1991). *The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Its Fundamentals and History*. Boston: Wisdom Publications Boston.
- Eldridge, R. (1987). «Hypotheses, Criterial Claims, and Perspicuous Representations: Wittgenstein's 'Remarks on Frazer's The Golden Bough'». *Philosophical Investigations*, 10(3), 226-45. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9205.1987.tb00216.x>.
- Eliade, M. (1999). *Lo sciamanesimo e le tecniche arcaiche dell'estasi*. Roma: edizioni Mediterranee.
- Eliade, M. (2006). *Storia delle credenze e delle idee religiose. Da Maometto all'età delle riforme*, vol. 3. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.
- Ermakov, D. (2008). *Bē & Bön. Ancient Shamanic Traditions of Siberia and Tibet in their Relation to the Teachings of a Central Asian Buddha*. Kāṭh'māṇḍū: Vajra Publications.
- Ermakov, D. (2011). «Bön as a Multifaceted Phenomenon: Looking Beyond Tibet to the Cultural and Religious Traditions of Eurasia». Lecture presented

- at Bon, Zhang Zhung and Early Tibet Conference (School of Oriental and African Studies, London, 10 September 2011, 1-12).
- Frazer, J.G. (1922). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. London: Macmillan.
- Ginzburg, C. (1989). *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*. Torino: Einaudi.
- Gnoli, G. (2003). *Il manicheismo. Mani e il manicheismo*, vol. 1. Milano: Mondadori.
- Gnoli, G. (2006). *Il manicheismo. Il mito e la dottrina. I testi manichei copti e la polemica antimanichea*, vol. 2. Milano: Mondadori.
- Gnoli, G. (2008). *Il manicheismo. Il mito e la dottrina. Testi manichei dell'Asia centrale e della Cina*, vol. 3. Milano: Mondadori.
- Gumilëv, L.N.; Kuznetsov, B.I. (1970). «Two Traditions of Ancient Tibetan Cartography (Landscape and Ethnos VIII)». *Soviet Geography, Review and Translator*, 11, 565-79. <https://doi.org/10.1080/00385417.1970.10770513>.
- Günther, H.V. (1994). *Wholeness Lost and Wholeness Regained: Forgotten Tales of Individuation from Ancient Tibet*. Albany: SUNY Press. <https://doi.org/10.1177%2F000842989702600231>.
- Haarh, E. (1969). *The Yar luñ Dynasty. A Study with Particular Regard to the Contribution by Myths and Legends to the History of Ancient Tibet and the Origin and Nature of Its Kings*. København: G.E.C. Gad's Forlag.
- Hamayon, R. (2015). *Le chamanisme. Fondements et pratiques d'une forme religieuse d'hier et d'aujourd'hui*. Paris: Eyrolles.
- Hambis, L. (1982). «Nestoriane correnti». *Enciclopedia Universale dell'arte*, vol. IX. Novara: Istituto Geografico De Agostini, cl. 903-907.
- Harva, U.N.O. (noto come Uno Holmberg sino al 1927) (1927). *The Mythology of all races, Finno-Ugric, Siberian*. Boston: Archaeological Institute of America, Marshall Jones Company.
- Harva, U.N.O. (1933). *Altain suvun uskonto* (Le rappresentazioni religiose dei popoli altaici). Poorvo, Helsingin: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Harva, U.N.O. (1938). *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*. Helsingin: Suomalainen tiedeakatemia.
- Harva, U.N.O. (1959). *Les représentations religieuses des peuples altaïques*. Paris: Gallimard.
- Heissig, W.; Klimkeit, H.-J. (1987). *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Hill, N.W. (2015). «The *sku bla* in Imperial Tibetan Religion». *Cahiers d'Extrême Asie*, 24, 49-58. <https://doi.org/10.3406/asie.2015.1313>.
- Hoffmann, H. (1944). «Gšen, eine lexikographisch-religionswissenschaftliche Untersuchung». *Zeitschrift der Deutschen Morgenländische Gesellschaft*, 98, 340-50.
- Hoffmann, H. (1950). *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*. Wiesbaden: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse Jahrgang 1950 nr. 4, Verlag der Akademie und der Literatur in Mainz in Kommission bei Franz Steiner Verlag GMBH.
- Hoffmann, H. (1958). «Religione Bon (Tibet, Swat, Gilgit)». *Le Civiltà dell'Oriente*. Vol. 3, *Religioni, Filosofia, Scienza*. Roma: Gherardo Casini editore, 869-82.
- Hoffmann, H. (1961). *The Religions of Tibet*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Hoffmann, H. (1975). *Tibet. A Handbook*. Bloomington Indiana: Research Center for the language Sciences.
- Hoppál, M. (1984). *Shamanism in Eurasia*. Göttingen: Herodot.

- Karmay, S.G. (mKhar rme'u bSam gtan rGyal mtshan) (1972). *The Treasury of Good Sayings. A Tibetan History of Bon*. London: Oxford University Press. Oriental Series 26.
- Karmay, S.G. (1975). «A General Introduction to the History and Doctrines of Bon». *Memoires of the Research Department of the Tōyō Bunko*, 33, 171-218.
- Karmay, S.G. (1977). *A Catalogue of Bonpo Publications*. Tokyo: Tōyō Bunko.
- Karmay, S.G. (1983). «Un témoignage sur le Bon face au bouddhisme à l'époque des rois tibétains». Steinkellner, E.; Tauscher, H. (eds), *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy = Proceedings of the Csoma de Kőrös Symposium, held at Velm-Vienna (13-19 September 1981)*, vol. 2. Universität Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, 89-106.
- Karmay, S.G. (1988). *The Great Perfection. A Philosophical and Meditative Teaching of Tibetan Buddhism*. Leiden: Brill.
- Karmay, S.G. (1992). «A Pilgrimage to Kongpo Bon ri». Shören, I; Zuihō, Y (eds), *Tibetan Studies = Proceedings of the 5th Seminar of the International Association for Tibetan Studies* (1989), vol. 2. Narita: Naritasan Shinshoji, 527-39.
- Karmay, S.G. (1996). «The Tibetan Cult of Mountain Deities». Blondeau, A.-M.; Steinkellner, E. (eds), *Reflection of the Mountain. Essays on the History and Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya*. Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophische-historische Klasse, Denkschriften, 254 Bd., 59-75.
- Karmay, S.G. (2009). «A New Discovery of Ancient Bon Manuscripts from a Buddhist Stūpa in Southern Tibet». Karmay, S.G.; Rossi, D. (eds), *Bon. The Everlasting Religion of Tibet. Tibetan Studies in Honour of David L. Snellgrove. Papers presented at the International Conference on Bon (22-27 June 2008, Shenten Dargye Ling, Château de la Modetais, Blou, France)*. Num. monogr., *East and West*, 59(1/4), 55-83.
- Karmay, S.G.; Nagano, Y. (2001). *A Catalogue of the New Collection of Bonpo Katen Texts*. Osaka: National Museum of Ethnology. Bon Studies 4.
- Karmay, S.G.; Nagano, Y. (2002). *The Call of the Blue Cuckoo: An Anthology of Nine Bonpo Texts on Myths and Rituals*. Osaka: National Museum of Ethnology. Senri Ethnological Reports 32, Bon Studies 6.
- Karmay, S.G.; Nagano, Y. (2008). *A Lexicon of Zhang Zhung and Bonpo Terms*. Osaka: National Museum of Ethnology. Bonpo Studies 11, Senri Ethnological Reports 76.
- Kirkland, J.R. (1982). «The Spirit of the Mountain. Myth and State in pre-Buddhist Tibet». *History of Religions*, 21(3), 257-71. <https://doi.org/10.1086/462900>.
- Klein, A.C.; Wangyal, G.T. (2006). *Unbounded Wholeness. Dzogchen, Bon, and the Logic of Nonconceptual*. New York: Oxford University Press. [https://doi.org/10.1111/j.1748-0922.2008.00333\\_4.x](https://doi.org/10.1111/j.1748-0922.2008.00333_4.x).
- Klimkeit, H.-J. (1987). «Synkretismus in Zentralasien – eine Zwischenbilanz». Heissig, W.; Klimkeit, H.-J. (Hrsgg), *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 207-16.
- Kværne, P. (1970). «Remarques sur l'administration d'un monastère bon-po». *Journal Asiatique*, 258, 187-92.
- Kværne, P. (1973). «Bonpo Studies. The A Khrid System of Meditation». *Kailash*, 1(1), pt. 1, 19-50.
- Kværne, P. (1974). «The Canon of the Tibetan Bonpos». *Indo-Iranian Journal*, 16, pt. 1 «Introduction», 18-56; pt. 2 «Index of the Canon», 96-144.

- Kværne, P. (1994). «The Bon Religion of Tibet: A Survey of Research». *Papers in Honour and Appreciation of Professor David Seyfort Ruegg's Contribution to Indological, Buddhist and Tibetan Studies*. Oslo: Institute for Comparative Research in Human Culture. Occasional papers (Instituttet for sammenlignende kulturforskning).
- Kværne, P. (2007). «Bon». Eliade, M. (dir.); Cosi, D.M.; Saibene, L.; Scagno, R. (a cura di), *Enciclopedia delle Religioni*. Vol. 13, *Religioni dell'Estremo Oriente*. Milano: Jaca Book; Città Nuova, 59-62.
- Kværne, P. (2009). «Bon and Shamanism». Karmay, S. Gyaltsen; Rossi, D. (eds), *Bon. The Everlasting Religion of Tibet. Tibetan Studies in Honour of David L. Snellgrove*. Num. monogr., *East and West*, 59(1/4), 19-24.
- Kværne, P. (2019). Recensione di *Fili di seta. Introduzione al pensiero filosofico-religioso dell'Asia*, di Rossi, D. (a cura di). *Revue d'Études Tibétaines*, 328-32.
- Lalou, M. (1952). «Rituel bon-po des funéraires royales (fonds Pelliot tibétain 1042)». *Journal Asiatique*, 240(3), 339-62.
- Lalou, M. (1953). «Tibétain Ancien Bod/Bon». *Journal Asiatique*, 241, 275-76.
- Lalou, M. (1957). *Les religions du Tibet*. Paris: Mythes et Religions Presses Universitaires de France.
- Lalou, M. (1958). «Fiefs, poisons et guérisseurs». *Journal Asiatique*, 246, 157-201.
- Lambert, J.-L. (2002-03). *Sortir de la nuit. Essai sur le chamanisme nganassane (Arctique sibérien)*. Centre d'études mongoles et sibériennes, École pratique des Hautes Études, section des sciences religieuses, Sorbonne, GEODE, Université de Paris-X. Études mongoles et sibériennes, 33-34.
- Lieu, S.N.C. (1998). *Manichaeism in Central Asia and China*. Leiden: Brill. Nag Hammadi and Manichean Studies 45.
- Loseries-Leick, A. (1994). «Symbolism in the Bon Mother Tantra». Kværne, P. (ed.), *Tibetan Studies: Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies* (Oslo Fagernes, 1992). The Institute for Comparative Research, 501-6.
- Lot-Falck, É. (1978). «Religioni dei popoli altaici della Siberia». Puech, H.-C. (a cura di), *Storia delle religioni*. Vol. 6, *I popoli senza scrittura*. Roma-Bari: Laterza, 401-28.
- Lot-Falck, É. (2018). *I riti di caccia dei popoli siberiani*. Milano: Adelphi.
- Macdonald-Spanien, A. (1971). «Une lecture des Pelliot Tibétain 1286, 1287, 1038, 1047, et 1290. Essai sur la formation et l'emploi des mythes politiques dans la religion royale de Sroñ-bcan sgam-po». *Études Tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*. Paris: Adrien Maisonneuve, 190-391.
- Macdonald-Spanien, A.; Imaeda, Y. (1978). *Choix de documents tibétains conservés à la Bibliothèque Nationale*. Paris: Bibliothèque Nationale.
- Mandelstam Balzer, M. (2015a). *Shamanism. Soviet Studies of Traditional Religion in Siberia and Central Asia*. London; New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315487250>.
- Mandelstam Balzer, M. (2015b). *Shamanic Worlds. Rituals and Lore of Siberia and Central Asia*. London; New York: A North Castle Book, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315487335>.
- Maniscalco, F. (2016). *Analisi dei principi soteriologici del Tantra Materno nella tradizione tibetana del Bon attraverso l'opera di Yongzin Tendzin Namdak*. [tesi di dottorato]. Roma: Sapienza Università di Roma.
- Maniscalco, F. (2018a). «Il bon». Rossi, D. (a cura di), *Fili di seta. Introduzione al pensiero religioso-filosofico dell'Asia*. Roma: Ubaldini, 111-206.

- Maniscalco, F. (2018b). «The Mother Tantra (*Ma rgyud*) in the Bon Tradition. *Introduction to the Ye shes thig le'i mchan 'grel (Commentary and Notes on the Essence of Primordial Wisdom)*». Rossi, D. (ed.), *Dialectics of Buddhist Metaphysics in East Asia: Tibet and Japan: An Inedited Comparison = Proceedings of an Interdisciplinary Workshop Held at Sapienza University of Rome*. In *Rivista degli Studi Orientali*, n.s., suppl. 1, vol. 91, 71-90.
- Marazzi, U. (1984). *Testi dello sciamanesimo siberiano e centrasiatco*. Torino: UTET.
- Marazzi, U. (1989). *La Grande Madre in Siberia e Asia centrale. Aspetti del principio femminile nella religiosità arcaica*. Suppl. 60, *Annali*, 49(3).
- Martin, D. (1994). *Mandala Cosmogony: Human Body Good Thought and the Revelation of the Secret Mother Tantras of Bon*. Wiesbaden: Harassowitz-Verlag.
- Martin, D. (1995). «Ol-mo-lung-ring, the Original Holy Place». *The Tibet Journal*, 20, 48-82.
- Martin, D. (2010). «Zhang-zhung Dictionary». *Revue d'Etudes Tibétaines*, 18, 5-253.
- Martin, D.; Kværne, P.; Nagano, Y. (2003). *A Catalogue of the Bon Kanjur*. Osaka: National Museum of Ethnology. *Bon Studies* 8, *Senri Ethnological Reports* 40.
- Mastromattei, R.; Nicoletti, M.; Riboli, D.; Sani, C. (1995). *Tremore e potere. La condizione estatica dello sciamanesimo himalayano*. Milano: FrancoAngeli.
- Mastromattei, R.; Rigopoulos, A. (1999). *Shamanic Cosmos. From India to the North Pole Star*. New Delhi: D.K. Printworld (P) Ltd. *Venetian Academy of Indian Studies* 1.
- McKay, A. (2003). *The History of Tibet. The Early Period: to c. AD 850. The Yarlung Dynasty*. London-New York: Routledge & Curzon.
- Namdak, T. (2016). *Commento e note al Tantra Materno: Essenza della Saggezza Primordiale (Ma rgyud ye shes thig le'i mchan 'grel)* primo scritto contenuto nel *Commento al Tantra Materno (Ma rgyud kyi 'grel ba'i skor)*. Trad. it. di Maniscalco, F. *Analisi dei principi soteriologici del Tantra Materno nella tradizione tibetana del Bon attraverso l'opera di Yongzin Tendzin Namdak* [tesi di dottorato]. Roma: Sapienza Università di Roma, 130-50.
- Namkhai, C.N. (Nam mkha'i Chos rgyal Nor bu) (1984). *The Cycle of Day and Night. An Essential Tibetan Text on the Practice of Dzogchen*. Ed. by J.M. Reynolds. Berkeley-Barritown Station Hill.
- Namkhai, C.N. (1996). *Drung, Deu e Bön. Le narrazioni, i linguaggi simbolici e il Bön dell'antico Tibet*. A cura di A. Clemente. Arcidosso: Shang Shung edizioni, Merigar.
- Namkhai, C.N. (2009). *The Light of Kailash. A History of Zhang Zhung and Tibet. The Early Period*, vol. 1. Ed. by D. Rossi. Arcidosso: Shang Shung Publications, Merigar.
- Namkhai, C.N. (2010). *Zhang Zhung: Images from a Lost Kingdom*. Transl. by A. Clemente; ed. by N. Simmons; ph. by A. Siedlecki. Arcidosso: Shang Shung Publications, Merigar.
- Namkhai, C.N. (2013). *The Light of Kailash. A History of Zhang Zhung and Tibet. The Inter-mediate Period*, vol. 2. Ed. by D. Rossi. Arcidosso. Shang Shung Publications, Merigar.
- Namkhai, C.N.; Clemente, A. (2010). *La Suprema Sorgente, Kunje Gyalpo il tantra fondamentale dello dzogchen*. Roma: Ubaldini.
- Paulson, I. (1978). «Le religioni dei popoli artici». Puech, H.-C. (a cura di), *Storia delle religioni*. Vol. VI, *I popoli senza scrittura*. Roma-Bari: Laterza, 333-99.

- Pelliot, P. (1961). *Histoire ancienne du Tibet*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve.
- Petech, L. (1994). «The Disintegration of the Tibetan Kingdom». Kværne, P. (ed.), *Tibetan Studies: Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies* (Oslo Fagernes, 1992). The Institute for Comparative Research, 649-59.
- Ramble, C. (1998). «The Classification of Territorial Divinities in Pagan and Buddhist rituals of South Mustang». Blondeau A.-M. (ed.), *Tibetan Mountain Deities, their Cults and Representations*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 123-43.
- Reynolds, J.M. (1990). «The Bonpo Book of the Dead». *Merigar*, 3, 24-30.
- Ricca, F.; Vogliotti, G. (2018). *Storia del Tibet. Monarchia e impero nel VI-IX secolo*. The Department of Humanities (Asia, Africa and the Mediterranean) University of Turin, Italy, StudiUM DOST Critical Studies. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Richardson, H.E. (1978). «The Sino-Tibetan Treaty Inscription of 821/823 at Lhasa». *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 2, 137-62. <https://doi.org/10.1017/S0035869X00134574>.
- Richardson, H.E. (1985). *A Corpus of Early Tibetan Inscriptions*. Hertford (UK): Royal Asiatic Society.
- Richardson, H.E.; Snellgrove, D.L. (1998). *Tibet. Storia della tradizione, della letteratura e dell'arte*. Milano: Luni editrice.
- Rossi, D. (1999). *The Philosophical View of the Great Perfection in the Tibetan Bon Religion*. New York: Snow Lion Publications.
- Rossi, D. (2016a). «The *Yid ches lung gi sgron ma* [The Lamp of the Truthful Transmission]. A Bonpo Rediscovered Text from the *rDzogs pa Chen po Yang rtse klong chen* Cycle». Rossi, D.; Oliphant of Rossie, C.J., Sharro. *Festschrift for Chögyal Namkhai Norbu*. Switzerland: Garuda Verlag, 200-12.
- Rossi, D. (2016b). «The Three Teachings (*don gsum*) of Lady Co za Bon mo. A Bon po *gter ma* from the Giuseppe Tucci Tibetan Fund». De Rossi-Filibek, E.; Clemente, M.; Milanetti, G.; Nalesini, O.; Venturi, F., *Studies in Honour of Luciano Petech. A Commemoration volume 1914-2014*. Suppl. 1, *Rivista degli Studi Orientali*, 89, 155-64.
- Roux, J.-P. (1963). *La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve.
- Roux, J.-P. (1966). *Faune et flore sacrées dans les sociétés altaïques*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve.
- Samuel, G. (1990). «Shamanism, Bon and Tibetan Religion». Ramble, C.; Brauen, M., *Anthropology of Tibet and the Himalaya*. Zürich: Ethnologische Schriften Zürich, 12, 318-30.
- Samuel, G. (1993). *Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies*. Smithsonian Series in Ethnographic Inquiry.
- Sárközi, A. (1987). «A Bon Funeral Rite in Lamaist Mongolia». Heissig, Klimkeit 1987, 119-35.
- van Schaik, S. (2013). «The Naming of Tibetan Religion: *Bon* and *Chos* in the Tibetan Imperial Period». *Journal of the International Association for Bon Research*, 1, Inaugural Issue, 227-57.
- Schwartzberg, J.E. (1994). «Maps of the Greater Tibet». Harley, J.B.; Woodward, D. (eds), *Cartography in the traditional East and Southeast Asian Societies* vol 2. Chicago, 607-85.
- Simon W. (1955). «A Note on Tibetan Bon». *Asia Major* (New Series), 5(1), 5-8.

- Snellgrove, D.L. (1959). *The Hevajra Tantra. A Critical Study*. London: Oxford University Press.
- Snellgrove, D.L. (1967). *The Nine Ways of Bon. Excerpts from gZi-brjid Selected by T. Namdak*. London.
- Snellgrove, D.L. (1987). *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*. Boston: Shambhala Publications.
- Stein, R.A. (1959). *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, vol. 13. Paris: Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études chinoises. Presses Universitaires de France.
- Stein, R.A. (1961). *Les tribus anciennes des marches sino-tibétaines. Legendes, classifications et histoire*. Paris: PUF.
- Stein, R.A. (1970). «Un document ancien relatif aux rites funéraires des bon-po tibétains». *Journal Asiatique*, 258, 155-85.
- Stein, R.A. (1971). «Du récit au rituel dans le manuscrit tibétain de Touenhouang». *Études Tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, 479-548.
- Stein, R.A. (1985). «Tibetica Antiqua III. A propos du mot gcug-lag et de la religion indigène». *Bulletin de l'École française d'Extrême Orient*, 74, 83-133. <https://doi.org/10.3406/befeo.1985.1666>.
- Stein, R.A. (1986). «Tibetica Antiqua IV. La tradition relative au début du bouddhisme au Tibet». *Bulletin de l'École française d'Extrême Orient*, 75, 169-96. <https://doi.org/10.3406/befeo.1986.1704>.
- Stein, R.A. (1986). *La civiltà tibetana*. Torino: Einaudi.
- Stein, R.A. (1988). «Tibetica Antiqua V. La religion indigène et les bon-po dans les manuscrits de Touen Houang». *Bulletin de l'École française d'Extrême Orient*, 77, 27-56. <https://doi.org/10.3406/befeo.1988.1704>.
- Stépanoff, C.; Zarccone, T. (2012). *Lo sciamanismo di Siberia e d'Asia centrale*. Milano: L'ippocampo.
- Tardieu, M. (1988). *Il manicheismo*. A cura di G. Sfamini Gasparro. Cosenza: Edizioni Lionello Giordano.
- Thomas, F.W. (1957). *Ancient Folk-literature from north-eastern Tibet (Introductions, Texts, Translations, and Notes)*. Berlin: Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, Jahrgang 1952, Nr. 3, Akademie Verlag.
- Tiso, F.V. (2016). *Rainbow Body and Resurrection. Spiritual Attainment, the Dissolution of the Material Body, and the Case of Khenpo A Chö*. Berkeley: North Atlantic Books.
- Tremblay, X. (2001). *Pour une histoire de la Sérinde. Le manichéisme parmi les peuples et religions d'Asie Centrale d'après les sources primaires*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse Sitzungsberichte 690. Band. Veröffentlichungen der Kommission für Iranistik herausgegeben von Heiner Eichner und Rüdiger Schmitt, Nr. 28, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Tucci, G. (1946). *Asia religiosa. Il mondo della fede*, vol. 2. Roma: Parthenia.
- Tucci, G. (1949). *Tibetan Painted Scrolls*. Roma: Istituto Poligrafico-Libreria dello Stato.
- Tucci, G. (1950). *The Tombs of the Tibetan Kings*. Roma: Ismeo.
- Tucci, G. (1955-56). «The Sacral Character of the Kings of Ancient Tibet». *East and West*, 6, 197-205.
- Tucci, G. (1981). *Il T'o-ran (L'aurora). Opere Tibetane di Ippolito Desideri S.J.*. Prefazione di G. Tucci, introduzione, traduzione e note di G. Toscano S.X. Roma: IsMEO.

- Tucci, G.; Heissig, W. (1970). *Die Religionen Tibets und der Mongolei*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Tucci, G.; Heissig, W. (1973). *Les religions du Tibet et de la Mongolie*. Paris: Payot.
- Uray, G. (1979). «The Old Tibetan Sources of the History of Central Asia». Harmatta, J. (ed.), *Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 275-34.
- Uray, G. (1983). «Tibet's Connections with Nestorianism and Manicheism in the 8th-10th Centuries». Steinkellner, E.; Tauscher, H. (eds), *Contributions on Tibetan Language, History and Culture = Proceedings of the Csoma De Kőrös Symposium held at Velm-Vienna* (Austria, 13-19 September 1981), vol. 1. Universität Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, 399-430.
- Wylie, T.V. (1959). «A Standard System of Tibetan Transcription». *Journal of Harvard Asiatic Studies*, 22, 261-7. <https://doi.org/10.2307/2718544>.
- Wittgenstein, L.J.J. (1975). *Note sul 'Ramo d'oro' di Frazer*. Milano: Adelphi.
- de Zengotita, T. (1989). «On Wittgenstein's Remarks on Frazer's Golden Bough». *Cultural Anthropology*, 4(4), 390-8. <https://doi.org/10.1525/can.1989.4.4.02a00040>.

