Ghesce Ciampa Ghiatso

LE DUE VERITÀ

Insegnamenti conferiti dal ven. Ghesce Ciampa Ghiatso
presso l'Istituto Lama Tzong Khapa nel settembre 2000.

Trascrizione di Ivan Zerlotti,
Revisione di Osvaldo Santi, Elisabetta Bocci, Cristiana Costa, Giovanna Pescetti,
Massimo Stordi e Monica Mignani.

© 2000 by Ghesce Ciampa Ghiatso
© 2000 by Istituto Lama Tzong Khapa - Pomaia (PI)
© 2003 by Je Tzong Khapa Edizioni - Pomaia (PI)

INTRODUZIONE

Tutti i fenomeni, tutti gli oggetti della conoscenza, sono inclusi nella duplice divisione di verità convenzionale e verità ultima, e queste a loro volta, possono essere definite l'una come verità ingannevole e l'altra come verità non ingannevole.

Queste due verità includono le quattro nobili verità:

- verità della sofferenza
- verità dell'origine della sofferenza
- verità della cessazione
- verità del sentiero.

La verità della sofferenza e la verità dell'origine della sofferenza sono parte dell'aspetto completamente afflitto che è da abbandonare. La verità della cessazione e la verità del sentiero sono parte dell'aspetto completamente puro che è da sviluppare. Percorrendo il sentiero si ottiene la cessazione.

Prendiamo ad esempio una famiglia dove vi è disarmonia. La disarmonia è paragonabile alla verità della sofferenza. I membri della famiglia provano rabbia, attaccamento e su questa base compiono delle azioni verbali o fisiche che possono essere sconvenienti o dannose: queste sono l'origine della sofferenza. Anche una piccola parola offensiva può avere la capacità di ferire il cuore. Quell'azione verbale, quindi, è l'origine della sofferenza. E' necessario abbandonare queste azioni fisiche e verbali negative. Rinunciare a queste azioni e sviluppare armonia, compassione, rispetto reciproco è paragonabile alla verità del sentiero. In tal modo la disarmonia e la sofferenza cesseranno: questa è la verità della cessazione.

Così facendo, nel contesto di questo esempio, si ottiene il nirvana, la cessazione, attraverso il sentiero che abbandona la sofferenza e le cause della sofferenza.

Cerchiamo di sviluppare, nella nostra vita quotidiana, l'armonia, coltivando amorevole gentilezza e rispetto reciproco. E' questa la pratica del Dharma.

Qualcuno può essere indotto a pensare che per praticare il Dharma basta stare seduti in meditazione, però, se disturbati, si reagisce con rabbia: evidentemente non è praticare. Persino gli animali sono in grado di stare immobili per lungo tempo senza pretendere di essere chiamati meditatori. Noi esseri umani abbiamo una funzione intellettiva più sviluppata degli animali e quindi dovremmo saper far meglio. Abbiamo una cultura, una capacità di comprensione e perciò abbiamo il dovere di progredire migliorandoci. Cerchiamo, nella nostra vita quotidiana, di diminuire il più possibile le tensioni, di mostrarci sempre in maniera dolce e garbata, umile e rilassata.

Cerchiamo di non far del male nemmeno a una formica: anche le formiche desiderano la felicità e non vogliono la sofferenza.

Dobbiamo sviluppare un buon cuore e l'attitudine che si prende cura degli altri.

Nel buddhismo le due verità, la verità convenzionale e la verità ultima, hanno significati diversi in relazione alle quattro scuole. La prima di queste scuole è denominata Vaibhashika, la seconda Sautantrika, la terza Cittamatra e la quarta Madhyamika, e quest'ultima è suddivisa nelle due sottoscuole Svatantrika Madhyamika e Prasangika Madhyamika. Queste sono le quattro scuole filosofiche principali, che spiegano in modo diverso le due verità. Per fare un paragone: una cipolla può essere sfogliata in molti strati, e allo stesso modo le due verità possono essere spiegate a livelli sempre più sottili. Se leviamo tutti gli strati della cipolla, a un certo punto non resterà nulla. In modo simile, addentrandoci sempre più – in rapporto ai differenti livelli di sottigliezza della visione delle quattro scuole – nella spiegazione delle due verità, secondo il pensiero della scuola più elevata, la Prasangika, si giungerà a un punto per cui, quando si cerca l'oggetto di negazione – la vera esistenza – non c'è niente che possa essere trovato.

LE DUE VERITÀ SECONDO I VAIBHASHIKA

Le due verità secondo i Vaibhashika

La definizione di verità convenzionale per i Vaibhashika è: un fenomeno tale che se fosse rotto o mentalmente separato in parti, la mente che apprende quell'oggetto cesserebbe, prendiamo ad esempio un vaso o una coperta. Se un vaso fosse rotto o se una coperta fosse completamente disfatta in singoli fili, la mente che li apprende cesserebbe.

Dal punto di vista dei Vaibhashika un tavolo è verità convenzionale. Infatti se lo distruggessimo in più parti, ciò che rimarrebbe non sarebbe più appreso come tavolo. Questa casa è verità convenzionale oppure ultima? Dal punto di vista Vaibhashika è convenzionale.

Anche dal punto di vista Cittamatra o Madhyamika il vaso è un esempio di verità convenzionale. Invece, dal punto di vista Sautantrika, questo tavolo è verità ultima in quanto, a livello ultimo, è in grado di svolgere una funzione. Dal punto di vista Sautantrika tutti i fenomeni che possono svolgere funzioni a livello ultimo sono esempi di verità ultima. Quei fenomeni che non hanno la proprietà di svolgere una funzione sono verità convenzionali.

La verità ultima per i Vaibhashika è: un fenomeno tale che se fosse rotto o mentalmente separato in parti, la mente che apprende quell'oggetto non cesserebbe, per esempio, le particelle direzionali prive di parti, o gli istanti temporali di coscienza privi di parti, o lo spazio non composto.

Le particelle direzionali prive di parti sono estremamente sottili e, dal punto di vista Vaibhashika, non possono essere separate in parti, neppure mentalmente. Sono talmente piccole che è impossibile individuarne le direzioni. I Cittamatra confutano questa posizione dicendo ad esempio: prendiamo queste particelle molto piccole e ne mettiamo una al centro e le altre attorno, ciascuna in ognuna delle diverse direzioni, anche se così piccole, avranno sempre delle direzioni. Se non avessero direzioni e ne mettessimo una piccola al centro, una piccola a est, una piccola a sud, una piccola a ovest e una piccola a nord vorrebbe dire che quella che mettiamo a est sarebbe in contatto con quella a ovest. Ma la particella a est non tocca quella a ovest. Questo è il dibattito tra Cittamatra e Vaibhashika. In sintesi, per i Cittamatra le particelle prive di direzioni non esistono.

Anche gli istanti di coscienza possono essere suddivisi in modo che il presente non sia distinguibile dal futuro e dal passato. I Vaibhashika concepiscono istanti temporali di coscienza privi di parti, ma l'esistenza di tali istanti non è accettata dalle altre scuole.

I Vaibhashika, inoltre, parlano di fenomeni composti – cioè di fenomeni composti da cause e condizioni – e di fenomeni non composti, che sono tre: le cessazioni analitiche, le cessazioni non analitiche e lo spazio. Lo spazio non composto è verità ultima per i Vaibhashika, e così le cessazioni. Quindi, dal punto di vista Vaibhashika, si possono includere nella verità ultima sia i fenomeni non composti che alcuni fenomeni composti. I fenomeni composti che si possono includere nella verità ultima sono: le particelle direzionali prive di parti e gli istanti temporali di coscienza privi di parti. Questi sono esempi di fenomeni composti che non sono verità convenzionale bensì ultima.

Quindi, per esempio, secondo i Vaibhashika che cos'è l'aggregato del nostro corpo? E' verità convenzionale, perché se lo distruggessimo la mente che apprende il corpo come corpo cesserebbe. Dal punto di vista Vaibhashika la maggior parte dei fenomeni sono verità convenzionale e pochi sono verità ultima.

Secondo i Vaibhashika, tutti i fenomeni sono suddivisi in cinque basi: le forme che appaiono, la mente principale, i fattori mentali, i fattori di composizione non associati e i fenomeni non composti.

Il punto di vista Vaibhashika quindi è: tutti i fenomeni che possono essere distrutti dalle armi, dal fuoco, dal vento, tutto ciò che può essere distrutto, è verità convenzionale in quanto la mente che li apprende cessa col cessare di essi. Alcuni fenomeni, però, non possono essere distrutti, per esempio lo spazio non può essere distrutto da vento, acqua, fuoco ecc., quindi la coscienza che lo apprende non muta, e pertanto tale fenomeno è considerato verità ultima.

È da notare, infine, che per i Vaibhashika i termini "verità convenzionale", "esistente convenzionalmente" e "esistente su imputazione" sono sinonimi; inoltre, dal punto di vista Vaibhashika, se qualcosa esiste convenzionalmente esiste veramente. Secondo loro, se qualcosa esiste veramente non implica necessariamente che esista in modo ultimo.

L'importante è capire cosa esiste convenzionalmente e cosa esiste in modo ultimo secondo ogni scuola. Dobbiamo capire cosa intendono i Vaibhashika per verità convenzionale e per verità ultima. Tutto ciò che, sottoposto a distruzione, fa cessare la mente che lo ha percepito, è verità convenzionale. Viceversa, ciò che, nonostante la distruzione, non fa cessare la mente che ha percepito quel fenomeno, è verità ultima.

Le due verità secondo i Sautantrika

La definizione di verità convenzionale per i Sautantrika è: un fenomeno che ultimamente non è in grado di svolgere una funzione. Per esempio: qualunque fenomeno permanente.

La definizione di verità ultima per Sautantrika è: un fenomeno che ultimamente è in grado di svolgere una funzione. Per esempio: qualunque fenomeno impermanente.

Dal punto di vista Vaibhashika invece, come abbiamo visto, le cose funzionanti e i fenomeni esistenti sono sinonimi. I fenomeni esistenti sono divisi in due categorie: permanenti e impermanenti. Gli impermanenti si dividono in tre: materia, coscienza, e fattori di composizione non associati. I permanenti sono tre: le cessazioni analitiche, le cessazioni non analitiche e lo spazio. Questi tre nella visione Vaibhashika sono in grado di compiere funzioni: per esempio, lo spazio permette il movimento. Se c'è spazio si può agire, se non c'è spazio non è possibile. Anche gli altri due fenomeni permanenti, cessazioni analitiche e non analitiche, sono considerati fenomeni funzionanti.

Riguardo ai fenomeni impermanenti, tutte le materie e le coscienze svolgono una funzione, e questo è facile constatarlo. Per esempio, una forma visiva fa generare la coscienza visiva e ci fa apparire chiaramente il fenomeno. Lo stesso vale per il suono. I suoni fanno attivare la coscienza uditiva e così possiamo percepire un'altra serie di fenomeni. I fattori di composizione non associati sono quattordici.

Per i Vaibhashika, perciò, sia i fenomeni permanenti che quelli impermanenti sono idonei a svolgere funzioni.

Per i Sautantrika, invece, ciò che è permanente non può svolgere funzioni. Per i Sautantrika, solo ciò che è impermanente può svolgere una funzione. Per funzione si intende portare a un risultato.

Quindi, per i Sautantrika in accordo alla loro definizione di verità ultima sono verità ultima i fenomeni impermanenti perché sono in grado di svolgere una funzione. I fenomeni permanenti sono verità convenzionale perché non sono in grado di svolgere una funzione, per esempio lo spazio. In breve per i Sautantrika ciò che è permanente è verità convenzionale, ciò che è impermanente è verità ultima.

Le due verità secondo i Cittamatra

Per i Cittamatra, la definizione di verità convenzionale è: ciò che è realizzato attraverso un percettore diretto che lo realizza chiaramente con un'apparenza dualistica.

Per esempio: qualunque oggetto esclusa la vacuità.

Dal punto di vista dei Cittamatra, tutti i fenomeni funzionanti sono verità convenzionale e anche tutti i fenomeni imputati dalla mente sono verità convenzionale. Solo la vacuità è verità ultima.

La definizione di verità ultima è: ciò che è realizzato attraverso un percettore valido diretto che lo realizza chiaramente senza un'apparenza dualistica. Per esempio: la vacuità di una forma, e del cognitore valido che apprende tale forma, dall'essere sostanze differenti. Oppure la vacuità di una forma dall'essere esistente per mezzo del suo proprio carattere in quanto base per assegnare il termine forma.

Per i Cittamatra, la coscienza visiva, che è un cognitore valido, e l'oggetto che è percepito da essa sono della stessa sostanza e quindi vuoti di dualità. Questo è ciò che essi chiamano mancanza del sé dei fenomeni oppure verità ultima. Il punto di vista Cittamatra è: nulla esiste esternamente. Tutto ciò che esiste dipende dalla mente. Ogni cosa dipende dalla mente, a causa della maturazione di impronte mentali. Prendiamo per esempio Angelo: quando dieci persone lo guardano, ad ognuna di esse egli appare in modo diverso. Questi modi diversi di apparire del volto di Angelo sono dovuti alle diverse impronte mentali, che maturano nel continuum delle dieci persone. Da una parte abbiamo la base comune, il volto di Angelo: ogni individuo che la percepisce, percepisce una propria particolare immagine. Io vedo il suo volto, il suo volto viene appreso dalla mia mente. Questa apparenza non è identica a quella che appare alla mente di altre persone.

In generale, si pensa che gli oggetti esterni siano stabiliti da particelle; anche secondo i Prasangika vi sono degli oggetti esterni, le forme e così via, che sono stabiliti da particelle. Un fenomeno esterno, per esempio questa tazza, di quanti tipi di particelle è composta? Osservando questa tazza, possiamo costatare che principalmente è elemento terra, nel suo insieme, però, possiamo trovare l'elemento acqua, l'elemento fuoco, l'elemento vento, e anche le particelle della forma visiva, dell'odore, del sapore, del tatto e del suono.

Sulla base di questa raccolta di particelle, che formano un oggetto esterno, si può stabilire la tazza.

Dal punto di vista Cittamatra, invece, questa tazza non è stabilita come esterna, ma è stabilita internamente dalla mente per il maturare di impronte mentali.

Per esempio, se un deva, un essere umano e uno spirito famelico osservano la stessa tazza di tè, il deva vede del nettare, l'umano vede del tè, e lo spirito famelico vede del pus e sangue. Lo spirito famelico che si accingesse a bere il contenuto di questa tazza sperimenterebbe una bevanda di pus e sangue. Quella sarebbe la sua esperienza. Se il liquido fosse bevuto da un deva, lo sperimenterebbe non come tè normale, bensì come un nettare paradisiaco. L'essere umano, invece, lo sperimenterebbe come tè. Ciò è dovuto ai diversi tipi di impronte mentali di questi tre esseri: a causa del karma abbiamo diverse esperienze e apparenze. Un oggetto comune viene percepito in modo diverso, sia come apparenza che come sensazione.

A questo proposito, il punto di vista Cittamatra è condiviso quasi interamente dagli Yogachara Svatantrika secondo i quali, per esempio, dal punto di vista della saggezza che realizza la vacuità di esistenza sostanziale e autosufficiente, la forma e la coscienza valida che realizza la vacuità della forma sono vuote dall'essere sostanze diverse.

Nell'insegnamento di mahanuttara yoga tantra si sostiene che questo tipo di visione della mancanza di esistenza sostanziale non permette la realizzazione della grande beatitudine inseparabile dalla vacuità.

Dal punto di vista Cittamatra si asserisce invece che la visione della mancanza del sé dei fenomeni – intesa come mancanza, da parte della forma e della coscienza che realizza la vacuità della forma, di essere sostanze differenti – permette la pratica del metodo tantrico secondo cui la grande beatitudine e la vacuità sono inseparabili.

Facciamo l'esempio della coscienza valida visiva che apprende un volto, per esempio quello di Paolo: dal punto di vista Cittamatra, questo valido cognitore che apprende il volto di Paolo e il volto stesso sono della stessa sostanza, non c'è alcuna differenza. Questa posizione può essere confutata così: prendiamo ad esempio un maestro con cento discepoli, ognuno dei quali osserva il corpo del maestro. Ciascuno di essi ha un valido cognitore visivo che apprende il corpo del maestro. Il maestro ha quindi cento corpi esistenti? Poiché vi sono cento discepoli che hanno ognuno un diverso valido cognitore visivo, allora ci dovrebbero essere cento corpi diversi? E quante sarebbero le sue mani, le sue teste? In ognuna delle sue scarpe vi sono cento piedi? Quando il maestro di notte dorme, nel letto vi sono cento corpi? Tutto questo dibattito si basa sul fatto che vi sono cento diversi validi cognitori visivi.

È possibile verificarlo nella nostra esperienza: lo stesso volto viene percepito come bello, o meno bello e così via. Quando si osserva un'altra persona, non si sperimenta la stessa esperienza. Per esempio, una persona è gradevole per alcuni e sgradevole per altri. Perché? Si può rispondere: "questo è dovuto al karma".

Dal punto di vista Cittamatra, la coscienza che apprende e ciò che viene appreso sono della stessa sostanza. Ogni persona, quindi, che percepisce il volto di Angelo, lo percepisce in un modo diverso da un'altra; questo modo di percepire, secondo i Cittamatra, è unico per ognuno. Per i Cittamatra, la verità ultima del valido cognitore visivo e del suo oggetto di apprendimento è la mancanza di essere sostanze diverse.

La vacuità, o verità ultima per i Cittamatra, è suddivisa in venti aspetti o anche in sedici e così via. La verità ultima, per i Cittamatra, è permanente. Questo è simile a quanto affermato dalle scuole Madhyamika, Svatantrika e Prasangika. Per i Sautantrika è esattamente l'opposto: impermanente è verità ultima, permanente è verità convenzionale. Per i Vaibhashika invece le verità ultime sono entrambi i tipi di fenomeni, sia quelli permanenti che quelli impermanenti. Ad esempio, le particelle direzionali prive di parti e la coscienza priva di parti sono impermanenti; invece lo spazio è permanente.

È necessario riflettere per rispondere a queste domande: la mia mente è un fenomeno permanente o impermanente? La nostra vita è permanente o impermanente? Penso che sia impermanente perché le cause e le condizioni cambiano in ogni momento. "Morirò oppure no"? Qualcuno può rispondere "forse ora non muoio". A causa di questo pensiero manteniamo un concetto permanente di noi stessi. Qual è la differenza tra permanente e impermanente? L'io, me stesso, è permanente o impermanente? I nostri problemi, la sofferenza, sono permanenti o impermanenti? Impermanenti. La sofferenza e i problemi sono impermanenti? Sì, lo sono. Pertanto, se sono impermanenti cambiano e quindi non c'è bisogno di preoccuparsene eccessivamente, possono intervenire cause e condizioni e i problemi d'oggi possono mutare. Questo è il modo in cui si deve meditare sull'impermanenza.

È bene soffermarci su come anche la nostra stessa vita sia impermanente.

Certamente moriremo. Quando? Questo è incerto. Qualcuno può avere la certezza di non morire in quel momento, poi, accade un imprevisto e mentre cammina, cade e muore. Magari guida velocemente, ha un incidente e muore.Vi sono molte condizioni che possono portarci via la vita. Sviluppando la mente virtuosa al momento della morte non avremo paura.

Vi sono molti problemi che sorgono in questa vita, un praticante ne gioisce perché ciò significa che, sperimentando ora la maturazione di un karma negativo prodotto nel passato, non dovrà più sperimentarlo in futuro.

Sicuramente non è un atteggiamento facile da mettere in pratica, ma possiamo impegnarci pensando che i problemi che ci affliggono sono impermanenti, cambiano, perciò non c'è ragione di esserne troppo preoccupati.

I nomadi tibetani hanno un detto: "I conigli guardano continuamente il cielo pensando che potrebbe cadergli in testa, perché sono troppo preoccupati". Non dobbiamo comportarci come questi conigli. I maiali invece guardano sempre per terra: non dobbiamo fare nemmeno così. Cerchiamo di seguire la giusta via di mezzo.

Potete leggere il testo Le trentasette pratiche di un bodhisattva, per approfondire tutto ciò.

La pratica delle sei perfezioni in rapporto alle due verità

È importante sviluppare la bodhicitta, la mente dell'illuminazione, la mente che desidera ottenere lo stato di buddha per prendersi cura degli altri esseri senzienti. Qual è la risposta corretta alla domanda: "E' sufficiente generare bodhicitta?" La risposta corretta è no. Di che cosa c'è bisogno ancora? Della generosità, della moralità, della pazienza e delle altre perfezioni. Le prime tre sono pratiche importanti per i laici.

Il dare si riferisce al donare cose materiali, donare protezione, donare amore e donare insegnamenti di Dharma. Tra queste, la cosa più semplice è il dono materiale; anche donare amore alla propria famiglia non è difficile. Ma abbiamo bisogno di sviluppare il dono dell'amore verso tutti gli esseri senzienti. Questo è più difficile da mettere in pratica. È importante, quindi, iniziare almeno dai membri della nostra famiglia. Dobbiamo sviluppare l'amore l'uno verso l'altro.

Occorre poi sviluppare la moralità. Nei confronti dei genitori e degli altri

esseri dobbiamo sforzarci di mantenere un'etica perfetta.Vi è un'etica naturale e un'etica formulata. La moralità si riferisce a quell'attitudine mentale che desidera abbandonare le azioni e i comportamenti negativi.

Nelle famiglie in cui si presta maggior attenzione al comportamento etico corretto vi sono meno problemi, quindi più armonia e questo aiuta a praticare.

Dobbiamo poi sviluppare la pazienza, la tolleranza, imparando ad accettare i problemi e a ricercare la loro provenienza. Se si reagisce con impazienza e intolleranza, con parole dure e offensive, i problemi aumentano e questo è causa d'infelicità e preoccupazione nella famiglia.

Generosità, moralità e pazienza sono importanti anche per i monaci e le monache, ma essi si devono applicare maggiormente nello sforzo entusiastico, nella concentrazione e nella saggezza.

Lo sforzo entusiastico o gioioso si riferisce, per esempio, all'impegno necessario quando si decide di sviluppare la concentrazione univoca su un oggetto. Non dovendo prendersi cura della famiglia, i monaci hanno più tempo da dedicare alla meditazione e quindi alla concentrazione.

Lo sforzo entusiastico è, inoltre, la base di tutte le altre discipline: nel donare occorre avere sforzo gioioso, così come nell'osservare l'etica e nello sviluppare la pazienza.

Nella vita quotidiana dovremmo porre enfasi sulla pratica delle sei perfezioni. Anche nel compiere le azioni più piccole – per esempio nel donare perfino il più piccolo dei doni – bisognerebbe applicare contemporaneamente la pratica della altre cinque perfezioni.

Se pratichiamo combinando fra loro le sei perfezioni, allora la raccolta dei meriti aumenterà continuamente. Al mattino, quando facciamo colazione, cerchiamo di sviluppare un buon cuore, una motivazione di bodhicitta e pensiamo di offrire ciò che stiamo mangiando agli infiniti esseri che vivono nel nostro corpo. Mentre facciamo colazione, non rivolgiamoci solo a noi stessi ma a tutti gli altri esseri, pensando: "In questo momento, posso donare loro solo cose materiali, ma in futuro auspico di poter essere in grado di donare insegnamenti di Dharma quando rinasceranno come esseri umani". L'atto di donare la colazione lo possiamo abbinare all'atto della moralità, abbandonando l'avarizia. Si pratica la pazienza pensando che doniamo con una mente imperturbata. Inoltre, in questo modo, sviluppiamo lo sforzo entusiastico perché gioiamo dell'atto generoso di soddisfare i bisogni degli esseri che vivono

nel nostro corpo. Compiendo quest'azione, manteniamo una mente concentrata sulla generosità del nostro gesto. Poi, pensiamo che sia noi come donatori, sia ciò che doniamo, sia l'oggetto del dono – gli esseri che lo ricevono – non esistono intrinsecamente. Questa è la saggezza che vede la mancanza di esistenza intrinseca di queste tre sfere. Quindi, riflettendo in questo modo, pratichiamo la saggezza e creiamo meriti, che dedichiamo affinché tutti gli esseri possano ottenere l'illuminazione. Così facendo, possiamo praticare senza difficoltà, e in breve tempo, tutte le sei perfezioni.

Ogni piccola cosa, anche il solo camminare, può essere dedicata al beneficio di tutti gli esseri senzienti. Così tutto può divenire un'occasione per la pratica del Dharma. Prima di iniziare il vostro lavoro, cercate di generare una buona motivazione: "Ogni azione che farò oggi, la dedico al beneficio di tutti gli esseri senzienti", oppure di tutti gli esseri umani, oppure di tutti coloro con cui avete relazione. Questo è praticare il Dharma, non c'è bisogno di andare su una montagna da soli, abbandonare la moglie o il marito e i figli. Può accadere di cambiare idea, quindi decidere di tornare indietro, e magari al proprio posto c'è un altro marito o un'altra moglie: queste cose accadono davvero.

C'era una volta, per esempio, un tibetano molto ricco che viveva in India, a Darjeeling. Poiché desiderava andare a meditare in solitudine, donò tutto agli amici. Un amico cercò di convincerlo a non abbandonare tutto subito, ma di andare intanto a meditare in un posto santo, come Bodhgaya, e solo poi, nel caso avesse avuto successo nella pratica, abbandonare tutto. Ma egli rimase fermo nella sua decisione di divenire un mendicante. Regalò tutti i suoi averi tranne la casa che, in considerazione del suggerimento dell'amico, tenne per sé. Partì, ma poi dopo tre, quattro mesi tornò a casa dicendo: "Non sono in grado di praticare la meditazione, ho bisogno di trovare un lavoro, devo trovare denaro altrimenti non so come fare ad andare avanti".

Questo è ciò che può accadere a chi pensa di abbandonare tutto e andarsene. Forse è meglio non dare via tutto, ma piuttosto cercare di rendere stabile la propria mente in una pratica quotidiana. Nel caso dei laici è altrettanto giusto prendersi cura della famiglia.

La pratica delle sei perfezioni è verità convenzionale o verità ultima?

Solo i Sautantrika affermano che è verità ultima. In generale, per le altre scuole non è verità ultima, perché è un fenomeno impermanente.

Le due verità per gli Svatantrika Madhyamika.

La definizione di verità convenzionale secondo gli Svatantrika è: un oggetto che è realizzato in un modo dualistico da un valido cognitore diretto che lo realizza direttamente. Per esempio: un vaso.

Tutti i fenomeni funzionanti sono, quindi, verità convenzionale.

Quanti fenomeni esistono? Dalla forma fino alla mente onnisciente vi sono 108 fenomeni. Quanti sono convenzionali e quanti sono ultimi?

Per gli Svatantrika la maggior parte sono convenzionali.

La definizione di verità ultima secondo gli Svatantrika è: un oggetto che è realizzato in un modo non dualistico dal cognitore valido diretto che lo realizza direttamente. Per esempio: la vacuità di un vaso – il suo essere vuoto di vera esistenza.

È necessario riconoscere l'oggetto della negazione. Dobbiamo comprendere che il vaso è vuoto di vera esistenza, quindi riconoscere l'oggetto di negazione e poi stabilire che il vaso non esiste veramente perché esiste interdipendentemente, sorge in dipendenza di qualcosa. Poiché sorge in dipendenza, non esiste intrinsecamente.

Tutti i fenomeni inclusi l'aggregato della forma, quello della sensazione, della discriminazione, dei fattori di composizione, della coscienza, le dodici entrate, i diciotto costituenti e così via, sono fenomeni che sorgono in dipendenza.

Dal punto di vista Svatantrika "intrinsecamente esistente", "stabilito dal suo lato" e "stabilito per le sue proprie caratteristiche", sono sinonimi, ma non sono sinonimi di "veramente esistente".

Dal punto di vista Prasangika invece, come vedremo più avanti, sono tutti sinonimi, anche "veramente esistente". Le divisioni della vacuità sono le stesse – cioè la verità ultima può essere suddivisa in venti vacuità, in sedici vacuità o in quattro vacuità, in rapporto alle basi di negazione che sono tutti i fenomeni – tanto secondo i Prasangika, che secondo gli Svatantrika e i Cittamatra, in quanto anche i Cittamatra accettano la vacuità e la mancanza del sé dei fenomeni; mentre le due scuole inferiori, hinayana, (Vaibhashika, Sautantrika) non accettano la mancanza del sé dei fenomeni. Per loro, i fenomeni esistono tutti in un modo vero.

I fenomeni convenzionali o verità ingannevole

In generale, i fenomeni sono enumerati nella serie dei cinque aggregati, in quella delle dodici entrate e in quella dei diciotto costituenti.

I cinque aggregati sono: l'aggregato della forma, l'aggregato della sensazione, l'aggregato della discriminazione, l'aggregato dei fattori di composizione, l'aggregato della coscienza.

L'aggregato della forma si riferisce all'insieme di particelle, quindi agli oggetti della vista, del suono, dell'odorato, del gusto e del tatto.

L'aggregato della coscienza include le menti primarie quali le sei coscienze che sono: coscienza dell'occhio, dell'orecchio, del naso, della lingua, del corpo e della mente.

L'aggregato dei fattori di composizione è costituito da quarantanove tra i cinquantuno fattori mentali (i quali ultimi sono i cinque onnipresenti, i cinque che determinano l'oggetto, gli undici virtuosi, le sei afflizioni radice, le venti afflizioni secondarie e i quattro fattori mutevoli). I due fattori mentali della sensazione e discriminazione, che sono fattori onnipresenti, sono esclusi dai cinquantuno e sono considerati aggregati separati dagli altri fattori mentali. Perché? La sensazione viene considerata separatamente perché è la causa principale di molti conflitti tra i laici. Nel primo contatto con una persona possiamo avere sensazioni di piacere. Altre volte, possiamo avere la sensazione opposta di disgusto. Principalmente, noi esseri ordinari seguiamo le sensazioni. Seguendo le sensazioni, abbiamo come risultato il sorgere di problemi. Quali problemi? Stati di rabbia, di odio, di attaccamento o ignoranza. Talvolta, vediamo qualcosa che ci piace e ne siamo immediatamente attratti. Altre volte, vediamo qualcosa che ci provoca una cattiva sensazione e sviluppiamo rabbia. Altre volte ancora, abbiamo invece sensazioni né piacevoli né spiacevoli, in quel caso ignoriamo l'oggetto.

Seguire le nostre sensazioni è la causa che fa sorgere i veleni mentali. I veleni mentali sono responsabili delle nostre azioni non virtuose di corpo, parola e mente. Una volta che le azioni maturano, portano come risultato problemi e sofferenza. Questo ci dovrebbe indurre a non dare troppa importanza alle sensazioni, non dovremmo dar loro troppo credito. Dobbiamo invece impegnarci nell'indagare in che modo le sensazioni si manifestano all'interno della nostra mente.

La discriminazione è considerata separatamente, perché è la causa principale di conflitti tra le persone ordinate. Per esempio: "Il mio punto di vista è migliore del tuo". Oppure, associarsi in gruppi, con la ferma convinzione che il proprio punto di vista sia più valido rispetto a quello di altri, come accade nei talk show televisivi dove, ad esempio, i politici affermano continuamente: "Io ho ragione". La discriminazione che si manifesta in questo modo è causa di discussioni da cui conseguono azioni non virtuose che ci portano a rinascere ripetutamente nell'esistenza ciclica. La discriminazione ci permette di distinguere ciò che consideriamo molto positivo da ciò che consideriamo molto negativo. Pensiamo sempre che la nostra visione sia la migliore, ma forse non lo è e per questo motivo possiamo trovarci a sperimentare sofferenza e problemi.

Per esempio, un ragazzo osserva dieci belle ragazze, ne sceglie una come la più bella e cerca di stabilire con lei una relazione. All'inizio magari va bene, ma in seguito può accadere che sorgano molti problemi, sofferenza mentale, una relazione non buona, disarmonia. Infine, vi potrà essere la separazione. Il risultato è l'infelicità mentale.

Una volta, un tibetano della mia zona mi disse: "Ho trovato una moglie". A quel tempo avevo tredici anni e questo mio amico venticinque. Gli chiesi: "È carina?" E lui rispose: "Non ha un aspetto attraente, ma è molto gentile, si prende cura di me, questo mi basta; per me non è importante l'aspetto fisico". "Perché ne hai presa una brutta?" chiesi, e poi gli proposi di farmela conoscere alla prima occasione. Egli rispose di no. "Perché?" domandai. "Perché tu potresti dirle qualcosa di sconveniente rispetto al suo aspetto e a quello che ti ho raccontato, causando dei problemi" rispose. "Allora te ne serve una carina" soggiunsi. Ma lui replicò: "tutti, alla fine, invecchiamo e diventiamo brutti, la bellezza dura poco". Gli chiesi: "in che modo si diventa brutti?" Lui rispose: "invecchiando si perdono i denti, la pelle diventa rugosa, molle e flaccida. Non c'è modo di rimanere sempre attraenti, meglio avere una mente positiva sempre pervasa di amore e compassione". Quest'amico rispose così e io fui d'accordo con lui.

Il significato di questa storia è: una volta trovato un compagno non serve cercarne un altro, poiché con questa persona abbiamo una connessione karmica. Per alcuni, è come cambiare un abito quando è sporco: c'è chi continuamente cambia partner e alla fine, trovandosi in solitudine, piange. E' il risultato di questa continua ricerca.

Comunque, il nostro impegno in una relazione deve essere definitivo, la

dobbiamo portare avanti fino in fondo. La persona che abbiamo vicino potrà non essere la più bella, ma avrà sicuramente le qualità di essere gentile, intelligente e così via. Dobbiamo sempre prestare attenzione alle qualità e non ai difetti. Se ci concentriamo a cercare i difetti ne troveremmo sempre, all'infinito.

Continuando l'enumerazione, dopo i cinque aggregati abbiamo le dodici entrate e i diciotto costituenti.

Nelle dodici entrate sono inclusi tutti i fenomeni.

Le sei entrate interne delle facoltà sensoriali sono: occhio, orecchio, naso, lingua, corpo e mente. Le sei entrate esterne dei relativi oggetti sono: forme visive, odori, suoni, sapori, oggetti tattili e fenomeni.

I diciotto costituenti si riferiscono ai sei oggetti dei sensi, alle sei facoltà sensoriali e alle sei relative coscienze. Tutti i fenomeni permanenti (vacuità, cessazione, nirvana, spazio) sono compresi nel costituente dei fenomeni.

Il nirvana è la cessazione della sofferenza e delle cause della sofferenza. Una volta raggiunto, si sperimenta la pace. Una pace mentale, per questo motivo dobbiamo sforzarci di ottenere il nirvana.

Tra i fenomeni convenzionali sono compresi anche i dodici anelli dell'origine interdipendente: ignoranza, formazioni karmiche, coscienza, nome e forma, sei entrate, contatto, sensazione, bramosia afferrarsi, esistenza o divenire, rinascita, vecchiaia e morte.

Tutti questi fenomeni sono inclusi nella verità convenzionale, che è definita anche come verità ingannevole. È facile illudersi che sia positivo permanere nell'esistenza ciclica, pensando di trovarvi cose interessanti, mentre in realtà siamo sempre coinvolti nella sofferenza e quindi, di fatto, ingannati.

Qualcuno con capacità dialettiche ci può convincere ad organizzare qualcosa insieme, magari a fare un giro, a fumare, ecc. Convinti che ne valga la pena e che sia una buona cosa, ci dedichiamo a quell'attività e finiamo per restarne profondamente delusi. Questo si intende per "imbroglio" del samsara.

Quando avevo circa sette anni, frequentavo dei ragazzi un po' più grandi di me, uno dei quali cercò di indurci a rubare. Cinque o sei di noi si fecero convincere andarono a rubare in una casa. Poi fuggirono, soddisfatti di quanto avevano fatto, e se ne andarono vagabondando, sicuri che nessuno li avrebbe scoperti. Ma dopo un mese tornarono, dimagriti e pieni di vergogna, chiedendo scusa ai loro genitori. Quest'amico, ingannandoli, li aveva portati a commettere un'azione che fece sperimentare loro sofferenza.

Le due verità secondo i Prasangika Madhyamika

La definizione di verità convenzionale secondo i Prasangika è: un oggetto che è trovato da un valido cognitore che distingue una convenzionalità e rispetto al quale un valido cognitore che distingue una convenzionalità diviene un valido cognitore che distingue una convenzionalità. Per esempio: un vaso.

L'esempio del vaso è usato anche dagli Svatantrika, ma nei due modi di concepire la verità convenzionale c'è qualche differenza: per gli Svatantrika la verità della cessazione è una verità convenzionale mentre per i Prasangika è verità ultima. Infatti dal punto di vista degli Svatantrika Madhyamika tutte le quattro nobili verità sono verità convenzionale, mentre per i Prasangika la verità della cessazione è inclusa nella verità ultima e le verità di sofferenza, di origine della sofferenza e di sentiero sono incluse nella verità convenzionale.

La definizione di verità ultima per i Prasangika Madhyamika è: un oggetto che è trovato da un valido cognitore che analizza il modo finale dell'esistenza, rispetto al quale un valido cognitore che analizza il modo finale dell'esistenza diventa un valido cognitore che analizza il modo finale dell'esistenza.

Ad esempio: la vacuità del vaso – il suo essere vuoto di esistenza intrinseca.

Le due verità, convenzionale e ultima, comprendono tutti i fenomeni.

La verità ultima può essere suddivisa in dipendenza dalle basi d'imputazione.

Si parla di sedici, quattro e venti vacuità, in ogni caso è necessario comprendere che, dal punto di vista Prasangika, tutti i fenomeni non esistono dal loro lato o intrinsecamente o per le loro proprie caratteristiche. Non c'è nulla che esista dalla parte dell'oggetto. Tutto esiste in dipendenza di una mera imputazione del pensiero che dà un nome. Per esempio, prendiamo il presidente di una nazione: viene fatta una votazione e qualcuno viene eletto, su questa base viene imputato il presidente, e quella persona comincia a sentirsi "presidente". Questo significa che "presidente" è un fenomeno imputato

solamente dal pensiero e dal nome, non esiste dalla sua parte. Se fosse esistente dalla sua parte, chiunque lo incontrasse lo riconoscerebbe come presidente, mentre in realtà non è così.

Per esempio, Raffaello è anch'egli imputato sulla base del nome che gli hanno dato il padre e la madre. Quando qualcuno lo incontra, egli deve presentarsi dicendo: "Io sono Raffaello ". Ma se esistesse dal suo lato, chiunque lo incontrasse lo riconoscerebbe immediatamente come Raffaello, senza bisogno di presentazioni. Quindi, egli non esiste intrinsecamente, o dal suo proprio lato.

Tra le venti vacuità, le prime tre sono: vacuità dell'interno, vacuità dell'esterno e di entrambi.

Per vacuità dell'interno cosa si intende? S'intende la vacuità delle facoltà sensoriali di occhio, orecchio e così via, interne della persona. Per vacuità dell'interno si intende che le facoltà sensoriali interne non esistono intrinsecamente perché sorgono in dipendenza. Per vacuità dell'esterno pensiamo ai cinque oggetti delle facoltà sensoriali, forme visive e così via. Questi sono gli oggetti esterni, mentre per vacuità di entrambi ci si riferisce agli organi sensoriali grossolani: occhi, lingua, naso, orecchie e corpo, che sono sia esterni sia interni. Perché? Perché comparati con gli oggetti esterni sono interni, ma comparati alle facoltà sensoriali sono esterni. Per esempio, l'occhio è interno rispetto alla forma visiva, ma esterno rispetto alla facoltà sensoriale visiva.

Quale si realizza per prima: la vacuità dell'interno, la vacuità dell'esterno o la vacuità di entrambi?

Queste tre vacuità si realizzano attraverso i tre sentieri dell'accumulazione: piccolo, medio e grande.

Ci sono delle ragioni per suddividere il sentiero dell'accumulazione nei tre sentieri piccolo, medio e grande. A questo proposito vi sono due diversi punti di vista. Uno sostiene che un continuum mentale, per esempio quello di un bodhisattva sul sentiero dell'accumulazione, all'inizio del suo sviluppo avrà la realizzazione del livello piccolo, in seguito la realizzazione del medio e poi quella del grande. Un altro modo è di considerare tre persone, una con facoltà molto acute, una con facoltà medie e una con facoltà ottuse. Nella mente di quello con facoltà ottuse si genera il sentiero piccolo dell'accumulazione, in quella di colui che ha facoltà medie il sentiero medio dell'accumulazione, e in quello con le facoltà acute il sentiero grande dell'accumulazione.

La vacuità dell'interno è in relazione al sentiero piccolo dell'accumulazione. La vacuità dell'esterno al medio. La vacuità di entrambi al grande.

Sia che ci si riferisca a oggetti esterni, alle facoltà interne o agli organi sensoriali, in ogni caso essi dipendono da altro, non esistono intrinsecamente.

Tra la vacuità dell'interno, dell'esterno o di entrambi qual è la più facile da realizzare? Poiché abbiamo più familiarità con l'interno è più facile realizzare la mancanza del sé della persona che non quella dei fenomeni.

Tra la mancanza del sé dei fenomeni, cioè degli aggregati, e quella della persona è più facile realizzare la mancanza del sé della persona, perché per comprendere la mancanza del sé della persona dobbiamo realizzare il suo dipendere dagli aggregati: per esempio, le facoltà interne dipendono da altre condizioni e producono risultati, come i concetti di io e mio. In questo modo, si realizza che la persona dipende da altro. Significa che la persona non esiste intrinsecamente, indipendentemente. È più facile comprendere che essa dipende da altro. Questa visione appartiene alle esperienze degli yoghi.

A queste tre vacuità, possiamo aggiungere la vacuità dell'ultimo, la vacuità del grande, e così via, fino a venti. Il punto principale è cercare di comprendere l'oggetto della negazione.

Per esempio, nel caso del dubbio: "io esisto indipendentemente oppure no?" l'oggetto di negazione è l'io esistente in modo intrinseco. L'io non esiste in questo modo perché dipende dai suoi aggregati.

In Madhyamikavatara di Chandrakirti riguardo a ciò sono riportati sette ragionamenti:

- Il sé non è un'unica cosa con i suoi aggregati
- Il sé non è di entità diversa dai suoi aggregati
- Gli aggregati non supportano la persona in modo intrinseco
- La persona non supporta gli aggregati in modo intrinseco
- Gli aggregati non sono posseduti dal sé come una mucca è posseduta da un contadino
- La raccolta degli aggregati non è il sé
- La configurazione degli aggregati non è il sé.

Analizzando in questo modo, non c'è possibilità di trovare quel sé e piano piano si realizza la mancanza del sé della persona. Gli aggregati e il sé sono

un'unica entità, ma "isolati" differenti.

È importante comprendere a fondo la mancanza di esistenza del sé della persona, successivamente si può passare all'analisi della mancanza del sé degli aggregati.

Un altro sistema è osservare: "io sono Ghesce-la". Questo "io" esiste nei miei aggregati, tra i costituenti oppure tra gli elementi? Tra gli aggregati, l'io è l'aggregato della forma? È l'aggregato della sensazione? È l'aggregato della discriminazione? È l'aggregato dei fattori di composizione? È l'aggregato della coscienza? Lo possiamo cercare tra gli elementi. L'elemento terra, la solidità del corpo, è l'io? L'elemento acqua, la fluidità del corpo, è l'io? L'elemento fuoco, il calore del corpo, è l'io? L'elemento aria, la leggerezza del corpo, è l'io? L'elemento spazio, gli spazi all'interno del corpo, è l'io? L'elemento coscienza, le sensazioni del nostro corpo, è l'io?

Attraverso questa meditazione analitica, scopriremo che non c'è modo di trovare questo io. Nelle parti del nostro corpo non troviamo l'io. E ancora: l'occhio è l'io? No, perché diciamo "il mio occhio" e non "io occhio". Così anche per la testa, lo stomaco, il fegato, le gambe, le braccia, i reni, e così via. Lo stesso per le sensazioni. Anche in quel caso ci esprimiamo dicendo "le mie sensazioni" e non "io sensazioni". Non c'è modo di trovare il nostro io tra gli aggregati, quindi non esiste un io che esista intrinsecamente. È un io vuoto di esistenza intrinseca. Se lo cerchiamo non lo troviamo, questa è la realizzazione della verità ultima.

In un sutra è detto: "Il non vedere è il vedere santo". Cercando e non trovando si ha la realizzazione della verità ultima e questo è il modo santo di vedere. Applicandoci in questa ricerca si riesce a realizzare la verità ultima.

Cercando e non trovando, qualcuno potrebbe spaventarsi e quindi pensare che non esiste alcun io. Ma è possibile trovare un io che mangia, beve, cammina, studia, medita, e così via, questo esiste convenzionalmente. È solo un io convenzionale, non è un io ultimo.

Colophon

I redattori di questa trascrizione Massimo Stordi (ghelong Thubten Tsognyi),
Cristiana Costa (ghetsulma Ciampa Tsomo), Ivan Zerlotti (upasika Ciampa Yeshe),
Osvaldo Santi, Giovanna Pescetti e Monica Mignani dedicano i meriti di questo lavoro
alla lunga vita dell'amorevole e santo maestro Ghesce Ciampa Ghiatso,
affinché i suoi discepoli siano sempre in grado
di seguire i suoi preziosi consigli.
ILTK, Pomaia, aprile 2002.

COME PRENDERSI CURA DEI TESTI DI DHARMA

In accordo alla tradizione, il testi di Dharma dovrebbero essere conservati con rispetto, in luoghi alti, puliti, separatamente da altri oggetti mondani. Dovrebbero essere avvolti in un tessuto quando devono essere portati con sé. Si dovrebbe evitare di appoggiarli sul pavimento, di calpestarli, non ci si dovrebbero appoggiare sopra oggetti di essi di qualsiasi tipo – incluso il rosario – e non ci si dovrebbe sedere sopra.

Questa, che può sembrare una strana usanza, è in realtà il modo di evitare di creare il karma di non incontrare in futuro il Dharma.

La preziosità del Buddhadharma consiste nell'essere una vera fonte di felicità per tutti gli esseri e la causa per abbandonare ogni sofferenza presente e futura. Quindi, ogni testo che contenga insegnamenti o i nomi dei propri Maestri, dovrebbe essere trattato con estrema cura e rispetto.

Se in ogni caso si dovesse avere la necessità di eliminare del materiale di Dharma, questo non dovrebbe essere gettato nella spazzatura ma bruciato in un modo speciale.

Dovrebbe essere bruciato separatamente da altri materiali, recitando il mantra om ah hum. Quindi, quando il fumo si sprigiona, si dovrebbe visualizzare che esso, pervadendo l'intero spazio, trasporta l'essenza del Dharma a tutti gli esseri senzienti dei sei reami, purifica la loro mente e li allevia da ogni sofferenza portando loro ogni felicità, compresa la felicità definitiva dell'illuminazione.

Infine, le ceneri rimanenti dovrebbero essere raccolte e sparse in luoghi puliti, sotto alberi o piante, dove non possano essere calpestate.

Centri FPMT Italia

Centro Lama Tzong Khapa
Treviso
Tel. 349-3270081
E-mail cltktreviso@tin.it

Centro Muni Gyana
Palermo
Tel. 091-213170
E-mail centromunigyana@virgilio.it

Centro Studi Cenresig
Bologna
Tel. 051-511164
E-mail luigichi@libero.it

Centro Tara Cittamani
Padova
Tel. 049-850805
E-mail taracit@libero.it

Centro Terra di Unificazione Ewam
Firenze
Tel. 055-454308
E-mail centroewam@virgilio.it

Centro di meditazione Kushi Ling
Arco (TN)
Tel./Fax 0471-964183 / 347-2113471
Email info@kushi-ling.com

Chiara Luce Edizioni
Pomaia (Pisa)
Tel. 050-685690
E-mail chiara.luce@tiscalinet.it

Istituto Lama Tzong Khapa
Pomaia (Pisa)
Tel. 050-685654
E-mail iltk@libero.it

Shiné Gioielli
Pomaia (Pisa)
Tel. 050-685774
E-mail shne@sirius.pisa.it

Universal Education Italia
Romagnano (Trento)
Tel. 0461-349041
E-mail turchina@tin.it

Yeshe Norbu - Appello per il Tibet
Pomaia (Pisa)
Tel. 050-685033
E-mail periltibet@libero.it

È possibile ordinare il numero di copie dediderato contattando Je Tzong Khapa Edizioni, Pomaia (PI) - e-mail: jtk@iltk.it. Il ricavato derivante dalla vendita della *Gioia del Dharma* **verrà destinato alla pubblicazione di altri insegnamenti di Ghesce-la e al finanziamento di progetti e iniziative da lui indicati.**

Chiunque voglia contribuire alla trascrizione e revisione dei testi da pubblicare è pregato di contattare i responsabili:
Francesco La Rocca 0585-982222 dharmafriends@libero.it
Joan Nicell 050-685654 joan.nicell@libero.it

Je Tzong Khapa Edizioni

La Je Tzong Khapa Edizioni, casa editrice dell'Istituto Lama Tzong Khapa di Pomaia (Pisa), sorge allo scopo di preservare e diffondere l'enorme patrimonio di insegnamenti offerti nel corso degli oltre venticinque anni di vita dell'Istituto dai più eminenti e preziosi Lama tibetani nonché da studiosi occidentali.

I progetti attuali prevedono, oltre alla salvaguardia degli archivi, che attualmente rischiano di smagnetizzarsi, la pubblicazione in volumi, CD, DVD e la messa in rete dei corsi di studio, sia brevi che di lunga durata;
la pubblicazione di sadhane, commentari, preghiere; la traduzione di importanti testi di studio e approfondimento; l'attivazione di strumenti multimediali per la didattica convenzionale; la messa a disposizione di un archivio in rete che raggruppi la totalità dei corsi organizzati all'Istituto.

Particolare enfasi inoltre verrà posta nella divulgazione dei moltissimi insegnamenti dati dal Ven. Ghesce Ciampa Ghiatso – Lama residente all'Istituto di Pomaia da oltre vent'anni – nei vari Centri F.P.M.T. in Italia.

È benvenuta ogni Vostra forma di partecipazione alla vita della Casa Editrice con suggerimenti e collaborazione.

L'atto di pubblicare insegnamenti di Dharma è estremamente meritorio sia per se stessi, sia se dedicato a qualcuno in particolare. Siamo pertanto veramente felici di estendere questa possibilità a quanti vorranno essere partecipi di questa preziosa pratica di Dharma.

Per ogni informazione, potete visitare il sito **www.iltk.it/jtk** e scriverci alla casella e-mail: **jtk@iltk.it** oppure al seguente indirizzo: Je Tzong Khapa Edizioni, Via Poggiberna, 15 - 56040 Pomaia (PI).

I responsabili del Progetto, incaricati dal Ven. Ghesce Ciampa Ghiatso (socio maggioritario), sono: Osvaldo Santi, Annalisa Lirussi, Dino Cirulli, Joan Nicell e il responsabile grafico Piero Sirianni.

Stampa:
DAIGO PRESS - 35010 Limena (PD)
Tel. 049 8842473
Giugno 2003