



*Tra medicina e magia:
paradigma e cura delle malattie epidemiche
secondo il Vaso del nettare dell'immortalità
('Chi med bdud rtsi bum pa)*

CARMEN SIMIOLI

ABSTRACT

This paper intends to provide an insight into the diagnostic and ritual sections of the *Great Vase of the Amṛta of Immortality* (*'Chi med bdud rtsi bum chen*). This Nying ma (Rnying ma) 'treasure text' (*gter ma*) describes a plethora of diagnostic, divinatory techniques and apotropaic rituals to detect and dispel dreadful diseases known as *gnyan nad* and *rims nad*. This text is representative of an esoteric tradition known as "Accomplishing Medicine" (*sman sgrub*), a vast repository of alchemical and magical knowledge that became integral constituent of the Tibetan learned medical literature from the thirteenth century onwards. This preliminary study is part of an on-going historically oriented investigation on classical and heterodox sources, which might have contributed to the codification of the theoretical apparatus and the arrays of curative methods preserved in seminal works of Tibetan medicine.

I. INTRODUZIONE

Secondo la medicina tradizionale tibetana (TTM), le febbri epidemiche (*rims tshad*) e le malattie infettive (*gnyan nad*) sono caratterizzate dalla medesima triplice causazione di ordine naturale,



Carmen Simioli

sovrannaturale e morale.¹ Questo complesso modello speculativo si deve alla pluralità delle tradizioni storico-letterarie che contribuirono alla codificazione del discorso medico sull'epidemiologia giunto al suo culmine nel XVII secolo.

Le fonti riflettono un'immagine ben precisa del sapere medico e del rapporto degli autori con le opere della tradizione medica e religiosa.² Esse offrono una sintesi di diversi approcci al problema nosologico: dando forma ad una traduzione linguistica ed epistemologica di teorie āyurvediche le quali si coniugano a istruzioni e pratiche tantriche.

Tra gli scritti canonici di maggior rilievo va annoverato il *Tantra delle istruzioni orali* (*Man ngag rgyud*, Mng) dei *Quattro Tantra* (*Rgyud bzhi*) ascritti al grande medico e sistematizzatore G.yu thog Yon tan Mgon po (XII sec.).³ In epoca scolastica, tra la fine del XIII e il secolo successivo, questo corpus assurse al ruolo di pietra angolare delle teorie nosologiche e fisiopatologiche, soprattutto grazie al lavoro di redazione ed esegesi della famiglia Brang ti, un importante lignaggio della scuola medica Sa skya.⁴

Nel Mng, la tassonomia delle epidemie si fonda sui tre umori e la loro combinazione (*nyes pa gsum dang 'dus pa*) si collega a idee eziologiche di chiara ascendenza āyurvedica. Secondo il *tantra*, infatti, la patogenesi coinvolge fattori organici, in primo luogo una predisposizione individuale aggravata da un regime alimentare inadatto (*kha zas ma snyoms*) e da attività fisiche logoranti (*drag shul*). Vi sono, tuttavia, fattori ambientali (luoghi insalubri, clima inusuale) e morali ben più decisivi per il contagio.⁵ Le malattie

¹ Per una concisa classificazione delle malattie *gnyan* e *rims* si faccia riferimento a Byams pa 'Prin las *et alii* (eds.) 2006, 278–83; 851.

² Sulla categoria storiografica di “immagine delle scienza” si veda Crisciani 1990, 118–39.

³ Mng, in *Bdud rtsi snying po yan lag brgyad pa gsang ba man ngag gi rgyud* (*Rgyud bzhi*), 242–57.

⁴ Sul ruolo del lignaggio medico Brang ti nel processo di codificazione e unificazione del pensiero medico tibetano, vedasi McGrath 2017 (tesi dottorale in via di pubblicazione).

⁵ Nella *Carakasamhitā* arie corrotte, luoghi insalubri e diete inadatte, influenza demoniaca e gli errori di giudizio sono considerati fattori causativi delle epidemie (Wujastyk 1998, 79–91). Dalla lettura dei capitoli del Mng si evince un pedissequo riferimento alla traduzione tibetana dell'*Ashtāṅgahridayasamhitā*



Paradigma e cura delle malattie epidemiche secondo il Vaso del nettare dell'immortalità

gnyan, sono causate dal proliferare di arie miasmatiche, sature d'impercettibili esseri morbigeni (*srin bu*), *animalcula* dal corpo di centipede e dalla lunga coda, in grado di penetrare nel corpo attraverso le vie respiratorie e i pori della pelle. Altre sette diverse classi di parassiti dalla forma globulare infestano il sangue (*khrag srin*) affliggendo gli organi vitali.⁶

Il contagio ha una connotazione spirituale: lo scarso discernimento di una mente ottenebrata e ricolma d'odio e attaccamento, rende vulnerabili alla malattia. Nelle epoche di degenerazione morale (*snyigs ma'i dus*), le azioni sconsiderate e sacrileghe degli esseri umani profanano la Natura, dimora di esseri liminali, e questi in risposta diffondono atroci pestilenze. La concezione medica del morbo riflette conoscenze demonologiche nelle quali convergono elementi autoctoni e nozioni e tecniche divinatorie derivanti dalla *bhūtavidyā* indiana la cui origine è associata alla figura di uno pseudo Nāgārjuna (paragrafo 2.1).

Secondo questa visione, il demone-portatore della malattia è un'entità ontologica che indica un'influenza malvagia (*gdon*), una forza prodigiosa (*'byung po*) riconducibile a otto diverse categorie di dei e demoni (*lha sde brgyad*). Ai metodi di classificazione del demone si associano metodi prognostici (paragrafo 2.2; 2.3), che insieme alle istruzioni precedenti rappresentano uno dei nuclei narrativi più antichi degli scritti medici e tantrici sulle malattie contagiose.

Nell'intento di negoziare la natura a un tempo corporea e spirituale di tali malattie, e soprattutto di trovare un medicamento universale in grado di annientarle e, così facendo, soddisfare i propositi prolongetivisti, i luminari del pensiero medico si rivolsero ad altre discipline operative, dedicandosi alla ricerca iatrochimica, allo studio e alla compilazione di fonti magico-alchemiche.

(*Yan lhag brgyad pa'i snying po bsdus pa*, YnD) di Vāgbhata (Pha khol). Per un confronto vedasi YnD 309/12–316/11.

⁶ A tal riguardo si faccia riferimento ai *Supplementi* (*Man ngag gi yon tan rgyud gi lhan thabs*, LhT), opera di commento al Mng, scritta da Sangs rgyas rgya mtsho (1653–1705). Cf. LhT 118/2–13. Il concetto di organismo patogeno espresso dalla categoria di *srin bu* è per certi versi affine a quello di *kṛmi* descritto da Caraka. Sharma 1991, 341–42.



Carmen Simioli

Nei secoli XII e XIII, in seno alla tradizione religiosa Rnying ma pa fiorì una vasta letteratura repositorio di dottrine e pratiche alchemiche e rituali note come *estrazione dell'essenza* (*bcud len* = Skt. *rasāyana*) e *ottenimento dell'ambrosia medica* (*bdud rtsi sman sgrub*). Esse furono fondamentali per lo sviluppo teorico e pratico della farmacologica, diventandone parte integrante.⁷

L'influenza della letteratura delle *ambrosie mediche* nell'eziologia medica si ravvisa dal punto di vista teorico nell'associazione del morbo a un veleno, nello specifico un "veleno demoniaco" (*'byung po'i dug*), aspetto che nella ricerca farmacologica si traduce nella produzione delle teriache e in particolare della teriaca mercuriale (*dn̄gul chu'i dar ya kan*).⁸

Il connubio morbo-veleno demoniaco è, inoltre, alla base dei rituali apotropaici che spesso coadiuvano la produzione/consacrazione delle portentose teriache: trattasi principalmente di rituali incentrati sul culto del Khyung (Garuḍa) propri della letteratura del *Mahāyogatantra*.⁹

Il *Grande vaso del nettare dell'immortalità* (*'Chi med bdud rtsi bum chen*, CBB), al quale è dedicato questo studio, risponde alle caratteristiche del genere letterario delle *ambrosie mediche*. Il *textus receptus* è preservato nella *Raccolta dei tesori testuali* (*Rin chen gter mdzod*), che fu compilata nel XIX secolo da 'Jam mgon Kong sprul Blo sgras mtha' yas (1813–1899) e 'Jam dbyang mkhyen brtse'i dbang po (1820–1892).¹⁰ Il CBB è un tesoro testuale (*gter ma*) della letteratura apocriфа Rnying ma. Ascritto a Padma-sambhava, fu rivelato, secondo la tradizione, da Rdor 'bum chos kyi grags pa, *yogin* originario dello Mnga' ris e probabilmente vis-

⁷ Per uno studio dettagliato del *rasāyana* nella tradizione medica tibetana vedasi Gerke 2012a e 2012b. Per un'analisi storica delle origini tradizione tantrica delle *ambrosie mediche* e della loro assimilazione in ambito medico vedasi Garrett 2009, 207–30.

⁸ Simioli 2016.

⁹ Hillis 2000, 313–31. Sulle pratiche magico-mediche dei *Garudatantra* nella letteratura indiana vedasi Slouber 2017.

¹⁰ In questo studio, si farà riferimento a due redazioni del CBB: (1) *Rin chen gter mdzod* vol. 46 (ngo, ha): 1.1–124.1 che sarà indicato come CBB1; (2) versione presente nella moderna raccolta *Slop dpon pad'byung gi sman yig gces btus*, 1–193 indicata come CBB2.



Paradigma e cura delle malattie epidemiche secondo il Vaso del nettare dell'immortalità

suto intorno al secolo XI.¹¹ Nell'agiografia di Rdor 'bum, si narra l'episodio del ritrovamento del CBB, secondo il quale, la pergamena del testo emerse dal cuore di Hayagrīva *risplendente soggiogatore dei demoni arroganti* (*zil degs zil gnon*) nel tempio di Byang Pra dun rtse, uno dei templi-soggiogatori edificati ai confini (*mtha' 'dul*) del territorio del Tibet in epoca imperiale.¹² Il legame con la figura di Padmasambhava, l'insufficienza di dati storiografici riguardo Rdor 'bum, il forte valore simbolico della storia del ritrovamento testuale conformano il CBB alla dimensione visionaria e atemporale tipica dei tesori testuali.

Nonostante le origini oscure, il CBB è caratterizzato da un interessante lignaggio intertestuale che lo iscrive nella storia della letteratura e del pensiero medico tibetano. Ciò che segue è un'analisi preliminare dei capitoli diagnostici e rituali del CBB che servirà a estrapolarne i nuclei narrativi principali (il connubio dialettico tra diagnosi e divinazione; ritualizzazione delle terapie, iconografia degli amuleti) e così facendo evidenziare quanto quest'opera rappresenti il risultato di un lavoro di sistematizzazione e rifletta una precisa concezione del sapere medico. In ultima analisi, si fornirà una breve ricognizione dei principali testimoni indiretti del CBB nella letteratura medica.¹³

II. DIAGNOSI E DIVINAZIONE DELLE MALATTIE DEMONICHE NEL CBB

I capitoli diagnostici principali del CBB che prenderemo in esame sono: a) Il *tantra* radice sulla diagnosi, intitolato *Unione del sole e della luna* (*Rtags pa nyi zla kha sbyor*), altresì intitolato *L'essenza del cuore di Mañjuśrī, unione del sole e della luna* (*'Jam pa dbyangs kyi thugs bcud nyi zla kha sbyor*);¹⁴ b) il suo commentario intitolato *Tantra esegetico dell'essenza del cuore di Mañjuśrī, unione del sole e della luna* chiamato anche il *Tantra esegetico, sole che illumina i segni diagnostici* (*brtags pa nyi ma'i snang gsal bshad rgyud*);¹⁵ c) *Il più segreto dei pilastri*

¹¹ Byams pa 'Phrin las 1990, 91.

¹² *Gter ston bryad rtsa'i mam thar*, (vol. 1) 137/ 9–17.

¹³ In questa sede si è preferito dare spazio alla descrizione dei contenuti del CBB. Per un'analisi approfondita della trasmissione testuale e delle influenze letterarie vedasi Simioli 2019.

¹⁴ CBB1, 7v71–9v/1; CBB2, 10–12.

¹⁵ CBB1, 9v71–12v/5; CBB2, 10–19.



Carmen Simioli

della forza vitale (*Yang gsang srog gyi ka chen*);¹⁶ d) *L'applicazione dei rimedi, Grande tesoro dell'essenza vitale (Srog gi gter chen sbyor ba)*.¹⁷ I modelli eziologici in essi descritti non differiscono da quelli proposti nella letteratura medica.

Tuttavia, nella letteratura magico-religiosa delle ambrosie medicinali, demonologia e causazione morale giocano un ruolo fondamentale nella determinazione del concetto delle malattie *gnyan* e *rims*.

L'intero ciclo testuale s'inserisce in una cornice apocalittica che profetizza l'avvento di un'umanità alla deriva e autodistruttiva, votata alla guerra e alla dissipazione di ogni risorsa ambientale. Una Natura avversa, popolata da dei e demoni adirati, punisce gli atti esecrabili dell'uomo con catastrofi, carestie e soprattutto disemina atroci malattie.

Ecco a riguardo due stralci indicativi:

“Durante i cinquecento eoni di degenerazione, il giogo dorato della legge regale sarà distrutto, le piume degli [elmi] dei funzionari saranno strappate, e il nodo del vessillo di seta degli insegnamenti del Buddha sarà sciolto. Ogni genere di azione perversa disturberà la Dea dell'esistenza ciclica. Il suo corpo tocca le più remote profondità dell'oceano e le vette delle montagne regine che sostengono il mondo, mentre i suoi palmi affondano nei reami inferiori. Lei scaglierà la freccia avvelenata del suo respiro. In questo modo, l'arroganza umana disturba le otto classi di dei e demoni, i quali diffonderanno eoni di malattie, guerre e carestia”.¹⁸

“Durante i cinquecento eoni di degenerazione, atroci e orrifiche malattie [si diffonderanno], conosciute col nome di veleno universale oblio, o morte intempestiva che sopraggiunge inaspettata, digrignando le sue fauci con un riso sardonico. Cercare di eliminarle è pari al fronteggiare un fuoco divampante. Questa è la morte che sopraggiunge col diffondersi dell'epidemia, difficile da estirpare e non si può determinarne il focolaio. Il mero suono [del suo nome] diffonde un indicibile terrore”.¹⁹

¹⁶ CBB1, 44v/4-45v/6; CCB2, 47-52.

¹⁷ CBB2, 40-44.

¹⁸ CBB1, 7v/2-5: *rgyal khrims gser gyi gna 'shing chag | blon po'i khrims kyi sgro ba ral | sang rgyas btsan pa'i dar mdud grol | log pa'i spyod pa mams tshongs kyis | srid pa'i dal bdag chen mo cig | rgya mtsho'i gting nas sku bskyod de | ri rab zom la rten bcas nas | thal mo bar snag khams su brdad | dug mda 'kha rlang 'phangs pa yis | dregs pa lha srin sde brgyad 'khrugs | nad mtshon mu ge'i bskal ba dar ||*.

¹⁹ CBB1, 71v/1-3: *lnga brgya dus kyi snyigs ma la | shin tu ma rung 'jigs pa'i nad | ha la cog rgyal zhes bya ba | 'dzum bu ltag dgye so brtsegs nas | na long med par 'chi ba 'byung 'di ni yang [spang] la me mched bzhin | 'gos rkyen 'chi sla gso ba dka' | gang byung sa der mi thag gcod | thos pa tsam gyis 'jigs skrag sngangs ||*.



Paradigma e cura delle malattie epidemiche secondo il Vaso del nettare dell'immortalità

La natura aggressiva della patologia, così come l'associazione morbo-veleno demoniaco, sono codificate con un linguaggio immaginifico. La malattia mortale è *un nero oblio universale simile all'aconito (ha la cog 'gyel nag po)*,²⁰ un'immagine che sembra riferirsi alla moltitudine di corpi che cadono reclamati dalla morte, *ladra del respiro vitale (lus srog 'jags par byed pa)*. La malattia è personificata da una maschera demoniaca. Questo punto corrisponde alla prima fase del morbo: fase prodromica, (*skya rims ma smin*, let. della malattia priva di colore, che non ha raggiunto la fase matura), corrispondente alla manifestazione morbosa senza il carattere di specificità. In questa fase, caratterizzata da sogni confusi (*rmi lam nyag nyog*), si subisce l'attacco del demone che *affonda i suoi denti (gdon so pas zung)* nel malato.²¹

Il morbo è paragonato a un animale feroce. La sua essenza ferina è accentuata dall'uso di aggettivi, come per esempio “selvaggio” (*rgod*), che indica il livello di gravità della malattia. È questo il caso della descrizione delle malattie *lhog pa*:

Inoltre, vi sono altre due categorie dette del [*lhog pa*] “selvaggio” e ancora “più selvaggio”. Il tipo “selvaggio” si diffonde velocemente con un elefante in corsa, il dolore è forte e cavalca i canali. Il “più selvaggio” è caratterizzato da ampie ulcere simili a un vulcano, che s'irradiano dal centro verso i bordi esterni; esso è anche chiamato “la pianta spinosa dalle nove teste”.²²

Il linguaggio metaforico del CBB è preservato in testi più tardi, elemento che riflette un certo livello di coerenza intellettuale nella rappresentazione delle ulcere, come di altre patologie mortali, nei testi della medicina tibetana premoderna.²³

La diagnosi presentata nel *tantra* esegetico si fonda su una dettagliata osservazione empirica della “sintomatologia generale e particolare” (*sphyi dang bye brag brtags*, lett. segni generali e particolari) legata ai tre aspetti costitutivi delle patologie ossia *rlung*, febbre e *gnyan*. Mediante i cambiamenti nell'aspetto e la fisiopa-

²⁰ Vedasi anche Byams pa 'Phrin las 2006, 998.

²¹ CBB1, 7v.6.

²² CBB2, 124/7-9: *yang na rgod dang yang rgod gnyis //rgod ni rlang che 'gros pa skyen / zug gzer che zhing rtsa la shon // yang rgod me ris skrang pa che / 'khor la 'phro zhing tlhor ba yi // gze ma mgo dgu zhes khyang bya //*.

²³ Vedasi per esempio il già citato *Man ngag gi yon tan rgyud gi lhan thabs* del XVII secolo. LhT, 208/13-209/8.



Carmen Simioli

tologia del dolore, grazie alla percezione aptica dei polsi (*rtsa brtags*) e all'uroscopia (*chu brtags*), è possibile associare i sintomi ai *tre principi disturbatori*, all'eccesso di caldo o freddo nello stato febbrile e ai cinque elementi (*'byung ba lnga*).

La fase prodromica è caratterizzata da *rlung* e febbre. In caso di eccesso di *rlung*, il dolore raggiunge una fase acuta all'alba e di notte (*tho rangs dang dgong shin tu rlang*); i bulbi oculari sono doleranti e consegue la perdita di coscienza (*mig ril na 'gyel snyoms byed*) con concomitante ronzio nelle orecchie (*ma'ur*); insorge un senso di disperazione (*snying mi dga'*); lo stato febbrile è caratterizzato da brividi (*'dar bu*, let. tremante). La sintomatologia simile a quella determinata da un eccesso di freddo che occorre quando la malattia appartiene alla categoria dell'elemento acqua (*grang ba'i nad ltar g.yo 'byung chu'i rigs*). Tra i suoi sintomi figurano dolori articolari così forti che le *ossa nella parte bassa del corpo ribollono* (*ro smad kyir us pa khol*); in questo caso il *polso è vuoto e sommerso* (*rtsa stong bying*) o *poco percettibile* (*nyams chung*); *feci e urine ristagnano e la febbre si diffonde nel sistema circolatorio* (*rtsa chu dal ba rtsa kha tsha ba'ong*).

La febbre propria di malattie appartenenti alla *categoria dell'elemento fuoco* (*'byung me'i rigs*) fa sì che il *corpo tremi intensamente e che i peli si rizzino* (*phrum ser khyer*); segue una *sete incessante* (*skom dod che*) associata a *bocca e narici secche* (*kha sna skams*); le *arteriole pulsano velocemente* (*rtsa phra mkhyogs*).

Lo stato di manifestazione intermedia (*'bar rtags*) è riconducibile allo *gnyan*, aspetto che riflette un eccesso di *bad kan* e *mkhris pa* o la combinazione di tutti e tre i principi fisiologici (*'dus pa*). I sintomi dell'eccesso di *bad kan* o *mkhris pa* sono: *lingua nera* (*lce nag*) oppure *lingua e bocca sporche* (*kha lce rtub*); *calo delle facoltà sensoriali* (*dbang po nyams*), *pesantezza fisica e mentale* (*lus dang shes lci*); *fite alle giunture* (*lhu tshigs 'khyugs*); *polso sommerso* (*bying*) e *profondo* (*gting*) oppure *sottile* (*phra*) e *accelerato* (*nyu myur*). Quando la malattia rientra categoria dell'elemento spazio, presenta tutte questi sintomi insieme (*kun'dus pa*).

Quando la malattia si diffonde in tutto il corpo, attacca gli organi pieni e cavi (*don snod la'babs*). Una volta che il morbo ha raggiunto il cuore (*snying la babs*), sede della memoria, quest'ultima sarà danneggiata, vi sarà una scarsa presenza mentale (*dran pa mi gsal*), insorgeranno rabbia e problemi cognitivi (*shes mi gsal sgrib rlang*). Tra i sintomi figurano: *dolori al petto e respiro corto* (*dbugs*



Paradigma e cura delle malattie epidemiche secondo il Vaso del nettare dell'immortalità

thung) e le *arterie oculari pulsano frenetiche (mig rtsa rgod pa)*, sulla lingua vi è una patina gialla.

Quando la mattia colpisce i polmoni (*glo ba*), insorgono emicrania (*mgo na*) e stenosi polmonare (*glo chung*); vi è un forte dolore al petto e si forma un *liquido flemmatico giallastro o marrone (lud dmar ser smug po)*. Quando la malattia colpisce il fegato (*mchin pa*), le caratteristiche principali sono: l'ittero della pelle (*sha mdog ra gan ltar bu*, let. colorito simile all'ottone) e la vista poco chiara; vi è un aumento della *pressione del sangue, vi sono dolori localizzati nel cervello (khrag tshad klad gzer)*. Se il morbo affligge la milza (*mtsher pa*), la mente è sofferente e *pesante e sia ha la sensazione di essere schiacciati da una montagna (shes pa shin tu lci ste ri nas mnan pa'dra)*; le labbra hanno un colorito nero, si ritirano e sono gonfie (*mchu gnag thung 'thug pa*). Quando la malattia attacca i reni (*mkhal ma*), il dolore è localizzato nella zona lombare; la parte bassa dello stomaco è ingrossata (*khod smad sbo zhing*); il *prāṇa della parte inferiore del corpo si arresta ('og rlung sdom)* e sale verso l'alto e allora si verificano "ritenzioni di urina e feci" (*rtsa chu'gag pa*).

II (1). I POLSI DEMONIACI, LO SPECCHIO E LA LANCETTA CHIRURGICA: LOCALIZZARE ED ESTIRPARE IL MORBO DEMONIACO

I *polsi dei demoni ostruttori (bgegs rtsa)* sono i polsi anomali dei cinque organi funzionali (*don lnga*) e rivelano la natura e la classe d'appartenenza del demone che tormenta il malato. Seguendo precisi schemi euristici ognuno dei cinque organi funzionali (cuore, fegato, reni, milza, polmoni) è associato a uno degli organi cavi (intestino, colon, cistifellea, vescica urinaria e stomaco), a un organo di senso e a uno dei cinque elementi (*sa, chu, me, rlung nam mkha'*), *a cavallo dei quali viaggiano le forze ostruttive (bgegs 'byung ba lnga rta zhon)*.

Un immaginario geografico fa da sfondo alla descrizione di tali polsi giacché il corpo e i suoi cambiamenti forniscono una mappa demonologica atta a scovare l'ostruttore. La localizzazione del demone che si annida nel corpo avviene attraverso l'individuazione della (a) *porta d'entrata ('jug sgo)*, (b) del *sentiero per il quale erra ('grims pa'i srang)*, (c) di *regioni e residenze (yul gnas)*, (d) delle *fortezze (rdzong)* nelle quali s'insinua. Quest'intricata rete di connessioni serve a definire la fisiologia, l'interazione tra gli organi e perfino le funzioni cognitive associate a essi.



Carmen Simioli

(a) Il demone della casta reale (*rgyal rigs*) cavalca l'elemento fuoco (*me la zhon*) ed entra nel corpo dall'apertura di Brahma sulla sommità del capo, dal cakra della forza vitale (*srog 'khor*). Il demone della classe servile (*dmangs rigs*) cavalca l'elemento acqua (*chu la zhon*) ed entra nel corpo dalla porta del vento karmico (*'du byed las kyi rlung*) oppure dai nervi e tendini della pianta del piede (*rkang mthil chu rgyus sgo*). Il demone della classe aristocratica (*rje rigs*) cavalca l'elemento vento, esso entra dal canale destro (*ro ma'i sgo*). Il demone brahmino (*bram ze*) cavalca l'elemento terra (*sa la zhon*) ed entra dal canale sinistro (*rkyang ma sgo nas'jug*). L'intoccabile (*gdol ba can*) accompagna l'elemento spazio (*nam mkhar'grog*) ed entra dal canale centrale, il canale che vibra (*kun'dar ma*), e fa tremare tutti gli esseri senzienti (*sems can thams cad g.yo bar byed*).²⁴

(b) il demone-re vaga dal sentiero triangolare del cuore fino al sentiero della lingua; l'aristocratico dalla montagna innevata del sentiero dei polmoni (*gangs ri glo ba'i lam*), vaga fino al naso (*dri 'dzin lam*); il brahmino vaga dal sentiero della montagna di quarzo del fegato (*mchong ri mchin lam*) fino al sentiero degli occhi (*gzugs'dzin lam*); il servo, dal cruento sentiero dei reni (*mkhal ma gnyan lam*) vaga fino alle orecchie (*sgra 'dzin lam*); l'intoccabile dal sentiero della milza (*mtsher lam*) vaga fino al sentiero delle labbra (*mchu yi lam*).

(c) La regione triangolare del cuore (*zur gsum snying gi yul*) interessa il demone re, che risiede nell'intestino (*rgyu ma nag du gnas*); la regione del demone della casta nobile è la montagna innevata dei polmoni e la sua residenza è il colon (*long gi nang gnas*); la regione del brahmino è la montagna di quarzo del fegato, la sua residenza è la cistifellea (*mkhris pa'i nang gnas*); la regione dello spirito servile è la fredda regione dei reni, mentre la residenza è la vescica urinaria (*lgang pa*); la regione dello spirito ostruttore intoccabile è la regione segreta della milza, mentre la residenza è lo stomaco (*pho ba'i nang du gnas*).

(d) Il demone della classe regale vive nella fortezza del cuore, mente-lago della memoria (*tsi ta dran pa'i mtsho*); l'ostruttore della

²⁴ CBB2 48/6-17.



Paradigma e cura delle malattie epidemiche secondo il Vaso del nettare dell'immortalità

classe aristocratica resta legato alla fortezza dei polmoni, lago del respiro dalla forma di tenda (*gur khyim dbugs gi mtsho*); il brahmino resta aggrappato alla fortezza del fegato, lago di sangue montagna di quarzo (*mchong ri khrag gi mtsho*); il servo si aggrappa alla fortezza del rene, lago dell'urina e del freddo (*grang ba chu'i mtsho*); il fuoricasta si aggrappa alla fortezza della milza, lago del caldo e delle malattie composite (*tsha ba 'dus pa'i mtsho*).

L'idea dell'organo-fortezza demoniaca riflette un'antica tradizione demonologica della quale si ha traccia negli scritti medici tibetani fin dal X-XI secolo, molte delle quali ascritte allo pseudo Nāgārjuna tantrico: si veda per esempio la nozione di castello (*mkhar*) presente nei *Segni diagnostici e cure delle diciotto malattie Kuṣṭha* basato sul *Tantra delle manifestazioni irate e pacifiche* (*Mdze rigs bco brgyad kyi rtags rdo rje bde khros kyi dgongs pa las byung ba*).²⁵

Il corpo così concepito può essere manipolato mediante la *moxibustione che brucia* (*me bsreg*) o quella che *riscalda* (*sdigs me*), e il salasso (*gtar*), prescritte in caso di ulcere, malattie caratterizzate da sangue impuro e suppurazioni, vaiolo, malattie che affliggono gli organi interni della parte superiore e inferiore del torso (*stod gzer* e *rgyu gzer*). Qui le terapie sono riconfigurate come rituali in grado di estirpare i demoni patogeni. Il medico segue il demone errabondo lungo i canali vitali e applica la *moxa che chiude tali canali* (*rtsa'i 'bros 'phrang bsdoms*) per bloccare il flusso e circoscrivere l'area che sarà poi sottoposta a moxibustione o incisa per estrarre i fluidi infetti ed esorcizzare il demone.²⁶ Quando è difficile trovare il punto si usa uno specchio per divinare: nel testo si descrive la *moxibustione con lo specchio* (*me long btsug me*), per la quale si utilizza uno specchio appoggiandolo al corpo cosicchè rifletta l'immagine demoniaca e permetta d'individuare il punto da incidere.²⁷

²⁵ *Mdze rigs bco brgyad kyi rtags rdo rje bde khros kyi dgongs pa las byung ba*, in *Slop dpon klu sgrub kyi sman yig*, 140–42.

²⁶ CBB 2, 125/13–18.

²⁷ CBB 2, 140/21–24: [...] *mdun rgyab du me long btsugs pa de la gzugs kyi rtags me long la snang ba de la btsod kyi me btsas bsreg*. Vedasi la descrizione dettagliata di questo tipo di moxibustione fornita da *De'u dmar bstan 'dzin Phun-tshogs* (XVII sec.) in *Dri med shel gong dang dri med shel phreng dang lag len gce bsdus* (1970), 565/6–566–9.



Carmen Simioli

Tale interpretazione è sostanziata da un altro rituale descritto nel capitolo del CBB intitolato [*Il Rituale*] *dei log gnon, lingua che succhia via [l'infezione] (Log gnon phag mo'i ljags 'jibs)*. In esso praticante che visualizza s'immagina nelle fattezze di un nero maiale selvatico, divoratore di demoni, dalle labbra di metallo meteorico.

In questo contesto, perfino le lancette chirurgiche (*gtsag bu*), usate per incidere le pustole delle ulcere, incarnano le “zanne di un maiale selvatico” (*phag rgog mche bar bsgom*).²⁸ Durante questo rituale, che si considera essere di origine Bon, sono succhiati via sangue e pus infetto (*'jib rgyab*). In esso si prevede l'uso di uno specchio e, in molti casi di una freccia della divinazione (*mda'dar*) per incidere la pelle.²⁹ Questo simbolismo divinatorio della freccia penetrante sembra trovare corrispondenza anche nell'analisi dei segni della morte qui di seguito descritti.

II (2). PROGNOSE DEI SEGNI E DEI POLSI DELLA MORTE

L'interpretazione dei *segni finali* [che rivelano] *la vita o la morte* (*tha ma 'tsho 'chi'i rtags*) del paziente si fonda sull'osservazione empirica dei segni esterni e sull'analisi e polso, coadiuvate dalla prognosi divinatoria (*kha dmar*) di particolari segni premonitori (paragrafo 2.3).

I segni generali riguardano in primo luogo il cambiamento d'intensità e l'inversione del flusso respiratorio: *nella narice destra, il respiro aumenta, si arresta e poi passa alla narice sinistra* (*sna rlung g.yas g.yon'gyu chad log*). I segni specifici della morte riguardano la dissoluzione degli elementi grossolani (*'byung ba'i thim rim*) che svaniscono l'uno nell'altro, riassorbiti in un ordine inverso a quello che ha determinato la nascita e la formazione del corpo umano.

Questa fase indica un radicale cambiamento dei venti sottili. A ogni segno visibile esterno che presagisce la morte imminente dell'individuo, corrisponde un processo interno che coinvolge elementi e organi. La descrizione dei segni della morte è articolata in tre parti: osservazione della dissoluzione delle facoltà sensoriali (*dbang po thim*), degli elementi e in fine mediante la diagnosi/divinazione del polso arterioso (*'phar rtsa sgo nas brtags*).

²⁸ CBB1, 110r/1; CBB2, 152/11. Riguardo la simbologia del maiale selvatico si legga paragrafo sui rituali apotropaici.

²⁹ De Nebesky Wojkowitz 1993, 365–66.



Paradigma e cura delle malattie epidemiche secondo il Vaso del nettare dell'immortalità

Il vento dell'esistenza ciclica è distrutto partendo dall'elemento terra. La terra si dissolve nell'acqua. Allora il corpo è pesante e i costituenti della milza sono indeboliti per cui la persona sente di cadere, così come una pietra che cade nell'acqua. Quando l'acqua si dissolve nel fuoco, bocca e naso sono secchi, i polmoni sono indeboliti, le orecchie non sono in grado di sentire. Il viso è pallido come quello di un cadavere dal grigio incarnato. Il fuoco si dissolve nel vento, e di conseguenza, il calore corporeo diminuisce, e la persona agita gli arti modo inconsulto, segno che il fegato è stato colpito dalla malattia. Quando la coscienza si dissolve nel vento, il respiro è invertito e la persona agita gli arti; il costituente dei polmoni è ingiuriato. Infine, la coscienza si dissolve nello spazio e i costituenti del cuore sono ingiuriati. Allora, la lingua non percepisce più i sapori.³⁰

Analizzando i polsi della morte si colgono somiglianze con i polsi descritti nel *Tantra ultimo*. Ciò che segue è la traduzione del passo riguardante i polsi della morte nel *tantra* esegetico *Unione del sole e della luna* del CBB:

Se il polso è simile a una rana che salta nell'acqua, la persona morrà.
 Se il polso è simile a quello di una goccia che cade o a un uccello che becca del grano per terra, la persona morrà. Se il polso è simile a una grande bandiera mossa dal vento, la persona morrà. Se è simile alla saliva gocciolante di un toro, la persona morrà.³¹

Vi sono inoltre due tipologie di segni che descrivono un'irregolare manifestazione delle malattie, segni opposti al naturale decorso della patologia: 1) *la patologia dell'acqua che si manifesta nel caso della malattia dell'elemento fuoco (chu brtags me la byung)*, che descrive febbre e polsi dotati delle caratteristiche tipiche degli stati febbrili in caso di malattie di natura fredda; 2) *patologia del fuoco che si manifesta con i segni tipici dell'elemento acqua (me rtgas chu la byung)*, quando malattie di natura calda presentano tratti tipici di patologie di natura fredda.³² Queste manifestazioni sono determinate dall'azione decettiva del demone trattandosi di malattie dovute alla concomitanza di più umori in disequilibrio (*'dus pa*).

³⁰ CBB1, 12r/1-6.

³¹ CBB 2, 17/15-20. Si confrontino i passi corrispondenti nel *Tantra Ultimo* (*Phyi'irgyud*) [*Rgyud bzhi*, 565/4-6].

³² CBB 2, 17/10.



Carmen Simioli

Quando patologie calde e fredde presentano segni anomali (*tsha grang ma snyoms*), il medico deve saper discernere le reali cause eziologiche attraverso la sua saggezza penetrativa, che simile a una *freccia della saggezza* (*rig pa'i mda'*), può “smembrare il corpo illusorio” (*sgyu lus dum bur btub*) creato dal demone.³³ Questi versi trovano una chiara corrispondenza nella affermazione secondo la quale la diagnosi è concepita come un processo dell'ispirazione divina (*rtogs pa dang ldan pa dang zhing lha'i nga rgyal dang ldan*) di Mañjuśrī o di altre manifestazioni terrifiche.³⁴

Il linguaggio simbolico e criptico è tipico della letteratura alchemica e del percorso iniziatico sotteso, per il quale, come in altra tradizione ermetiche, vige il criterio di “dispersione della conoscenza”. Le informazioni sono disseminate qui e lì lungo il testo in *chiavi* (*lde'u mig*) e *fortezze* (*gyad*): nei primi il termine indica testi di natura ermeneutica e d'introduzione alla conoscenza, nell'ultimo caso i passaggi che indicano la padronanza dell'arte diagnostica e alchemica. Molti di essi sono detti figli che *sorpassano i testi-madre* (*ma lhag pa'i bu*) giacché rappresentano un approfondimento o una scala o la *soglia* (*them*) di ascesa a uno stato di conoscenza superiore.³⁵

II (3). INTERPRETAZIONI DEI SEGNI PREMONITORI

I segni premonitori della morte sono descritti con metafore criptiche delle quali è fornita l'esatta chiave di lettura. Nel *Tesoro della forza vitale*, la natura di questi segni è paragonata alle immagini ermetiche che appaiono nello specchio (*brtags pa'phrul kyi me long*) usato nella divinazione *prasenā*.³⁶

Nel *Pilastro dell'essenza vitale* leggiamo:

Se sulla cima della montagna della ruota magica scompare la nebbia di turchese, allora la persona è destinata a morire.
Se il vapore emanato dalla testa scompare, la persona morrà.
Se scompaiono i segni propri della saggezza nella *lampada della radianza dell'oceano*, la persona è destinata a morire.³⁷

³³ CBB 2, 8/1-4; 21/1-4.

³⁴ CBB 2, 18/4-5.

³⁵ Vedasi l'analisi dei contenuti del CBB fornita da De'u dmar bstan 'dzin phun tshogs 1993, *Gso rig gces btus*, 94/19-95/12.

³⁶ CBB2, 43/11-12.

³⁷ CBB2, 51/9-10: [...] *rgya mtsho mdangs kyi sgron ma la ye shes rang rtags yal na 'chi*. L'iride (*mig gi rgyal mo*) è sede del canale nel quale la vera natura o saggezza



Paradigma e cura delle malattie epidemiche secondo il Vaso del nettare dell'immortalità

Se l'iride regina dell'occhio si spegne, allora la persona morrà.
 Se i pilastri del cielo e della terra sono distrutti nello spazio, allora la persona morrà.
 Se gli avambracci appaiono recisi nello spazio, allora la persona morrà.³⁸
 Se il suono della *dākinī* cessa nel recesso nascosto della foresta, allora la persona è sul punto di morire. L'assenza del suono nelle orecchie è segno di morte imminente.³⁹
 Se una delle cinque guardie che stanno insieme si alza, allora la persona morrà. Se l'arteria del dito anulare palpita, allora la persona morrà.⁴⁰
 Se il sole si leva dalla città della ruota delle magiche manifestazioni, allora la persona morrà. Se il calore corporeo delle gambe scompare, allora la persona morrà.⁴¹
 Se dal *maṇḍala* dell'acqua della grande beatitudine, la luna scende verso il basso, allora la persona morrà. Se vi è emissione del seme, allora la persona morrà.⁴²

Molte di questi elementi ricorrono nella letteratura medica canonica: il *Tantra esegetico* (*Bshad rgyud*), secondo dei *Quattro tantra*, e sezione antecedente alla compilazione del *Tantra delle istruzioni essenziali*, include i segni premonitori della morte che riguardano le cosiddette illusioni ottiche che appaiono nello spazio, l'esame di forme inusuali dell'ombra del corpo, l'analisi della luminosità dell'iride.⁴³ Questi elementi assieme a quelli analizzati nel paragrafo precedente mostrano legami con l'*Indriyasthāna* di cui vi è traccia nella raccolta di Caraka, dove la conoscenza dei segni fatali doveva servire al medico per astenersi dal curare il morente.⁴⁴ Nel contesto del CBB, laddove si prescrivono amuleti e medicinali portentosi, essi dovevano servire ad applicare gli antidoti opportuni e porre un fermo alla morte stessa.

innata si manifesta luminosa, simbolo dell'essenza vitale che appare negli occhi dell'individuo.

³⁸ CBB2, 51/11–12: *gnam sa gnyis kyi ka gdun de | bar snang chag na 'chi | bar snang khams su lag ngar gnyis kyi bar du chag lta'o* ||. Questi segni premonitori e quelli descritti nei versi e nella nota successiva sono presenti egualmente nel *Nyi zla kha sbyor gsang ba'i rgyud* (NZB) 28r./1–6 e nel '*Chi rtags sal ba'i sgron ma*, 411/8–13; 412/8–11. Per un'analisi di questi testi vedasi Orofino 1990, 33–93.

³⁹ CBB2, 51/12–13: *nag 'dabs gsang ba'i brag phug tu | mkha' gro'i rang sgra chag na'ch i | rna ba'i sgra chag na'chi* ||.

⁴⁰ CBB2, 51/13–14: *sdud byed so ba mi lnga nad so ba mi gcig lang na 'chi | srin lag gi rtsa ba 'phar na* ||.

⁴¹ CBB2, 51/14–15: *sprul ba 'khor lo'i grong khyer nas nyi ma gyen la 'dzeg na 'chi | rkang pa'i drod yal na 'chi* ||.

⁴² CBB2, 51/15–16: *bde chen chu'i dkyil 'khor nas zla ba thur du babs na 'chi | sa bon 'dzag na'chi* ||.

⁴³ *Rgyud bzhi*, 32/11; 33/1–5; 37/7–16.

⁴⁴ Sharma 1991, 509–12.



Carmen Simioli

Nel CBB le metafore sembrano ricalcare i tropi che ricorrono nel *Tantra segreto unione del sole e della luna* (*Nyi zla kha sbyor gsang ba'i rgyud*) della letteratura dell'*Essenza seminale* (*Snying thig*) dello Rdzogs chen e presenta analogie con sezioni della *Lampada che rischiarerà i segni della morte* (*'Chi rtags sal ba'i sgron ma*) della *Trasmissione Orale dello Zhang Zhung* della tradizione Bon (*Zhang Zhung snyan rgyud*). Altro elemento, che permette di ravvisare una chiara connessione con tale letteratura, è il breve riferimento alle *sei lampade* (*sgron ma drug*) che ricorre nel terzo segno premonitore descritto nel *Più segreto dei pilastri della forza vitale*. Nel testo si accenna alla *lampada della radianza dell'oceano* (*rgya mtsho gdangs kyi sgron ma*) che rimanda al particolare sistema delle quattro lampade descritte nel *Tantra della lampada della saggezza, mente priva perfetta di tutti i Buddha* (*Sangs rgyas thams cad kyi dgongs pa ma slad ji bzhin ma'i don ye shes kyi mar me chen po'i rgyud*).⁴⁵ L'oculomanzia applicata alla prognosi è presente in opere mediche antiche alle quali, come nel caso dell'individuazione delle *fortezze demoniache* si ascrive un'origine indiana, identificata ancora una volta nello stesso Nāgārjuna.

In questi scritti l'occhio è paragonato all'oceano profondo dal quale affiorano i segni attraverso la divinazione che è simile a quella dello specchio (*rgya mtsho mig gi me long*). Attraverso l'osservazione dell'iride e del bulbo oculare, della presenza di macchie e della specifica colorazione si può individuare la classe demoniaca, così come leggere il presagio di morte e calcolare la durata della vita.

L'assenza di luminosità è un chiaro segno di morte.⁴⁶ Questo elemento è ulteriormente elaborato nella *letteratura seminale* e coniugato allo studio della fisiologia sottile dei canali luminosi o *lampade* attraverso i quali si manifesta la natura della mente. Potremmo quindi avanzare l'ipotesi di una chiara connessione del CBB con tale letteratura.

III. IL FARMACO UNIVERSALE E L'INVULNERABILITÀ MAGICA

Nel CBB magia rituale, naturale e alchimia convergono in complessi rituali apotropaici in grado di *annientare le forze demoniache* (*bgegs bskrad*) portatrici di malattia e morte. Le sezioni rituali prin-

⁴⁵ Scheiddeger 2005, 54.

⁴⁶ *Slop dpon Klu sgrub kyi sman yig gces btus*, 89–94.



Paradigma e cura delle malattie epidemiche secondo il Vaso del nettare dell'immortalità

cipali sono il *Rituale di protezione esteso dell'armatura adamantina di metallo meteorico* (*Gnam lcags rdo rje go khrab ring*)⁴⁷ e *L'armatura adamantina che protegge la forza vitale* (*Srog gi srung gi go cha*).⁴⁸ Esse descrivono la potente pratica dell'*armatura adamantina*, incarnazione dell'invulnerabilità magica, intesa come uno stato ottenuto attraverso atti rituali (*las sbyor*).

Non diversamente dai rituali *kavaca* ampiamente diffusi in varie tradizioni magiche dell'India,⁴⁹ *l'armatura adamantina* identifica una serie di pratiche: la recitazione di formule magiche per invitare la divinità a entrare nel corpo del praticante, quindi trasformato in un essere divino; la produzione e la consacrazione di amuleti testuali protettivi (*srung 'khor*, let. ruota di protezione), di unguenti magici (*phyug sman*), polveri medicinali (*phur ba*) e pillole (*ril bu*).

Nel CBB, la ricerca alchemica del nettare di lunga vita si fonde con l'intento medico di produrre il potente alessifarmaco universale, antidoto contro ogni veleno, epidemia o malattia infettiva. Un gruppo di sostanze chiamate i *nove eroi* (*dpa' bo rnam dgu*), appartenenti a diverse categorie della *materia medica*,⁵⁰ sono il fulcro di arcane procedure alchemiche. Tali sostanze possiedono proprietà curative intrinseche e occulte virtù apotropache (*nus mthu*) accresciute durante i rituali. *Mithu* significa potere ed è generalmente usato per indicare atti di stregoneria o magia nera. In questo contesto, esso si riferisce al potere protettivo ed esorcistico (*bzlog pa*) di sostanze e amuleti.⁵¹

⁴⁷ CBB1, 12v/1–16v3; CBB2, 24–19.

⁴⁸ CBB1, 104r/1–117v/6; CBB2, 62–72.

⁴⁹ Van Kooij 1983, 118–129; Bühnemann (ed.) 2003.

⁵⁰ Le liste di queste sostanze nel CBB presentano delle variazioni. Date le diverse nomenclature fornite dai dizionari medici, e quindi la difficoltà oggettiva di fornire un'esatta identificazione della materia medica, in particolare di erbe e piante, in questo studio non sarà adottata alcuna traduzione scientifica. Le sostanze sono enumerate di seguito in base alle varie liste del CBB. CBB2 [24/16–18], le sostanze sono: *gla ba*, *gu gul*, *gi wang*, *shin kun*, *shu dag*, *sman chen*, *a ru ra*, *ldong ros*, *sgog skya*; CBB2 [65/8–10]: *gul nag*, *bong nga nag po*, *spru nag*, *gla ba*, *shing kun shu dag*, *mu zi stag sha ldong ros*, *sa tshur*; CBB2 [70/12–1]: (1) *gla ba*, *gu gul*, *shing kun*, *shu dag*, *rma chen*, *ldong ros*, *gi wang*, *thar nu*, *sgog skya* sono usate per gli unguenti; (2) *sha chen*, *spru nag*, *stag sha*, *gla ba*, *mu zi*, *bong nga*, *yung ba*, *ru rta* servono per le polveri mediche.

⁵¹ CBB (1), 14v/6–15r/1; CBB (2), 17/2–9: [...] *thams chad 'tshogs pa'i zu gu la sogs pa nus mthu yis || nad kyi bkal ba byung gyur rang la 'gos pa mi srid do ||* [...] *'chi bdag bdud las bzlog par 'gyur* [...] ||.



Carmen Simioli

Secondo le concezioni della magia naturale, possono essere veicolate e usate per potenziare cinque “teriache”, composti medicamentosi che prendono il nome dai loro costituenti principali.⁵² Le nove sostanze eroiche assolvono la funzione di *log gnon*, termine medico generalmente tradotto con contromisura, e che designa il più efficace tra i medicinali contemplati nella farmacopea tibetana. Nel CBB, il *log gnon* possiede una virtù soggiogatrice (*gnon*), in grado di annientare ogni forza ostile, essere demoniaco, sortilegio e persino di sovvertire il processo della morte intempestiva.⁵³

I costituenti principali altresì detti i *cinque nettari* (*bdud rtsi lnga*), rimandano a una categoria non ben definita di sostanze consacrate che giocano un ruolo fondamentale nella dimensione magico-sacrale dei rituali tantrici delle ambrosie mediche.⁵⁴ Essi funzionano da medium in grado di assorbire le proprietà straordinarie dei *nove eroi*, grazie al potere catalizzatore dell’officiante. Le polveri medicinali, una volta amalgamate con burro o grasso animale, diventano unguenti in grado di proteggere le otto porte del corpo (*gnas brygad*) precludendole alle forze demoniache. Inserite negli amuleti da portare al collo, scacceranno via i demoni.

Conformandosi al modello dei testi incentrati sul culto del Khyung (Garuḍa) della letteratura del *Mahāyogatantra*, il CBB descrive tecniche meditative per visualizzare se stessi nelle fattezze del divino rapace, emanazione della divinità tutelare (*yi dam*) Vajrapāṇi (Phyag na rdo rje) il risplendente soggiogatore (*zil gnon*). In questa visualizzazione, il Khyung con il suo becco e gli artigli di metallo meteorico sfolgorante divora i *nāga* fautori delle malattie *gnyan e rims*.

⁵² Esse sono: la *teriaca-osso* (*rus pa dar yak an*), il cui costituente principale è *a ru ra*; la *teriaca-carne* (*sha dar ya kan*) il cui costituente principale è *stag sha*; la *teriaca-grasso* (*tshil lu dar ya kan*) il cui costituente principale è *cong zhi*; la *teriaca-sangue* (*khrag dar ya kan*) il cui costituente principale è *lha mo gsha’g.yas*; la *teriaca-lunare* (*zla zil dar ya kan*) il cui costituente principale è il mercurio (*dngrul chu*). CBB1 91v/6–123r/6.

⁵³ Vedasi CBB1, 96v/6–97v71. In questa testa sezione, intitolata la *Pergamena degli antidoti log gnon* (*Log gnon gnyen po’i shog dril*), il significato dell’appellativo *log gnon* è ulteriormente ampliato: le nove sostanze sono *gli eroi che sconfiggono Yama, il Signore della Morte* (*’chi bdag ’joms pa’i dpa bo*). Simioli 2016.

⁵⁴ Garrett 2010, 300–26.



Paradigma e cura delle malattie epidemiche secondo il Vaso del nettare dell'immortalità

Nello stato non-duale di profonda e indissolubile comunione con la natura divina,⁵⁵ il mediatore recita gli incantesimi al fine di attirare e convogliare le virtù delle intelligenze divine e infonderle nei medicinali e negli amuleti, i quali dovranno essere preparati durante giorni favorevoli o fortunati così da favorirne l'armonizzazione astrologica con pianeti e costellazioni.⁵⁶

Questi amuleti testuali sono illustrati con diagrammi mandalici e con elementi iconici quali Vajrapāṇi, il Khyung, e il cinghiale selvatico (*phag nag*). Quest'ultimo al pari del Khyung assolve il ruolo di divoratore di *gnyan* e *nāga*.⁵⁷ Tutte le figure sono decorate con *mantra* specifici e cosparse con le sostanze consacrate al fine di conferire loro piena efficacia magica. Nel caso del rimedio del Khyung (*gnyen po khyung*), il diagramma è disegnato al centro del corpo della divinità; esso è suddiviso in diversi cerchi concentrici (*mu khyu*) nei quali il praticante dovrà inscrivere i *mantra*, a partire da quello centrale, destinato a ospitare la sillaba-seme delle divinità tutelare, fino a quello più esterno che conterrà il *mantra* dell'essenza dell'interdipendenza (*rtan 'brel snying po*). Tale *mantra* condensa in nuce il presupposto teorico della relatività di tutti i fenomeni, la natura ultima che sancisce l'efficacia di ogni atto magico. Gli amuleti sono avvolti in involucri di seta di cinque colori, opportunamente consacrata.

Prima di essere indossati, andranno consacrati durante specifici rituali (*rab gnas*). Il CBB da indicazioni sui materiali da utilizzare per gli amuleti: i supporti sui quali scrivere sono pergamena nera, tessuto o cortecchia; le miscele per scrivere contengono oro, cinabro oppure nero inchiostro cinese, mescolati a preziose sostanze.

IV. LO STATUS DEL CBB NELLA STORIA DELLA MEDICINA TIBETANA: UNA RICERCA IN ITINERE

Dalla lettura dei *Supplementi* (*Man ngag gi yon tan rgyud gi lhan thabs*, LhT) di Sangs rgyas rgya mtsho (1653–1705) appare chiaro

⁵⁵ CBB1, 12V/6; CBB2, 25/5: [...] *mi rtogs stong ba'i ngang nyis las || lha'i nga rgyal ma brel ba ||*.

⁵⁶ CBB2, 68/8: [...] *zla stod rgyal dang rta chen brgyad ||*; CBB2, 73/ 6–7: [...] *dus tshod gza' skar gyi gnad (rang gi bla gza' bla skar bla nyi ma dang po 'o) ||*.

⁵⁷ Tale interpretazione è sostanziata da un altro rituale descritto nel capitolo del CBB intitolato [*Il Rituale*] *dei log gnon, lingua che succhia via [l'infezione]* (*Log gnon phag mo'i ljags jibs*) su citato.



che, il CBB ricoprisse un ruolo fondamentale nelle suddetta opera di commento ai *Quattro tantra* e nel pensiero medico di Sangs rgyas rgya mtsho in generale.⁵⁸ De'u dmar bstan 'dzin phun tshogs (1672-?), altro grande medico e teorico della medicina, cita ampiamente il CBB in un capitolo dedicato ai metodi curativi da applicare in caso della nera malattia, annoverandolo, quindi, tra le fonti più autorevoli sull'argomento delle malattie contagiose.⁵⁹

Se questo è lo status del CBB a cavallo del XVII, la sua storia nei secoli precedenti è ben più frammentaria. Considerevoli sezioni del CBB sono preservate nella letteratura medica scolastica del XIV secolo quali la *Grande Misura d'oro* (*Gser bre' chen mo*, SCb) del lignaggio medico Brang ti e la raccolta *Bianca Mammella di 'Brong rtse* (*'Brong rtse be'u bum dkar*, BDM) di Lha btshun Rin chen Rgya mtsho. Nei loro scritti il CBB appare tra le opere mediche dedicate alla cura delle malattie *gnyan* e degli avvelenamenti e, cosa interessante, la storia del CBB s'intreccia a quella della farmacopea mercuriale tibetana e in particolare del sistema della *grande purificazione del mercurio* (*dngul chu btso bkru chen mo*) del famoso alchimista O rgyan pa Rin chen dpal (1229/30-1309).⁶⁰

Secondo gli autori tibetani, tuttavia, il CBB entrerebbe a far parte della letteratura medica tibetana nel XII secolo. Il V Dalai Lama Ngag dbang Blo bzang Rgya mtsho (1617-1682), annovera il CBB tra gli insegnamenti ricevuti, classificandolo come *tesoro settentrionale* (*byang gter*) della tradizione Rnying ma, e ne fornisce il lignaggio di trasmissione nel quale figura anche G.yu thog Yon tan Mgon po.⁶¹

Al momento, non vi sono elementi sufficienti per corroborare origini tanto antiche del lignaggio medico del CBB. Sappiamo per ora che esistono considerevoli punti in comune tra il capitolo sulle

⁵⁸ LhT 184/8.

⁵⁹ Essenza del Vaso del nettare dei metodi curativi della nera malattia unione dei tre aspetti (*Dus nad nag po gsum sgril bcos thabs bdud rtsi bum pa'i snying*), in *Gso rig gces btus*, 205/14-218/3.

⁶⁰ SCb 144-178; BDM 278/20-283/24. Simioli 2016.

⁶¹ *Zab pa dang rgya che ba'i dam pa'i chos kyi thob yig gang ga'i chu rgyun*, in Tōh 5587, *Gsung 'bum | ngag dbang blo bzang rgya mtsho*, vol.1 (gsan yig ka), ff. 244r/3-244v1.



Paradigma e cura delle malattie epidemiche secondo il Vaso del nettare dell'immortalità

medicines mercuriali del *Tantra ultimo* dei *Quattro Tantra* ascritto a G.yu thog e la sezione dedicata alla teriaca mercuriale nel CBB.⁶²

Tuttavia, la redazione definitiva del *Tantra Ultimo* a noi pervenuta risale al XIII e le congruenze tra il CBB e il suddetto capitolo dei *Quattro Tantra* potrebbero essere frutto dell'opera di sistematizzatori più tardi.

Dal quadro sintetico delle informazioni in nostro possesso, emerge chiaro che l'analisi intertestuale ha sin qui permesso di tracciare la storia del CBB a ritroso fino ai secoli XIII e XIV e di considerarne il ruolo nel processo di codificazione delle conoscenze iatrochimiche tibetane. Lo status del CBB nei trattati canonici del XVII secolo, nello specifico, nelle opere di Sangs rgyas mtsho, fu fortemente determinata dall'importanza che il V Dalai Lama attribuì a tale testo della tradizione Rnying ma pa nella storia della medicina tibetana.

V. CONCLUSIONE

Il CBB si pone al centro di una complessa rete di connessioni storico-letterarie tra diverse tradizioni e discipline. La varietà dei temi associati all'epidemiologia mostra legami con la sfigmatologia della letteratura medica canonica e con le tecniche divinatorie sviluppate nella più antica letteratura dell'*Essenza seminale* della tradizione Rnying-ma e nei testi della *Trasmissione Orale* del Bon.

Nel contesto del CBB la diagnosi è chiaramente concepita in un legame indissolubile con la divinazione, elemento molto chiaro nelle opere mediche antecedenti la compilazione dei *Quattro Tantra*, nelle quali la prognosi è definita chiaroveggenza.⁶³ Le pratiche magiche dei rituali apotropaici iscrivono il CBB nella più ampia letteratura del *Mahāyogatantra*. I contenuti del CBB riflettono, infatti, una precisa immagine del sapere medico concepito come un sistema comprensivo nel quale l'alchimia e altre arti operative assolvono un ruolo fondamentale. Esso si colloca in una fase in cui non vi era una netta distinzione tra opere mediche, grimori e opere alchemiche.

⁶² Simioli 2016, 403–409.

⁶³ Vedasi *Be'u bum nag*, 23/17–24–1: 'tsho'chi'i zhal gdam bstan pa ni || mngon shes rig pa'i gsal 'debs yin ||.



Carmen Simioli

La storia del CBB s'intreccia a quella d'importanti collezioni mediche tibetane fin dal XIII secolo. Lo studio sul lignaggio intertestuale del CBB è, al momento, ancora in fase embrionale, e pertanto, non è possibile stabilire con certezza se il lignaggio medico del CBB possa risalire al XII secolo. Un'indagine approfondita potrebbe fornire importanti dati utili alla ricostruzione della storia testuale del CBB e così facendo ampliare la nostra conoscenza delle connessioni storiche tra la letteratura delle *ambrosie mediche* della tradizione Rnying-ma e la letteratura medica canonica.

Bibliografia

Fonti Primarie

- Bha ro phyag rdum sogs
2006 *'Bum khu tshur, Khu tshur 'bum, Be'u bum nag po*, Pe cin.
- De'u dmar btan'dzin phun tshogs
1970 *Lag len gces rigs sdus pa'i sman kun bcud du sgrub pa'i las gyi cho ga kun gsal snang mdzod cas bya gzhugs so in Dri med shel gong dang dri med shel phreng dang lag len gces bsdus*. Leh. 463–590 (MS BDRC W23762).⁶⁴
1993 *Gso rig gces btus rin chen phreng ba. Mtsho sgnon mi rigs dpe skrun khang, Zi ling* (MS BDRC W21588).
- Dpal ldan rgyal mtshan
2005 *Brang ti lha rje'i rim brgyud kyi man ngag gser bre chen mo* (SbC), Lhasa.
- G.yu thog Yon tan Mgon po
1982 *Bdud rtsi snying po yan lag brgyad pa gsang ba man ngag gi rgyud (Rgyud bzhi)*, Lhasa (BDRC W1KG1315).
2009 *Bu don ma* (Bd), Pe cin.
- 'Jam mgon Kong sprul Blo sgron mtha' yas
2007 *Gter ston brgya rtsa'i rnam thar*, Lhasa (BDRC W1PD83972).
- Lha btsun Rin chen rgya mtsho
2005 *'Brong tse be'u bum dkar po* (BDM), Pe cin (TBRC W1PD2).
- Ngag dbang blo bzang rgya mtsho
1991/95 *Zab pa dang rgya che ba'i dam chos kyi yig gang ga'i chu rgyun in Gsung 'bum*, vol. 1 (Gsang yigka), Sikkim Research Institute of Tibetology, Ganthok (BDRC W294).

⁶⁴ La sigla BDRC classifica i manoscritti digitalizzati del Buddhist Digital Resource Center, raggiungibile al sito www.tbrc.org.



Paradigma e cura delle malattie epidemiche secondo il Vaso del nettare dell'immortalità

- NZB
2000 *Nyi zla kha sbyor chen mo gsang ba'i rgyud* in *Rnying ma rgyud bcu bdun* (A 'Dzom par ma), Dpal yul rdzong. (BDRC W1KG11703).
- Pha khol (Vāgbhāṭa)
2005 *Yan lag rgyad pa' snying po'i bsdus* in *Sbyor ba brgya pa dang yan lag brgyad pa'i snying po bsdus pa sogs*, Pe cin.
- Sangs rgyas Rgya mtsho sogs
2005 *Man ngag than thabs dang lde mig* (LhT), Pe cin.
- Slop dpon Klu sgrub
2008 *Slop dpon Klu sgrub kyi sman yig gces btus*, Pec in.
- Slop dpon pad ma 'byung gnas.
1980 'Chi med bdud rtsi bum pa (CBB1) in *Rin chen gter mdzod* vol. 46, Paro.
2006 'Chi med bdud rtsi bum pa (CBB2) in *Slob dpon pad 'byung gi sman yig gces btus*, Pe cin.
- Zhang zhung snyan rgyud las sgron me drug gi gdams pa*
in *Zhang zhung snyang rgyud kyi gsung pod* (*Sde dge par ma*), Lun grub steng [n.d.]; (BDRC W00EG1016835).

Fonti Secondarie

- Bhayro, S. e C. Rider
2017 (eds.), *Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period*, Leiden-Boston.
- Bühnemann, G.
2003 "Maṇḍala, Yantras and Cakra: Some Observations" in Bühnemann Gudrun (ed.), *Maṇḍalas and Yantras in the Hindu Traditions*, Leiden-Boston, 13–56.
- Crisciani, C.
1990 "History Novelty and Progress in Scholastic Medicine" in *Osiris* 6, 118–39
- de Nebesky e R. Wojkowitz
1993 *Oracles and Demons of Tibet: The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*, New Delhi.
- Garrett, F.
2009 "The Alchemy of Accomplishing Medicine (sman sgrub): Situating the Yuthok Heart Essence Ritual Tradition", *Journal of Indian Philosophy*, 37 (3), 207–230.
- Gerke, B.
2012a "Treating Essence with Essence: Re-inventing bcud len as Vitalising Dietary Supplements in Contemporary Tibetan Medicine" in *Asian Medicine: Tradition and Modernity*, 7(1), 196–224.



Carmen Simioli

- 2012b “Treating the Aged and Maintaining the Health: Locating bcud len Practices in the Four Medical Tantras”, *Journal of International Buddhist Studies* (JIABS), 35(1-2), 329–362.
- Hillis, G.
2002 “The Khyung Texts in the Rnying ma’i Rgyud ’Bum” in H. Eimer H. and Germano D. (eds), *The Many Canons of Tibetan Buddhism*. PIATS 2000: Proceedings of the Ninth Seminar of The International Association of Tibetan Studies, Leiden 2000, Leiden-Boston-Köln, 313–32.
- Jampa Trinlé (Byams pa ’phrin las)
2000 *Gans ljongs gso rig bstan pa’i nyin byed rim byon gyi nam thar phyogs bsgrigs*, Pec in.
- Jampa Trinlé (Byams pa ’phrin las) e Bod rang skyong ljongs sman rtsis khang
2006 (eds.), *Bod lugs gso rig tshig mdzod chen mo*, Pe cin.
- Orofino, G.
1990 *Sacred Tibetan Teachings on Death and Liberation*, Bridport-Dorset.
- Sharma, P.V.
1981 Caraka-Saṃhitā (Text with English Translation) vol. 1, *Chaukhamba Orientalia*, Varanasi.
- Scheiddeger, D.
2005 “The Lamps of Leaping Over” in *Revue d’Etudes Tibétaines*, 8, 40–64.
- Simioli, C.
2016 “The “Brilliant Moon Theriac” (Zla zil dar ya kan): A Preliminary Study of Mercury Processing according to the Vase of Amrita of Immortality (’Chi med bdud rtsi bum pa) and Its Influence on Tibetan Pharmacological literature” in *Revue d’Etudes Tibétaines*, 37, December 2016, 391–419.
2019 “Knowledge, Imagery, and the Treatment of Communicable Diseases in the Vase of Amṛta of Immortality: A Preliminary Analysis of a Nyingma medical Corpus” in McGrath W. (ed.), *Knowledge and Context in Tibetan Medical Tradition* PIATS 43, Leiden, 218–60.
- Slouber, M.
2017 *Early Tantric Medicine: Snakebite, Mantras, and Healing in the Garuda Tantras*, New York-Oxford.
- Van Kooij, K. R.
1983 “Protective Covering (Kavaca)” in Kloppenborg (ed.), *Selected Studies on Ritual in The Indian Religions Essays to the D.J. Hoens*, Leiden, 118–129.
- Wujastik, D.
1998 *The Roots of Āyurveda: Selections from Sanskrit Medical Writings*, London.