

Amanda Morelli

BODHIDHARMA

Ditemi: dov'è Bodhidharma proprio adesso?

Siete inciampati su di lui senza nemmeno accorgervene.

La raccolta della roccia blu

1. Un uomo giunse da Occidente

Quando ero bambino, mio nonno mi ripeteva sempre che chi si vanta da sé, raccontando le proprie imprese, non ha alcun valore. Credo che avesse ragione e non è infatti per lodare me stesso che voglio raccontarvi oggi la mia storia. Essa servirà solo da sfondo. E se avrete la pazienza di ascoltarmi, vedrete presto la mia piccola figura sfocarsi; proprio come succede al dito che indica la luna.

Era una mattina calda e ventosa quando, nell'anno 518, partii dalla capitale del nostro grande impero alla volta dell'Occidente. Con me si incamminavano due graditi compagni: il desiderio di conoscere, che mi ha fatto da guida e mi ha dato la forza di proseguire nei momenti di debolezza, e la benedizione imperiale, ancella utile e fedele. Il mio compito, conferito dall'imperatore in persona, era tra i più alti e meritevoli! Mi sentivo pieno di gratitudine e quando varcai le porte della città in sella al mio forte destriero una gioia immensa pervase il mio cuore. Potete immaginarlo? Io, Sung Yün, avevo il compito di recarmi nella terra dell'Illuminato alla ricerca delle fonti originarie del suo insegnamento, affinché il suo messaggio potesse giungere in Cina nella sua completezza e freschezza originaria, a beneficio del popolo tutto.

Vidi terre della cui meraviglia nemmeno i sogni sanno raccontare e incontrai uomini la cui diversità nell'aspetto era sorprendente solo quanto l'uguaglianza delle nostre nature. Potei vedere con i miei occhi che il messaggio del Buddha, incurante di fiumi larghi quanto il mare e di monti alti quanto il cielo, non conosce frontiere e giunge ovunque come una sacra brezza, cacciando al suo arrivo le nuvole ignoranti.

Trovato ciò che cercavo, avevo intrapreso la via del ritorno. L'imperatore aspettava con ansia il mio arrivo e questo lo sapevo bene. Quei manoscritti che tenevo stretti a me come reliquie, senza separarmene mai, neanche nel sonno, rappresentavano infatti per lui non solo una fonte di conoscenza ma anche di meriti spirituali. Questo pensiero, sorto da chissà dove, cominciò a girare nella mia testa come un aquilone sfuggito al suo proprietario: che l'imperatore avesse forse intuito l'avvicinarsi imminente della morte e per questo tentasse di redimere il suo cattivo karma con opere pie? Ero dunque io uno strumento della sua salvezza personale? E qual era allora il senso del mio viaggio? Queste domande furono per me come la goccia d'acqua sulla testa del prigioniero. Travestite da semplice curiosità, lavoravano lente ma inesorabili, decise a farsi un varco nella corazza delle mie abitudini mentali.

Il mio viaggio intanto continuava. Dopo città e piane coltivate, stavo affrontando ormai da diverse

settimane la lunga e perigliosa traversata dell'altopiano del Pamir quando, in un bel giorno di sole, incontrai uno strano monaco. Camminava con un solo sandalo e aveva occhi così profondi che, appena il suo sguardo si posò su di me, mi sentii come trafitto da un dardo invisibile. Pensai: «Non si incontra qualcuno tutti i giorni», e rallentai il passo.

Quando, durante un viaggio così lungo e incerto, la propria strada incrocia quella di un altro pellegrino è sempre una grande gioia: ci si scambia parole di conforto e notizie sul cammino che ci aspetta. Così scesi da cavallo e, riconoscendo in lui le sembianze di un indiano, congiunsi con rispetto le mani davanti al petto, come avevo visto fare nella terra del Risvegliato. Egli ricambiò il saluto rivolgendosi a me nella lingua del nostro celeste imperatore e allora, preso coraggio, gli chiesi incuriosito da dove venisse e dove fosse diretto.

«Il mio nome è Bodhidharma. Per anni ho perseguito lo scopo che mi era stato destinato e ora che esso è compiuto torno, le mani vuote e il cuore pieno, alla terra dei miei padri. La veste e la ciotola conoscono oggi un nuovo proprietario. Così dev'essere.»



Parlava solennemente. Le sue parole, lo sentivo, nascondevano qualcosa di grande, un misterioso scenario, una storia millenaria di cui percepivo il germinare. E quegli occhi! Avevano qualcosa di speciale. Lo sguardo, sì, di quello mi ero accorto subito, ma non solo. Erano occhi che non conoscevano né il dubbio né l'esitazione, occhi che vedevano tutto senza soffermarsi su niente, occhi immobili, occhi sempre aperti. Non seppi ribattere. E il monaco, di cui ora conoscevo il nome, si accomiatò con un cenno della testa. Lo guardai andarsene finché non scomparve all'orizzonte, confondendosi con i raggi del sole che scendeva a ponente. Turbato da quell'incontro e convinto dal calar della notte, decisi di accamparmi in una grotta lì vicino. Il sonno mi avrebbe ristorato.

Il mattino seguente ripresi il mio cammino verso la capitale. Giorno dopo giorno, una valle dopo l'altra, procedevo con passo calmo ma sicuro. Passavano le stagioni e con esse innumerevoli esistenze facevano capolino da quadri sempre diversi, attimo dopo attimo. Il mio sguardo ritagliava una cornice a ciascun battito di ciglia, aggiungendo ogni giorno migliaia di nuovi dipinti alla mia galleria mentale. Sentivo con tanta forza l'impermanenza di tutto ciò che ci circonda – la stessa che caratterizza d'altronde la nostra esistenza – ma non riuscivo ad accettarla, non riuscivo a farmene una ragione. Lottavo contro me stesso, contro la Verità che ognuno di noi porta dentro di sé, per mantenere vive nella memoria quelle ombre di eternità conquistate con la vista; e più mi rendevo conto dell'inutilità di quella lotta, più essa mi pareva vitale. Ma i pensieri e i ricordi, come anche le parole, conoscono la nascita e la morte, la sofferenza e la malattia. E le mie ombre mutavano contro la mia stessa volontà. Tra le immagini che cercavo di conservare con maggior ardore, vi erano quelle del monaco incontrato sulle montagne del Pamir, Bodhidharma. Il suo sguardo, le sue parole,

tutto di lui comunicava saggezza e forza, vera forza. Poiché l'uomo veramente forte è colui che ha vinto se stesso.

Arrivai infine alla meta. Alla capitale scoprii che durante la mia lunga assenza la famiglia imperiale e il popolo tutto avevano pianto la perdita della propria celeste guida. Nonostante questo, il mio arrivo venne accolto con grandi onori e presto venni chiamato a ricevimento dal nuovo imperatore, il quale volle ispezionare di persona i manoscritti giunti da tanto lontano. Egli mi domandò anche delle terre che avevo visitato ed ebbi così l'occasione di ripercorrere, questa volta a voce alta, la mia galleria di immagini. Parlai a lungo, finché il celeste sovrano, distratto dall'arrivo di un messaggero, decise di accomiatarmi. Il monaco che mi aveva accompagnato al palazzo imperiale mi condusse fuori dalla sala e, attraverso un labirinto di atri, corridoi e giardini, giungemmo all'ufficio delle traduzioni: qui mani esperte avrebbero trascritto in raffinati ideogrammi gli insegnamenti del Buddha, affinché il suo messaggio potesse diffondersi in Cina come aveva fatto nella sua terra natale. Il monaco mi invitò a sedermi e mi chiese se avessi voglia di continuare il mio racconto. Ripresi con gioia, ripartendo dalle pendici dei monti dove mi trovavo al momento della solenne interruzione imperiale.

Raccontai delle alte vette e dei cieli senza fine, delle lunghe notti e del sole senza nubi, del freddo e della fame, del silenzio e della pace... giungendo finalmente a quell'immagine che, più di tutte, avevo cercato di preservare dai dispetti del tempo. Descrissi l'uomo, ne pronunciai le parole e, infine, rivelai il suo nome: Bodhidharma.

Con mia infinita sorpresa, il monaco mi interruppe, accusandomi di mentire: ciò che dicevo non poteva essere vero, per il semplice motivo che il monaco Bodhidharma, celebre già in tutto l'impero per i suoi insegnamenti, era morto anni prima, per avvelenamento. Mi difesi, chiesi spiegazioni, ma il monaco non diede credito alle mie parole. Il giorno seguente riferì della nostra discussione a un altro monaco e così, di bocca in bocca, di funzionario in funzionario, essa giunse alle orecchie imperiali. A quel punto solo l'apertura del sacro stupa di Bodhidharma, nel tempio di Dinglin, avrebbe sciolto ogni dubbio, confermando o più probabilmente confutando una volta per tutte il mio racconto. Trascorsi con ansia i giorni che mi separavano da quell'evento rivelatore: avevo forse sognato? Si era trattato di una visione, di uno scherzo della mia mente? No, quell'uomo io l'avevo incontrato veramente, in carne e ossa. Se no come spiegare la vivacità dei particolari? E il nome. E la descrizione. Tutto combaciava, tutto lasciava supporre che si trattasse proprio di lui. Eppure quelle voci, che mi accusavano di essere solo un piccolo monaco bugiardo, non mi lasciavano indifferente. Cominciavo a dubitare di me stesso... Poi il momento della verità arrivò e lo stupa venne aperto: nient'altro che un unico sandalo trovarono i monaci dalle lingue di serpente. Del corpo di Bodhidharma non v'era traccia.

Dissero molte cose e altrettante ne vennero scritte. Ma io non mi domandavo il perché o il come di quell'evento straordinario. Semplicemente perché non aveva alcuna importanza. Decisi invece di rimettermi in viaggio, questa volta sulle orme del grande maestro che era giunto da Occidente: il nostro incontro non poteva essere stato casuale. Percorsi prima le regioni settentrionali, poi quelle meridionali, giungendo infine al porto di Kuang-chou dove, secondo alcuni, era iniziato il suo peregrinare in terra

cinese.

Molte sono le storie che ho sentito durante tanto viaggiare. Alcune combaciano, altre si contraddicono, ma nessuna di esse può rendere la natura del monaco Bodhidharma: per questo ve le racconterò tutte, per come le ho sentite. Senza prediligere le parole dei grandi maestri, affiancherò a esse racconti di più umili origini, integrando tra loro notizie verosimili e racconti fantastici.

D'altronde, se tutto è vacuità, che cosa distingue il vero dal falso?

Il monaco chiamato Bodhidharma aveva nobili origini. Terzo figlio di un sovrano dell'India meridionale di nome Sugandha, era stato allevato in modo che divenisse un grande guerriero e contribuisse così al consolidamento del regno dei Pallava. Ma il suo cuore guardava in un'altra direzione e così il suo destino. Abbandonate le vesti del guerriero, aveva indossato la nera tunica del monaco e si era affidato agli insegnamenti di Prajnatarā, il ventisettesimo Patriarca del Buddhismo. Molti anni passarono. Prajnatarā, ormai vecchio, consegnò a Bodhidharma la veste e la ciotola, nominandolo ventottesimo Patriarca e affidandogli inoltre il compito di partire per la Cina al fine di diffondere il vero messaggio del Buddha.

Secondo un monaco incontrato a Kuang-chou, il viaggio di Bodhidharma era stato predetto dal Buddha in persona, il quale tutto poteva vedere: egli sapeva che secoli più tardi il suo insegnamento si sarebbe diffuso in tutte le direzioni, e che in Cina sarebbe stato colto in maniera superficiale, come un semplice oggetto di studi, fino a quando il monaco Bodhidharma avesse diffuso la vera pratica e con essa restaurato il messaggio originario.

Tre anni durò il viaggio di Bodhidharma, compiuto secondo alcuni via terra, attraverso le montagne del Pamir e il bacino del Tarim, secondo altri via mare, attraverso lo stretto di Malacca e il grande mare, fino alla cittadina di Kuang-chou.



La sua fama lo precedette e al suo arrivo a Kuang-chou il Patriarca venne accolto con molti onori dal prefetto locale Hsiao Ang. Ma non essendo la gloria il motivo per cui era giunto da tanto lontano, riprese il suo cammino, dirigendosi verso Nord. Passo dopo passo, procedeva incurante delle avversità. Imparò presto la nostra lingua, una frase al giorno, ma nessuno sembrava disposto ad ascoltare il suo insegnamento.

Qualche tempo dopo venne invitato dall'imperatore Wu della dinastia Liang, fervente buddhista, alla capitale del regno meridionale Nanjing. Incuriosito

dai racconti che da ogni parte giungevano al suo orecchio, desiderava anch'egli incontrare il barbaro dagli occhi blu.

Bodhidharma si presentò così al cospetto dell'imperatore il quale, invece di ascoltare ciò che il saggio aveva da dire, lo interrogò sui propri meriti: «In tutta la mia vita ho contribuito nei modi più diversi alla diffusione del Buddhismo nella mia terra: ho fatto costruire templi e trascrivere i sacri testi, ho finanziato monasteri, ho aiutato centinaia di uomini a lasciare la vita mondana per dedicarsi alla Via. Nella storia della Cina nessun imperatore ha fatto quanto me. Quanti meriti credi che io abbia ottenuto con tutte queste opere?»

Ma Bodhidharma sapeva che bene e male sono entrambi illusioni e che, non essendoci una differenza sostanziale tra di loro, ogni atto, buono o cattivo che sia, produce nuovo karma. Per questo invece di lodare l'imperatore si limitò a dire: «Alcun merito. Assolutamente alcun merito!»

Il celeste Wu fu sorpreso da questa risposta e ribatté: «Allora qual è il significato supremo della santa dottrina?» Ancora una volta Bodhidharma stupì l'imperatore: «Le sante verità non sono altro che formule vuote e in esse non vi è nulla di santo».

«Chi è dunque colui che mi sta dinanzi?»

«Non lo so.»

L'imperatore non riusciva a cogliere il significato celato dietro le rudi risposte del maestro Bodhidharma. Il suo ego era troppo grande perché la sua mente potesse anche solo prenderle in considerazione. Dopo qualche settimana a corte, Bodhidharma decise così di lasciare la capitale. Procedette verso Nord e giunto al fiume Yangtze, che segnava il confine con lo Stato di Wei, lo attraversò a bordo di una canna di bambù.

Nel frattempo l'imperatore Wu cominciava a comprendere di aver perso una grossa occasione: il saggio taumaturgo Pao-chih gli aveva infatti rivelato che il maestro che aveva avuto l'onore di ascoltare non era altri che il bodhisattva Avalokiteshvara, colui che trasmette il Sigillo della Mente dell'Illuminato. Ma ormai era troppo tardi e a nulla sarebbe servito mandare qualcuno alla sua ricerca. Bodhidharma era già lontano e in nessun caso sarebbe stato disposto a tornare indietro.

A lungo il Patriarca percorse le terre cinesi: ne visitò i numerosi monasteri, incontrò innumerevoli monaci, ma nessuno di loro fu in grado di comprendere il suo messaggio.

L'unico che lo seguì fu il maestro Shen-kuang, grande conoscitore dei sutra. Pare che le sue letture fossero così straordinarie che dal cielo piovevano fiori dai mille colori mentre la terra si apriva facendo sorgere loti dorati. Ma Bodhidharma non si lasciava impressionare da nulla e interrogando Shen-kuang sull'utilità di quelle letture, finì per svelargliene l'assoluta futilità: per quanto meravigliose fossero le sue parole, da sole non potevano in alcun modo condurre all'arresto della ruota karmica. Le sue letture erano inutili.

Shen-kuang, curate le ferite dell'orgoglio, si rese conto che il maestro aveva ragione e cominciò a seguirlo, implorando i suoi insegnamenti. Ma Bodhidharma non rispondeva alle sue domande, limitandosi a tacere.

Giunto alle cinque montagne sacre non lontane dalla capitale Lo-yang, Bodhidharma decise di ritirarsi in una grotta sul monte Sung, dove rimase nove anni seduto in meditazione. La fissità del suo sguardo

e la potenza della sua concentrazione non conoscevano né la stanchezza né il dolore e quando, durante il mio viaggio, potei visitare la grotta in cui tanto a lungo aveva soggiornato il maestro, vidi con questi occhi i segni che la sua pratica aveva lasciato: la sua ombra impressa nella parete di fronte alla quale meditava; e il solco scavato su di essa dal suo sguardo penetrante.

Vidi anche, per la prima volta, la pianta del tè di cui tanti monaci mi avevano decantato le virtù e la cui origine si deve anch'essa a Bodhidharma. Pare che un giorno il grande Patriarca si fosse addormentato durante la meditazione; avendo deciso al suo risveglio che una cosa simile non sarebbe più dovuta accadere, si tagliò entrambe le palpebre e le gettò a terra. Da esse nacque la prima pianta del tè, che ha la miracolosa proprietà di tener svegli i monaci durante la meditazione.

Nel frattempo Shen-kuang rimaneva inginocchiato davanti l'apertura della grotta, in attesa di un cenno del maestro. La sua volontà di porre fine al ciclo delle rinascite era forte: nulla lo avrebbe distolto dal voto fatto.



Un inverno nevicò più del solito e Shen-kuang era immerso fino alla vita nella neve, quando il maestro gli rivolse la parola, chiedendogli che cosa facesse.

«Cerco la Via, o grande maestro. Ti prego, sii compassionevole, indicami il metodo per sconfiggere il

dio Yama.»

«Tu mi chiedi di indicarti la Via» rispose Bodhidharma «ma io ti domando: di che colore è la neve di cui sembri non curarti?»

«La neve è bianca, maestro.»

«Bene» disse Bodhidharma «quando la neve diventerà rossa, ti trasmetterò la Via».

Chiunque si sarebbe arreso di fronte a una tale richiesta, che sembrava non avere soluzione, ma non Shen-kuang. Impugnata la spada che portava con sé si tagliò il braccio sinistro, tingendo la neve con il suo stesso sangue.

Poi disse: «Maestro, la mia mente non trova pace. Per favore, pacifica la mia mente».

Shen-kuang aveva dato prova di grande dedizione e il Patriarca rispose: «Portami la tua mente e io la pacificherò».

«Maestro, ho cercato la mia mente, l'ho cercata ovunque, ma non sono riuscito a trovarla.»

«Ho pacificato la tua mente» concluse il Patriarca.

Da allora e per molti anni Shen-kuang fu allievo di Bodhidharma, che gli diede un nuovo nome: Hui-k'ò.

Nel frattempo i monaci del vicino monastero di Shaolin, che anni prima avevano negato ospitalità a Bodhidharma, cominciarono a rendergli visita, implorando i suoi insegnamenti. Erano così deboli e in cattive condizioni fisiche che il Patriarca, ricordando le privazioni che il principe Siddhartha aveva inutilmente affrontato nella sua ricerca della Via, provò compassione per loro e decise di aiutarli. A tal fine insegnò loro degli antichi esercizi e delle tecniche di respirazione appresi in India. Rinforzati nel fisico, i monaci poterono così praticare efficacemente la meditazione.

Dopo Hui-k'ò, Bodhidharma accolse altri tre discepoli. A tutti insegnò la Via nel medesimo modo. Ma ognuno di noi è differente: le nostre capacità di comprensione lo sono e così i nostri karma. Per questo quando Bodhidharma decise che era arrivato il momento di trasmettere la veste e la ciotola, simboli del Sigillo della Mente del Buddha, chiamò i suoi discepoli e disse: «È giunto per me il momento di tornare in India. Può ciascuno di voi dirmi qualcosa che dimostri la sua comprensione del mio insegnamento?» Per primo prese la parola il discepolo Tao Fu: «Per come lo vedo io, non è vincolato da parole e frasi, né è separato da parole e frasi. Tale è la funzione del Tao».

«Hai raggiunto la mia pelle» disse Bodhidharma.

La monaca Tsung-chih parlò per seconda: «Secondo la mia comprensione, è come la rapida visione del reame di Akshobhya Buddha. Visto una volta, non è necessario vederlo di nuovo».

Bodhidharma rispose: «Hai raggiunto la mia carne».

Prese quindi la parola il discepolo Tao Yü: «I quattro elementi sono vuoti e i cinque skandha non hanno effettiva esistenza. Neanche un singolo dharma può essere colto come reale».

Bodhidharma rispose: «Hai raggiunto le mie ossa».

Infine, venne il turno di Hui-k'ò il quale, dopo essersi inchinato silenziosamente di fronte al maestro uscì dalla stanza senza pronunciare una sola parola.

Bodhidharma annunciò: «Tu hai raggiunto il mio midollo».

Il Patriarca aveva fatto la sua scelta: Hui-k'ò ricevette la veste e la ciotola e con essi una copia del Lankavatara sutra. Pare che tale volume, al di là del suo contenuto dottrinale, avesse delle virtù

magiche. La cosa non mi stupisce ed è confermata dal fatto che, finché era in suo possesso, Bodhidharma era sopravvissuto a ben cinque tentativi di avvelenamento. Il sesto, che determinò la morte del maestro, avvenne poco dopo la consegna del sutra al successore Hui-k'o.

Potrà parervi strano che un grande maestro come Bodhidharma sia morto in questo modo, avvelenato da una mano invidiosa. Tuttavia io credo che egli fosse pronto a quell'evento, avendo deciso egli stesso l'ora della sua morte. Colui che ha sconfitto il dio Yama non ha paura di cambiar forma, decide liberamente come e se entrare o uscire dalla sfera dell'esistente.

Era morto, e io l'ho incontrato in cammino verso l'India.

Avevano sepolto il suo corpo, e un solo sandalo è stato ritrovato.

Poiché egli ha trascorso essere e non essere,

il suo nome è ripetuto infinite volte dall'eco della valle.

1.1 Bodhidharma e le origini del Ch'an

Così avrebbe potuto suonare il racconto della storia di Bodhidharma, il primo Patriarca del Buddhismo Ch'an.

La tradizione vuole che, all'inizio del VI secolo, egli sia partito dall'India per diffondere in Cina il messaggio originario del Buddha, che fino ad allora era stato colto in maniera superficiale. Il suo compito era quello di dare il via a una silenziosa guerra spirituale che minasse le basi degli approcci dominanti: intellettualismo e speculazioni filosofiche da un lato, ritualismi e pratiche devozionali dall'altro, tutto ciò veniva negato da Bodhidharma come superfluo, inutile, illusorio. Il suo arrivo è associato quindi a una profonda rivoluzione del pensiero e della pratica buddhista, destinata a metter radici e a svilupparsi non solo in Cina, ma anche in gran parte dell'Estremo Oriente, Giappone in testa, dove il Ch'an prenderà il nome di Zen, termine con il quale è più comunemente conosciuto in Occidente.

Bodhidharma è quindi a un tempo erede e messaggero di una tradizione religiosa secolare, il Buddhismo, e fondatore di una nuova via per la salvezza, il Ch'an.

È interessante notare come la leggenda non faccia alcun riferimento a eventuali allievi cui Bodhidharma avrebbe insegnato la Via prima della sua partenza per la Cina. Del resto, il passaggio della veste e della ciotola, simboli della trasmissione del Dharma da maestro a discepolo, non ammette alternative alla linearità: solo un individuo viene scelto dal maestro come depositario del messaggio del Buddha. Conseguenza della scelta di Bodhidharma di nominare Hui-k'o suo successore è quindi il 'trasferimento' della linea di successione dall'India alla Cina.

Come vedremo in maniera più approfondita nel capitolo 'La silenziosa rivoluzione di Bodhidharma', durante i primi secoli della sua storia il Buddhismo cinese è stato caratterizzato da una sorta di complesso di inferiorità nei confronti della sua madre indiana, alla quale tentava di somigliare il più possibile attraverso una grande attenzione all'appropriatezza dell'esegesi e della traduzione. Il Ch'an (così come altre scuole nate nel medesimo periodo) nasce invece come scuola buddhista propriamente

cinese e afferma la propria indipendenza e unicità non solo attraverso la negazione del valore delle Scritture, ma soprattutto presentandosi come la vera depositaria della mente del Buddha. La trasmissione da individuo a individuo lungo la linea di successione rappresenta dunque la sua garanzia di autenticità.

1.2 L'influsso socioculturale sull'autobiografia religiosa e individuale

Come rivela l'esempio della Linea dei Patriarchi, il modo in cui la tradizione trasmette la propria storia non è mai neutro, né tanto meno casuale. Nomi, luoghi, eventi, ogni aspetto dell'"autobiografia" di una tradizione religiosa è portatore di significato e viene organizzato in modo da fornire un'immagine coerente del passato che illumini, giustifichi e spieghi il presente. Tale significato non deriva dagli eventi in sé, dagli episodi di cui la narrazione si compone, poiché essi non sono più nient'altro che contenitori: la 'decisione' di cosa inserirvi è una scelta sempre culturale e quindi convenzionale.

Pensiamo a noi stessi, al processo tramite cui, a partire dalla nostra infanzia, la nostra identità è stata forgiata, e al modo in cui percepiamo e mostriamo agli altri la nostra individualità. Fin dalla nascita, il bambino viene inserito in un complesso socioculturale preciso, caratterizzato da un insieme più o meno coerente di convenzioni cognitive, linguistiche, comportamentali ed etiche che ne fondano l'esistenza in quanto comunità.

Per la maggioranza dei membri di questa collettività, ossia per tutti coloro che non ne abitano i confini, tali convenzioni costituiscono la sola e indiscussa base della propria identità ed è su di esse che si fonda la costruzione dell'individuo in quanto membro della società.

Secondo queste norme condivise, al bambino viene insegnato come chiamare le cose che vede e le emozioni che prova, come distinguere ciò che è giusto da ciò che è sbagliato, come comportarsi, come pensare, come e che cosa sentire. Inoltre, è grazie a queste norme che egli può relazionarsi e comunicare con gli altri membri della comunità cui appartiene.

In altre parole, ogni aspetto della nostra vita è guidato, in maniera più o meno evidente o conscia, dalle norme della società (o delle società) in cui siamo cresciuti e in cui viviamo. Come potrebbe essere altrimenti? Esse ci influenzano sia se ci adeguiamo sia se ci ribelliamo: anche la rivoluzione della norma, in quanto sua negazione, si costruisce partendo da essa e ne assume inevitabilmente il ruolo in caso di successo.

Pensiamo alle conseguenze del nostro sistema scolastico: l'apprendimento è basato sulla lettura piuttosto che sull'ascolto, sulla dimostrazione razionale e sull'accumulo di informazioni piuttosto che sull'intuizione e sullo sviluppo delle capacità personali, sulla competizione piuttosto che sulla condivisione. Tutto ciò ha inevitabilmente delle conseguenze profonde sulla costituzione della nostra personalità, la quale, nonostante ci ostiniamo a vederci come unità uniche è irripetibili, tanto individuale non è.

Insomma, l'habitat socioculturale influenza non solo la nostra percezione del mondo ma anche la

percezione di noi stessi e della nostra vita, i nostri sogni e le nostre speranze, nonché la visione del nostro passato. L'immagine che abbiamo di noi stessi è frutto dell'educazione (in senso lato) che abbiamo ricevuto e delle strutture del pensiero, dei valori e degli ideali che essa ci ha trasmesso.

1.2.1 L'essenza e l'immagine

Nella maggior parte dei casi, l'immagine che abbiamo di noi stessi non è altro che una somma dei nostri ruoli e l'io viene descritto in termini fattuali più che essenziali. Pensiamo alle prime parole scambiate con una persona appena conosciuta. Prescindendo dal motivo che ci spinge a parlarle, la conversazione inizierà quasi inevitabilmente con la domanda: «Che cosa fai nella vita?»; per poi proseguire con un elenco delle cose fatte e dei progetti per l'avvenire: ciò che facciamo e la nostra storia ci descrivono molto meglio di ciò che siamo. Fin da piccoli ci insegnano a identificarci con questo io convenzionale (il quale viene descritto innanzi tutto dai parenti prossimi, che ci influenzano in maniera spesso indelebile con le loro proiezioni) sezionando durante tutto il corso della nostra vita alcuni eventi come significativi. Saranno proprio tali eventi a costituire la nostra storia, storia sulla quale poggiano le fondamenta di questo illusorio rifugio chiamato 'ego'.

Memoria individuale e memoria collettiva agiscono dunque in modo simile: entrambe estrapolano dal flusso del divenire una serie di eventi, agendo secondo una dinamica di selezione. Tale cernita non è affatto neutra e comporta la messa in atto di una trasformazione dell'evento stesso (sia esso reale o fittizio) che da dato sensibile diviene medium di un significato e di un messaggio che lo trascendono. Tale contenuto significativo non dipende né deriva 'naturalmente' dall'evento in sé, ma è sempre il frutto di un'attribuzione fatta sulla base di modelli culturali.

L'astrazione che caratterizza le modalità di funzionamento della memoria implica un notevole vantaggio comunicativo: grazie al processo di significazione cui si è appena fatto riferimento, le serie di immagini che costituiscono le storie personali (e collettive) divengono portatrici di un complesso di concetti e valori che le trascende. In questo modo il contenitore (l'immagine) può essere usato in veste del contenuto (i concetti), semplificando il processo di trasmissione. La condivisione, da parte degli interlocutori, dei modelli culturali su cui si basa l'assegnazione di significati rappresenta naturalmente una condizione imprescindibile (così come la comunicazione verbale si realizza solo quando i dialoganti sono d'accordo sul chiamare il cane 'cane', l'albero 'albero' e così via).

1.2.2 Autobiografia religiosa: tre premesse

Quanto detto rappresenta una premessa importante per ciò su cui ci soffermeremo nelle pagine che seguono, per tre motivi:

- Il riconoscimento della natura convenzionale della comunicazione ci mette in guardia sulle problematiche implicite nel processo di traduzione di una cultura nella lingua e nelle categorie di pensiero di un'altra.

- Le modalità di azione della memoria, individuale e collettiva, ci ricordano di leggere tra le righe dei nostri racconti, consci del processo di astrazione cui sono stati sottoposti gli eventi che ne costituiscono la struttura. È opportuno ricordare che a questo livello dell'analisi il dato sensibile non rappresenta altro che lo sfondo e che quindi l'assenza di particolari o di coerenza cronologica è del tutto insignificante. Allo stesso modo in cui, parlando con qualcuno della nostra infanzia, gli racconteremo per esempio che da bambini passavamo intere estati tra il sole e le pinete della costa toscana, senza specificare che età avevamo, in che giorno arrivavamo e così via.

- Il processo di astrazione, che trasforma una serie di eventi selezionati in complessi simbolici comunicanti l'identità di un individuo o di un gruppo religioso (o sociale, politico eccetera), porta con sé l'inevitabile ambiguità che caratterizza il simbolo, il cui significato è immediatamente chiaro per coloro che si trovano entro la cerchia di rappresentazioni convenzionali di cui esso fa parte, ma non per chi è a questa cerchia estraneo. Tale ambiguità genera l'eterna indecisione tra guardare il vaso che ci sta di fronte e guardare l'acqua che qualcuno vi ha messo dentro.

L'interpretazione dei racconti che una scuola o tradizione religiosa scrive su di sé deve tenere presenti tali premesse, le quali non sono una garanzia di correttezza interpretativa ma ci mantengono aperti al tanto bistrattato dubbio.

1.3 L'interpretazione della leggenda di Bodhidharma

Considerando quanto appena detto, passiamo all'analisi tematica del racconto.

1.3.1 La nascita

Bodhidharma nasce nell'India meridionale, terzo figlio di un re della dinastia Pallava. Nonostante la sua origine e l'educazione ricevuta, decide di abbandonare i costosi abiti del potere (e con essi i ruoli a lui destinati per nascita) per dedicare la vita alla ricerca dell'illuminazione.

Nell'origine regale del primo Patriarca del Buddhismo Ch'an si intravede un parallelismo con la vita del Buddha. L'accostamento è però solo parziale: nel caso di Bodhidharma mancano sia il conflitto con la figura paterna sia la profezia all'origine di tale conflitto. Inoltre, le due figure vengono descritte in maniera radicalmente differente: il Buddha è rappresentato come un uomo compassionevole e condiscendente; di Bodhidharma, al contrario, colpiscono il carattere burbero, lo sguardo austero, i modi rudi.

L'origine sociale di Bodhidharma va quindi interpretata in maniera più generale, ossia come espediente comunicativo (ricordo che per il momento abbiamo accantonato la storicità dei fatti raccontati). Che cosa significa? Facciamo un esempio per chiarire: quando leggiamo lo slogan di una pubblicità, esso risulta tanto più leggibile quanto maggiore è il contrasto tra esso e lo sfondo. La stessa funzione riveste, nel nostro racconto, l'accostamento tra l'origine regale del suo protagonista e la vita monastica da lui intrapresa: essa colpisce maggiormente la nostra attenzione poiché non è un uomo comune a

compiere la scelta della rinuncia, ma un uomo che si trova, per nascita, al vertice della scala sociale.

Nel Cattolicesimo, san Francesco presenta una storia simile: l'episodio con cui si dà inizio alla sua avventura religiosa narra che, nella piazza di Santa Maria Maggiore ad Assisi, il giovane si sarebbe spogliato dei suoi abiti per restituirli poi al padre, uscendo, innanzi tutto simbolicamente, dalla sfera sociale rappresentata dalla famiglia e rinunciando alla vita mondana.

1.3.2 La linea di trasmissione

Il Buddhismo Ch'an si caratterizza (almeno fino al sesto Patriarca, come vedremo più avanti) per una trasmissione unilineare dell'insegnamento del Buddha, in completa autonomia dalle Scritture.

Attraverso i sette Buddha del passato, i ventotto Patriarchi indiani, i sei Patriarchi cinesi e i successivi maestri cinesi e giapponesi, tale insegnamento è potuto giungere, tramite un passaggio da mente a mente, fino ai giorni nostri. In questo senso, il Buddhismo Ch'an si erige a unico portatore del messaggio originario del Buddha, ed è per questo che talvolta è stato indicato come 'l'apoteosi del Buddhismo Mahayana'.

La linea di successione, questa genealogia di Patriarchi, è quindi fondamentale per il Ch'an, costituendo la spina dorsale del suo corpo biografico. Tale caratteristica è stata spesso interpretata come una traslazione sul piano religioso dell'ossessione tipicamente cinese per le linee genealogiche. Tuttavia schemi di trasmissione basati sul modello lignatico sono rintracciabili anche nel Buddhismo indiano, e tale interpretazione non coglie il senso profondo del passaggio da individuo a individuo.



Ciò che importa sottolineare di tale Linea di Patriarchi, di cui Bodhidharma rappresenta una sorta di chiave di volta, non è quindi l'origine, ma la modalità di trasmissione che essa implica. Come molti di voi avranno notato, nel racconto non viene detto nulla sull'insegnamento trasmesso: nessun accenno a ciò che Bodhidharma avrebbe appreso da Prajnatarā; nessun particolare sugli anni che Hui-k'o avrebbe passato con Bodhidharma. Questo silenzio viene confermato dall'episodio finale in cui il primo Patriarca chiede ai suoi allievi di dare una prova di quanto compreso: proprio colui che tace viene scelto come successore. Ma se nulla viene effettivamente trasmesso, qual è dunque il compito del maestro e in che cosa consiste

la trasmissione da mente a mente su cui si fondano il valore e l'unicità del Ch'an?

Il Ch'an parte dal presupposto, comune a tutte le scuole buddhiste, che tutto è sunyata, 'vacuità'. Dato questo presupposto, l'ovvia conseguenza è che non vi sia alcun messaggio da trasmettere e che l'immediato risveglio non possa essere comunicato né dai sutra né da qualsivoglia discorso.

L'illuminazione è un'esperienza e, in quanto tale, non può essere insegnata, né oralmente né in altro modo. Il compito del maestro è dunque unicamente quello di stimolare l'allievo, fornendogli l'acciarino

necessario a illuminare dentro di sé la sua Vera Natura, la sua natura di Buddha. In tal modo va interpretato il carattere silenzioso della trasmissione da mente a mente, poiché il suo fine non è l'insegnamento di una qualsivoglia verità intellettuale, ma il semplice indicare la via che porta all'intuizione della propria buddhità: essa non va appresa poiché è già presente in ognuno di noi. La linea di trasmissione non implica dunque il passaggio di qualcosa di concreto, ma il riconoscimento di una comune maturità spirituale, la quale, al di là della fondamentale presenza del maestro, può essere raggiunta solo in prima persona. In questo senso, il passaggio della veste e della ciotola non rappresenta altro che una conferma simbolica di tale maturità spirituale, mentre il loro possessore acquisisce con esse unicamente la legittimazione a giudicare la maturità spirituale altrui, in luogo del maestro precedente e secondo i 'non parametri' da lui appresi.

1.3.3 L'incontro con l'imperatore Wu e con Shen-kuang

L'imperatore da un lato e Shen-kuang dall'altro sono i due modelli delle cattive interpretazioni del Buddhismo.

L'imperatore Wu rappresenta la via delle buone opere, la cui illusorietà risiede nel carattere volitivo delle azioni tramite cui si cerca di migliorare il proprio karma. Ma, nella visione del Ch'an, l'illuminazione non è un graduale percorso di rinascite di grado sempre crescente, la ricerca di un futuro migliore da conquistarsi attraverso una scelta del bene sul male. Tale prospettiva è propria di una visione ancora dualistica del reale, poiché presuppone un soggetto indipendente che agisce e opera scelte tra elementi dicotomici.

Wu rappresenta l'individuo identificato con il proprio ego, e la sua sordità alle parole di Bodhidharma esemplifica la paura del nulla che lo caratterizza. Le risposte del Patriarca suonano così assurde al suo orecchio proprio perché affermano ciò che egli si sforza di non sentire: la vacuità e l'assoluta relatività del reale, di cui nulla si può dire se non: «Non lo so». Ciò che Bodhidharma tenta di spiegare all'imperatore è semplicemente che non c'è nulla da cercare o guadagnare, da imparare o migliorare. Inseguire l'illuminazione è come «cavalcare un bue alla ricerca del bue» (Ma-tsu).

Se l'imperatore esemplifica l'illusione della via delle opere, Shen-kuang rappresenta l'illusione dell'intelletto.

Il racconto presenta il futuro Hui-k'o alle prese con la lettura dei sutra, che compie con tanta bravura da provocare piogge di fiori e altre meraviglie. Ma Bodhidharma non si lascia impressionare ed esprime con chiarezza la sua posizione, riaffermando ciò che aveva detto all'imperatore sulle sacre Scritture, ossia che le sante verità non sono altro che formule vuote e che in esse non vi è nulla di santo. Le Scritture sono mezzi illusori, poiché non vi è alcun messaggio da trasmettere.

Il significato delle negazioni di Bodhidharma va ricercato ancora una volta nel carattere illusorio del reale. Ma attenzione, affermare che tutto è vacuità non significa dire che nulla esiste, così come negare

valore all'azione positiva non significa promuovere l'apatia e la stasi. Al contrario vuol dire, molto semplicemente, prendere il reale per ciò che è, senza trasformarlo in un contenitore di significati che lo trascendono.

Questo è ciò che fa l'intelletto: interpreta il reale, lo classifica, lo ordina secondo schemi convenzionali, per poi chiamare una qualunque entità trascendente (la religione, la scienza e così via) ad affermare l'assoluta veridicità delle sue asserzioni.

Anche le spiegazioni e gli insegnamenti dei sutra sono produzioni intellettuali e quindi, come qualunque interpretazione del reale, astrazioni mentali; cercare in esse la verità è come provare ad assaporare un gelato pensando: «Gelato! Gelato!».

1.3.4 Shen-kuang diviene Hui-k'o: il sacrificio e l'illuminazione

Dopo aver mostrato a Shen-kuang l'inutilità delle sue superbe letture, Bodhidharma si ritira in una grotta nei pressi del monastero di Shao-lin, incurante delle suppliche del suo futuro allievo. Il suo semplice attendere non è infatti una prova sufficiente della sua volontà di intraprendere la Via. Solo quando Shen-kuang dimostra di essere veramente disposto al sacrificio, tagliandosi il braccio sinistro, il burbero Bodhidharma rompe il suo lungo silenzio per prestargli attenzione. Tale episodio indica con chiarezza la difficoltà insita nella scelta di seguire il Dharma e la necessità da parte dell'allievo di abbandonare ogni forma di 'autoconservazione'.

La storia del Ch'an è ricca di episodi di questo tipo, in cui il maestro testa in maniera più o meno violenta la capacità di autosacrificio¹ dei propri allievi o addirittura provoca in essi l'illuminazione attraverso il dolore e la violenza. L'episodio di Shen-kuang che si taglia il braccio è dunque il prototipo dei metodi anticonvenzionali del Ch'an e della sua totale incuranza per qualsivoglia norma etica o morale. Qualunque metodo è considerato legittimo se conduce all'illuminazione, poiché niente può essere definito come bene o male in maniera assoluta. In altre parole, la morale è anch'essa una convenzione del vivere sociale e in quanto tale va abbandonata.

Il racconto prosegue con un dialogo tra maestro e allievo: Shen-kuang chiede a Bodhidharma di pacificare la sua mente e questi gli risponde: «Portami la tua mente».

La semplice richiesta conduce Shen-kuang all'illuminazione. Ma in che modo?

Notiamo che nel nostro racconto non viene fatta menzione della parola 'illuminazione'. Bodhidharma e Shen-kuang parlano solo di 'pacificazione della mente', la quale si realizza nell'istante in cui si intuisce che la mente da pacificare non si trova da nessuna parte. La semplicità di questo dialogo rasenta il paradosso e, ancora una volta, ci pone di fronte alla domanda: tutto qui?

In realtà, esso racchiude, proprio nella sua semplicità, tutto il senso della ricerca spirituale del Ch'an, ossia: 'niente di speciale'. Shen-kuang si rende conto che la sua è una richiesta che non ha alcun

sensò, che non vi è alcuna mente da pacificare o purificare, poiché la sua mente individuale semplicemente non esiste.

Al tempo di Bodhidharma e dei suoi primi successori la concezione comune della pratica buddhista era quella di una progressiva purificazione della mente da qualunque pensiero, sentimento e persino sensazione, da ottenersi per gradi attraverso la meditazione (dhyana, da cui il cinese Ch'an). La pacificazione della mente di Hui-k'o si compie invece in un solo istante, subitamente, senza il bisogno di alcuna pratica meditativa.

La vera illuminazione non significa annientare gradualmente la propria mente, ma capire che essa non è distinta da ciò che la circonda. Non vi è nulla da cercare, niente di speciale da raggiungere, questo è il messaggio di Bodhidharma e del Ch'an. L'illuminazione è semplicemente lo stato della mente che non pensa a se stessa, e che quindi ha superato la forma di attaccamento più dura da abbandonare: l'attaccamento all'idea di sé.

L'illuminazione è quindi un semplice 'lasciar andare' e l'uomo illuminato è colui che vive la propria vita in modo spontaneo, naturale, senza alcuno scopo o sforzo. Altrimenti detto, colui che vive nel presente senza guardarsi vivere.

1.3.5 L'avvelenamento di Bodhidharma e l'incontro con Sung Yün

La storia vuole che il primo Patriarca del Ch'an sia stato oggetto di forte opposizione da parte delle scuole rivali, opposizione che diventa più evidente e violenta nel momento in cui Bodhidharma comincia a diffondere il suo messaggio.

Nella prima parte del racconto l'accento è posto sulla solitudine che caratterizza la sua condizione: egli è incompreso o inascoltato e, nonostante il tanto peregrinare, non trova nessuno disposto ad aprirsi ai suoi insegnamenti; finché non si imbatte in Hui-k'o, che diviene il suo primo allievo. A lui si aggiungono con il tempo altri tre discepoli, oltre ai monaci del monastero di Shao-lin, cui egli accetterà di insegnare le basi del combattimento. Siamo chiaramente ben lontani dalle folle presenti ai discorsi del Buddha o dalle migliaia di allievi dei maestri Ch'an nel periodo della sua massima espansione, ma nonostante questo la differenza con la condizione precedente è sentita con forza.

Alla solitudine che lo aveva accompagnato durante la prima parte del racconto si sostituisce quindi una vita più comunitaria ma, contemporaneamente, appaiono segni concreti dell'ostilità che il suo messaggio rivoluzionario genera nelle schiere di maestri e letterati delle scuole rivali. La morte di Bodhidharma arriva al sesto tentativo di avvelenamento.

Se questi episodi dimostrano l'isolamento che deriva dall'unicità del suo statuto di detentore della verità, il quale genera reverenza da un lato ma anche paura e quindi aggressività dall'altro, essi divengono pure prove del suo controllo sulla vita e sulla morte. Egli non subisce le azioni altrui, ma ne

fa strumenti del proprio volere. Anche l'incontro con Sung Yün e ciò che ne segue² dimostrano la sua assoluta padronanza del proprio destino, contribuendo allo stesso tempo a creare un'aura di mistero e meraviglia intorno alla sua figura.

Come abbiamo visto la storia di Bodhidharma ci dice molto non solo sul suo protagonista ma anche sul Buddhismo Ch'an nel suo complesso. Si tratta infatti di una storia elaborata da una memoria collettiva nel corso di diversi secoli e, in quanto tale, essa porta con sé un nucleo di significati e contenuti che trascendono il proprio contenitore. Raccontarla significa comunicare il messaggio di un preciso, ma fluido, complesso socioculturale che si è andato costruendo parallelamente ai racconti della propria storia (così come la nostra identità si costruisce parallelamente alle storie che ci raccontano).

Tuttavia, nel suo puntare alla Vera Natura dell'uomo, la storia di Bodhidharma rivela anche qualcosa che va al di là dei condizionamenti del codice convenzionale con cui viene espressa, un messaggio di portata molto più vasta, applicabile da ognuno di noi nella banalità, troppo spesso bistrattata, della nostra esistenza quotidiana.

Note

1. Anche l'episodio in cui Bodhidharma si taglia le palpebre rientra in questa dimensione di autosacrificio: esso ci illustra come il punto d'arrivo del percorso spirituale non possa mai essere dato per scontato, neanche quando viene raggiunto.
2. L'episodio dell'unico sandalo lasciato da Bodhidharma deriva probabilmente dall'immaginario taoista: nelle agiografie sono numerosi gli esempi di esseri immortali che lasciano, come Bodhidharma, un sandalo, una spada o altro nella propria tomba.

2. La storia della storia

*Scrivo queste cose come a me paiono vere,
poiché i racconti dei greci sono, a mio avviso,
tanto molteplici quanto ridicoli.*

Ecateo di Mileto, Genealogie

Dopo una corta giornata di sole la notte aveva spento le luci della vita diurna lasciando che il Grande Macchinista si preparasse ad accendere il suo miglior faro di scena. Le montagne, mandati a letto i numerosi figli, si erano coperte il capo di un sottile velo bianco e ora attendevano l'inizio dello spettacolo. Erano mesi che assistevano ai preparativi, ma nessuna di loro aveva capito di che cosa si trattasse; e ora che sapevano gli attimi attesi avvicinarsi, alle loro discussioni sul probabile e il meno probabile si era sostituito il timido tremolio dell'aspettativa. Quella notte non si sarebbe mossa una foglia.

Le nuvole si aprirono e i bianchi veli sembrarono d'improvviso avere maggiore volume. La luna aveva dato il via alla rappresentazione.

Il palcoscenico stava nel mezzo. Al suo centro un monastero. Le pesanti porte in legno erano chiuse dall'interno. Nessun suono. I monaci dovevano essere nelle loro stanze, dormienti.

Poi la luna venne velata da un filtro opaco e tutto divenne fluido, le ombre come i contorni delle cose. Solo qualche attimo e, quando il velo svanì, un uomo era apparso sul sentiero occidentale. Era vestito di abiti consunti e portava un solo sandalo. Si avvicinava con lentezza, con il passo sereno di chi non conosce lo scorrere del tempo.

Giunto di fronte alla porta del monastero si fermò e senza esitazione batté vigorosamente qualche colpo.

Silenzio.

Il vecchio monaco non si perse d'animo e ripeté il medesimo gesto. Il rumore dei battiti percorse le vallate circostanti, riecheggiando nelle numerose pieghe verdi dei loro abiti.

Nuovamente, silenzio.

Ma il vecchio monaco non si perse d'animo e ripeté il medesimo gesto. Una, due, tre volte, finché non si udì un suono metallico, una specie di danza acuta soffocata nella sordità del legno.

La porta si aprì, lasciando uscire un giovane monaco dall'aria impaurita. Tremava per il freddo, facendo oscillare senza sosta la lanterna che teneva davanti a sé. Dall'interno del monastero provenivano delle voci, come dei richiami o forse dei segnali di allarme. Ma il giovane rimase dov'era, prese coraggio e con voce fioca disse: «Sei tu l'uomo che mi è apparso in sogno per nove notti consecutive? I miei compagni non mi credevano, ma ora sei qui, proprio come avevi preannunciato. Ho visto il tuo viaggio, ma non so da dove provieni. Parla dunque, monaco straniero, e sciogli i miei dubbi».

«Non provengo da nessun luogo, poiché ogni luogo è in me. Una volta sono nato in terra di Persia, e ho voluto percorrere il mondo dell'Illuminato: ho visto innumerevoli templi, ho meditato in mille e uno luoghi sacri, ho osservato la volubilità degli uomini. Sono qui per il sandalo che con false credenze adorate come santo. Lo stesso sandalo che avete rubato, agendo come gazze, nel monastero di Shao-lin. Il mio nome è Bodhidharma. Quel sandalo mi appartiene.»

Il giovane monaco indietreggiò e la lanterna gli cadde dalle mani, rotolando giù per il sentiero. La luna risplendeva con vigore, illuminando da ponente il suo viso incredulo. Indietreggiò ancora, fino ad appoggiarsi alla grossa porta di legno del convento.

«Questo... questo non è possibile, il monaco Bodhidharma è morto secoli fa, anche i bambini lo sanno.»

Senza aggiungere altro, sgattaiolò all'interno, chiudendo il portone dietro di sé.

Il monaco che diceva di chiamarsi Bodhidharma non si mosse di un passo; rivolto verso l'ingresso del monastero attese in completa immobilità. Passò del tempo: si accesero delle luci, venne svegliato qualcuno, si discusse sulle parole dello straniero. Infine la porta venne riaperta.

Ne uscì un monaco dall'aspetto sereno. Anch'egli teneva una lanterna davanti a sé. Osservò per qualche istante il monaco giunto da lontano e poi disse: «Straniero, le tue parole sono fonte di incredulità. Eppure non possono essere negate come false. Il nostro abate conosce bene la storia del

monaco Sung Yün, che incontrò Bodhidharma dopo la sua morte ma non venne creduto fino alla scoperta dell'unico sandalo. Entra dunque nel nostro umile monastero dove troverai riparo dai pericoli della notte. Ma sappi che le tue parole dovranno essere confermate da prove ben più solide del tuo unico sandalo».

Bodhidharma non disse nulla, né fece alcun gesto di assenso o di diniego; si limitò a seguire il monaco nel monastero.

Al suo interno vi era un gran fermento: la notizia dell'arrivo di un monaco di nome Bodhidharma era circolata rapidamente e chi non era stato svegliato dalle sorde sequenze di battiti al portone del monastero, era stato richiamato alla veglia dal ciacolare dei monaci. Tutti conoscevano quel nome, i seguaci della scuola fondata da Bodhidharma, come quelli di altre scuole. Il suo sandalo era conservato nel monastero da circa un secolo e le visite alla santa reliquia erano spesso accompagnate dalla lettura dei testi che raccontavano la vita del suo antico possessore. Le letture erano seguite non solo dai visitatori laici i quali, si sa, sono più inclini alle passioni per il meraviglioso, ma anche da moltissimi monaci, che prendevano il racconto come un'occasione di svago ma anche di apprendimento.

Il suono del suo nome creava un'atmosfera di rispetto e profonda reverenza, mentre il racconto delle sue avventure stimolava la pratica e il sacrificio, ricordando ai monaci il fine del loro percorso e l'ideale cui rifarsi. Ognuno di loro si era sognato almeno una volta nei panni di Hui-k'o, ognuno di loro aveva sperato almeno una volta di partire per l'India come Sung Yün per poter incontrare il primo Patriarca sulle montagne d'Occidente. Quei racconti li facevano sognare, rafforzando nel loro animo il messaggio che portavano con sé.

Il monaco che diceva di chiamarsi Bodhidharma venne accompagnato al cospetto dell'abate, cui raccontò nuovamente ciò che il giovane monaco aveva già riferito. Confermò anche il motivo della sua visita: recuperare il sandalo che un tempo gli era appartenuto e che oggi era divenuto oggetto di false credenze e nuove illusioni.

L'abate sembrava, a differenza dei monaci, non curarsi particolarmente dello straniero. Ascoltò la sua storia e poi lo accomiatò con poche parole, facendolo accompagnare in una stanza dove avrebbe potuto riflettere sulla portata delle sue affermazioni, le quali stavano gettando nello scompiglio un intero monastero. Lo straniero sarebbe stato riascoltato l'indomani da un gruppo di esperti che avrebbero valutato le sue parole, testi alla mano.

Con qualche fatica, la calma imposta dall'abate riprese il controllo dei corridoi, delle corti, dei giardini, senza riuscire però ad affermarsi nelle menti dei monaci: nessuno era in grado di prender sonno. Il silenzio che avvolgeva il monastero era simile alla quiete che precede lo scatenarsi del temporale.

La luna aveva fatto in tempo a compiere qualche passo della sua abituale passeggiata notturna, quando una nuova serie di colpi risuonò nel monastero e nelle vallate circostanti. Senza attendere un solo istante i monaci uscirono dalle loro stanze: chi poteva essere ancora? Un viandante? Un monaco itinerante? Uno spirito? All'incredulità e alle fantasticherie si aggiungeva l'ombra della paura...

L'abate tentò dapprima di pronunciare parole sagge: «Non lasciate che i venti delle passioni intorbidiscano le vostre menti. Anche quando il mare è in tempesta, la sua profondità non conosce l'agitarsi dei marosi. Prendete rifugio in quella quiete».

Ma le sue parole non calmarono i monaci. Allora fece ricorso alla sua autorità e lasciò che essa parlasse per lui: «Ritiratevi immediatamente nelle vostre stanze o sarete puniti per il vostro comportamento infantile...»

I monaci vennero fatti rientrare e l'abate chiamò l'uomo che aveva introdotto lo straniero di nome Bodhidharma all'interno del monastero.

«Vai saggio Chui, vai a vedere con i tuoi occhi senza veli di chi si tratta questa volta. Se si tratta di un bandito saprai come difenderti, se si tratta di uno spirito saprai come convincerlo ad andarsene, se si tratta di un uomo ascolta la sua storia e accoglilo con compassione nel nostro monastero. Poi torna da me a riferirmi che cos'hai visto».

Il monaco Chui assentì, accese una lanterna e si diresse verso la porta occidentale. Nuovi battiti risuonarono su di essa.

Chui aprì il pesante portone con decisione e uscì all'aperto. Prima di giungere al tempio era stato a lungo sul monte Sung, nel monastero di Shaolin, dove aveva appreso le arti del combattimento. Nulla poteva spaventarlo, il suo cuore non conosceva la fredda morsa della paura. Ma la sua arte non gli servì: non ci fu bisogno di sferrare un solo colpo.

L'uomo che gli si presentò davanti agli occhi era un semplice monaco. Il suo capo era coperto da un mantello scuro e del suo viso Chui non poté scorgere altro che la folta barba. Soltanto i piedi erano scoperti: la sua pelle era ombrosa e dorata come quella degli indiani ed egli – anch'egli! – portava un unico sandalo.

«Chi sei tu che giungi silenzioso in questa chiara notte? Avremmo potuto scambiarti per la volpe che cerca di entrare nel pollaio e lasciarti fuori per paura. Ma il nostro abate è saggio e compassionevole e ti ha concesso il beneficio del dubbio. Vedo con i miei occhi che non sei un bandito, né uno spirito. Il motivo che ti porta qui dev'essere dunque nobile. Parla ora, in modo che possa accoglierti e ristorarti chiamandoti per nome.»

«Non provengo da nessun luogo, poiché ogni luogo è in me. Una volta sono nato in India meridionale, terzo figlio di un grande re brahmino. Ho viaggiato fino in Cina per diffondere il Dharma, il messaggio dell'Illuminato, ma ho incontrato grandi difficoltà. Solo due discepoli hanno seguito i miei insegnamenti per diversi anni prima della mia morte fisica. Sono qui per il sandalo che con false credenze adorate come santo. Lo stesso sandalo che avete rubato, agendo come gazze, nel monastero di Shao-lin. Il mio nome è Bodhidharma. Quel sandalo mi appartiene.»

Chui cercò di non far trasparire lo stupore che in un solo istante era giunto dal centro del suo petto fino alla punta delle dita – la lanterna compì un irriverente giro di valzer – e su fino alla gola. Le sue parole avrebbero mostrato i colori della meraviglia, avrebbero portato con sé l'aroma del dubbio. Così tacque. Tacque per qualche lungo istante, fissando la sua mente sulla fiamma della lanterna.

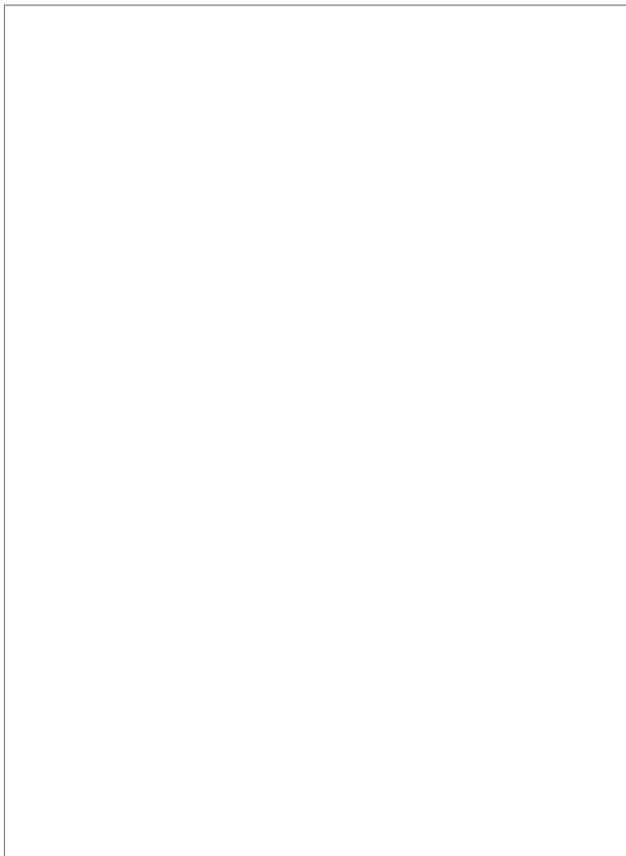
Scomparve prima il tempo, poi lo spazio con il cielo e la terra, la luna e le montagne, scomparve il

monaco che gli stava dinanzi, scomparvero la mano e la lanterna, scomparve l'occhio che guardava e la fiamma che si lasciava guardare. Soggetto, verbo e oggetto non furono più nient'altro che la loro relazione.

Ricondotta la mente alla Via di Mezzo lasciò che essa si esprimesse attraverso il suono convenzionale: «Quando l'oggetto viene meno, anche il soggetto sparisce. L'oggetto sparisce quando il soggetto viene meno. Nella non dualità tutto è lo stesso. Vero e falso, giusto e sbagliato: nell'unità del vuoto i due sono uno. Perciò, onorevole monaco, non giudicherò le tue parole. Esse sono fonte di incredulità, eppure non possono essere negate come false. Entra dunque nel nostro umile monastero dove troverai riparo dai pericoli della notte. Domani verrai ascoltato e le tue parole verranno giudicate. I testi tramandatici dalla tradizione, non gli uomini, saranno i tuoi giudici».

L'uomo che diceva di chiamarsi Bodhidharma non disse nulla, limitandosi a seguire il saggio Chui all'interno del monastero. Venne condotto in una stanza isolata, gli venne dato del riso e una stuoia su cui riposare. Non una sola parola venne pronunciata.

Infine Chui si accomiatò, chiudendo la porta dietro di sé. Giunto nella corte antistante i locali dell'abate si fermò ad ammirare il susino al suo centro.



Fra i suoi rami, il vento che sospira.

Fra i suoi rami, i bagliori della luna che passeggia.

Per tutta la notte così tranquilla.

Perché? E per chi?

Chiusi gli occhi, bevve a grandi sorsate il vuoto meraviglioso di quella notte, di quella luna, di quel

susino. Poi compì il suo dovere.

L'abate non dormiva; lo attendeva seduto nell'angolo posteriore della stanza. Con un cenno della testa lo invitò a entrare.

«Dimmi, saggio Chui, se la mia intuizione è ancora quella della farfalla che si posa sul fiore appena sbocciato. Dal cammino occidentale un altro Patriarca è giunto al nostro monastero, non è così?»

«Saggio abate, il suo aspetto è quello di un monaco straniero, eppure le sue parole non mi erano nuove. Dice di chiamarsi Bodhidharma e come colui che dice di chiamarsi Bodhidharma rivendica anch'egli il sandalo che un tempo fu suo. L'ho condotto nelle stanze meridionali, dove ora riposa. L'ho ristorato con del riso e gli ho annunciato che domani i grandi testi ascolteranno e giudicheranno le sue parole.»

«Bene Chui. Ora vai. Riposa a fianco della porta occidentale. I sogni di quel giovane monaco devono ancora colorarsi d'inverno e se la mia intuizione è veritiera dovremo essere pronti a ricevere altri ospiti.»

Così fu.

Con il silenzio delle stagioni che si succedono, arrivarono quella notte altri sette monaci. Ognuno raccontava la sua storia, una storia sempre nuova e sempre più ricca di nomi e luoghi. Il loro aspetto era differente, ma nei loro occhi albergava un bagliore sempre uguale, un guizzo di santità che colorava di bianco il loro sguardo severo. E le loro storie, così diverse, si concludevano tutte alla medesima maniera.

«Sono qui per il sandalo che con false credenze adorate come santo. Lo stesso sandalo che avete rubato, agendo come gazze, nel monastero di Shao-lin. Il mio nome è Bodhidharma. Quel sandalo mi appartiene.»

Chui attese e accolse quelle visite con profonda reverenza, limitandosi ad ascoltare, ad accompagnare, a offrire. La luna illuminava il suo agire senza scopo alcuno. Le sue vesti davano forma al vento.

Infine giunse il mattino. La quotidianità non sembrò curarsi delle meraviglie della notte e riprese il suo corso. L'abate parve fare lo stesso.

«Saggio abate» disse un giovane monaco di nome Shuik'o, parlando a nome di tutti «questa notte il nostro sonno è stato confuso, la curiosità ci ha impedito di riposare. I visitatori giunti da Occidente non hanno ancora un volto e solo uno di loro porta un nome. Ma questo nome è quello del Patriarca Bodhidharma! Tutto questo rende i nostri gesti goffi e pesanti. Saggio abate, te ne preghiamo, alleggerisci il nostro agire e il nostro pensare, svelaci ciò che le montagne e le nuvole già sanno!»

«Caro Shui-k'o, come ti direbbero le montagne e le nuvole che nomini senza attenzione, coloro che sanno non parlano; e coloro che parlano non sanno. Andate a lavorare e non curatevi della vostra mente.»

Questo non bastò ad allontanare la foschia che confondeva le menti dei monaci, ma, senza discutere,

ognuno si avviò verso le proprie attività.

L'abate convocò allora i tre grandi esperti di Scritture del monastero: l'archivio venne aperto, le fonti srotolate, le vite del primo Patriarca ricercate nei paesaggi a due tinte delle Scritture. I resoconti del monaco Chui guidavano gli esperti alla ricerca del vero Bodhidharma. Quale di quei racconti di vita e di viaggio sarebbe stato confermato dagli ideogrammi del passato? Chui, che li aveva accolti e ascoltati tutti, ebbe un'intuizione, ma non parlò, lasciando che la ricerca seguisse il suo corso.

Infine, quando gli esperti furono pronti, l'abate mandò a chiamare i nove Bodhidharma.

A ognuno di essi fu chiesto di raccontare nuovamente la propria storia.

Il primo pronunciò queste parole: «Il mio nome è Bodhidharma. Una volta sono nato in terra di Persia e ho voluto vedere con questi occhi il mondo dell'Illuminato. Giunto in Cina all'età di 150 anni, visitai la vecchia capitale Lo-yang e ammirai l'antico splendore di templi e monasteri».

Il secondo disse: «Il mio nome è Bodhidharma. Fui terzo figlio di un re brahmino del Sud dell'India, ma il mio destino era diffondere il messaggio del Buddha. Viaggiai allora verso Oriente fino a giungere in Cina, dove incontrai forti opposizioni. Solo due uomini mi seguirono e divennero miei discepoli. I loro nomi erano Tao-yü e Hui-k'o».

Il terzo riprese in parte le sue parole: «Il mio nome è Bodhidharma. Fui terzo figlio di un re brahmino del Sud dell'India, ma il mio destino era diffondere il messaggio del Buddha». Poi aggiunse: «Viaggiai allora verso Oriente fino alla regione di Nan-yüeh. Percorsi la Cina da Sud verso Nord, fino al regno di Wei. Solo due uomini vollero divenire miei discepoli e ascoltare per quattro anni i miei insegnamenti. I loro nomi erano Tao-yü e Hui-k'o. Quest'ultimo venne attaccato dai banditi e perse un braccio».

Il quarto ripeté anch'egli parte del racconto già pronunciato: «Il mio nome è Bodhidharma. Fui terzo figlio di un re brahmino del Sud dell'India, ma il mio destino era diffondere il messaggio del Buddha. Viaggiai allora verso Oriente fino alla regione di Nan-yüeh. Percorsi la Cina da Sud verso Nord, fino al regno di Wei. Giunto al monte Sung decisi di fermarmi vicino al monastero di Shao-lin e accolsi il mio primo discepolo cinese, Hui-k'o. Per dimostrarmi la sua seria volontà di seguire il Dharma, Hui-k'o si tagliò un braccio. Sei volte tentarono di avvelenarmi e quando infine morii, mi incamminai verso l'India. Lungo la strada incontrai un monaco di nome Sung Yün».

Poi parlò il quinto: «Il mio nome è Bodhidharma. Fui terzo figlio di un re brahmino del Sud dell'India, ma il mio destino era diffondere il messaggio del Buddha. Viaggiai allora verso Oriente fino alla regione di Nanyüeh. Percorsi la Cina da Sud verso Nord, fino al regno di Wei. Solo due uomini vollero divenire miei discepoli e ascoltare per quattro anni gli insegnamenti del Lankavatara sutra, tradotto da Gunabhadra, il primo Patriarca. I loro nomi erano Tao-yü e Hui-k'o. Quest'ultimo divenne il terzo Patriarca».

Il sesto raccontò: «Il mio nome è Bodhidharma. Giunto in Cina per trasmettere il Dharma sono stato accolto dall'imperatore Wu della dinastia Liang, il quale però non era disposto ad ascoltare il mio insegnamento poiché il suo ego era gonfio di potere. Decisi così di partire. Giunsi nella Cina dei Wei dove incontrai Hui-k'o che, avendomi dato prova della sua volontà tagliandosi un braccio, divenne mio discepolo. A lui conferii la veste e la ciotola ed egli divenne il secondo Patriarca».

Il settimo disse: «Il mio nome è Dharmatrata o Bodhidharma. Fui terzo figlio di un brahmino del Sud

dell'India ma il mio destino era diffondere il messaggio del Buddha. Inviai due discepoli in Cina per diffondere l'insegnamento del risveglio subitaneo, ma essi non vennero ascoltati. Decisi allora, con il sostegno e l'aiuto di mio padre, di partire io stesso. Il mio nome giunse in Cina prima di me. Al mio arrivo, il 31 ottobre dell'anno 527, venni accolto dal prefetto imperiale di Kuang-chou, Hsiao Ang. Poi mi recai dall'imperatore Wu della dinastia Liang. Egli si diceva ansioso di ascoltare i miei insegnamenti, ma non comprese le mie parole. Partii allora verso Nord. Trascorsi i nove anni successivi in meditazione ed ebbi tre discepoli: Tsungchih, che ricevette la mia carne; Tao-yü, che ricevette le mie ossa; e Hui-k'o, che ricevette il mio midollo. Nel momento della trasmissione della veste e della ciotola recitai i seguenti versi.

Giunsi in questa terra

per trasmettere l'insegnamento e salvare i delusi.

Un fiore si apre con cinque petali

e il frutto ne sorge spontaneo.

Venni avvelenato sei volte da Bodhiruci e decisi di morire il 6 gennaio dell'anno 537. Il mio corpo venne bruciato vicino a Lo-yang e tre anni dopo, mentre mi trovavo sulla via del ritorno verso l'India, incontrai Sung Yün sui monti del Pamir. Lasciai nella mia tomba un solo sandalo ed esso testimoniò la verità delle sue parole. Quello stesso sandalo venne conservato a lungo al monastero di Shao-lin, prima che voi lo rubaste nel 727».

L'ottavo monaco pronunciò solo poche parole: «Il mio nome è Bodhidharma. Fui tutti loro a un tempo. Nel XIII secolo le mie reliquie verranno venerate in Giappone dalla scuola che prende il nome di Daruma».

E così pure il nono: «Il mio nome è Bodhidharma. Fui tutti loro a un tempo. Nel XVII secolo scriverò un testo di arti marziali che verrà usato nel passato e nel futuro dai monaci del monastero di Shao-lin, cui insegnai le basi della pratica del Kung Fu durante il mio viaggio in Cina nel VI secolo».

Seguì un rispettoso silenzio.

Inclinandosi davanti agli esperti, l'abate chiese loro di pronunciare il verdetto. Ma questi sembravano non poter decidere.

«Saggio abate» disse Fanxiu, il più anziano «ognuna delle prime sette versioni è confermata da almeno una fonte: il *Lo-yang ch'ieh-lan* chi scritto da Yang Hsüanchih nel 547 riporta la prima versione; la prefazione al *Lungo Rotolo* scritta nel 577 da T'an-Lin, discepolo di Hui-k'o, conferma la seconda; il *Hsü Kao-seng chuan* di Tao-hsüan scritto nel 645 contiene tutti i particolari della terza; il *Ch'uan fa-pao chi* scritto tra il 710 e il 713 riporta la quarta versione; il *Leng-ch'ieh shih-tzu chi* di Ching-chüeh scritto qualche anno dopo afferma la veridicità della quinta; il *P'u-t'i ta-mo Nan-tsung ting shih-fei lun* scritto nel 732 da Tu-ku P'ei conferma la sesta; infine il *Pao-lin chuan* del 796 riporta tutti i particolari, date comprese, del settimo racconto. Sugli ultimi due non possiamo pronunciarci poiché si riferiscono ai tempi che verranno».

L'abate era scosso. Si sedette.

La sua mente vagava nella casa dell'indecisione, abbagliata dai suoi inquilini. Parole e pensieri lo circondavano, avvicinandosi e allontanandosi, prendendosi per mano e poi lasciandosi, volteggiando in una danza rapida e fremente cui egli non poteva sottrarsi.

Non sapeva che cosa fare, non aveva nulla da dire. Sapeva solo che quel sandalo, unica reliquia del primo Patriarca, rappresentava la ricchezza del suo monastero e che senza di esso la sua sorte sarebbe stata dettata dai favori o sfavori imperiali. Ma ora, vista la mancanza di conferme assolute da parte dei testi, la decisione sul da farsi spettava a lui solo...

Nel frattempo i tre esperti si erano accomiatati. Solo il saggio Chui era rimasto seduto a fianco dell'abate. Davanti a loro, su un tessuto di seta rossa, era poggiato l'ambito sandalo. Di fronte, i nove Bodhidharma attendevano in silenzio.

Poi, per un lungo istante, nessuno parlò, nessuno si mosse, nessuno emise il benché minimo rumore. Sembrava che il tempo si fosse fermato, perché anche dall'esterno non arrivava alcun suono. Non un fruscio, o uno scorrere d'acqua, o il movimento di un animale.

Niente.

Forse la Grande Madre attendeva anch'essa con il fiato sospeso.

E i monaci? Dov'erano? Il sole stava calando ed essi avrebbero dovuto essere già rientrati dal lavoro nei campi e dalla questua. L'aria del monastero avrebbe dovuto essere già satura dei loro nuovi racconti, delle loro risate, dei loro dubbi. Invece i corridoi erano vuoti, le sale ancora chiuse, e dei monaci non v'era traccia.

Chui osservava il silenzio intorno a sé. Adorava quei momenti, quei rari istanti di eternità in cui la ruota della vita si arrestava di colpo, senza alcun segnale. Non rallentava, sottolineava lui parlandone con altri monaci, si fermava e basta. Era come passare in un battito di ciglia dalla circonferenza al centro immobile della ruota, quel punto privo di dimensioni da cui tutti i fenomeni traggono origine. Chui si immaginava di poter risiedere in quel nucleo inconoscibile ed eterno, riuscendo così a cancellare i tratti del proprio volto e le pieghe delle proprie vesti, e con essi i ricordi di sua madre e della sua infanzia, gli insegnamenti e le percosse di suo padre, le sedute di meditazione e le regole del monastero. In quei momenti sapeva senza bisogno di pensare, vedeva senza bisogno di aprire gli occhi.

Poi quell'istante, seppur eterno, semplicemente finì.

Il sole riprese a scendere verso la bocca spalancata delle valli occidentali, le montagne ricominciarono a respirare, e il saggio Chui tornò a sedersi accanto all'abate. Il suo sguardo si posò sul sandalo che gli stava di fronte ed egli si ritrovò improvvisamente in mezzo a una folla di pellegrini che si accalcavano intorno a una piccola teca. Nessuno parlava eppure Chui poteva sentire con chiarezza ciò che quella misera umanità ripeteva nella propria testa: vuote preghiere, richieste di salvezza, suppliche e pensieri egoistici. In quei pensieri vi era tanto rumore ma nessun messaggio.

L'abate si trovava anch'egli in quella sala gremita di pellegrini, ma non si curava delle loro vuote e illusorie richieste. Pensava piuttosto a cosa sarebbe stato del monastero senza quelle visite, a come sarebbe cambiata la loro vita senza quel sandalo. Nessuno dei nove uomini che si erano presentati la

notte precedente aveva diritto a esso più degli altri, poiché i testi non avevano potuto indicare nulla di falso e nulla di univocamente vero nei loro racconti. Non esisteva un solo Bodhidharma: non vi era dunque scelta possibile, per cui il sandalo sarebbe dovuto rimanere al monastero.

La decisione finale, con la sua utile giustificazione, era stata presa. Eppure l'abate non si decideva a confermare tali pensieri con le parole o con i fatti.

Il saggio Chui percepiva la risoluzione dell'abate, così come sentiva il suo dubbio nel darle voce, e mentre ascoltava i pensieri di potere e gloria che dietro a essa si celavano, comprese che la molteplicità con cui il primo Patriarca si era presentato ai loro occhi non era altro che un upaya, un 'espediente', con il quale egli stava mettendo alla prova i suoi presunti messaggeri.

Ricordò allora il secondo principio del Ch'an: indipendenza dalle Scritture e dalla lettera. Ricordò inoltre le parole di cui il primo Patriarca aveva fatto dono all'imperatore Wu senza che questi ne sapesse cogliere la preziosità: nelle Scritture non vi è nulla di sacro, e la verità non va ricercata in esse. Poco più di due secoli erano passati dalla morte del grande maestro e i suoi insegnamenti erano già stati dimenticati.

Egli aveva combattuto contro le falsità della metafisica e gli occhiali colorati della devozione, riportando il Buddhismo al suo messaggio originario, quello del Buddha; dopo la sua morte, anzi, la sua partenza, i suoi successori avevano lottato per affermare la sua visione e le pratiche da lui apprese, finché con il tempo il Ch'an aveva conquistato il cuore del popolo cinese. Ma nello stesso tempo, più la sua popolarità aumentava più esso si scordava delle sue origini: così, mentre esaltava il suo fondatore, dimenticava progressivamente il significato del suo celebre «Non lo so». E così Bodhidharma era diventato un santo, e il suo sandalo una santa reliquia. Nuovo spazio era stato lasciato al cieco abbandono delle menti, ed egli era divenuto una di quelle entità trascendenti ma compassionevoli, cui si affidano passivamente gli uomini senza coraggio.

Mentre Chui così rifletteva, gli occhi fissi sul sandalo, l'abate continuava a girare nella propria mente e il cielo si infiammava di rosse pennellate. Ancora qualche tempo e sarebbe venuta la notte, con le sue stelle e la sua regina.



Poi, d'un tratto, Chui alzò lo sguardo, il suo viso si colorò di fuoco.

E finalmente vide. Vide quell'unità che la sua mente già aveva colto, vide i nove Bodhidharma divenire uno solo, vide i loro volti fondersi, le loro vesti sfarsi. Dalla sintesi sorse un nuovo Bodhidharma, diverso da tutti gli altri e più simile a un dipinto a inchiostro che a un uomo in carne e ossa: l'immagine era rarefatta, vuota, eppure l'essenziale era stato tracciato con linee forti e decise. Solo gli occhi erano gli stessi e in essi Chui poté riconoscere le parole di Sung Yün che

la tradizione aveva reso immortali: «Erano occhi che non conoscevano né il dubbio né l'esitazione, occhi che vedevano tutto senza soffermarsi su niente, occhi immobili, occhi sempre aperti».

Di tutto ciò l'abate non aveva avuto percezione; per lui nulla era cambiato: i nove Bodhidharma erano ancora seduti di fronte a lui, il suo caro Chui stava al suo fianco e tutti aspettavano il suo verdetto. Quell'immagine gli si presentava allo sguardo con una staticità assolutamente innaturale, ma egli non poteva percepirla poiché era la sua stessa mente ad averla creata e ora essa si era imposta come reale: il quadro aveva sostituito il paesaggio, e l'abate vagava bendato nelle sue vallate a due dimensioni. Infine, preso coraggio, finalmente convinto della sua scelta, pronunciò parole che nessuno dei presenti udì, e vide uscire dalla stanza i nove uomini che dicevano di essere il primo Patriarca. Il suo sandalo era salvo e così le casse del monastero.

Ma questo non è ciò che accadde, anche se solo il saggio Chui se ne rese conto. Bodhidharma si alzò, prese il suo sandalo e, senza dire una parola, uscì dalla stanza.

Il primo Patriarca aveva riaffermato i suoi insegnamenti, il suo messaggio di libertà, semplicità e salvezza, ma solo un uomo aveva saputo guardare oltre l'apparenza, solo un uomo aveva spezzato i legami con le visioni convenzionali, riconoscendo l'artificiosità e l'affettazione che, protette da un esercito di belle parole, regnavano ancora nel cuore degli uomini.

Quell'uomo sorrise.

Si alzò e lasciò la stanza.

Percorse i corridoi e i giardini, affiancò il grande susino e attraversò il refettorio.

Infine uscì dal portone occidentale e, senza voltarsi, si incamminò tra infinite tonalità di verde.

Poi la notte spense silenziosamente le luci.

2.1 Chi era Bodhidharma

Nel capitolo precedente abbiamo fornito la versione 'tradizionale' della vita del Patriarca Bodhidharma: un fiume dai numerosi affluenti cui abbiamo liberamente aggiunto qua e là un po' di flora e fauna. Come abbiamo già accennato, questo fiume rappresenta il risultato di un lungo processo di elaborazione collettiva, attraverso il quale una serie di eventi sono stati combinati tra loro in modo da formare un racconto coerente, in termini di causalità ma anche di consequenzialità cronologica.

Il nostro primo approccio è stato quello di lasciare da parte i dati (gli affluenti) per interessarci del loro contenuto (l'acqua del fiume). Abbiamo quindi analizzato la vita di Bodhidharma alla ricerca del messaggio che essa vuole probabilmente trasmetterci.

Questo capitolo risponde invece a un altro tipo di domanda: chi era veramente Bodhidharma? La prospettiva di partenza è dunque radicalmente differente (l'attenzione si sposta dall'acqua del fiume ai suoi affluenti) così come diversi saranno gli strumenti di cui dovremo munirci.

Ma se la prospettiva è così diversa, perché iniziare il capitolo con un racconto dalla veridicità così

chiaramente improbabile?

2.1.1 Le fonti storiche

Innanzitutto consideriamo il contenuto storicamente accertato del racconto. È prevalentemente nella costruzione delle storie di vita e di viaggio raccontate dai nove Bodhidharma durante 'il processo' che sono state utilizzate fonti documentarie, le medesime di cui si è a lungo servita la scienza storica per costruire la propria immagine del monaco Bodhidharma.

I primi sette Bodhidharma esprimono il contenuto delle fonti citate nel racconto stesso dagli esperti di Scritture del monastero; gli ultimi due si riferiscono invece a sviluppi del Ch'an successivi al tempo del racconto.

Le fonti e così i loro Bodhidharma sono naturalmente molti di più di quelli nominati: l'importanza del primo Patriarca è andata crescendo con lo svilupparsi della scuola di cui è considerato il fondatore e, parallelamente, i racconti della sua vita si sono moltiplicati.

I documenti nei quali viene citato Bodhidharma, più o meno brevemente, con o senza dovizia di particolari, possono essere raggruppati entro la comune categoria di 'agiografia', termine con cui si definiscono le fonti che trattano della vita di un santo.

Come la biografia, l'agiografia si caratterizza per la ricerca di una continuità temporale, attraverso il riferimento a tempi e soprattutto luoghi precisi, a cui unisce però un peculiare intento didattico e commemorativo. La vita del santo è raccontata in modo che rappresenti un modello di virtù, un esempio di giusta condotta, un paradigma di salvezza, tanto più valido in quanto 'accertato'. L'agiografia non ritrae quindi un individuo ma un ideale, a cui viene dato un volto concreto per renderlo più facilmente intelligibile. Questo ideale, anche quando è messo in scena da un singolo autore, condensa la visione di un gruppo, una scuola o una tradizione specifica e in questo senso l'agiografia è anche un utile mezzo di legittimazione e autorità, e quindi di potere. Quasi sempre sono i vincitori a scrivere la storia.

2.1.2 L'uso delle fonti

Vista la natura delle fonti, com'è possibile distinguere al loro interno il vero dal falso, il dato accertato dall'invenzione letteraria? Proprio in questo consiste, di solito, il lavoro dello storico: il suo compito è infatti quello di estrarre i fatti dalle fonti disponibili, ripulendoli dalla polvere del tempo e, quando necessario, dai travestimenti carnevaleschi dei diversi generi letterari. Lo storico però, a differenza dell'archeologo, non usa le mani per trovare i suoi preziosi quanto evanescenti oggetti, ma la voce: lo storico interroga i documenti finché, finalmente, stimolato dalla giusta domanda, non affiora un fatto.

Per quanto riguarda Bodhidharma, l'approccio dominante negli studi accademici è stato a lungo quello appena descritto: la realtà storica (l'uomo Bodhidharma) è stata ricercata scartando, selezionando, confrontando le fonti disponibili per estrapolare dal corpus scritturale un nucleo di fatti 'reali'. Tuttavia, chi volesse intraprendere la ricerca della verità (quella con la 'v' minuscola, la verità, o meglio le verità, della storia) sulla vita di Bodhidharma, si troverebbe di fronte, dopo tanto tribolare, a un collage di dati solo parzialmente sovrapponibili, talvolta contraddittori, e spesso estrapolati da elaborazioni tardive di

fonti indirette o a noi sconosciute.

Le fonti agiografiche nascondono, come abbiamo visto, una complessità di cui difficilmente è possibile rintracciare l'origine o la storia, semplicemente perché la motivazione per cui sono state scritte e tramandate non è la neutra annotazione di fatti. Il fine dell'agiografia è infatti quello di comunicare un complesso di dottrine e ideali religiosi, condensandoli in un'esperienza di vita esemplare. La successione cronologica che caratterizza la struttura del racconto (che nel nostro caso è presa in prestito dalla storiografia confuciana, con la sua attenzione alla veridicità dei dati spazio-temporali) non è dunque altro che un espediente letterario.

Di fronte a un tale scenario, l'applicazione del metodo storico è di scarsa utilità poiché, ripuliti i fatti dallo stratificarsi dei travestimenti letterari, non resterebbero che un mucchietto di date, qualche discorso e poco più. Di questo 'scheletro di fatti' è inoltre impossibile stabilire con assoluta sicurezza la storicità: l'assunto secondo cui le fonti più antiche sono anche le più autentiche è non solo discutibile ma, in questo caso, anche difficilmente applicabile.

Lo storico però non è un semplice collezionista, non si limita ad accumulare fatti: il suo fine è quello di infilarli sulla lunga collana della storia, organizzandoli secondo un ordine specifico. La creazione della sua collana di fatti implica dunque una scelta, e questa scelta non è neutrale: essa è determinata dal complesso socioculturale di cui lo storico è, a un tempo, attore e co-sceneggiatore. Creando la sua collana, anch'egli dà vita a una rappresentazione suscettibile di investigazione storica, in un processo di significazione potenzialmente infinito.

Come ha giustamente osservato Bernard Faure, uno dei più grandi esperti contemporanei di Buddismo Ch'an, l'applicazione tout court del metodo storico alle fonti agiografiche non solo non porta alla luce niente di storicamente accertabile ma duplica, nel mettere una dietro l'altra perle di colori e provenienza diversa, l'illusoria precisione dell'agiografia.¹

In altre parole, cercare il vero Bodhidharma con l'ausilio della scienza storica significa porsi la domanda sbagliata, poiché conduce alla perdita di ciò che di più importante possiamo trarre dalle fonti, ossia il loro messaggio – che rappresenta la loro anima e ragion d'essere – senza ottenere nient'altro che un nuovo racconto.

Si chiarisce così il motivo per cui abbiamo iniziato un capitolo dedicato all'impostazione storica con un racconto: anche se ci fossimo affidati solo alle fonti, senza colorarle di fantasia, gli strumenti della storia ci avrebbero fornito solo un'altra rappresentazione e non la verità, la quale è purtroppo un concetto tanto astratto quanto fallace.

Se non possono dirci granché sulla storicità del nostro protagonista, le fonti agiografiche possono però rivelarci molto sul Ch'an nel suo complesso. L'evoluzione dell'immagine del primo Patriarca corre infatti parallela alla storia della scuola di cui è considerato il fondatore e, in questo senso, i nove Bodhidharma del racconto ne rappresentano in modo paradigmatico l'evoluzione storica.

Nel prossimo capitolo tratteremo brevemente la storia del Buddismo in Cina, prima e dopo l'arrivo di

Bodhidharma, per poi spostarci in Corea e in Giappone, i principali Paesi dove si è diffuso il Ch'an. La storia della vita del primo Patriarca costituirà il filo rosso del nostro viaggio attraverso i secoli. Poco conosciuto in Occidente, Bodhidharma gode, ancora oggi, di una sorprendente popolarità in Estremo Oriente, dove è modello di riferimento, santo patrono delle arti marziali, divinità della fortuna e tanto altro.

Note

1. B. Faure Bodhidharma as Textual and Religious Paradigm, in 'History of Religions', n. 25/3, pp. 187-198.

3. La silenziosa rivoluzione di Bodhidharma

3.1 Le radici del Ch'an

La tradizione del Buddismo Ch'an/Zen indica Bodhidharma come il primo Patriarca del Ch'an e il ventottesimo Patriarca del Buddismo, secondo una linea di trasmissione ininterrotta che viene fatta risalire fino al Buddha in persona. La nuova tradizione, frutto, come vedremo, di secoli di trasformazioni, conflitti tra scuole, volontà d'autonomia e tentativi di affermazione, nonché di adeguamenti al contesto cinese (con la sua eredità culturale, religiosa ed etica), stabiliva così un legame diretto con il fondatore del Buddismo. Tale legame, sancito simbolicamente dalla trasmissione della veste e della ciotola da un Patriarca al successivo, rappresentava una fonte importante di legittimazione e una garanzia di ortodossia, e comunicava metaforicamente il passaggio diretto 'da individuo a individuo' o, meglio ancora, 'da mente a mente', della Via per l'illuminazione.

Ci troviamo di fronte a uno dei punti centrali della tradizione Ch'an, caratterizzata da una speciale trasmissione indipendente dalle Scritture. La dottrina, in quanto espressione concettuale, produzione della mente, non è altro che un ostacolo ben camuffato: nessuna filosofia, nessuna ideologia e nessuna religione, intesa come impianto dottrinale coerente, può portarci alla liberazione, poiché, per quanto varie possano essere le idee espresse, in esse non vi è alcunché di reale. In quest'ottica le manifestazioni storiche che il Buddismo ha assunto nel corso dei secoli (le Scritture e i loro infiniti commentari, le diatribe filosofiche, le istituzioni religiose e il culto delle immagini) non solo non hanno alcuna validità, ma rappresentano una deviazione e uno stravolgimento del messaggio dell'Illuminato. Secondo tale prospettiva, infatti, fu lo stesso Buddha con la sua esperienza a indicare la necessità di spogliarsi delle sovrastrutture implicite in ogni complesso concettuale.

Il Ch'an si propone quindi come un ritorno all'essenziale, al cuore pulsante del Buddismo, un ritorno al messaggio originario del Buddha, scevro da ogni orpello, ogni vanità, ogni concettualizzazione, ogni ritualismo, in breve un ritorno alla concretezza dell'esperienza.

Ma qual è questo nucleo, questo messaggio originario?

3.1.1 La teoria 'delle due realtà' e dell'interdipendenza causale

Il primo importante insegnamento del Buddha è che, nonostante i sensi ci suggeriscano il contrario, la realtà è solo vacuità (sunnyata): non sostenuta da alcun nucleo essenziale, in essa non è rintracciabile alcunché di eterno, immutabile e autonomo. Anche all'anima (o all'idea del Sé) viene negato il carattere di entità indipendente ed eterna. Il reale quindi non è altro che un divenire relazionale, un complesso di combinazioni mutevoli: in flusso costante, esso è il risultato sempre temporaneo di una rete di interdipendenze causali.

3.1.2 Il karma e la dottrina dell'insorgenza per nesso causale'

La negazione di una realtà eterna e immutabile all'anima (o al Sé) come nucleo essenziale dell'individuo psicofisico (namarupa) non impedì al Buddha di sostenere l'idea di una remunerazione karmica.

La teoria del karma non va intesa come una sorta di legge morale basata su uno schema di premi e punizioni, quanto come la risultanza logica della convinzione che ogni azione genera delle conseguenze (concezione che prende il nome di prativityasamutpada, 'produzione condizionata'), da cui deriva la negazione di una differenza sostanziale tra agente e azione.

Il Sé (anch'esso aggregato in divenire relazionale) sopravvive alla trasformazione degli elementi 'visibili' dell'individuo psicofisico (ossia alla morte del corpo) a causa degli impulsi di volontà espressi durante la vita precedente. Quando è la sete di esistenza a muovere le azioni dell'individuo, queste ultime si trasformano da conseguenze in cause, provocando lo spargimento dei semi karmici da cui germoglieranno (necessariamente) le vite e le 'sofferenze' future.

3.1.3 Le Quattro Nobili Verità

L'insegnamento delle Quattro Nobili Verità, espresso per la prima volta dal Buddha nel celebre discorso di Benares, può essere esemplificato da una metafora medica che, per la sua concretezza, si presta bene a interpretare un insegnamento basato sull'osservazione e l'esperienza.

- La Prima Nobile Verità: una diagnosi della condizione esistenziale.

La condizione degli esseri senzienti è caratterizzata da sofferenza: nessuno può negare che essa permei la nascita e la morte, la malattia e la vecchiaia. Il Buddha ci dice però che anche i momenti sereni, felici, in cui ci sentiamo appagati e completi per aver ottenuto ciò che desideravamo, sono fonte di sofferenza. Anch'essi infatti sono caratterizzati da impermanenza e quindi destinati a mutare, spingendoci a lottare nuovamente per ottenerli e di conseguenza, attraverso le nostre azioni volitive, a creare nuovo karma, nuove rinascite e nuova sofferenza.

- La Seconda Nobile Verità: un'eziologia del dolore. Il Buddhismo è stato giustamente definito come un umanismo spirituale, poiché l'uomo costituisce il centro del suo messaggio di salvezza. Anche la causa della sofferenza non va quindi ricercata in qualcosa di trascendente, assoluto o inconoscibile. Essa risiede nell'uomo stesso e nella sua cieca e

affannosa brama di felicità, la quale è destinata in partenza al fallimento in quanto basata sull'ignoranza (avidya) dell'impermanenza del reale.

- La Terza Nobile Verità: una prognosi positiva.

È possibile porre fine alla sofferenza qui e ora. In questa vita, con questo corpo, l'uomo può liberarsi dalla schiavitù della rinascita.

- La Quarta Nobile Verità: una terapia pratica.

L'emancipazione dalla sofferenza è ottenibile percorrendo una 'via di mezzo' che, senza cadere né da un lato né dall'altro, si mantenga ugualmente lontana dai condizionamenti del karma, i quali permeano tutto ciò che ci circonda e persino i nostri stessi processi mentali. Questa via pratica, che prende il nome di 'Ottuplice Sentiero', è costituita da tecniche volte a purificare e decondizionare le azioni dell'individuo psicofisico attraverso una progressione circolare di comprensione e meditazione. Ancora una volta, la concretezza del messaggio è palese: la parola d'ordine è 'esperire'.

3.1.4 Le principali correnti del Buddhismo

Il messaggio di salvezza contenuto nelle Quattro Nobili Verità rappresenta il seme comune da cui sono sorte le due principali correnti del Buddhismo: Theravada e Mahayana.

- Theravada. Storicamente parlando è la più antica tra le scuole buddhiste esistenti. Sua caratteristica precipua è il rifiuto di qualunque innovazione di tipo teorico, rifiuto che, nella visione dei suoi apologeti, ne fa l'erede diretto degli insegnamenti del Buddha. Il Theravada si basa su un nucleo ristretto di testi in lingua pali e pone al centro del proprio messaggio di salvezza la figura dell'arhat, 'colui che pratica la Via per sé'.

- Mahayana. In reazione all'impostazione del Theravada, giudicata troppo 'conservatrice', intorno al II secolo a.C. comincia a delinearsi una nuova corrente, conosciuta come Mahayana o Grande Veicolo. Essa pone l'accento sulla 'natura del Buddha' e sulla potenzialità di tutti gli esseri viventi di raggiungere la buddhità, aggiungendo quindi una connotazione universalista al messaggio originario. Il Mahayana propone un nuovo modello di compassione incarnato dal bodhisattva, colui che, pur avendo ottenuto l'illuminazione, decide di posporre il nirvana e di restare nel ciclo del samsara per guidare gli altri esseri sul sentiero della liberazione. Egli dichiara: «Innumerevoli sono gli esseri e io faccio voto di salvarli tutti». Il Mahayana, inoltre, riconosce come appartenenti al canone un numero molto più vasto di testi, redatti in epoche differenti.

La corrente Theravada si diffonderà in Asia meridionale (Sri-Lanka, Birmania, Cambogia, Thailandia, Laos), mentre il Grande Veicolo conoscerà un'espansione senza precedenti in Asia orientale, in Cina, in Tibet e, successivamente, in Corea, Vietnam e Giappone.

3.2 Il Buddhismo in Cina

3.2.1 Primo periodo (I-IV secolo d.C.): una fase preparatoria

La leggenda fa iniziare l'avventura del Buddhismo cinese nel I secolo d.C. Essa racconta che, una notte, l'imperatore Ming (dinastia Han) vide in sogno un uomo dorato volare di fronte al palazzo imperiale. Qualcuno suggerì che si trattava di un'apparizione del Buddha, e l'imperatore decise di inviare un gruppo di diciotto emissari verso Ovest, lungo la Via della seta. Questi tornarono con un sutra suddiviso in quarantadue sezioni e un'effigie del Buddha, ottenuti a seguito di un incontro con due monaci. Lo stesso imperatore Ming avrebbe inoltre patrocinato la fondazione del primo tempio buddhista cinese, chiamato 'Tempio del cavallo bianco'.

Al di là della leggenda, esistono numerose fonti che attestano la presenza del Buddhismo in Cina a partire dal I secolo d.C., periodo di intensi scambi commerciali con l'Asia centrale. Da Occidente, attraverso la Via della seta, con i mercanti giunsero in Cina anche i monaci (Seri, Parti o Indosciti) ai quali spetta il merito delle prime traduzioni dei testi buddhisti (Theravada in principio e poi anche Mahayana). Sono attestati inoltre numerosi pellegrinaggi in India di monaci cinesi desiderosi di risalire alle fonti originali della dottrina.

L'attenzione al testo e all'accumulo di fonti scritte è cruciale durante tutto questo primo periodo che può essere definito 'preparatorio'.

Fin dal suo arrivo in Cina, il Buddhismo si scontra con difficoltà di ordine sia culturale sia linguistico. Del resto, lingua e cultura sono figlie della medesima madre collettiva: se la cultura esprime la visione del mondo (del reale e dell'immaginario) condivisa da una comunità, la lingua si occupa di organizzarla e renderla comunicabile sotto forma di gerarchie di campi semantici.

La difficoltà nel rendere termini come 'nirvana', 'bodhi' (risveglio), 'karma' o 'anatman' (non sé) in ideogrammi è conseguenza diretta dell'assoluta estraneità di tali concetti alla cultura cinese dell'epoca. Non stupisce quindi che i primi testi tradotti, focalizzati più sulla pratica meditativa che sulle verità fondamentali del Buddhismo, vengano resi attraverso una terminologia presa in prestito dalla spiritualità taoista, con l'ovvia conseguenza di modificare il messaggio originale.

L'incontro di Buddhismo e Taoismo si traduce nel tempo in un'intensa influenza reciproca. Un esempio è fornito dal Sutra sulla conversione dei barbari (Hua hu jing), testo taoista composto probabilmente verso il 300 d.C., che interpreta il Buddha come una reincarnazione di Lao-tzu. Lo studioso Wu Hung suggerisce che durante l'epoca Han l'immagine popolare del Buddha era quella di una divinità straniera che aveva raggiunto l'illuminazione, che sapeva volare, compiere metamorfosi, e che veniva in aiuto ai fedeli. In quanto tale, egli veniva affiancato ai santi taoisti e associato a culti d'immortalità e riti funerari.

Se il rapporto con il Taoismo si esprime, almeno in un primo momento, non solo in accettazione ma in un processo di sincretizzazione e influenza reciproca, l'incontro con il Confucianesimo richiede al Buddhismo l'avvio di un processo di livellamento ed elaborazione finalizzato a giustificare e rendere intelligibili concetti apertamente opposti ai valori dominanti.

Bisogna ricordare che la società cinese tradizionale non è centrata sull'individuo ma sulla famiglia, che

ne costituisce il nucleo elementare. L'armonia della famiglia, fondamento della pace sociale e della preservazione della cultura cinese, si basa sulla pietà filiale. Tale virtù si esprime in una condotta rispettosa e amorevole verso i propri genitori, nell'adempiere i propri compiti al meglio per il bene della famiglia e del suo nome, nell'assicurare un discendente maschio al lignaggio familiare e nel compiere sacrifici per gli antenati. In quest'ottica, le implicazioni della vita monastica (celibato e recisione dei legami con la società e la famiglia) risultavano difficilmente comprensibili e accettabili.

Così i primi promulgatori del Buddhismo in Cina, dopo avere inutilmente tentato di mettere in discussione l'etica dominante, finirono con l'adeguarsi: misero in evidenza i sutra del canone buddhista che celebrano la pietà filiale; crearono un corpus di Scritture apocriefe che enfatizzasse la pietà filiale e attribuisse al Buddha nuovi insegnamenti; sostennero che il concetto di pietà filiale proposto dal Buddhismo fosse superiore a quello del Confucianesimo, riconoscendo il suo fine nella salvezza di tutte le creature (qualcuna delle quali poteva essere un antenato nato in una forma non umana), a differenza della pietà confuciana che si limita a una sola famiglia. La scelta di intraprendere la vita monastica trovava così una giustificazione nella salvezza che, attraverso di essa, veniva assicurata ai propri genitori e ai propri avi.

In tal modo il Buddhismo gettava le basi per l'affermazione nei secoli seguenti, favorito dalla sua capacità di rispondere alle norme, ai costumi e alle condizioni sociopolitiche locali pur rimanendo fedele ai suoi principi di base. Non bisogna dimenticare che fu proprio la corrente Mahayana, con il suo accento sulla compassione incarnata dalla figura del bodhisattva, ad affermarsi in Cina.

A differenza di quanto avvenuto in altri Paesi asiatici, in cui l'arrivo del Buddhismo ha provocato un rinnovamento totale della cultura, in Cina esso ha adattato se stesso al nuovo contesto, senza opporvisi come alternativa assolutamente altra, ma conquistando progressivamente le nicchie rese disponibili dalla crisi o dall'incapacità temporanea delle religioni preesistenti di rispondere a necessità spirituali nuove.

La prima di queste occasioni è rappresentata dalla caduta della dinastia Han, all'inizio del III secolo. Lotte di corte, disordini interni e pressione sulle frontiere occidentali e settentrionali, portano alla divisione del Paese in tre regni rivali. Tali eventi rappresentano l'inizio di una lunga fase d'instabilità e frammentazione politica, aggravata dalle invasioni degli Unni che, nel secondo decennio del IV secolo, impongono la fuga verso Sud della dinastia Jin e la divisione dell'impero in regni settentrionali e regni meridionali.

Ma l'impero cinese non crolla da solo: assieme a esso cade anche la visione del mondo di stampo confuciano imposta sotto gli Han, dinastia che aveva costruito uno Stato imperiale basato su una forte autorità centrale (l'imperatore), assistita da un complesso sistema burocratico. L'ideologia che sosteneva il sistema era quella confuciana, in particolare il principio di li, o 'condotta appropriata', secondo il quale ordine, stabilità e armonia nell'impero dipendono dal corretto svolgimento della propria funzione da parte di ogni membro della società.

Il periodo di prolungata crisi politica che separa la caduta della dinastia Han dall'ascesa della dinastia Sui (che riunificherà la Cina nel 589) rappresenta quindi non solo un momento sanguinoso della storia cinese, ma anche un periodo di crisi dei sistemi di pensiero dominanti. Il Buddhismo, con la sua visione assolutamente nuova e con il suo messaggio universalista, trae giovamento da tale crisi: sebbene con modalità e per ragioni diverse, esso si impone sia a Sud, dove prende una coloritura più intellettuale e di stampo esegetico, diffondendosi prevalentemente presso le classi letterate e a corte, sia a Nord, dove si concentra sulla pratica devozionale e meditativa e diviene religione di Stato.

Le dinastie straniere che si succedono nei regni settentrionali incoraggiano fortemente la diffusione del Buddhismo: anch'esso di origine straniera, fornisce un fondamento spirituale e una legittimazione politica indipendente dai valori cinesi tradizionali. I monaci, che al Sud mantengono un'autonomia dal potere imperiale fortemente criticata dagli ambienti confuciani, si mettono qui al servizio dei sovrani, divenendo consiglieri apprezzati per le loro capacità taumaturgiche e divinatorie.

Nonostante la frammentazione politica dell'impero porti allo sviluppo separato di un Buddhismo settentrionale e di uno meridionale, i contatti tra Nord e Sud vengono mantenuti grazie ad alcuni importanti monaci che, attraverso imponenti opere di traduzione, conquistano una reputazione tale da avere la possibilità di muoversi liberamente tra regni rivali. Tra questi vale la pena citare Tao-sheng (360 circa-434) il quale, dopo numerosi studi e viaggi tra regni meridionali e settentrionali, si concentra sul Sutra del nirvana, divenendo in Cina il promotore della scuola che da esso prende nome. Al di là delle particolarità dottrinali di tale scuola, Tao-sheng fu il primo ad affermare che l'illuminazione si ottiene in maniera subitanea, preannunciando il dibattito tra gradualisti e subitisti che caratterizzerà per secoli il Buddhismo Ch'an/Zen.

3.2.2 Secondo periodo (V-VI secolo): l'indianizzazione del Buddhismo cinese

La prima fase di diffusione del Buddhismo in Cina si è dunque contraddistinta per l'attenzione rivolta alla comprensibilità dei testi tradotti, comprensibilità ottenuta attraverso la trasposizione del messaggio originario in termini presi a prestito dalla spiritualità taoista (e più raramente dal Confucianesimo). Tale metodologia, conosciuta con il nome di 'geyi', consisteva nel 'far coincidere il senso' o 'appaiare le nozioni' buddhiste con nozioni cinesi preesistenti. Così 'bodhi' veniva reso con 'tao' e 'nirvana' diveniva 'wu-wei' (non agire). Questo periodo di implantazione del Buddhismo, durante il quale esso si inserisce in un dibattito filosofico formulato in termini completamente cinesi, termina all'inizio del V secolo con l'arrivo del celebre traduttore di origini indiane Kumarajiva.

Nato a Kucha, una delle principali tappe sulla Via della seta, dall'unione tra la figlia del re locale e un monaco buddhista indiano, riceve fin dalla prima infanzia una formazione vasta e approfondita. Alla padronanza dei testi buddhisti di tradizione Mahayana come Theravada, associa lo studio dell'Hinduismo, di opere di astronomia e scienza, e la conoscenza di numerose lingue, tra cui il



cinese e il sanscrito.

Giunto in Cina nel 402 d.C. intraprende, con l'aiuto di un migliaio di monaci, una colossale opera di traduzione: tra trentacinque e settantaquattro sutra in soli dodici anni. La sua opera rivoluziona i modelli esistenti, dando inizio a una nuova fase in cui le specificità del Buddhismo indiano trovano per la prima volta un vero riconoscimento in Cina. Senza più tentare di trasporre i concetti in termini familiari, vengono ripresi e ritradotti direttamente dal sanscrito un gran numero di testi di tradizione mahayana, e altri ancora fanno il loro ingresso in Cina, assieme ad alcune scuole buddhiste propriamente indiane, come la Scuola Madhyamika e la Yogacara, che, in terra cinese, prenderà il nome di Faxiang.

Durante il V e il VI secolo, parallelamente a questa 'rivoluzione testuale', si affermano le differenze tra Buddhismo settentrionale e meridionale sorte nel periodo precedente.

A Nord il Buddhismo rimane religione di Stato sotto tutte le dinastie straniere che si succedono, a esclusione di un brevissimo periodo in cui il Taoismo vi si sostituisce¹. I monaci sono funzionari di Stato e il Buddhismo, confinato fino al periodo precedente a cerchie ristrette, conosce una forte diffusione popolare.

È la visione mahayanista, nella sua accezione più devozionale, a imporsi, conquistando un pubblico prevalentemente laico, alla ricerca non tanto del nirvana quanto di una vita futura migliore. Si diffonde così il culto di bodhisattva e santi buddhisti, modelli a un tempo di compassione, carità e pietà filiale. Le dinastie cinesi meridionali continuano anch'esse sul cammino intrapreso nel periodo precedente: il Buddhismo rimane legato all'élite sociale e intellettuale, ed è valorizzato a corte. Tra il V e il VI secolo, il numero dei templi raddoppia e quello dei monaci triplica grazie anche al sostegno imperiale, che raggiunge il suo apogeo sotto l'imperatore Wu della dinastia Liang, di cui abbiamo descritto il celebre incontro con Bodhidharma.

Il sostegno attivo della maggior parte dei regimi, settentrionali e meridionali, giova notevolmente alla diffusione del Buddhismo e al suo rafforzamento in quanto istituzione. Donazioni e mecenatismo fanno fiorire l'arte buddhista cinese e portano alla nascita e allo sviluppo di importanti centri monastici, che assumono con il tempo anche funzioni secolari, trasformandosi in istituzioni ricche e ben organizzate. Non stupisce quindi che il Buddhismo sia divenuto presto oggetto di aspre e aperte critiche, non solo da parte degli intellettuali confuciani ma anche di diversi movimenti e sette taoiste, in opposizione alla volontà di sincretismo del periodo precedente. Le reazioni ostili, che si ripresenteranno in forme più o meno violente anche nei secoli seguenti, sono dettate da motivazioni teologiche, xenofobe (in quanto il Buddhismo è ancora percepito come religione straniera), economiche e anticlericali.

3.2.3 Le dinastie Sui e T'ang: il periodo della maturità

Con la riunificazione del Paese sotto la dinastia Sui e soprattutto durante i tre secoli della forte e influente dinastia T'ang, il Buddhismo cinese conosce la sua fase di maggior splendore. Diffuso ormai in tutte le classi sociali, mantiene, a parte qualche rara eccezione, il sostegno del potere imperiale, la cui volontà centralizzatrice si traduce però nell'accrescimento del controllo statale sull'istituzione monacale: le ordinazioni, la costruzione di templi e addirittura l'inclusione di nuovi testi nel canone

buddhista divengono soggette alle decisioni del potere imperiale, che in cambio concede al clero benefici economici e finanzia opere grandiose.

In questa fase, al favore istituzionale e alla prosperità economica si aggiungono una rinnovata vitalità religiosa e una fioritura dottrinale senza precedenti. Il periodo della cosiddetta 'indianizzazione' del Buddismo cinese, durante il quale la correttezza dell'esegesi e la fedeltà alle scuole indiane erano state preponderanti, si chiude, lasciando spazio a una nuova sinizzazione; diversa dalla prima in quanto poggiante su basi solide, essa segna la nascita di scuole e interpretazioni propriamente cinesi che, per la prima volta dopo secoli di traduzioni, tornano a concentrarsi sul fine ultimo del messaggio del Buddha: la salvezza.

Bisogna ricordare che il Buddismo, a differenza del Cristianesimo, non ha mai portato alla creazione di una dottrina dogmatica, né di una Chiesa unificata e centralizzata. Con il suo fine eminentemente pratico, esso ha dato vita invece a un insieme di comunità indipendenti, ciascuna delle quali ha interpretato e interpreta la Verità secondo un punto di vista proprio. La diversità che caratterizza il reale nel suo complesso, così come gli individui che ne fanno parte, si riflette infatti in differenti capacità di comprensione, alle quali risponde una molteplicità di approcci e metodi. La nozione di 'upaya' si riferisce proprio al concetto, nato con il Grande Veicolo, secondo cui ognuno deve seguire i metodi e le tecniche che più si confanno alla sua natura, enfatizzando così la superiorità del fine (la salvezza) sul mezzo. Il messaggio si adegua al pubblico cui è rivolto, ed è in questo senso che vengono interpretati i diversi insegnamenti del Buddha e le contraddizioni, a questo punto solo apparenti, riscontrabili nelle Scritture: nessuna scuola detiene lo scettro dell'ortodossia e ogni percorso, se conduce al fine ultimo, ha la sua dignità e la sua ragion d'essere.

Anche in Cina, dove la complessità dell'impianto testuale buddhista venne aggravata dall'arrivo, senza alcuna coerenza temporale, di una massa di testi redatti in epoche differenti e spesso contrastanti tra loro, si diffonde la nozione di upaya. Le numerose scuole che nascono in questo periodo fanno riferimento a questo concetto (fangbian) e, organizzando ciascuna una propria gerarchia scritturale (panjiao), interpretano gli insegnamenti delle altre scuole come rivelazioni parziali adatte ad altri gradi di comprensione. A questo proposito è utile soffermarsi sul termine cinese zong, reso comunemente in italiano con 'scuola'. La portata semantica di tale termine è molto più vasta del corrispettivo italiano, poiché indica, a seconda del contesto, una specifica dottrina, una tradizione esegetica, l'insegnamento di un testo canonico e, infine, un gruppo religioso dai medesimi ideali, principi religiosi e orientazioni dottrinali o esegetiche.

Questi gruppi, queste 'scuole', non costituiscono istituzioni separate, ma sono ugualmente inclusi nello stesso ordine monastico e condividono la medesima liturgia (a differenza di quanto avvenuto in Giappone, dove le scuole di derivazione cinese si sono sviluppate in maniera indipendente l'una dall'altra).

Alla 'fluidità formale' si associa la libertà di scelta dei monaci che possono passare da un monastero o un orientamento all'altro, sperimentando così pratiche differenti in funzione della propria 'costituzione spirituale'.

A parte la già citata Scuola Faxiang e la corrente del Buddhismo tantrico, entrambe di derivazione indiana, le scuole che nascono in questo periodo hanno ciascuna una tradizione interamente cinese, non rifacendosi direttamente ad alcuna controparte indiana. Tra di esse possiamo ricordare le Scuole T'ien t'ai e Huayan, correnti speculative privilegianti l'esegesi, la Scuola della terra pura, filone devozionale basato sul culto del Buddha Amithaba², e naturalmente la Scuola Ch'an, spesso indicata come l'apogeo del Buddhismo cinese.

Note

1. Durante questo breve periodo viene promulgato un editto imperiale che ordina di distruggere sutra, stupa e pitture buddhiste e di uccidere tutti i monaci (446 d.C).
2. Il culto del Buddha Amithaba è originario dell'India ma si sviluppa maggiormente in Cina. Per questa ragione lo includiamo tra le correnti propriamente cinesi.

3.3 Il Ch'an

3.3.1 Premesse

La storia del Buddhismo Ch'an andrebbe raccontata retrospettivamente. Il movimento che ne ha caratterizzato lo sviluppo non è infatti quello lineare del tempo storico ma quello che si articola per successivi feedback della memoria collettiva.

Ciò che è stato detto sulla storia di Bodhidharma potrebbe infatti essere applicato a tutti i Patriarchi successivi. Soprattutto durante i suoi primi periodi di sviluppo, il Ch'an ha sistematicamente rielaborato a posteriori l'immagine della propria storia, aggiungendo, scartando e ricolorando qua e là gli episodi che via via si aggiungevano, al fine di fornire un racconto coerente con il presente in cui veniva formulato.

Così come le agiografie di Bodhidharma ci dicono, storicamente, molto più dei loro redattori che del loro protagonista, le fonti riguardanti i successori del primo Patriarca vanno utilizzate soprattutto per illuminare la loro contemporaneità.

Senza negare che alcune o forse molte di esse contengono particolari (date, luoghi, relazioni, avvenimenti) reali, bisogna tenere a mente il fine principale per cui esse sono state scritte, ossia legittimare a posteriori la pretesa d'ortodossia di una posizione, scuola o branca specifica. Tale legittimazione è stata conquistata a detrimento delle posizioni rivali che, persa la lotta per il potere, si sono ritrovate declassate allo statuto di branche eterodosse e dimenticate dalla storia.¹

Le fonti sono quindi creature ibride: nonostante la loro struttura sia volta a raccontare un passato, la loro anima trova riscontro nel momento in cui sono state create.

Il racconto della storia del Ch'an dovrebbe quindi somigliare a una rete a tre dimensioni, combinante la bidimensionalità del racconto spaziale con la linea del tempo. Questa rete non va però immaginata come omogenea né le sue linee vanno viste come sempre confluenti in un nodo. Alcune di esse, infatti, semplicemente si disperdono.

Per la sua natura prettamente lineare, la scrittura mal si combina con la resa di un'immagine di tale complessità; e il movimento di feedback con il quale potremmo ovviare a questo problema di 'incompatibilità dimensionale', richiederebbe un trattamento del tema nettamente più vasto di quanto esiga il ruolo contestualizzante che esso riveste in questa sede. Nonostante le premesse e tenendo

conto del fine qui perseguito, la storia del Ch'an verrà dunque presentata nella sua veste tradizionale, quella della linea di trasmissione, a cui si tenterà tuttavia di integrare una visione critica.

3.3.2 Il proto-Ch'an e la rivoluzione di Bodhidharma

Si dice che Bodhidharma sapesse già, molto prima di intraprendere il suo viaggio, in quale stato avrebbe trovato l'insegnamento del Buddha in Cina, e che la sua scelta di partire fu dettata proprio da tale consapevolezza.

Astratta metafisica, dottrina morale, complesso di tecniche di pacificazione della mente, pratica devozionale: questi erano i figli indesiderati che il Buddhismo aveva dato alla luce e cresciuto in terra cinese; queste erano le malerbe che vi impedivano la crescita dell'albero della bodhi, le visioni superficiali ma ben radicate che Bodhidharma era intenzionato a sradicare.

Come abbiamo visto nel primo capitolo, Bodhidharma incontrò fin dal suo arrivo innumerevoli difficoltà e, nonostante la fama di grande saggio lo avesse preceduto, il suo messaggio venne ignorato quando non apertamente osteggiato. Solo dopo diversi anni di peregrinazioni incontrò il suo primo discepolo cinese, Hui-k'o (487- 593), che divenne poi il secondo Patriarca.

È intorno alla figura di Hui-k'o e dei suoi immediati successori che va ricercato l'inizio del Ch'an, anche se è sempre molto difficile rintracciare il momento esatto in cui prende forma una nuova corrente religiosa. La scarsità documentaria che caratterizza le fasi iniziali delle numerose storie che arricchiscono il cammino dell'uomo dipende più dalla mancanza di quella visione di sé che dà nome e identità a un gruppo eterogeneo che dalla lontananza nel tempo.

Il Ch'an ha elaborato una personale visione della propria storia: essa comincia con l'arrivo di Bodhidharma e prosegue, senza soluzione di continuità, lungo la Linea dei Patriarchi. Tuttavia la fluidità identitaria cui si è appena fatto riferimento non può essere negata e viene confermata dalle fonti agiografiche. Per questo motivo è con l'appellativo di 'proto- Ch'an' che ci si riferisce alla prima fase della sua storia.

La marginalità del movimento

Prima caratteristica di questa fase fu la forte marginalità del movimento. L'importanza della diffusione degli insegnamenti di Bodhidharma è un tema ricorrente nelle agiografie dei primi Patriarchi, così come le difficoltà che essa incontrò.

I testi ci raccontano che, dopo la morte di Bodhidharma, Huik'o cominciò in modo sobrio ma efficace a diffondere l'insegnamento del suo maestro, scontrandosi però con opposizioni e gelosie, a causa delle quali venne imprigionato e giustiziato all'età di 107 anni. Il suo successore Seng-ts'an non conobbe maggiore fortuna e fu costretto a ritirarsi sul monte Wangong per sfuggire alle persecuzioni

antibuddhiste degli anni 574-577.

Questi episodi comunicano con efficacia la condizione di precarietà e isolamento che dovettero conoscere non solo i tre Patriarchi, ma tutti i primi apologeti del Buddhismo Ch'an. La loro visione del Buddhismo era troppo differente da quelle affermate ed essi vennero probabilmente additati come eretici e osteggiati in vari modi dalle élite buddhiste del tempo.

Il Trattato sulle due entrate e le quattro pratiche

La visione del Ch'an propria di questo primo ristretto gruppo di monaci e monache può essere esemplificata dal Trattato sulle due entrate e le quattro pratiche². Tale testo viene tradizionalmente attribuito a Bodhidharma ma, riportando in apertura delle informazioni biografiche sul primo Patriarca e su Hui-k'o, è più probabilmente opera di un discepolo di quest'ultimo, T'an-lin. In ogni caso, si diceva che esso contenesse gli insegnamenti del primo Patriarca e la sua importanza fu, almeno in questo primo periodo, innegabile.

Bisogna ricordare che nel VI secolo la Cina era un Paese profondamente multiculturale. Tra i primi seguaci del Ch'an c'erano confuciani, taoisti, specialisti del Lankavatara sutra, asceti itineranti: in termini di origine socioculturale e di impostazione filosofica di partenza, l'eterogeneità era sorprendente. In tale contesto, l'accettazione del Trattato come sunto del messaggio di Bodhidharma ne fece l'asse centrale intorno a cui si andò costruendo il primo nucleo della futura Scuola Ch'an. In altre parole, esso costituì l'elemento aggregante che diede forma comune alla varietà, definendo i confini del movimento Ch'an.

Il messaggio centrale del Trattato è contenuto nel seguente passaggio:

«L'ingresso attraverso il Principio è la penetrazione dello spirito del Buddhismo attraverso la fede negli insegnamenti della santa dottrina secondo cui tutti gli esseri viventi possiedono la medesima Vera Natura. Questa Vera Natura è oscurata e resa impercettibile dall'illusione dei sensi e dei falsi pensieri. Colui che, abbandonato il falso e preso rifugio nel Vero, siede in pikuan e riconosce l'unità di io e altro dall'io, di sacro e profano e così via, non avrà più bisogno della guida delle sacre Scritture poiché si troverà in accordo col Principio. Sereno e non agente avrà interrotto ogni discriminazione intellettuale: questo è l'ingresso attraverso il Principio.»

Questo passaggio racchiude il senso della figura di Bodhidharma come iniziatore del Ch'an. In termini generali, esso esprime un'idea comune a tutte le correnti del Buddhismo, ossia che l'illuminazione consiste in un 'salto quantico' nella percezione della realtà e del nostro rapporto con essa. Riconosciuta l'illusorietà della visione che i sensi e l'intelletto discriminante ci comunicano, compreso il carattere illusorio delle dicotomie che essi ci impongono, l'individuo si trova in accordo con il Principio e riconosce che tutti gli esseri hanno la stessa Vera Natura. Tale 'passaggio' è possibile proprio in quanto ognuno di noi possiede 'naturalmente' questa Vera Natura: la differenza tra saggio e uomo comune è dunque solo apparente.

La contemplazione del muro

L'ingresso attraverso il Principio non è però un'invenzione di Bodhidharma. Ciò che è innovativo in questo passaggio è unicamente l'uso dell'espressione 'pi-kuan' (la contemplazione del muro): kuan significa 'percepire, contemplare' e pi vuol dire generalmente 'muro'. Pi viene a sostituire nel Trattato il termine cheh (svegliarsi, essere illuminato) comunemente associato a kuan.

Al tempo di Bodhidharma, l'affiancamento di un termine apparentemente così fuori contesto come 'muro' all'idea della pratica meditativa deve aver suscitato una certa incomprendimento; ancora oggi, le interpretazioni sul suo significato sono divergenti. Che si trattasse forse di una pratica in cui il meditante doveva sedersi di fronte a un muro e fissarlo come la tradizione racconta facesse Bodhidharma nella grotta vicino al monastero di Shao-lin? La Scuola Soto giapponese si rifà a quest'immagine del primo Patriarca e i monaci praticano la meditazione con la faccia rivolta al muro. Ma questa interpretazione è chiaramente troppo superficiale per essere corretta.

La portata del termine pi-kuan è sostanziale e non formale: è l'immagine che segue l'idea e non viceversa.

Al di là della portata creativa del termine pi nella sua associazione con kuan, al quale conferisce una sfumatura concreta e immediata, il senso di pi-kuan va inteso in chiave metaforica.

Nell'VIII secolo, uno dei Patriarchi della Scuola T'ien t'ai, Zhanran (711-782), scrisse in una glossa un commento esplicativo, suggerendo che la contemplazione del muro comunicava l'immagine di una stanza i cui quattro muri impediscono l'ingresso degli otto venti. Questa interpretazione è sicuramente la più valida: la stanza rappresenta colui che siede in meditazione e non permette ai venti della falsa percezione (i sensi e l'intelletto) di scuotere la propria coscienza. Nella sua concretezza quest'immagine comunica con estrema semplicità l'idea secondo cui l'uomo possiede in se stesso gli strumenti per giungere alla propria liberazione: egli è completo in sé e non deve far altro che prendere rifugio nella stanza dalle solide mura della sua Vera Natura.

Il termine pi-kuan indica dunque non una speciale tecnica meditativa, ma lo stato della mente che, trasceso essere e non essere, è in tutto simile 'a un muro dritto'.

Questa interpretazione del termine pi-kuan si accorda perfettamente con ciò che viene descritto nel Trattato come 'ingresso per mezzo del Principio' e che, come abbiamo visto, non rappresenta di per sé una novità. La grande rivoluzione di Bodhidharma fu quindi non di portata dottrinale ma comunicativa. Sostituendo il termine astratto 'cheh' (svegliarsi) con 'pi' (muro), egli introdusse per la prima volta la concretezza dell'esperienza nella comunicazione del messaggio di salvezza del Buddha.

I dialoghi come mimesi della realtà

Come vedremo più dettagliatamente nel capitolo successivo, il Ch'an si caratterizza nei suoi metodi d'insegnamento per una forte attenzione al fatto concreto (talvolta così marcata da rasentare l'incomprensibilità). Il maestro Ch'an non spiega attraverso lunghi discorsi, ma si limita a indicare e, nel parlare, rimane sempre cosciente della relatività che si nasconde dietro le categorie del linguaggio (poiché nominare significa anche interpretare il reale). Egli usa il linguaggio in maniera creativa,

associando parole e frasi senza seguire i modelli convenzionali, e privilegia la forma dialogata rispetto al monologo.

Il dialogo riveste in questo senso un'importanza fondamentale poiché non solo comunica la freschezza dell'esperienza diretta ma, nel suo mettere in relazione due o più individui, diviene mimesi della realtà stessa, la quale è infatti intesa come divenire relazionale. I dialoghi che le fonti ci presentano sono innumerevoli ma quelli che raccontano i primi incontri tra maestro e allievo sono particolarmente interessanti. Confrontiamo, per esempio, il dialogo tra Bodhidharma e Hui-k'o (quello che precede l'accettazione di quest'ultimo come allievo del Patriarca) con quelli tra i Patriarchi successivi, innanzi tutto quello tra Hui-k'o e il suo successore Seng-ts'an³. Secondo la tradizione quest'ultimo era, al tempo dell'incontro, un laico di circa quarant'anni, affetto da una malattia simile alla lebbra (nota con il nome di 'feng-yang').

«Maestro, il mio corpo soffre di una grave malattia» disse Seng-ts'an «vi prego, assolvete mi dai peccati che hanno causato questa malattia».

«Portami i tuoi peccati e io li assolverò» rispose Hui-k'o.

«Maestro, ho cercato i miei peccati, li ho cercati ovunque, ma non sono riuscito a trovarli».

«Ho assolto i tuoi peccati. Ora puoi prendere dimora nel Buddha, nel Dharma e nel Sangha» concluse Hui-k'o.

Il secondo esempio è il dialogo tra Seng-ts'an, diventato terzo patriarca, e il suo successore Tao-hsin.

«Imploro la vostra compassione maestro. Vi prego, indicatemi la Via della liberazione».

«Chi ti ha incatenato?» rispose il terzo Patriarca.

«Nessuno».

«Allora perché chiedi di essere liberato?»

Questa semplice frase pare abbia messo il giovane Tao-hsin sulla Via della perfetta illuminazione.

I tre dialoghi rispondono chiaramente a un medesimo schema narrativo. In tutti e tre l'illuminazione viene raggiunta attraverso una presa di coscienza della natura fallace della domanda posta: non vi è alcuna mente da pacificare, alcun peccato da assolvere, alcuna catena da spezzare. La ricerca in se stessa non è altro che una domanda mal posta poiché la Vera Natura non è qualcosa di esterno o trascendente ma dimora nell'interiorità dell'uomo.

Nella loro struttura i tre dialoghi sono assolutamente identici e esemplificano con estrema chiarezza la trasmissione del messaggio e delle modalità di comunicazione e insegnamento di Bodhidharma da un Patriarca al successivo.

Un ritorno creativo al messaggio del Buddha

Al di là quindi della fitta nebbia che ci impedisce di vedere con precisione i contorni del Bodhidharma storico, è innegabile che quest'ultimo sia stato l'iniziatore di una lenta ma profonda rivoluzione

spirituale.

Dal punto di vista dottrinale, si trattò semplicemente di un ritorno al messaggio originario del Buddha; ma dal punto di vista comunicativo e pedagogico Bodhidharma 'inventò' letteralmente un nuovo Buddismo, che riportava alle origini ma in maniera creativa: fu con Bodhidharma e i suoi successori che i principi tratti dall'esperienza personale del principe Siddhartha Gautama (esperienza diretta, vacuità, interdipendenza causale e così via) divennero per la prima volta veramente concreti. Tutti i livelli dell'esperienza umana ne furono influenzati, compreso il più illusorio tra loro: il linguaggio.

Il Trattato non si riduce naturalmente al passaggio riportato e descrive anche un secondo ingresso, quello «per mezzo della condotta» realizzabile attraverso «i quattro atti nei quali ogni altro atto è compreso»: rispondere correttamente all'odio, obbedire al karma, non correre dietro a nulla, essere in accordo con il Dharma.

Anche qui a livello dottrinale non è rintracciabile nulla di innovativo, nulla che i seguaci di Bodhidharma non potessero trovare in altri testi buddhisti. Ciò che invece è importante sottolineare è il contrasto tra le due vie indicate dal Trattato: astratta e introspettiva la prima, quotidiana e concreta la seconda. Tale formulazione dualistica (che si riassume nell'unità del fine, l'illuminazione) rivestirà un ruolo molto importante negli sviluppi successivi della Scuola Ch'an.

3.3.3 Il primo Ch'an

La prima grande differenza riscontrabile nel periodo generalmente indicato come 'primo Ch'an' è di tipo spaziale: in contrasto con il proto-Ch'an, questo periodo è caratterizzato da una forte stabilità e fissità geografica. Pare che il quarto (Taohsin) e quinto Patriarca (Hung-jen) vissero entrambi per diversi decenni nel tempio localizzato sulla montagna della Prugna Gialla (Wang-mei Shan) e che limitarono a questa area il loro insegnamento, rifiutando gli inviti della corte imperiale di stabilirsi nella capitale del regno.

Fu quindi in questa fase che venne introdotto per la prima volta nel Ch'an il modello di vita monastico, interrompendo così lo stile itinerante dei primi Patriarchi.

A questo cambiamento si aggiunse l'aumento considerevole del numero di studenti accolti, la maggior parte dei quali risiedeva presso il monastero per un periodo di tempo limitato, in accordo con il modello di totale libertà decisionale già descritto.

Tao-hsin e Hung-jen furono principalmente maestri di meditazione e i loro discepoli, provenienti da milieux religiosi differenti, giungevano da tutta la Cina per praticare nella comunità di Huang-mei Shan, famosa in tutto l'impero fin dalla seconda metà del VII secolo.

Per quanto riguarda il contenuto dottrinale degli



insegnamenti dei due maestri, dobbiamo rifarci ai testi redatti da alcuni dei loro studenti nel momento in cui si trasferirono dalla provincia alla capitale. È infatti improbabile, visto il carattere relazionale e immediato dell'insegnamento proprio del Ch'an, che Tao-hsin e Hung-jen li abbiano personalmente messi per iscritto. Tali testi forniscono un interessante esempio del metodo di elaborazione storica della tradizione Ch'an. I membri del movimento pubblicarono infatti prima gli insegnamenti di Hung-jen, poi quelli di Tao-hsin e in seguito (qui siamo già alla metà dell'VIII secolo) quelli di Seng-ts'an.

Il Trattato sugli elementi essenziali per coltivare la mente

Gli insegnamenti del quinto Patriarca sono contenuti nel Trattato sugli elementi essenziali per coltivare la mente (Hsiu-hsin yao-lun). Anche in questo caso bisogna tener conto del fatto che, quando ci rivolgiamo al testo in cerca di informazioni, non troveremo il 'vero' Hung-jen, ma il modo in cui lui e i suoi insegnamenti vennero ricordati diversi decenni dopo la sua morte.

Il cuore del Trattato è rappresentato dalla celebre metafora del sole e delle nuvole. Lo scritto spiega che la natura di Buddha, presente in tutti gli esseri senzienti, è come il sole: brillante, perfetta e completa. Tuttavia, nonostante essa sia vasta e senza limiti, la sua luce può essere oscurata dalle nuvole dei cinque skandha e del pensiero discriminante, proprio come la luce di una lampada che sia stata messa dentro un'anfora. La presenza delle nuvole non impedisce però che il sole brilli dietro di esse. Il fatto che la sua luce non possa passare, che non sia visibile, non significa che non esista. Colui che mantenga una distinta e solida coscienza della propria mente, vedrà naturalmente il sole del nirvana rendersi manifesto.

La relazione tra la metafora del sole e delle nuvole e quanto abbiamo letto nel Trattato di Bodhidharma sulla Vera Natura è palese. Per entrambi la Natura di Buddha risiede fin dal principio nell'interiorità stessa dell'uomo; essa è oscurata dalle illusioni dei sensi e dell'intelletto, le quali però non ne alterano le qualità di perfezione e completezza ma hanno il solo potere di nascondere la luce. Per questo l'illuminazione non necessita di un'aggressiva lotta contro le nubi dell'ignoranza, ma di un semplice cambiamento di prospettiva.

In altre parole, si tratta di passare in un battito di ciglia dalle nuvole al sole, senza rimanere ancorati alla logica comune secondo cui per arrivare da un punto a un altro è necessario percorrere la linea che li separa. In quest'ottica la ricerca stessa dell'illuminazione è un errore: per questo Hung-jen ci consiglia di lasciare semplicemente che accada.

3.3.4 Il sesto Patriarca

Abbiamo visto che con il quarto e soprattutto con il quinto Patriarca, il Ch'an assume una visibilità nuova. La leggenda vuole che all'arrivo del futuro sesto Patriarca Hui-neng (638-713) al monastero della Prugna Gialla, Hung-jen fosse circondato, a seconda delle versioni, da ben cinquecento, settecento o mille monaci. Il numero preciso non è importante: la differenza con i pochissimi studenti dei primi Patriarchi è in ogni caso sorprendente.

A fianco di questa crescente diffusione del Ch'an, segno di una sua piena accettazione, la leggenda ci

racconta però ancora di lotte e tradimenti, segreti e gelosie, fughe e tempi difficili. La vittima è sempre un Patriarca della linea ortodossa, ma gli antagonisti sono, questa volta, non i maestri di scuole rivali ma gli stessi monaci del monastero in cui egli viene scelto, in segreto, come successore. I protagonisti della prima 'pubblicizzata' divisione del Ch'an furono entrambi allievi del quinto Patriarca: il primo, l'abbiamo visto, è Hui-neng; il secondo si chiamava Shen-hsiu (606-706).

Shen-hsiu: il Patriarca mancato

Shen-hsiu proveniva dall'élite governativa della dinastia T'ang e, prima di diventare un monaco buddhista e affidarsi agli insegnamenti di Hung-jen, era stato un colto confuciano. Il suo nome entrò nella storia del Ch'an innanzi tutto grazie alla sua presenza a corte, dove era stato invitato, nel 701, dall'imperatrice Wu (dinastia T'ang) in persona. Il suo arrivo a Loyang, una delle due capitali del regno e importante centro buddhista fin dal II secolo, è descritto dalle fonti in termini di rara magnificenza. Si racconta inoltre che l'imperatrice diede prova di grande reverenza, sedendosi in ginocchio di fronte al maestro con il viso rivolto verso Nord, nella posizione normalmente riservata ai sudditi.

Shen-hsiu divenne maestro imperiale e la sua attività nelle due capitali del regno determinò in gran parte l'incredibile espansione del Ch'an nella Cina dei T'ang. Furono inoltre i suoi studenti a scrivere i trattati attribuiti a Hung-jen e Tao-hsin, oltre a gran parte dei documenti su cui si basa la ricostruzione della Linea dei Patriarchi.

La Scuola settentrionale e la Scuola meridionale

Poco dopo la morte del maestro imperiale Shen-hsiu due dei suoi studenti furono pubblicamente attaccati da un monaco di nome Shen-hui, il quale li accusò di promuovere insegnamenti fallaci e fare false dichiarazioni riguardo il loro lignaggio di provenienza. Nelle sue requisitorie, egli introdusse per la prima volta le definizioni di 'Scuola settentrionale' e 'Scuola meridionale', indicando con la prima la tradizione iniziata dal dotto Shen-hsiu e con la seconda la linea ortodossa di Hui-neng, il sesto Patriarca.

La differenza tra le due scuole viene generalmente descritta in termini dicotomici: alla scuola del risveglio graduale del Nord si contrappone l'insegnamento dell'illuminazione brusca o istantanea del Sud. Tale opposizione tra istantaneità e gradualità va fatta risalire, secondo lo studioso D.T. Suzuki, al Lankavatara sutra, nelle cui pagine vengono distinti due tipi di esseri: per gli uni l'illuminazione è un processo di purificazione graduale, anche nel corso di più esistenze; per gli altri invece essa avviene istantaneamente⁴.

Tale opposizione risulta qui di particolare interesse. Abbiamo avuto modo di notare a più riprese come l'immagine dei maestri di cui si compone la Linea dei Patriarchi sia stata costruita nel tempo dai loro successori e come quindi la storia del Ch'an vada anch'essa costruita secondo progressivi feedback. Anche per quanto riguarda il sesto Patriarca siamo di fronte a uno scenario simile: l'immagine del dotto Shen-hsiu e l'opposizione introdotta da Shen-hui tra Scuola meridionale e Scuola settentrionale costituiscono i termini iniziali necessari per delineare un ritratto critico del sesto Patriarca Hui-neng.

La biografia del Patriarca Hui-neng



La tradizione ci dice che Hui-neng proveniva da una famiglia di umili origini. Suo padre era morto quando egli era ancora molto giovane e così aveva dovuto, fin da bambino, aiutare la madre lavorando come venditore di legna. Fu durante una giornata del tutto simile alle altre, in cui aveva consegnato legna da ardere in una casa, che egli sperimentò, del tutto spontaneamente, l'illuminazione: sentì per caso un uomo recitare dei versi buddhisti e questi lo colpirono a tal punto che decise di abbandonare la vita laica per studiare il testo da cui erano stati estratti, il Vajracchedika sutra (Sutra del diamante), sotto la guida di un maestro. Raccolto del denaro per il sostentamento della madre si mise in cammino verso il monte della Prugna Gialla.

Giunto a destinazione, venne assunto come pestatore di riso, compito che assolse per otto mesi. Pare che Hung-jen comprese fin dal primo incontro che il giovane e misero contadino che gli stava dinanzi era destinato a divenire il suo successore, ma che temette le gelosie degli altri monaci, i quali erano per la maggior parte grandi dotti. Per questo lo mise a lavorare in cucina, in attesa di tempi più propizi.

Otto mesi dopo il quinto Patriarca annunciò che era giunto il momento per lui di scegliere il suo successore spirituale. La scelta si sarebbe basata su una poesia: chi avesse saputo esprimere meglio in versi il contenuto del suo insegnamento avrebbe ricevuto la ciotola e la veste. Tra tutti i monaci Shenhsiu era il più colto e a tutti sembrava che la scelta fosse una mera formalità. Quando egli affisse la sua poesia nei corridoi presso le stanze del Patriarca, quest'ultimo fece bruciare di fronte a essa dell'incenso e dichiarò che chi fosse riuscito a metterne in pratica il messaggio avrebbe realizzato la sua Vera Natura.

*Il corpo è l'albero della bodhi,
la mente è come uno specchio lucente.
Abbi cura di tenerlo sempre pulito,
e non lasciare che la polvere vi si accumuli.*

Tuttavia quando Shen-hsiu si recò nelle stanze del quinto Patriarca per rivelare di essere l'autore della poesia, Hung-jen si limitò a dichiarare che la sua comprensione non era ancora perfetta e a consigliargli di scrivere un'altra poesia, cosa che Shen-hsiu non fu in grado di fare.

Nel frattempo Hui-neng stava assolvendo, come al solito, le sue mansioni quotidiane quando sentì un monaco recitare i versi del dotto Shen-hsiu. Immediatamente realizzò che colui che li aveva composti non aveva compreso il vero significato del Buddhismo e chiese al monaco di spiegargli per quale fine fossero stati scritti. La mattina seguente dei nuovi versi apparvero a fianco di quelli di Shen-hsiu. Secondo la tradizione Hui-neng era un analfabeta e non fu quindi lui a scrivere direttamente i versi, ma

si fece aiutare da un monaco, il quale li trascrisse sotto dettatura.

La più antica versione del Sutra del trono del sesto Patriarca, risalente con qualche approssimazione all'anno 780(un secolo quindi dopo i fatti da esso descritti) riporta due versioni dei versi di Hui-neng, entrambe sostituite successivamente dalla seguente.

*Non vi è alcun albero della bodhi,
e lo specchio lucente non conosce alcun luogo.
In realtà, fin dal principio, nessuna cosa esiste.
Dove dovrebbe dunque posarsi la polvere?*

Il quinto Patriarca sembrò non prestare attenzione ai nuovi versi, ma nel corso della notte convocò segretamente Hui-neng nelle sue stanze. Qui gli conferì la veste e la ciotola, simboli dell'autorità patriarcale, nominandolo così suo successore; poi gli disse che d'ora in avanti essi non avrebbero più dovuto essere trasmessi, poiché ormai il Ch'an era una tradizione pienamente riconosciuta, e aggiunse anche che sarebbe stato più prudente per lui lasciare quella notte stessa il monastero e tenersi in disparte finché l'orgoglio dei monaci non si fosse calmato.

Quella notte, Hui-neng abbandonò la comunità. Qualche giorno dopo la notizia di quanto era successo si diffuse tra i monaci e alcuni di loro lasciarono il monastero all'inseguimento di Hui-neng. Guidati da un certo Ming raggiunsero il sesto Patriarca nel momento in cui attraversava un passo montano. La leggenda racconta che Hui-neng posò la veste della trasmissione su una roccia, dicendo a Ming che essa non doveva essere portata via con la forza e che avrebbe potuto prenderla con il suo assenso. Ma la veste era divenuta più pesante di una montagna e Ming non riuscì a smuoverla di un solo millimetro. Evidentemente scosso, chiese allora a Hui-neng di disperdere la sua ignoranza.

Riprendendo lo stile sintetico dei suoi predecessori, il sesto Patriarca rispose che tutto ciò che Ming doveva fare era 'riconoscere il volto originario' che rappresentava la sua Vera Natura ancor prima che nascesse. Così Ming capì che la verità non va cercata in manifestazioni esteriori poiché la ricerca, qualunque sia il suo oggetto, produce nuovo karma. Inoltre, proprio perché l'illuminazione non è altro che la condizione originaria della coscienza non oscurata dalle illusioni dei sensi e dell'intelletto, egli capì che non vi è nulla da cercare e nulla da trovare: riconoscere il proprio volto originario è tutto ciò che ci serve per far risplendere nuovamente la luce del nostro sole interiore.

Dopo questo episodio, Hui-neng rimase nascosto per otto anni nelle montagne, prima di rientrare nel mondo e iniziare la sua opera di insegnamento. Pare che egli abbia avuto migliaia di discepoli e che la sua influenza sia stata molto vasta. Tuttavia limitò il suo insegnamento (come i suoi due predecessori) a una ristretta area geografica nel Sud del Paese. Il centro principale dove risiedette fu il monastero di Pao-lin sul monte T'sao-ch'i. Pare inoltre che, a differenza del suo avversario Shen-hsiu, rifiutò l'invito della corte imperiale di recarsi nella capitale per impartire i suoi insegnamenti all'imperatore.

Shen-hsiu e Hui-neng: la costruzione di un'antitesi

Delle due descrizioni forniteci dalla tradizione, la prima cosa che salta agli occhi è la modalità chiaramente oppositiva con cui i nostri due protagonisti sono stati dipinti. Da una parte abbiamo Shen-hsiu: grande dotto, proveniente da una famiglia dell'élite governativa (come dimostra la sua educazione confuciana) e durante gli ultimi anni della sua vita maestro imperiale. Dall'altra parte, Hui-neng, sua antitesi: contadino illetterato, a cui basta il semplice ascolto di un passo del Sutra del diamante per dissolvere i veli dell'ignoranza, e che rifiuta gli inviti dell'imperatore di recarsi a corte per rimanere tutta la vita a insegnare tra le montagne.

Quest'opposizione è, come abbiamo già accennato, una produzione di circa un secolo posteriore ai fatti narrati. È quindi molto probabile che la netta antitesi che pare caratterizzasse i due pretendenti al trono del patriarcato sia stata costruita in seguito, al fine di esaltare il vincitore e la sua scuola. A questo proposito, è interessante ricordare che la stessa opposizione tra Scuola settentrionale e Scuola meridionale è posteriore ai tempi di Shen-hsiu e Hui-neng, e che l'immagine di quest'ultimo è in larga misura costruita in palese opposizione a quella di Shen-hsiu. La poesia del sesto Patriarca che abbiamo riportato è un esempio lampante: i suoi versi non sono altro che una negazione di quelli del suo dotto rivale.

A sostegno di quanto detto, è possibile aggiungere un ulteriore elemento: l'immagine di Shen-hsiu è la prima a essere basata su fonti contemporanee al suo protagonista. In più documenti vengono riportati i dialoghi tra l'imperatrice e il presunto sesto Patriarca (poi bocciato dalla storia), e in questi egli descrive se stesso come appartenente alla Scuola di Hung-jen. È probabile dunque che all'epoca dei due rivali non solo l'opposizione tra loro non fosse così marcata ma anche che Shen-hsiu fosse effettivamente considerato il successore di Hung-jen.

In altre parole, l'autorità di Hui-neng come sesto Patriarca deve essere una costruzione di almeno un secolo posteriore alla sua morte: la linea ortodossa dei Patriarchi (la cui crescente importanza va fatta risalire a Shen-hsiu e ai suoi successori) deve averlo incluso solo nel momento in cui la sua scuola, o quella che pretendeva di essere la sua scuola, si affermò su tutte le altre, compresa quella dei successori di Shen-hsiu.

In tal modo, dunque, l'illetterato Hui-neng e la sua scuola del risveglio istantaneo conquistarono il sesto posto della Linea dei Patriarchi, eliminando dalla successione ortodossa i successori di Shen-hsiu.

Il Sutra del trono del sesto Patriarca e la nuova popolarità del Ch'an

Il Sutra del trono del sesto Patriarca, che raccoglie il suo pensiero e la versione tradizionale della sua biografia, è uno dei testi più importanti del Ch'an (e l'unico sutra buddhista cinese) e la figura di Hui-neng è tra le più celebri della storia del Ch'an.

La costruzione della sua immagine deve aver avuto un notevole impatto sull'immaginazione popolare e aver contribuito in maniera non indifferente alla diffusione del Ch'an presso gli strati più bassi della popolazione. Hui-neng, infatti, non solo rappresentava l'effettiva realizzabilità dell'illuminazione al di là di qualunque barriera sociale ma, negli episodi che lo vedono intento a prendersi cura della madre

vedova, veniva a incarnare anche un modello di virtù propriamente cinese, quello della pietà filiale.

3.3.5 Il Ch'an si divide

Dopo il sesto Patriarca, la linea di successione si interruppe e il Ch'an si divise in diverse scuole; la diffusione del movimento raggiunse il suo apice a partire dalla seconda metà del IX secolo.

Nell'anno 845, il Buddismo cinese conobbe una breve ma violenta persecuzione da parte dell'imperatore taoista Wu-tsung. Il Ch'an sopravvisse meglio di qualunque altra scuola, entrando nei favori imperiali e conquistando anche quelli popolari. Questo successo continuò fino all'epoca Ming (1368-1643), a partire dalla quale altre scuole, come quella della Terra pura (che aveva assorbito dal Ch'an la pratica dei kung-an, di cui parleremo nel prossimo capitolo), cominciarono a soppiantarlo.

Quasi scomparso nel corso dei secoli successivi dalla sua terra d'origine, il Ch'an è però fiorito in molti Paesi dell'Estremo Oriente, Corea e Giappone in testa, ma anche in Vietnam e, più recentemente, a Taiwan e in altri luoghi della diaspora cinese.

Note

1. Il primo esempio di questo fenomeno si riscontra poco più di un secolo dopo la morte di Bodhidharma. Sotto il quarto Patriarca Tao-hsin (580-651) avvenne la prima spaccatura: il primo ramo fu il Niu-t'ou Ch'an, che prese il nome dal monte dove il suo fondatore, Fa-jung, trascorse gran parte della propria vita; il secondo fu quello di Hung-jen (601-674). Fu la scuola di quest'ultimo a sopravvivere: mentre Fa-jung veniva escluso dalla linea ortodossa del Ch'an, Hung-jen divenne il quinto Patriarca.
2. Il Trattato sulle due entrate e le quattro pratiche fa parte di una collezione di documenti chiamata L'antologia di Bodhidharma, di cui è disponibile una versione in lingua inglese: J.L. Broughton The Bodhidharma Anthology. The Earliest Records of Zen, University of California Press, Berkeley, 1999.
3. Entrambi i dialoghi sono contenuti negli Annali della trasmissione della lampada, compilati da Tao-yüan nel 1004.
4. D.T. Suzuki Saggi sul Buddismo Zen, Edizioni Mediterranee, Roma, 1975.

3.4 Il Ch'an in Corea e Giappone

Il Buddismo Ch'an cominciò a diffondersi fuori dalla Cina molto presto, prima ancora del successo che, per diversi secoli, ne fece la principale scuola buddhista cinese. Innanzi tutto, esso si diffuse in Corea, e successivamente in Giappone.

Fu un allievo del quarto Patriarca Tao-hsin di nome Pomnang a esportare per primo gli insegnamenti del Ch'an in Corea. La linea di successione di Pomnang non ebbe però successo e finì nel nulla. Il

Ch'an si affermò quindi solo a partire dall'VIII secolo, quando diversi allievi coreani del maestro cinese Matsu, particolarmente conosciuto per i suoi metodi di insegnamento anticonvenzionali, fecero ritorno in patria fondando scuole e monasteri.

Già nel X secolo erano sorti i nove principali centri monastici del Ch'an coreano, conosciuto con il nome di Son o come Scuola delle nove montagne.

È dalla Corea che, intorno alla metà del VI secolo, il Buddhismo giunse in Giappone. Esso arrivò sotto forma di dono: i regnanti di Paekche offrirono all'imperatore giapponese un'immagine del Buddha Sakyamuni, eleganti rotoli che raccontavano la sua vita e tutti gli strumenti necessari alla cura dell'immagine dell'Illuminato. Nonostante l'opposizione di gran parte dell'élite regnante, la famiglia imperiale accettò il dono, che divenne poi parte del primo tempio buddhista giapponese.

Fu però sotto il principe Shotoku, che regnò a cavallo tra VI e VII secolo, che l'attenzione imperiale verso il Buddhismo prese forma attiva: desideroso di approfondire la sua conoscenza, egli inviò in Cina un gruppo di studiosi al fine di raccogliere testi e indagare in profondità la nuova fede. Da allora furono molte le scuole che arrivarono in Giappone: inizialmente si trattava di correnti specializzate nello studio di particolari sutra, poi fecero il loro ingresso la Scuola Tendai, il movimento Shingon (derivazione del Buddhismo esoterico cinese) e, all'inizio dell'era Kamakura¹, la Scuola della terra pura.

Dall'arrivo del Buddhismo in Giappone, ci vollero quindi diversi secoli prima che lo Zen facesse la sua apparizione: nonostante alcune nozioni della scuola di Bodhidharma fossero giunte mescolate a quelle di altre scuole nei secoli precedenti, fu solo con Eisai (1141-1215), capostipite dello Zen Rinzai, e Dogen (1200-1253), allievo di Eisai e fondatore della scuola Soto, che il Ch'an prese forma come movimento distinto.

Una terza scuola, che coniugava le pratiche del Ch'an con la recitazione del nome di Amitabha Buddha, fece la sua apparizione nel XVII secolo. Introdotto dal cinese Yin Yuan (Ingen Ryuki), l'Obaku Zen non scalfì il primato conquistato dalle Scuole Soto e Rinzai, che rimangono ancora oggi le due principali istituzioni buddhiste giapponesi.

3.4.1 La bambola Bodhidharma

L'arrivo e il successo del Ch'an in Giappone fu accompagnato dal diffondersi della sua storia e dei racconti circa le sue origini. Una leggenda giapponese dice che Bodhidharma lasciò la Cina non per tornare in India, ma per recarsi in Giappone: duplicando la sua miracolosa traversata dello Yangtze, egli avrebbe attraversato il mare con una semplice canna di bambù.

Molto più probabilmente invece il primo Patriarca giunse in Giappone nascosto in qualche testo sacro sotto forma di raffinati ideogrammi o conquistando l'immaginazione di giovani monaci giapponesi, ansiosi di conoscere la Via del Ch'an.

L'origine della tradizione

In Giappone, Bodhidharma è conosciuto con il nome di Daruma. Daruma tuttavia non è solo il mitico maestro indiano che, dopo aver attraversato mari e monti, combattuto l'ignoranza degli uomini e aver

meditato per nove anni in una grotta, aveva fondato il Buddhismo Zen, ma è anche una diffusissima bambola senza braccia e senza gambe. La versione giapponese della leggenda del primo Patriarca racconta infatti che l'intensa pratica meditativa nella grotta nei pressi di Shao-lin-si avrebbe provocato l'atrofizzazione e poi la caduta dei suoi arti. Da qui la rappresentazione del grande maestro sotto forma di bambola ovale.

È interessante notare che, se in Cina e in tutti i Paesi dove si sono diffusi il Ch'an e, più recentemente, il Kung Fu, Bodhidharma è conosciuto e venerato come primo Patriarca, santo buddhista, iniziatore delle arti marziali e introduttore del consumo del tè (la cui prima pianta sarebbe nata dalle sue palpebre tagliate e gettate al suolo), in Giappone egli è una vera e propria celebrità. Al di là dei templi e dei monasteri, lo si può trovare praticamente in tutti i luoghi della vita quotidiana, dalle abitazioni private ai ristoranti, alle strade, agli edifici pubblici. La sua presenza è pervasiva ed eccentricamente varia per quanto riguarda forme e ruoli assunti. La figura di Daruma è riprodotta in dipinti o su carta, scolpita e creata industrialmente sotto forma di artefatti in plastica e in questa molteplicità di supporti fisici, egli può divenire giocattolo, talismano, decorazione, opera d'arte o venerabile fondatore dello Zen.

La diffusione della figura di Bodhidharma coincise con la fioritura dello Zen sotto il periodo Kamakura (1185-1333) e con la sua affermazione presso la classe militare dei Samurai, la cui attrazione per lo Zen assicurò alla nascente tradizione il successo che da allora ha conosciuto in Giappone.

Il sostegno del potere politico e militare favorì un notevole sviluppo artistico, il quale andò prolungandosi anche nel successivo periodo Muromachi e oltre. Bodhidharma divenne uno dei soggetti principali della pittura buddhista, la cui pratica si diffuse dai monasteri, dove i monaci usavano dipingere se stessi con l'aspetto di Bodhidharma, fino alle sale dell'imperatore. Intanto, l'immaginario popolare elaborava il racconto della lunga pratica meditativa del primo Patriarca, dando origine alla leggenda della perdita di braccia e gambe.

L'immagine di Bodhidharma seduto in meditazione divenne un simbolo fondamentale per la Scuola Soto, la quale sottolineava innanzi tutto l'importanza della meditazione seduta (zazen), mentre il Bodhidharma senza arti divenne un simbolo collettivo di perseveranza e resistenza alle avversità della vita: 'Sette volte giù, otto volte su' recita un proverbio. La bambola Daruma ha infatti la qualità di risollevarsi sempre.

Daruma: un talismano



Inizialmente, le bambole Daruma venivano utilizzate per proteggere i bambini dal vaiolo e così il primo Patriarca andò ad affiancare tante divinità che avevano lo stesso ruolo in altre culture, divenendo il dio del vaiolo². La bambola Daruma, rappresentazione della divinità, era quindi innanzi tutto un talismano contro la malattia, funzione che ha conservato fino a oggi, pur perdendo il legame con il vaiolo, da tempo scomparso

dal Giappone.

Oggi i colori più comuni con cui vengono dipinte queste bambole votive sono il rosso, il giallo, il verde e il bianco. La raffigurazione è molto stilizzata e gli unici particolari disegnati sono barba e baffi, mentre gli occhi sono rappresentati come cerchi bianchi. Un'abitudine molto diffusa quando si acquista o si riceve una Daruma è quella di colorare uno degli occhi della bambola di nero, esprimendo contemporaneamente un desiderio. L'altro occhio verrà completato solo a desiderio esaudito, e la bambola potrà essere riportata al tempio dov'era stata acquistata per essere bruciata.

Onna Daruma: il Bodhidharma-cortigiana

Un ultimo particolare curioso è il fatto che, nonostante il monaco Bodhidharma fosse un uomo, le bambole Daruma non sono rappresentate solo in vesti maschili. Esistono infatti anche bambole chiamate onna Daruma, ossia 'Daruma donna'.

L'origine di queste raffigurazioni femminili di Bodhidharma risale con buone probabilità al periodo Edo, quando il pittore Hanabusa Itcho creò una rappresentazione ibrida tra il primo Patriarca e una prostituta. Sembra che questa idea fosse sorta dal racconto del seguente aneddoto: in un giorno come tutti gli altri, sul finire del XVII secolo, la più bella cortigiana del distretto a luci rosse della capitale Edo, l'attuale Tokyo, sentì raccontare la storia del monaco Bodhidharma, di cui si narravano con reverenza i nove anni trascorsi in meditazione. Ma invece di mostrarsi impressionata, la giovane, che di nome faceva Han Tayu, disse: «Che cosa c'è di così speciale in questo? Le prostitute passano il giorno e la notte sedute ad aspettare i clienti, non di fronte a un muro ma di fronte alla strada. In dieci anni di questa misera vita, ho già superato Bodhidharma di un anno». Dimostrando un grande senso dell'umorismo, il pittore Hanabusa Itcho avrebbe dunque preso spunto da questa storia per creare un nuovo personaggio, il Bodhidharma-cortigiana.³

Le bambole Daruma donna sarebbero anche all'origine delle matrioska russe. Nel 1890, qualcuno portò ai Mamontovs, una ricca famiglia di industriali e mecenati russi, una bambola proveniente dall'isola di Honsu. Si trattava di una bambola in legno che si apriva in due rivelando al suo interno altre cinque bambole di dimensione decrescente inserite l'una dentro l'altra. Dieci anni dopo, dismessi gli abiti del dio della fortuna Bodhidharma e vestiti quelli della Grande Russia, la matrioska faceva il suo ingresso all'Esposizione universale di Parigi, vincendo la medaglia d'oro come giocattolo tipico russo.

3.5 Bodhidharma e lo Shao-lin Ch'üan

Prima di analizzare i principi e le tecniche pratiche del Ch'an, consideriamo un ultimo interessante ruolo attribuito a Bodhidharma nel corso dei secoli, ossia quello di fondatore delle arti marziali note con il nome di Shao-lin Kung Fu.

L'origine della stupefacente popolarità del monastero di Shao-lin dipende in gran parte dall'industria cinematografica di Hong Kong e di Hollywood. A partire dagli anni Sessanta, i film di Bruce Lee fecero conoscere al pubblico occidentale la pratica del Kung Fu, e il monastero di Shao-lin, disperso tra le montagne della Repubblica cinese, divenne improvvisamente famoso.

Oggi i monaci-guerrieri di Shao-lin propongono in tutto il mondo spettacoli di rara bellezza, in cui le antiche arti del Kung Fu vengono piegate alle necessità del circo o del teatro. Molti di loro hanno fondato scuole fuori dalla Cina o tentato la via del cinema, sulla scia di Bruce Lee.

Sebbene l'addestramento a Shao-lin-si sia ancora orientato verso il rigore e la purezza originaria, è innegabile che il monastero sia diventato, se non nell'anima almeno nel corpo, un prodotto del grande mercato globale. Basti pensare che l'industria del turismo e dell'educazione legata a Shao-lin-si rappresenta una delle prime voci in attivo dell'altrimenti scarna economia della regione che lo circonda (la provincia di Henan). Manifestazioni a finanziamento statale come lo Shao-lin Martial Arts Festival, pubblicizzato in tutto il mondo dall'Ufficio del turismo cinese, dimostrano quale sia il livello di commercializzazione a cui il monastero è stato sottoposto.

Nonostante i mezzi di comunicazione di massa e la diffusione mondiale delle arti marziali abbiano reso il fenomeno particolarmente accentuato, esso non rappresenta una novità assoluta. Sono attestate infatti già a partire dal periodo Ming delle critiche alla ricchezza eccessiva del monastero e alla sua collusione con il potere politico (cui forniva sostegno militare). Al di là degli attacchi, però, esso è ricordato anche come luogo di fondamentale importanza per la lunga storia del Buddhismo e della cultura cinesi.

3.5.1 La storia di Shao-lin-si

Il monastero di Shao-lin venne fondato nel V secolo da un monaco di origini indiane, conosciuto con il nome sinizzato di Batuo (o Fatuo). Fu il legame di quest'ultimo con l'imperatore a rendere possibile la costruzione del monastero, che sostituì un antico eremo legato al Tempio del cavallo bianco, il primo tempio buddhista cinese. Pare che il monastero di Shao-lin venne costruito espressamente per Batuo, maestro di dottrina, in modo che ne facesse un centro di educazione religiosa. Alcune fonti suggeriscono che egli vi fondò anche un centro di traduzione dei testi buddhisti, dove transitarono esperti e celebri traduttori.

Il primo Patriarca e Shao-lin-si

Fu a partire dall'VIII secolo che la fama del monastero cominciò lentamente a diffondersi in tutta la Cina. Cavalcando l'onda d'espansione della Scuola Ch'an, il monastero legò la propria storia con quella del suo leggendario fondatore, Bodhidharma. Il legame venne istituito dai successori del Patriarca innanzi tutto con il monte Sung, dove egli viene fatto risiedere, senza alcun accenno al monastero di Shao-lin, a partire dal 645. Quasi 70 anni dopo, contemporaneamente all'idea di una linea di trasmissione ininterrotta rintracciabile all'indietro fino a Bodhidharma (il lignaggio del Ch'an), compare per la prima volta nelle fonti l'associazione tra questi e il monastero.

Tale associazione è confermata da numerose iscrizioni conservate a Shao-lin-si, sulle quali è stata incisa nel corso dei secoli la storia del primo Patriarca, a conferma del suo crescente legame con il monastero e le arti marziali.

Un esempio molto interessante dell'intricata rete di influenze reciproche tra la Scuola Ch'an e lo Shao-

lin Ch'üan (letteralmente 'Pugno della giovane foresta') è la diversa interpretazione data all'episodio della trasmissione del Sigillo della Mente del Buddha da Bodhidharma a Hui-k'o.

Come ricorderete, prima di rimettersi in cammino verso l'India, il primo Patriarca aveva chiesto ai suoi quattro allievi di dargli una prova verbale della loro comprensione dei suoi insegnamenti. Attraverso una metafora di tipo corporeo, egli aveva giudicato il livello di comprensione di ciascuno di loro, indicando Hui-k'o come colui che, avendo ricevuto il midollo, sarebbe divenuto il secondo Patriarca. Nel racconto, a mano a mano che i quattro allievi di Bodhidharma prendono la parola, la loro comprensione va affinandosi; la metafora segue anch'essa questo movimento, procedendo dall'esterno verso l'interno del corpo del maestro. Il midollo è quindi un'immagine concreta che si riferisce all'essenza dell'insegnamento di Bodhidharma raggiunta da Hui-k'o. Ma questa non è l'unica interpretazione possibile.

Con lo svilupparsi della tradizione marziale al monastero di Shao-lin, il midollo della metafora venne interpretato come un riferimento al nome di un manuale segreto che Bodhidharma avrebbe trasmesso al suo discepolo Hui-k'o, e che poi sarebbe in seguito andato perduto. Secondo questa interpretazione, tale manuale conteneva i segreti degli esercizi insegnati al monastero dal grande maestro. Al suo arrivo, infatti, i monaci che vi risiedevano si trovavano in condizioni fisiche assolutamente deprecabili, al punto che non erano in grado di praticare la meditazione. Così Bodhidharma ebbe compassione e insegnò loro alcuni esercizi detti 'Yijinjing' e delle pratiche di purificazione. I primi sarebbero stati raccolti nel Classico del cambiamento dei tendini o dei muscoli (Yijinjing) e le seconde nel Classico del lavaggio del midollo (Xisuijing). È a quest'ultimo che farebbe riferimento Bodhidharma nell'ultimo colloquio con i suoi allievi.

Dei due testi solo il primo è giunto fino a noi, ma le interpretazioni sulla sua origine, seppur contrastanti, sono concordi nell'escludere un'attribuzione al primo Patriarca.

L'eremo del primo Patriarca

In ogni caso, al di là dell'accertabilità storica della presenza di Bodhidharma al monastero di Shao-lin, è innegabile che la costruzione della sua immagine nel tempo sia legata indistricabilmente a esso. Il culmine di questo processo è stato l'edificazione, finanziata da Shao-lin-si, di un tempio in onore del maestro, costruito non lontano dal monastero, a ricordo della sua vita spesa nella solitudine della meditazione. Questo tempio, eretto nel 1125, è conosciuto con il nome di Chuzu an, letteralmente 'eremo del primo Patriarca', ed è stato conservato in ottimo stato fino a oggi.

Con la costruzione di un tempio dedicato al primo Patriarca, questi divenne a pieno titolo un santo buddhista, e con il tempo andò creandosi un vero e proprio percorso di pellegrinaggio avente come tappe il tempio di Shao-lin (dove venivano conservate le reliquie di Bodhidharma, il sandalo e la veste), l'eremo del primo Patriarca e la grotta dove egli aveva meditato per nove anni, lasciando i segni della sua presenza.⁴

All'epoca della costruzione dell'eremo, il Ch'an viveva il suo periodo di maggior splendore: era la scuola buddhista più influente del Paese, e Bodhidharma, da fondatore del Ch'an, era divenuto un santo

popolare del vasto pantheon buddhista cinese. La diffusione della sua scuola e del culto della sua immagine vennero ampiamente sfruttate da Shao-lin-si contribuendo a conferire un'aura di santità al monastero e alle pratiche marziali che vi si insegnavano e praticavano.

Tuttavia quale sia il legame di Bodhidharma con il Kung Fu e con il monastero di Shao-lin non è chiaro. I testi attribuitigli, il Classico del cambiamento dei muscoli e dei tendini e il Classico della purificazione del midollo, con ogni probabilità non sono stati redatti prima del XVII secolo.

Al Patriarca è attribuito anche uno specifico esercizio, il Luohan Shiba Shou. Secondo la tradizione si trattava di una serie dinamica comprendente diciotto passaggi, in cui venivano combinate tecniche di respirazione, di tensione e rilassamento muscolare e infine di meditazione; sarebbe stato insegnato da Bodhidharma ai monaci al fine di migliorare le loro condizioni di salute e consentire loro una pratica efficace della meditazione. Anche questa attribuzione è messa in discussione dagli studiosi ed etichettata come un'invenzione posteriore di diversi secoli.

3.5.2 Il Kung Fu e il Ch'an

Nonostante le premesse e i dubbi ancora aperti, la costruzione di tanti duraturi legami tra Shao-lin-si e il primo Patriarca evidenzia quale sia stata l'importanza del Ch'an (di cui Bodhidharma è simbolo e rappresentante) nello sviluppo dello Shao-lin Ch'üan. Se da un lato l'immagine del primo Patriarca venne utilizzata per dare un'aura di sacralità al monastero, è innegabile che lo sviluppo dell'arte del Kung Fu sia stato influenzato dai principi del Ch'an; non a caso esso viene definito come una meditazione in movimento.

Come qualsiasi tecnica di meditazione, il Kung Fu, nella speciale versione elaborata a Shao-lin-si, permette di sviluppare la focalizzazione completa della mente su un oggetto (che in questo caso è un'attività), con la conseguenza di togliere legna al fuoco dall'ego.

In altre parole, attraverso la concentrazione nella pratica corporea, ogni percezione di sé come unità separata progressivamente scompare, aprendo al praticante le porte della vera libertà, quella priva di tempo e di memoria. Così l'apprendimento delle arti del combattimento diviene, anche nel suo essere uno strumento per affrontare la paura della morte fisica, il mezzo attraverso cui superare la paura della morte dell'ego e affidarsi infine al fluire del reale, vivendo un'esistenza in cui le decisioni si manifestino con la stessa naturalezza delle «foglie gialle che cadono, che cadono, e riempiono la montagna e il fiume».⁵

Come abbiamo visto la popolarità di Bodhidharma è stata costruita nel corso dei secoli, in Giappone come in Cina, portando alla sovrapposizione di fatti, ruoli e leggende di origini ed epoche differenti. Se mai un unico Bodhidharma è realmente esistito, oggi è chiaro che la sua figura si è moltiplicata come in un gioco di specchi, ognuno dei quali costituisce una porta verso mondi culturali che, come il loro multiforme rappresentante, sono fluidi e in fieri.

Note

1. Il periodo Kamakura è segnato da un cambio significativo di potere: esso passa dalle mani

dell'imperatore a quelle dello shogun, il generale capo dell'esercito giapponese, che rende la carica ereditaria, dando inizio al governo militare conosciuto come 'shogunato'.

2. Al Bodhidharma divinizzato è attribuito il colore rosso che, per le sue connotazioni magiche e curative, si ritiene possa assorbire il calore del vaiolo. L'associazione della malattia con divinità legate al rosso, per esempio Maryiamman nel Sud dell'India, è un fenomeno transculturale.

3. Alla fine del periodo Edo, la forte diffusione di questa parodia del primo Patriarca è significativamente dimostrata dall'utilizzo del termine Daruma come sinonimo vernacolare di prostituta.

4. Oggi i visitatori del tempio all'interno del monastero di Shao-lin possono ammirare la parete della grotta dove si sarebbe impressa l'ombra di Bodhidharma.

5. Citato nello Zenrin Koshu, antologia compilata da Toyo Eichō (1429-1504) a partire da fonti diverse (buddhiste, taoiste, letteratura classica, canzoni popolari). Citato anche in A.W. Watts *La via dello Zen*, Feltrinelli, Milano, 1971, p. 158.

4. Il Buddismo Ch'an: principi e pratica

Se incontri il Buddha uccidi il Buddha;

Se incontri il Patriarca uccidi il Patriarca;

Se incontri l'Arhat, il genitore o il parente uccidi anche loro.

Solo così potrai essere liberato, libero e indipendente.

Lin-tsi

4.1 I quattro principi fondamentali

Il Ch'an, come il Buddismo, è una via per la liberazione. Il suo messaggio può essere riassunto in quattro punti essenziali:

- una speciale trasmissione al di fuori delle Scritture;
- indipendenza dalle parole e dalla lettera;
- riferimento diretto all'anima dell'uomo;
- visione della propria natura e conseguimento dello stato di Buddha.

Abbiamo già incontrato questi concetti nei capitoli precedenti. Essi riassumono tutto ciò che il Ch'an dichiara di se stesso e forniscono un sostrato comune a un insieme di esperienze eterogenee.

4.1.1 Pars destruens

Il Buddha ci ha insegnato che, nella ricerca del risveglio, l'esperienza personale rappresenta tutto ciò che abbiamo, poiché in realtà nulla di vero può essere realmente comunicato. L'eterogeneità, che di quanto detto è conseguenza logica e pratica, rappresenta la prova più evidente della natura non dottrinale dell'insegnamento dell'Illuminato. Nel suo ritorno non solo al messaggio ma soprattutto

all'esperienza del Buddha, il Ch'an fa di tale eterogeneità il suo punto di forza, distinguendosi così da qualunque altra scuola buddhista.

Nel capitolo precedente sono state presentate le visioni del Buddhismo più diffuse in Cina al tempo di Bodhidharma: apertamente colluso con il potere fin dal suo arrivo, esso aveva indossato da tempo le vesti della metafisica, dei culti devozionali, delle pratiche divinatorie. Abbiamo visto inoltre quale attenzione fosse stata dedicata, nel corso di diversi secoli, alla raccolta e alla traduzione dei testi buddhisti. Bodhidharma e i suoi successori fecero tabula rasa di tutto questo, dichiarando di basarsi su una speciale trasmissione al di fuori delle Scritture (e di qualunque mezzo esteriore), e affermando la loro indipendenza dalla lettera e dalle parole (cioè da ogni concettualizzazione, scritta e verbale), come affermano le prime due 'regole' del Ch'an. Attraverso una negazione degli approcci dominanti, esse ci dicono innanzi tutto che cosa la nuova tradizione non è. Il terzo e il quarto dei principi elencati rappresentano invece la pars costruens dello schema, costituendo la controparte affermativa dei primi due punti.

4.1.2 Pars costruens

Il 'riferimento diretto all'anima dell'uomo' (terzo punto) ci spiega che la 'trasmissione al di fuori delle Scritture' opera attraverso un passaggio diretto da mente a mente. Tale passaggio non implica alcunché di trascendente o di esoterico, né tantomeno la trasmissione di qualcosa di concreto. Il maestro si limita infatti a indicare la via, a stimolare l'allievo: egli non può compiere il percorso per lui, può solo indirizzarlo in modo proficuo, proponendogli i metodi più adatti alla sua 'costituzione spirituale'.

Una metafora della Via della salvezza

Immaginate di trovarvi sul picco di una montagna. Siete arrivati fin lassù guidati da un desiderio, quello di poter vedere il mondo da un'altra prospettiva, la prospettiva del cielo, la prospettiva dell'unità. La vostra vetta è molto alta, forse la più alta al mondo e il vostro sguardo può spaziare a 360° senza incontrare barriere. La vostra nuova prospettiva, certo, è diversa da quella che avevate quando camminavate a valle, eppure non siete ancora soddisfatti, poiché la visione che ne deriva è, per quanto ampia, ancora parziale.

Durante il cammino verso la vetta avete incontrato un uomo: dopo aver scrutato il cielo (la vostra mente), egli vi ha dato dei consigli per il viaggio, insegnandovi forse a interpretare le nuvole e le stelle del firmamento. Poi vi ha indicato il cammino da seguire, ma, nonostante le vostre suppliche, vi ha lasciato soli a percorrerlo. Così, passo dopo passo, siete giunti alla sommità del mondo.

Vi siete spinti molto lontano, lasciando dietro di voi città e genti di ogni tipo, ma sapete che quella non è ancora la meta del vostro viaggio. Al di là di essa, tuttavia, non vi è più nulla che sappiate interpretare, che sappiate conoscere: oltre la vetta si apre l'infinità del non conosciuto, del non esperito e questo vi fa paura. Tale paura deriva dall'attaccamento che ancora provate per la vostra identità: l'infinito (e la sua seconda faccia, il vuoto) è il nemico più temuto del nostro intelletto egoico, il quale vive di definizioni e quindi di limiti. Eppure dovete scegliere: o tornate indietro o compite quel salto nel vuoto (nell'infinito) da cui potrete finalmente osservare le cose nella loro unità, da cui potrete vedere il mondo

senza che esso vi trasformi.

L'uomo che avete incontrato lungo il cammino vi ha indicato la strada ma il salto lo dovete fare voi. Se siete fortunati, egli potrebbe darvi una spinta, ma anche a quel punto starà a voi decidere se spiccare il volo o, ancora appesantiti dalla gabbia dell'ego e dal suo attaccamento a se stesso, rotolare lungo il crinale della montagna.

La paura della morte non è altro che paura dell'infinito. Gettarsi nel vuoto significa rinunciare alla propria esistenza in quanto esseri individualizzati e questo ci spaventa perché non sappiamo ciò che ci aspetta oltre. Tuttavia, quel salto è l'unico modo che abbiamo per trascendere i confini della nostra natura condizionata, fatta di ruoli e di paesaggi mentali preconfezionati, è l'unico modo che abbiamo per vedere il mondo dalla prospettiva del cielo.

Superare la paura della morte dell'ego significa essere veramente liberi, significa agire senza essere agiti, essere nel mondo senza che esso si accorga di noi o, parafrasando una poesia Zen, entrare nella foresta senza agitare l'erba, entrare nell'acqua senza incresparla.

In questo percorso, la cui meta è inconoscibile, il maestro è come la vostra guida di montagna. È una guida esperta, poiché conosce i monti e le vallate della mente alla perfezione, conosce i cambi di stagione e i pericoli del cammino, e sa esattamente che cosa comporta quel salto di cui parlavamo poc'anzi. Egli ha fatto esperienza dell'infinito; anzi, egli vive nell'infinito.

Il ruolo del maestro

Tornando ai quattro principi del Ch'an, risulta chiaro che la trasmissione non comporta un passaggio di conoscenze, quanto l'affermazione di una comune esperienza spirituale. Il maestro indica e poi si ritira, per tornare solo a esperienza conclusa a valutare il percorso dell'allievo. Solo se questi è stato in grado di scoprire la sua Vera Natura potrà indicare la via ad altri uomini.

Il passaggio da mente a mente è quindi una garanzia di autenticità, poiché comporta la previa 'sottomissione' della propria maturità spirituale al giudizio di un uomo che vive nell'infinito.

La Vera Natura dell'uomo

Il quarto principio del Ch'an afferma che per sperimentare lo stato dell'illuminazione l'uomo non deve far altro che vedere la propria natura.

La letteratura del Ch'an ci offre infinite immagini che descrivono questa Vera Natura, immagini concrete e quotidiane, e naturalmente nessun concetto, poiché niente di ciò che può essere detto possiede carattere di realtà.

Sedendo quietamente, senza far nulla,

*viene la primavera, e l'erba cresce da sé.*¹

A prima vista i versi di questa poesia possono essere scambiati per l'apologia di una sorta di quietismo esistenziale. Credo che sia soprattutto quel «senza far nulla» a risultare facilmente equivocabile, poiché

evoca in noi un che di statico e noioso, un sapore di apatia e mancanza di vitalità. C'è in esso qualcosa di così alieno al nostro modo di vivere che è difficile vedervi la realizzazione della vera libertà.

La quiete e l'inattività

La nostra religione laica è l'attivismo: efficienza e velocità, ottimizzazione del tempo e massima resa, in ogni campo e a ogni costo, poiché la vita è una ed è breve, e la strada per il successo è come una stazione ferroviaria dove passa un solo treno, un treno a posti limitati che tutti vogliono prendere (poiché la sua meta è la felicità). Saliti su quel treno ci accorgiamo però che il nostro biglietto prevede dei cambi intermedi, ma che non c'è modo di sapere quanti.

Così ci affanniamo senza sosta, la nostra vita diviene una corsa verso traguardi illusori e la nostra relazione con le cose un 'usa e getta' colmo di rimpianti e insoddisfazione. 'Non fermarsi mai' è il motto dell'uomo moderno. Per questo l'idea di un quieto star seduti senza far nulla appare così priva di valore, stupida, persino inutile. Eppure in quell'inattività si nasconde la chiave di una vita davvero libera.

Oltre l'intellettualismo

Nel Buddhismo e nel Ch'an l'intelletto è considerato una barriera, una fonte di illusioni: è sulla funzione discriminante dell'intelletto che si basano le distinzioni tra io e tu, soggetto e oggetto, bene e male; è attraverso l'intelletto che i messaggi dei sensi vengono interpretati, catalogati e disposti secondo linee mentali che, con il tempo (storico e personale), divengono abitudini di pensiero apparentemente innate e quindi considerate universali e soprattutto vere.

Il Buddha comprese che qualunque interpretazione del reale è fallace, poiché inevitabilmente basata sulle categorie illusorie della mente intellettuale, la quale isola delle frazioni di reale in movimento e, sovrapponendo dei significati, le trasforma in segni statici di qualcosa che le trascende. Da queste interpretazioni del reale dipendono i nostri sogni e la memoria, i ruoli che pesano sulle nostre spalle e gli ideali che proiettiamo sui nostri figli. La nostra vita diviene una storia già scritta, già raccontata e se il destino che condividiamo con i nostri vicini talvolta ci consola, l'angoscia non scompare, riaffiorando di tanto in tanto con la costanza di una boa spinta sott'acqua.

Il superamento del dualismo

Di fronte a questa situazione la risposta del Ch'an è semplice e le parole di Bodhidharma e dei suoi successori sono chiare come l'acqua di un torrente di montagna. Essi ci dicono semplicemente: sii te stesso, liberati di tutte le sovrastrutture che ti rendono schiavo, che muovono la tua vita senza che neanche te ne accorga; liberati dei tuoi ruoli, della tua ambizione, dell'immagine che hai di te stesso; liberati delle regole sociali, della religione e della morale; liberati persino dell'idea di un percorso spirituale. Poiché in tutto ciò non vi è nulla di vero, nulla di naturale. Finché guarderai oltre l'attimo presente in cerca dei frutti delle tue azioni, sarai schiavo del tuo agire. La tua vita, come il reale, è completa in se stessa: non vi è alcun bisogno che tu vi sovrapponga un significato, essa non ha bisogno di alcuna giustificazione che la trascenda.

Quando l'imperatore Wu della dinastia Liang chiese a Bodhidharma chi lui fosse, egli rispose: «Non lo

so». Solo tre parole: non portano alcun messaggio, eppure dicono molto di più di quanto potremo mai scrivere sul Ch'an. «Non lo so» significa: non ho alcuna idea astratta di me stesso e per questo sono libero.

La vita va vissuta, nel presente e senza alcuna aspettativa, e in questo non vi è alcunché di quietistico. Il saggio non vive nell'apatia e nella stasi, semplicemente vive senza porsi il problema della scelta: il suo pensiero e la sua azione sono un'unica entità. «Quando avete fame mangiate, quando avete sete bevete, nel camminare, camminate. Sedendo, sedete. Soprattutto non tentennate!»² (Yun-men).

Questo significa vedere nella propria natura. È molto semplice, è assolutamente ovvio.

Il sociologo francese Pierre Bourdieu ha espresso con rara efficacia che cosa comporta guardare il mondo in modo 'culturale': egli affermò che ordinare il reale significa dividerlo in entità opposte. La cultura disegna dei limiti e dà così origine alla differenza, dimenticando poi l'assoluta arbitrarietà con la quale ha compiuto la sua scelta. Per questo Bourdieu disse che «la visione del mondo è una divisione del mondo».³

Ma com'è possibile non avere una visione della realtà che ci circonda, com'è possibile non applicare delle categorie interpretative al reale? Proprio in questo sta la difficoltà del percorso di liberazione che ci propone il Ch'an, poiché ci pare impossibile poter vivere senza operare delle scelte, le quali non possono che basarsi su delle convinzioni che abbiamo imparato a far nostre durante tutto il corso della vita. La più radicata di esse è che la nostra vita possa essere migliorata, se no che senso avrebbe vivere? Il nostro attaccamento all'idea di progresso si manifesta in un numero così elevato di categorie mentali da sembrare naturale (si pensi per esempio alla nostra concezione del tempo come lineare). Eppure non lo è: anch'essa è il frutto di un'interpretazione culturale della realtà.

Il Ch'an suggerisce di lasciar andare queste visioni del mondo, le quali stanno alla realtà come il dipinto di un paesaggio sta al paesaggio stesso. Bisogna rimuovere le barriere e i limiti che ci imponiamo attraverso queste visioni: in esse non troveremo mai una vita felice, poiché l'immagine che ci danno è pura illusione. Il motivo per cui vi siamo così legati è che la complessità del reale ci fa paura (ancora una volta si tratta di paura dell'infinito). Poiché l'idea è più comprensibile e stabile della realtà cui si riferisce, sovrapponiamo un mondo di idee, di sistemi di idee, alla realtà, e prendiamo rifugio nella sua sicurezza.

Il maestro Zen Dogen disse così:

I fiori muoiono quando ci rattrista perderli;

*le male erbe spuntano quando ci rattrista vederle crescere.*⁴

Attraverso quest'immagine di grande concretezza e banale quotidianità, egli riassumeva in poche righe il cuore di ciò che abbiamo detto finora: è il nostro sguardo intellettuale che crea il giusto e l'ingiusto, il bene e il male, e interpreta secondo queste categorie ciò che ci circonda. Per questo i fiori muoiono quando ci rattrista perderli.

L'alternativa alla visione, e quindi alla divisione del mondo, è un mondo preso semplicemente per quello

che è: un'infinità di relazioni relative e incessantemente mutevoli.

È di una vita senza significato che ci parlano i maestri del Ch'an. Non vi sono alcuna meta, alcun fine da perseguire, nulla da migliorare; la nostra vita è perfetta per quello che è e noi, nella nostra Vera Natura, siamo già dei Buddha.

Reintegrazione nell'unità

Il Ch'an non è quindi un percorso spirituale di automiglioramento, nonostante la metafora della Via per l'illuminazione possa indurci a pensarlo in questi termini. Ogni idea di progresso o di miglioramento (e quindi in senso lato di percorso) si riferisce infatti a un'immagine astratta e quindi fissa di noi stessi. L'uomo che intraprende la Via può essere invece immaginato come una sfera, le cui potenzialità d'espansione sono limitate da un groviglio di vesti e ornamenti di diversa foggia e dimensione che si sono accumulati al suo esterno. Solo nel momento in cui egli si sarà liberato di tutto quel peso inutile (della sua cravatta d'avvocato, della fede che porta al dito, della sua tessera di partito, della soddisfazione per la sua posizione sociale, delle foto del passato e di un'infinità di altre cose), il nucleo che da esse era tenuto legato potrà espandersi senza limiti. Solo allora, reintegrato nell'unità, sperimenterà la vera felicità, la felicità di dio: egli sarà come una sfera «il cui centro è ovunque e la circonferenza da nessuna parte»⁵ (Ermete Trismegisto).

Note

1. Si veda nota 10 p. 97.
2. Citato in A.W. Watts *La via dello Zen*, Feltrinelli, Milano, 1971, p. 151.
3. P. Bourdieu *Le sens pratique*, ed. de Minut, Parigi, 1980, p. 348.
4. Citato in A.W. Watts *La via dello Zen*, cit., p. 136.
5. Liber XXIV *Philosophorum* (Il libro dei 24 filosofi).

4.2 La pratica del Ch'an

I principi del Ch'an, illustrati nelle pagine precedenti, sono fondamentali per comprendere l'attitudine del praticante, come esemplificano i celebri dialoghi tra i primi Patriarchi e i loro successori. Hui-k'o chiede a Bodhidharma di pacificare la sua mente, Seng-ts'an implora Hui-k'o di assolverlo dai suoi peccati, Tao-hsin domanda a Seng-ts'an di indicargli la Via della liberazione. L'intuizione dell'illusorietà delle richieste stesse rappresenta in tutti e tre i casi il punto di partenza: intuire il principio è quindi la base di una corretta pratica, poiché colui che non ha colto la falsità delle proprie abitudini mentali, che fanno credere di avere una mente da pacificare, dei peccati da espiare, una catena da spezzare, non farà altro che sostituirle con nuovi significati, nuove mete, nuove illusioni.

La pratica non è vera pratica finché ci si pone un risultato da ottenere (divenire Buddha). Essa diviene vera pratica nel momento in cui si risveglia in noi la consapevolezza di essere già dei Buddha: gli esercizi che il maestro propone all'allievo divengono così i mezzi attraverso cui permeare ogni nostro atto di tale consapevolezza.

Ma quali sono gli strumenti che ci offre il Ch'an? In altre parole, com'è possibile riportare una volta per tutte l'attività della mente intellettuale alla sua specifica funzione, in modo che la nostra vita sia guidata da una spontanea naturalezza piuttosto che dai limiti delle nostre false visioni?

Nella storia del Ch'an si individua una grande varietà di tecniche, che possono essere riassunte in due categorie fondamentali: la meditazione e i metodi verbali. Nella loro struttura e nel loro significato essenziale, tali pratiche sono rintracciabili nell'esperienza del primo Patriarca. Non ci interesseremo dunque qui della storia delle tecniche elaborate dal Buddhismo Ch'an nel corso dei secoli, quanto piuttosto del suo contenuto generale, paradigmaticamente rappresentato da alcuni episodi della storia di Bodhidharma.

4.2.1 La meditazione

Il termine sanscrito per 'meditazione' è dhyana. Il suo corrispettivo cinese Ch'an appare innanzi tutto con questo significato generale, e solo a partire dall'inizio del IX secolo viene a indicare la scuola di cui Bodhidharma è considerato il fondatore.

Secondo alcune interpretazioni l'uso del termine Ch'an non ha nulla a che vedere con il significato del suo corrispettivo ideogramma, essendo quest'ultimo utilizzato solo come fonema, nel tentativo di riprodurre il suono del sanscrito dhyana. Tuttavia, se da un lato l'ideogramma nel suo complesso significa letteralmente 'altare spianato' o 'abdicare', per cui questa prima tesi pare convalidata, dall'altro esso è anche composto da due caratteri, dalla cui unione deriverebbe il significato complessivo 'puntare alla semplicità' o 'mostrare l'unità'.

Al di là del rapporto tra etimologia e funzione significante, il termine Ch'an viene utilizzato per indicare sia la scuola di Bodhidharma sia la pratica della meditazione. Non a caso, la tradizione ci presenta il primo Patriarca innanzi tutto come maestro itinerante di meditazione.

Il luogo della meditazione

Dopo aver percorso per diversi anni le terre cinesi meridionali e settentrionali, Bodhidharma decise di appartarsi in una grotta sul monte Sung. Qui rimase seduto in meditazione per nove anni e la forza della sua presenza fu tale da imprimersi nella roccia stessa.

Questa breve descrizione racchiude molti elementi significanti. Il luogo, per esempio: Bodhidharma non pratica la meditazione in un posto qualunque, ma si ritira in una grotta sul monte Sung. Quest'ultimo si trova al centro del complesso montagnoso costituito dai cinque picchi sacri, luogo di fondamentale importanza sia per il Buddhismo sia per il Taoismo.

Bisogna ricordare, inoltre, che nel pensiero cinese la montagna è considerata il luogo sacro per eccellenza, poiché mette in contatto l'uomo con le energie del cielo e della terra, mentre le grotte sono considerate come 'buchi celesti', come le bocche da cui emana il soffio vitale del creato. Al loro interno è quindi possibile sperimentare in modo unico l'incessante interazione dello yin e dello yang.

L'isolamento

L'isolamento sperimentabile all'interno di una grotta è di grande rilevanza: la condizione del distacco dal brusio mondano è infatti un espediente fondamentale e preliminare alla pratica stessa. Tale condizione rappresenta inoltre l'immagine esteriore del primo obiettivo della meditazione: isolare la mente dal condizionamento dell'incessante rumore indotto dal pensiero discorsivo.

La 'chiara visione'

Il terzo elemento di interesse è rappresentato dai segni che la pratica del primo Patriarca avrebbe lasciato nella grotta. La leggenda vuole che egli abbia creato un solco là dove la fissità del suo sguardo si posava e impresso la sua ombra sulla parete rocciosa.

Questi due 'marchi' sono indicativi innanzi tutto di una presenza 'intensa', termine quest'ultimo da intendersi etimologicamente come 'ciò che è innanzi a'. In questo senso, l'ombra impressa sulla parete può rappresentare la realizzazione di quell'osservazione distaccata di sé, di quella costante consapevolezza (anche chiamata 'presenza mentale' o 'chiara visione'), che costituisce una delle due tecniche della meditazione buddhista e non solo. Tale pratica prevede la focalizzazione su quattro oggetti: il corpo fisico, le sensazioni, i processi e i contenuti mentali. Il suo fine è la visione diretta dei fenomeni nel presente in cui si compiono (e compiendosi incessantemente si trasformano) e come tecnica richiede semplicemente una pura e totale attenzione: l'osservazione deve rimanere scevra da giudizi, attaccamenti o sentimentalismi, e l'osservatore indipendente dall'accettazione o dal rifiuto.

La concentrazione

Il secondo marchio lasciato nella grotta è il solco impresso dallo sguardo penetrante di Bodhidharma. Il senso richiamato da questa immagine è la vista, e l'intensità del guardare che essa comunica è un'altra espressione di quella forte presenza di cui parlavamo nel paragrafo precedente.

Le rappresentazioni tradizionali ci propongono Bodhidharma intento a fissare il muro di fronte a sé. Abbiamo già analizzato la portata del termine pi-kuan¹, che va inteso in chiave metaforica e non letterale. Consideriamo ora la pratica del fissare, dimenticando per un momento il muro. Quando fissiamo qualcosa, l'operazione compiuta dal nostro sguardo (selezionare e isolare un oggetto dalla molteplicità del visibile) trova un'eco nell'operazione mentale di concentrazione. L'utilizzo del verbo 'fissare' in espressioni concrete come 'fissare un chiodo al muro' o astratte come 'fissare un concetto in testa' non è casuale, ma risponde alla medesima idea di 'rendere stabile, fermare'.

La concentrazione su oggetti specifici rappresenta la seconda pratica tradizionale della meditazione buddhista, e può essere intesa come la forma guidata di quella 'ginnastica mentale' che è la meditazione. Mentre mantenersi consapevoli di qualunque cosa accada è caratteristico della 'meditazione libera', concentrarsi su un oggetto è la tecnica fondamentale della 'meditazione mirata'. La concentrazione ha lo stesso fine della tecnica della 'chiara visione' e l'oggetto è solo uno strumento temporaneo. Esso viene abbandonato nel momento in cui avviene il passaggio dalla coscienza ordinaria alla dimensione meditativa.

Bisogna ricordare che le tecniche di meditazione e la dimensione meditativa sono due cose differenti:

con le prime si indicano i mezzi utilizzati dal praticante, con la seconda il particolare stato di coscienza proprio nella meditazione.

La postura

L'ultimo elemento da prendere in considerazione è la postura: durante la meditazione, Bodhidharma è rappresentato, come il Buddha, in posizione seduta, immobile con le gambe incrociate e la schiena diritta. La posizione del loto (completa o parziale) è utilizzata ancora oggi nella maggior parte delle sale di meditazione sparse in tutto il mondo. Inoltre al di là delle differenze formali riscontrabili nelle diverse scuole, l'immobilità del meditante è considerata di fondamentale importanza.

La postura garantisce una coincidenza tra tecnica esteriore e fine: stare seduti immobili rappresenta il riflesso corporeo della meditazione, in quanto condizione extraquotidiana e stato di quiete corporea. La nostra vita è fatta di movimento continuo e incessante, a livello mentale e fisico. L'arresto del pensiero discorsivo è quindi un tutt'uno con l'immobilizzazione corporea, e non potrebbe essere altrimenti poiché, se corpo e mente costituiscono un insieme integrato e interagente, il condizionamento è inevitabilmente reciproco.

Meditazione e vita quotidiana

La meditazione, con le sue tecniche e le sue posture, non è un fine ma solo un espediente, un mezzo per trascendere il condizionamento mentale che fin dalla nascita guida la nostra vita. Le tecniche di meditazione servono a creare le condizioni adatte affinché lo stato di illuminazione si sostituisca a quello di condizionamento nella vita di tutti i giorni: ciò che sperimentiamo durante la meditazione deve arrivare a permeare tutto il nostro agire, il nostro sentire, il nostro pensare.

Il Ch'an non propone alcuna sospensione della vita ordinaria, anzi ne sacralizza i piccoli gesti, esalta la semplicità delle esigenze corporee, valorizza il lavoro per procurarsi il necessario.

Il saggio non è colui che rinuncia a una vita attiva per passare la maggior parte del suo tempo di veglia seduto a gambe incrociate a sperimentare tecniche di meditazione. Egli non rinuncia neanche alla sua vitalità interna, alle sue emozioni, alle sensazioni e ai pensieri: semplicemente li vede per quello che sono e non prova attaccamento per essi, non li interpreta, non li giudica. Il saggio lascia scorrere.

Una storia Zen racconta di un monaco che, alla notizia della morte di un parente prossimo, cominciò a piangere disperato. Un suo condiscipolo gli fece notare che era molto strano ch'egli desse dimostrazione di un così grande attaccamento, vista la via da lui intrapresa. Ma egli rispose: «Non essere stupido, piango perché ho voglia di piangere!»

Nel momento in cui la mente ha riconquistato la sua unità originaria, muovendosi con sincerità senza oscillare tra alternative dicotomiche, ogni atto, ogni emozione, ogni sensazione, ogni pensiero è pervaso di naturalezza, di spontaneità, e la volizione è bandita per sempre. L'uomo illuminato non fa miracoli, né ha poteri taumaturgici o di preveggenza: non fa nulla di speciale, a parte vivere in modo spontaneo, sereno, armonioso, senza porsi falsi problemi, fluendo come la natura che lo circonda.

4.2.2 I metodi verbali

Il Ch'an ha elaborato nel corso dei secoli dei metodi peculiari. Il fine è lo stesso della meditazione. Cambia però il mezzo. In modo assolutamente razionale, il Ch'an considera l'impossibilità della mente intellettiva di conoscere se stessa. Nel tentativo di autoanalisi, la mente si dissocia da sé, trasformandosi in oggetto di conoscenza. La dualità che caratterizza la sua visione la porta ad applicare le categorie di soggetto e oggetto anche a se stessa, creando un doppio: in altre parole, tentando di conoscersi, il soggetto non fa altro che inseguire la sua ombra, senza riuscire mai a raggiungerla.

La conoscenza di sé non può quindi essere ottenuta con la mente intellettiva: l'ego, quell'entità separata e unica, figlia dell'intelletto, è pura illusione. I metodi verbali del Ch'an hanno lo scopo di portare alla luce i limiti e le contraddizioni della mente, utilizzando le sue modalità d'azione per spingerla fino al punto di rottura: l'impasse, la paralisi della mente che gira su se stessa, rivelerà l'impotenza degli strumenti conoscitivi dell'intelletto. Anche qui l'esperienza diretta è fondamentale, in quanto il salto della vera comprensione implica un passaggio di stato che non può essere causato che dal soggetto stesso. Come dice una poesia Zen:

Per salvare la vita bisogna distruggerla.

Quando è completamente distrutta,

si vive per la prima volta in pace.²

Comunicazione e linguaggio nel Ch'an

L'utilizzo dei metodi verbali presuppone naturalmente un atto comunicativo, che si svolgerà tra maestro e allievo. Abbiamo già notato quale uso i maestri del Ch'an facciano del linguaggio.

- Prediligono la forma dialogata, mimesi della realtà.
- Non lasciano che il loro parlare sia incatenato dalle convenzioni linguistiche: il loro linguaggio è creativo e originale.
- Evitano le discussioni astratte: il loro modo di parlare è sempre concreto e procede per esempi di esperienza comune.

In senso generale qualunque conversazione tra maestro e allievo mira a espandere la comprensione dell'allievo stesso. Il maestro ha a sua disposizione metodi diversi: l'uso del paradosso, la negazione degli opposti, le contraddizioni, le affermazioni, l'uso di ripetizioni o esclamazioni. Ognuno di questi metodi rappresenta un tentativo verbale di porre l'allievo di fronte all'incapacità stessa del linguaggio (e del pensiero discorsivo) di afferrare la realtà. Il paradosso e la contraddizione, per esempio, negano tutto ciò che il senso comune considera normale. Alla domanda: «Se una persona viene da voi senza nulla addosso, che cosa le direste?», un maestro Ch'an potrebbe rispondere: «Gettalo!», oppure dire ciò che prima aveva negato.

I maestri possono poi far uso di ripetizioni, affermazioni o esclamazioni prive di significato. Il fine sarà sempre quello di porre l'allievo di fronte all'incomunicabilità della verità. Per questo a domande che

implicano un'indagine sul principio fondamentale del Buddhismo, per esempio: «Quale fu lo scopo della venuta di Bodhidharma dall'Occidente?», il maestro non risponderà con lunghe spiegazioni filosofiche. Al contrario, potrà ripetere la domanda, emettere un suono, affermare: «Nulla», o dire (come il maestro Hsiang-lin Yüan): «Quando si è restati seduti a lungo, ci si sente stanchi».3

Il fine di questi scambi verbali tra maestro e allievo è quello di mettere alla prova la capacità di quest'ultimo di trascendere il dualismo del condizionamento mentale: il maestro, quindi, non risponde mai per spiegare. Egli parla unicamente per indicare la Via, rimanendo sempre cosciente del limite delle proprie risposte e facendo un uso del linguaggio indipendente dall'intelletto.

Per il maestro Ch'an la coerenza e la logica, nel parlare come nell'agire, non sono che falsi valori, figli della stabilità con cui l'intelletto tenta di dipingere il quadro della vita. Uno dei metodi verbali, quello della negazione degli opposti, rappresenta una spiegazione concreta della necessità di abbandonare la logica dualistica ordinaria. La verità si astiene dall'affermazione come dalla negazione, quindi l'uso della parola deve limitarsi a ciò che può essere detto evitando dicotomie.

I kung-an

La storia del Ch'an è ricca di dialoghi esemplari, a partire da quelli tra Bodhidharma e Hui-k'o, Bodhidharma e l'imperatore Wu, Bodhidharma e i suoi quattro allievi.

Lo stile diretto della comunicazione dialogata è stato fin dai suoi esordi una caratteristica molto importante del Ch'an. La speciale trasmissione al di fuori delle Scritture implicava infatti una negazione del valore della lettera scritta e dello studio come mezzi di ricerca spirituale.

Tuttavia, nel corso dei secoli, gli allievi hanno cominciato a trascrivere gli insegnamenti dei loro maestri, in modo da fissarne il ricordo. Con il ramificarsi della linea patriarcale dopo il sesto Patriarca e con la diffusione sempre maggiore del Ch'an, tale fenomeno andò ampliandosi dando origine a un'enorme quantità di documenti.

La popolarità del Ch'an, che crebbe dopo le persecuzioni dell'anno 845, alle quali la scuola di Bodhidharma sopravvisse meglio di ogni altra, causò grossi cambiamenti anche nella vita comunitaria dei sempre più affollati monasteri. Nuove regole vennero introdotte e, mentre si compivano gli ultimi passi della trasformazione del movimento in istituzione, anche i metodi d'insegnamento necessitavano di un'uniformità che rendesse possibile l'addestramento di un numero estremamente vasto di allievi: così il peso della tradizione e della memoria tornò silenziosamente a permeare la vita dei monasteri.

Il sistema dei 'kung-an' (o koan, in giapponese) è un esempio di tale uniformizzazione. Si tratta di un insieme sistematizzato di indovinelli, la maggior parte dei quali estratti dai dialoghi trasmessi dalla tradizione. Il maestro propone all'allievo un racconto o un'affermazione paradossale, chiedendogli di risolverla e di tornare con prove a conferma della sua scoperta.

Esistono diverse raccolte di kung-an. Tra quelle cinesi le più utilizzate sono La raccolta della roccia blu

del 1125, Il libro della serenità, anch'esso composto nel XII secolo, e Il passo di frontiera di Wumen del 1228. Il primo di questi si apre con un kung-an molto celebre.

«Un monaco chiese: 'Un cane possiede la natura di Buddha?' Chao-chou rispose: 'No!'»

La risposta del maestro («No!») è l'elemento centrale dell'indovinello ed è su di essa che l'allievo dovrà meditare in ogni momento della giornata. La risposta di Chao-chou non nega in realtà la natura di Buddha del cane. Ma perché egli risponde di no? È su questo che l'allievo dovrà riflettere.

Quotidianamente egli andrà a discutere con il maestro del suo livello di comprensione, scoprendo che nessuna spiegazione logica risolve il problema assegnatogli. Egli tenterà di afferrarlo con la mente intellettuale, e così facendo finirà con il girare a vuoto, ingarbugliandosi come un ragno che, filando la sua tela, cominci a girare su se stesso. Nel momento in cui il vortice dei pensieri sarà tale da creare un cortocircuito mentale, egli si renderà conto, in maniera del tutto intuitiva, di non sapere assolutamente nulla.

Ecco la realizzazione finale: la domanda non aveva in realtà alcun senso, fin dall'inizio non significava nulla, non aveva alcuna importanza. Eppure solo attraverso di essa egli ha potuto portare la sua mente fino al punto di rottura, rendendosi così conto dei limiti dell'intelletto.

4.2.3 I metodi gestuali

Alla meditazione e ai metodi verbali potremmo aggiungere una terza categoria di pratiche, quella dei metodi gestuali.

I maestri Ch'an sono celebri per la loro originalità, per la forte attenzione all'esperienza e alla pratica e per il loro utilizzo di mezzi anticonvenzionali. Se l'episodio di Hui-k'o che si taglia il braccio, risolvendo così in maniera assolutamente pratica il dilemma presentatogli dal maestro, può essere visto come un esempio estremo di sacrificio di sé, esso prefigura una pratica che andrà diffondendosi solo a partire dall'VIII secolo.

Questa prevedeva, in risposta alle domande dell'allievo, l'uso da parte del maestro di scosse, bastonate, grida e altri metodi violenti: la tradizione riporta casi di monaci che hanno raggiunto l'illuminazione nel momento in cui il maestro amputava loro una gamba chiudendo il portone del monastero, o scaraventava loro qualcosa addosso.

La violenza non è rivolta solo contro l'allievo, ma talvolta anche contro creature innocenti.

È famoso l'esempio del maestro Nan-ch'üan P'u-yüan, il quale, avendo sorpreso dei monaci a litigare sul possesso di un gattino, prese in mano l'animale e disse: «Se qualcuno di voi potrà dirmi almeno una buona parola, il gatto sarà salvo; altrimenti lo ucciderò».

Con 'buona parola' egli intendeva un'espressione che trascendesse affermazione e negazione. Ma nessuno dei monaci parlò, così egli tagliò in due il gatto. La sera dello stesso giorno il maestro raccontò l'episodio al suo futuro successore Chao-chou, il quale preso un sandalo se lo mise sulla testa e così

uscì dalla stanza. «Se oggi fossi stato presente» disse il maestro «quel gatto sarebbe ancora vivo.»

4.2.4 Oltre la vetta

Abbiamo analizzato la varietà dei metodi di insegnamento dei maestri Ch'an. Tale varietà non si riduce agli esempi riportati ed è potenzialmente infinita. Sebbene infatti l'uso di tecniche sistematizzate come i kung-an risponda a esigenze di 'commercializzazione' (nel senso che l'uniformità del metodo è condizione della sua diffusione), l'interazione tra maestro e allievo nella quotidianità del loro rapporto è sempre nuova. Essa porta a elaborare metodi cangianti a seconda delle rispettive personalità e della loro interrelazione.

Ognuna delle tecniche presentate non è mai fine a se stessa, ma rappresenta solo un mezzo.

Il maestro, colui che è al di là dell'essere e del non essere, ci propone questi strumenti temporanei a seconda della nostra costituzione spirituale. Essi ci aiuteranno a scalare la montagna, ci forniranno un sostegno e talvolta, per rafforzarci, ci metteranno in difficoltà.

La vetta non è però la nostra meta. Come dice un proverbio Zen: «Quando arrivi in cima alla montagna continua a salire». Per compiere tale impresa dobbiamo abbandonare tutto, comprese le tecniche che ci hanno permesso di salire, e il motivo è molto semplice: lo stato di illuminazione non richiede alcun sostegno poiché è la vita vissuta nella sua completezza e unità assoluta.

Note

1. Il termine significa letteralmente 'contemplazione del muro'. Si vedanopp. 73-74.
2. Citato in A.W. Watts La via dello Zen, cit., p. 165.
3. Citato in D. T. Suzuki Saggi sul Buddhismo Zen, Edizioni Mediterranee, Roma, 1975, p. 165.

Conclusioni

*Nessuno è qualcuno,
un solo uomo immortale è tutti gli uomini.
Come Cornelio Agrippa, sono dio, sono eroe,
sono filosofo, sono demonio e sono mondo,
il che è una maniera difficile per dire che non sono.*

J. L. Borges, L'immortale, in L'Aleph

Un giorno un uomo fece a se stesso una promessa: avrebbe camminato senza fermarsi fino a percorrere ogni centimetro della terra. Il suo desiderio di conoscere era più forte del dolore, più tenace del sonno, più resistente della morsa della fame. Così passarono gli anni ed egli conobbe innumerevoli luoghi e le loro genti, ascoltò fiumi di parole e guardò gesti sfuggenti come brezze, osservò tutte le creature lette nei suoi bestiari e di molte altre ne catalogò con cura le caratteristiche; vide più di qualunque altro uomo prima di lui e, nonostante la solitudine non potesse abbandonarlo, egli si credeva

felice.

Finché un giorno giunse nuovamente al luogo esatto dove aveva cominciato il suo lunghissimo viaggio. Qui vide con enorme sorpresa che nulla era rimasto come allora: il grosso acero era stato abbattuto, il vecchio orto era diventato un giardino di rose, e là dove pascolavano i cavalli era sorta una splendida casa. Le genti parlavano una lingua diversa da quella che egli conosceva, e anche le loro abitudini erano cambiate. L'uomo che voleva conoscere tutto si accorse che il suo viaggio non era terminato e si rimise in cammino. Ovunque giungesse trovava una nuova fiorente varietà che attendeva di essere catalogata, spiegata, confrontata ed egli non poteva sottrarvisi... era come rapito, stregato, legato da catene invisibili. Non poteva fermarsi e i suoi occhi non potevano smettere di guardare: nonostante divenisse sempre più rapido nel conoscere, non riusciva ad allentare le catene di quella schiavitù, poiché, quasi per magia, anche i cambiamenti si facevano più ravvicinati, mentre le variabili parevano moltiplicarsi. In realtà neanche ci pensava ad allentare quelle catene, destinato, per scelta, a non poter né vivere né morire.

Quell'uomo rappresenta la cieca fede nell'intelletto, e il suo viaggio senza fine l'illusione di una ricerca della verità incapace di andare oltre le dicotomie della mente discriminante. La varietà che egli sperimenta senza sosta è la stessa che circonda le nostre esistenze, è la mutevolezza che si diverte a gettare sassi nel lago artificiale della nostra memoria, è l'inestricabile complessità che rende vano ogni tentativo di descrizione e inesauriente qualunque spiegazione.

Il riconoscimento di tale condizione rappresenta uno dei punti centrali del pensiero buddhista: tutto è vacuità, insegnò il Buddha, poiché nulla è immutabile ed eterno. Nulla. Tale principio rappresenta la base della molteplicità di approcci presentati nel corso del libro, molteplicità che va considerata come un'eco dell'assunto che nega realtà all'immutabile, all'eterno e a quella presunta monade che chiamiamo ego.

Nessuna delle quattro parti in cui è diviso il testo può essere letta indipendentemente dalle altre, nessuna di esse contiene la verità su Bodhidharma. Dietro questo unico nome si raccolgono infatti immagini molteplici e dipendenti nel loro mutare da una quantità di variabili potenzialmente infinita. L'idea di individuo, tanto cara alla cultura occidentale, non è applicabile al nostro protagonista, innanzi tutto poiché, nel farlo, peccheremmo di etnocentrismo: se è vero che egli fu il ventottesimo Patriarca del Buddhismo, è da escludersi che percepisse se stesso come un'entità unica, eterna e isolata dal fluire del reale. Nella sua immagine trovano invece posto, a un tempo, le dicotomie e le categorie dell'intelletto, la mutabilità della memoria, la realizzazione di un messaggio di salvezza e la trasformazione di questo stesso messaggio.

La figura del grande maestro che venne da Occidente, il barbaro dagli occhi blu, chiamato Bodhidharma, poi Daruma, altrove Damo, riassume in sé la realtà inconoscibile di cui siamo parte e il succedersi delle visioni che a questo reale si sovrappongono, la malattia e l'alternativa a essa, la libertà dall'ignoranza e la schiavitù dell'indecisione. Le leggende infinite e in continuo mutamento che

descrivono la sua vita sono prova dell'impermanenza che, senza successo, ognuna di esse tenta di nascondere presentandosi come vera. I tentativi di cercarvi il vero Bodhidharma rappresentano l'illusione dell'intelletto di cogliere l'immutabile nel divenire e l'insegnamento del maestro, semplice e pratico, scevro di dogmatismi e intellettualismi, costituisce l'alternativa a quella vita già scritta che ci impone il pensiero convenzionale.

La storia di Bodhidharma è la storia di ognuno di noi: i suoi ritratti mutano seguendo le stesse dinamiche con cui cambiano le immagini che costruiamo di noi stessi e degli altri; la ricerca del vero Bodhidharma duplica la nostra percezione di noi stessi come esseri autocentrati ed egoici; il suo messaggio e la sua realizzazione rappresentano la potenzialità nascosta in ciascuno di noi di cogliere la propria Vera Natura e accordarsi così con il Principio. Inoltre, Bodhidharma, in quanto modello di riferimento, rappresenta anche le tecniche di cui possiamo servirci per facilitare il cammino, offre il bastone con cui aiutarci nello scalare la montagna.

Se, arrivati in cima, riusciremo a salire ancora, allora ci accorgeremo che noi siamo Bodhidharma e Bodhidharma è ognuno di noi: simbolicamente perché diveniamo maestri di noi stessi, esistenzialmente poiché, nell'infinita unità dell'illuminazione, ogni dicotomia è annullata mentre la separazione rivela la sua illusorietà.

Chi era dunque Bodhidharma? Non lo so.

Bibliografia

- Addiss, S., Lombardo, S., Roitman, J. Zen Sourcebook. Traditional Documents from China, Korea and Japan, Hackett Publishing, Indianapolis, 2008
- Broughton, J.L. The Bodhidharma Anthology. The earliest Records of Zen, University of California Press, Berkeley, 1999
- Buswell, R.E. (a cura di) Encyclopedia of Buddhism, Collier Macmillan, Londra, 2004
- Ch'en, K.K.S. Buddhism in China: a Historical Survey, Princeton University Press, Princeton, 1964
- Ch'en, K.K.S. The Chinese Transformation of Buddhism, Princeton University Press, Princeton, 1973
- Cheng, A. Histoire de la pensée chinoise, Édition du Seuil, Parigi, 1997
- Cleary, T. & J.C. (a cura di) La raccolta della roccia blu. Cento casi dello Zen modello di tutti i koan, Astrolabio-Ubaldini Editore, Roma, 1978
- Despeux, C. Le chemin de l'éveil: illustré par le dressage du buffle dans le Bouddhisme Chan, le dressage du cheval dans le Taoisme, le dressage de l'éléphant dans le Bouddhisme tibétain, L'Asiathèque, Parigi, 1981
- Dumoulin, H. Zen Buddhism: a History, vol. 1: India and China, Collier Macmillan, Londra, 1988
- Edkins, J. Chinese Buddhism: a Volume of Sketches, Historical, Descriptive and Critical, Paragon Books, New York, 1968
- Faure, B. Chan Buddhism in Ritual Context, Routledge Curzon, Londra, 2003

- Faure, B. Chan Insights and Oversights. An Epistemological Critique of the Chan Tradition, Princeton University Press, Princeton, 1993
- Faure, B. Le Bouddhisme Ch'an en mal d'histoire. Genèse d'une tradition religieuse dans la Chine des T'ang, École Française d'Extrême-Orient, Parigi, 1989
- Faure, B. Le Bouddhisme: un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir, Flammarion, Parigi, 1997
- Faure, B. The Rhetoric of Immediacy. A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism, Princeton University Press, Princeton, 1991
- Ferguson, A. Zen's Chinese Heritage: the Masters and their Teachings, Wisdom Publications, Boston, 2000
- Hershock, P.D. Chan Buddhism, University of Hawaii Press, Honolulu, 2004
- Jorgensen, J. Inventing Hui-neng, the Sixth Patriarch. Hagiography and Biography in Early Ch'an, Brill, Leiden/Boston, 2005
- Masson, M., de Bruyn, P., Ries, J. (a cura di) Trattato di antropologia del sacro, vol. 8: Cina, Jaka Book, Milano, 2008
- McRae, J.R. Seeing through Zen. Encounter, Transformation and Genealogy in Chinese Chan Buddhism, University of California Press, Berkeley, 2003
- Pine, R. (traduzione di) The Zen Teachings of Bodhidharma, North Point Press, San Francisco, 1989
- Poceski, M. Ordinary Mind as the Way. The Hongzhou School and the Growth of Chan Buddhism, Oxford University Press, New York, 2007
- Sharma, P. Zen Katha (inspired by the Life of Bodhidharma, Founder of Zen and the Martial Arts): a Play in two Acts, Rupa, Nuova Delhi, 2004
- Suzuki, D.T. La dottrina Zen del vuoto mentale. Il significato del Sutra di Hui-Neng (Wei Lang), Astrolabio-Ubaldini Editore, Roma, 1968
- Suzuki, D.T. Saggi sul Buddhismo Zen, Edizioni Mediterranee, Roma, 1975
- Suzuki, S. Mente Zen, mente di principiante. Conversazioni sulla meditazione e la pratica Zen, Astrolabio-Ubaldini Editore, Roma, 1976
- Watts, A.W. La via dello Zen, Feltrinelli, Milano, 1971

Amanda Morelli, laureata in Antropologia culturale all'Università di Siena, è esperta di culture orientali. Diplomata presso la Libera Scuola di Hatha Yoga Hamsa, insegna Yoga a Berlino, tenendo corsi anche in italiano, inglese e francese.