



**Stella del Mattino
Comunità Buddhista
Zen Italiana**

**PICCOLA GUIDA AL BUDDISMO
ZEN NELLE TERRE DEL
TRAMONTO**

EDIZIONE RINNOVATA

Mauricio Yūshin Marassi

Ogni raffigurazione sta alla realtà come una carta geografica all'area che rappresenta: ne è una imprecisa riproduzione. Entro tale limite, quest'opera ci guida verso un comprendere che non ha contenuto né uso per chi intenda impossessarsene. Il testo offre due letture affiancate che conducono il lettore sia mediante un'esposizione della storia dello zen sia attraverso lo sviluppo della vita di Medith, un personaggio letterario.

Mauricio Yūshin Marassi, è coordinatore della Stella del Mattino, Comunità Buddista Zen Italiana. Tiene un corso sulla cultura del dialogo interreligioso presso l'Università di Urbino. Le opere più recenti: *Discorso di risveglio alla fede secondo il veicolo universale*, Marietti 2016. *Incontrarsi al cuore: dialogo cristiano-buddista sull'amore-compassione*, Pazzini, 2015; *La via libera. Etica buddista e etica occidentale*, Stella del Mattino, 2013; *Il sutra del diamante. La cerca del paradiso*, Marietti 2011.

ISBN 978-88-908401-3-5

Piccola guida al buddismo zen nelle terre del tramonto

Mauricio Yūshin Marassi



Stella del mattino
Comunità buddista
zen italiana

In copertina:

Effimera allo stadio di *subimago*. La foto di copertina è stata pubblicata per gentile concessione del prof. Nikita Julievich Kluge, cfr. <http://www.insecta.bio.sp-bu.ru/#Ephemeroptera>

Grafica di copertina e redazione della versione e-pub di Massimo Bianchetto

I edizione italiana Casa Editrice Marietti S.p.A. 2000

II edizione rivista e corretta (e-book) 2016

© 2016 Casa Editrice Stella del Mattino. Comunità buddista zen italiana

ISBN 978-88-908401-3-5

www.lastelladelmattino.org

Edizione e-book settembre 2016

Indice

Premessa alla I edizione	5
Premessa alla II edizione	8
Avvertenze	10
I. Le origini	11
<i>L'autunno per gioco</i>	46
II. La Tradizione	50
<i>La scoperta 1</i>	108
III. La formazione del canone Zen	111
<i>A gennaio perché</i>	151
IV. Flusso di tempo	155
<i>Muschio</i>	194
V. Imparare a non sapere	200
<i>Un epilogo: Vecchio specchio</i>	236
Bibliografia	243

L'effimera, piccolo animale alato che da almeno trecento milioni di anni abita silenziosamente il pianeta Terra, un mattino d'estate nasce, s'avventura nell'aria e vive, per un solo giorno. Vola in nuvole opalescenti sulle acque e sul canneto seguendo affollati misteriosi percorsi. S'innamora, corteggia, ama e muore.

Nella sua breve vita non ha neppure il tempo di sentir fame: venuta alla luce scompare con lei, al primo tramonto.

Questo libro alle effimere: in particolare a quelle nate in una giornata piovosa.

Un pensiero grato a Giovanni Bertolo, insegnante ed amico che portò lo Zen nell'uomo, e viceversa.

Premessa alla I edizione

I libri che parlano di «Zen», o dicono di parlarne, sono molti, forse troppi. L'impulso iniziale che mi ha portato a scriverne un altro è nato dal dispiacere. Un sentimento che si è sviluppato dentro di me dopo aver sondato le connessioni della World Wide Web alla voce «Zen». Migliaia di pagine elettroniche, in ogni lingua del pianeta, in cui la parola «Zen» viene associata ai significati più disparati, si sono aggiunte ai tanti libri. Infine, ho trovato «Zen» persino tra le parole componenti il nome di una crema «destressante» per la pelle, prodotta da una ditta di cosmesi tra le più note e diffuse al mondo, dove il termine «Zen» è usato come qualificativo, nel senso ammiccante di «alla maniera di». Ossia come ovvio equivalente di «la calma dell'Oriente, che vi fa più belli, più giovani...».

Forse, di rado, è anche veramente e fortuita-

mente così, ma il livello nel quale si usa quel termine in quel caso è mistificatorio al punto da essere inaccettabile. Almeno per la distorsione che può ingenerare, se non per quella che sottintende come già verificata.

Ed allora il bambino presuntuoso e prepotente che è in me ha detto: «Adesso metto ordine io, in questa giungla». Presto abbandonato questo capriccio, foriero di future inutili battaglie, mi è rimasta l'idea che ancora faticosi, esiti ad apparire, forse anche per tema della sua inevitabile grossolanità iniziale, il gusto del buddismo zen vissuto da un occidentale.

Quest'opera consta di due libri in uno. Le pause, che il passare dall'uno all'altro consentirà, mi auguro diano ariosità anche alle parti meno scorrevoli. Parti che propongo ugualmente alla lettura per non creare dei vuoti, storici e logici, inammissibili in una guida.

Chiedo venia per i fiori che ho inavvertitamente calpestato; chissà se quelli da me curati

li compenseranno in qualche modo.

Sono molto grato al fratello ed amico Giuseppe Jisō Forzani per la pazienza con cui si è dedicato alla revisione del testo che ne ha molto giovato perdendo qualche orpello legato alla torbidità del mio occhio. A Teresa, compagna nella vita, un pensiero riconoscente per le riletture e per essersi occupata di tutto mentre me ne sto qui seduto, a scrivere.

Premessa alla II edizione

Sono trascorsi 17 anni da quando questo libretto fu edito dalla casa editrice Marietti. Un tempo lungo nella vita di un uomo, quasi nulla nello sviluppo di una religione. Infatti, da allora ben poco è cambiato: gran parte del mondo dello zen continua ad essere prigioniero del formalismo. Smentendo sé stesso, se consideriamo che la ragion d'essere di questa corrente buddista è la libertà. La possibilità di realizzare lo *za-zen* in libertà e semplicità -ovvero senza cornici obbligate- è difficile, allora si cerca di ingabbiarlo, pensando così di poterlo mostrare, insegnare: insegnare la libertà senza viverla e presentandola in una forma fissa.

Per questo penso che questo libretto abbia ancora senso. L'ho mantenuto intatto nella sua struttura ma contemporaneamente l'ho molto rinnovato: rileggendolo mi sono reso conto di

quanto fosse grossolano sia nella forma che nei contenuti. Mi scuso con coloro che hanno acquistato e letto il testo nell'edizione su carta del 2000: a quel tempo feci il possibile per scrivere un buon libro nel modo migliore, ora so che non ero ancora del tutto pronto per farlo.

Avvertenze per la II edizione

Tutti i nomi giapponesi e cinesi riportati in quest'opera sono scritti con i segni dell'alfabeto latino seguendo la traslitterazione Hepburn per il giapponese ed il sistema Pinyin per le traslitterazioni della lingua cinese. Ai nomi cinesi faccio seguire, o precedere, anche la lettura giapponese degli ideogrammi che li compongono perché questa lingua è, ancora, una lingua ponte per il buddismo zen, qualcosa di simile a ciò che il latino rappresenta - o ha rappresentato - per il cristianesimo.

Scrivo "buddismo" senza l'acca, essendo una parola italiana. Buddha e buddha, invece, in quanto parole straniere, sono sempre scritte con l'acca dopo la doppia d, secondo la grafia originale.

I. Le origini

Nel titolo di questo libretto, che ha la pretesa di essere una guida, al buddismo zen non è associato il nome di alcuna delle scuole giapponesi da tempo note in Occidente.

Questa scelta nasce da due presupposti. Il primo, tradizionale, è contenuto in un'affermazione che troviamo in un testo giapponese del tredicesimo secolo: «La manifestazione espressiva delle Cinque Scuole è diversa, ma il fondamento di ciascuna di esse è l'insegnamento di Śākya-muni»¹.

Da una fonte possono svilupparsi rivoli diver-

1 Cfr. Eihei Dōghen, *Il cammino religioso - Bendōwa*, Marietti, Genova 1990, 29. Riguardo alle Cinque Scuole dello Zen (dette anche Cinque Famiglie o Case), vedi nota 12 del cap. III.

si: uno che si precipita verso il basso impetuoso e spumeggiante, un altro che tortuosamente scorre lento e sicuro, un altro ancora che, sottile, quasi invisibile, penetra in profondità fecondando le radici. Alla sorgente le differenze sono in potenza, un'unica acqua.

La seconda ragione consiste nel fatto che padre Kōshō Uchiyama² un giorno disse:

2 Kōshō Uchiyama (Tokyo 1912- Kohata 1998). Laureato in filosofia occidentale (fatto del tutto insolito per un monaco buddista giapponese) all'università Waseda di Tokyo, iniziò molto presto lo studio della Bibbia alla quale spesso fece poi riferimento nelle sue opere. All'età di ventotto anni si diede a seguire il «monaco itinerante» Kōdō Sawaki (cfr. nota 4 del cap. V) dal quale, nel 1941, fu ordinato monaco. È stato abate del monastero Antaiji (all'epoca situato in Kyoto) dal 1965, anno della morte del suo predecessore Sawaki, sino al 1975, quando si ritirò nel piccolo tempio Noke-in, a Kohata, vicino Kyoto. Uomo di ampia cultura e con una visione religiosa aperta al mondo spirituale occidentale, assieme allo *zazen* (vedi capp. successivi) praticò lo studio dei Vangeli, indicando ai suoi discepoli la necessità, per le generazioni future, dell'incontro profondo e

«Tornati in Italia non parlate di Zen Sōtō³ o di Zen Rinzai⁴: queste sono divisioni caratteristiche della cultura sino-giapponese. Non ha senso esportarle.

sincero fra quelle che riteneva essere le due religioni universali del nostro pianeta: buddismo e cristianesimo. In italiano la sua prima opera pubblicata è stata *La realtà dello zazen*, Ubaldini, Roma 1976, che essendo però la traduzione di una traduzione dell'originale è abbastanza lontana dal sentire dell'autore. Il testo è stato ritradotto in italiano direttamente dall'originale giapponese, con il titolo *La realtà della vita*, EDB, Bologna 1994, da Jisō Giuseppe Forzani. Esaurito nell'edizione su carta questo testo (con altri tre dello stesso autore) è disponibile in formato e-book presso <http://www.lastelladelmattino.org/libronline> In italiano è disponibile su carta anche *Istruzioni ad un cuoco Zen*, Ubaldini, Roma 1986.

- 3 Una delle "scuole" o "famiglie" dello Zen. In cinese *Caodong*. La scuola porta il nome dei suoi fondatori Caoshan Benji (840-901) e Dongshan Liangjie (807-869). In giapponese chiamati rispettivamente Sōzan Honjaku e Tōzan Ryōkai.
- 4 La scuola prende origine e nome dal monaco cinese Linji Yixuan (? - 866), in giapponese Rinzai Gigen.

Nasceranno con naturalezza differenze e varietà di espressione, modi originali autonomi e variegati per vivere la verità espressa secondo il buddismo nelle lingue e nei costumi dell'Italia, dell'Occidente. Lasciate a noi Orientali i nostri problemi. Badate unicamente a mantenere chiara la fonte. Le differenze e le contraddizioni saranno allora ricchezza».

Molti anni sono trascorsi da quella conversazione, padre Uchiyama nel frattempo è deceduto ed il buddismo zen italiano, occidentale, si esprime secondo forme importate dall'Oriente. Lo Zen nacque come espressione religiosa libera da ogni forma, svincolata da ogni cultura nazionale; canonizzare la sua manifestazione giapponese è quanto di più sciocco si possa fare. Perché, allora, accade ciò?

Negli ultimi decenni il buddismo delle scuole giapponesi dello Zen, è penetrato lentamente ma pervasivamente nelle culture, nei costumi e nel linguaggio del mondo occidentale. Parole come *zazen*, *dharmā*, *satori* sono usate con non-

curanza da centinaia di migliaia di persone. Esaminando anche le origini recenti di questo fenomeno, rappresentandolo, tenteremo di dare una risposta alla domanda espressa nel capoverso precedente.

Essendo la mia formazione legata ad una scuola particolare, la scuola Sōtō, rifondata in Giappone da Eihei Dōgen⁵ nel tredicesimo seco-

5 Eihei Dōgen (Kyoto 1200 - 1253) nacque in una famiglia della nobiltà: suo padre ricoprì la carica di reggente durante l'età minorile dell'imperatore Tsuchimikado. Rimasto orfano di padre all'età di due anni, fu poi nuovamente e profondamente colpito, cinque anni più tardi, dalla morte della madre. Queste esperienze, tra cui la completa rovina in cui cadde la sua famiglia, provocarono in lui una precoce coscienza della precarietà della vita. Nel 1213 entrò nell'ordine monastico della scuola Tendai. Il quesito nel quale era espressa la sua esigenza di penetrare il mistero dell'esistenza umana, era da lui espresso con le seguenti parole: «Se, come i testi buddisti affermano, ogni essere vivente ha in sé e vive già, in ogni caso, la realtà fondamentale della vita, che bisogno c'è dell'impegno, dello studio e della pratica religiosa?». Riguardo a Dōgen, più diffusamente

lo, molti riferimenti rimanderanno ad essa. Così pure l'angolazione prevalentemente eurocentrica con cui il mio occhio guarda il mondo rappresenta i limiti della mia educazione, non una scelta discriminante.

A partire dal secondo secolo a.C., quando il re greco Menandro (greco di cultura ma afgano di nascita) regnante su quella parte del mondo che ai giorni nostri è Pakistan settentrionale e India nordoccidentale, incontrò il monaco buddista *Nagasenda*⁶, numerose sono state le occasioni di contatto tra l'Occidente ed il buddismo.

La prima menzione del Buddha nella lettera-

vedi *infra*, cap. IV.

- 6 Questo incontro è registrato con la struttura del racconto a domande e risposte nel testo in pali *Miliṅḍapañha*, risalente alla metà del secondo secolo a.C. Ovviamente i contatti tra cultura ellenica e buddismo sono precedenti, risalgono almeno ad un secolo prima, durante la spedizione militare di Alessandro in India, di cui la stesura del *Miliṅḍapañha* è una conseguenza.

tura europea si trova⁷ negli *Stromata* di Clemente Alessandrino (II - III secolo), poi fu Marco Polo, mille anni dopo, di passaggio in Sri Lanka al ritorno dal suo viaggio, a parlarne nel *Milione*⁸. Ricordiamo anche, a titolo di esempio, il resoconto del viaggio che il francescano Guglielmo di Rubruquis (Rubruc o Rubruk)⁹ compì, tra il 1253 ed il 1255, alla corte del Khan Mongke, presso l'attuale Ulan Bator; la permanenza in Giappone del gesuita spagnolo Francesco Saverio tra il 1549 ed il 1551; il lungo soggiorno in Cina del gesuita Matteo Ricci, deceduto in quel lontano Paese nel 1610, dopo avervi trascorso ventisette anni. Ed ancora, a partire dal 1716, i dodici anni di studio e lavoro in Tibet di un altro gesuita, il toscano Ippolito Desideri.

7 Cfr. *Storia di Barlaam e Ioasaf. La vita bizantina del Buddha*, a c. di P. Cesaretti e S. Ronchey, Einaudi, Torino 2012, XXXIII.

8 Cfr. Marco Polo, *Milione*, Adelphi, Milano 2003^{III}, 271 s.

9 Cfr. Guglielmo di Rubruc, *Viaggio nell'impero dei Mongoli*, Marietti, Genova-Milano 2002.

Questi contatti, anche i più approfonditi e apparentemente più sinceri, furono inficiati dalla diffidenza, a volte reciproca, senza giungere mai ad un'effettiva comprensione dei significati e delle profondità dell'altro. Per i cristiani, il dialogo da pari a pari con i buddisti, in una posizione di ascolto reciproco, era fuori questione. L'atteggiamento a cui fecero riferimento fu spesso quello di colui che deve convertire il barbaro idolatra all'unica via di salvezza. Il dialogo è impossibile con chi si ritiene depositario non solo della verità, ma dell'unica verità, per cui la reciprocità diviene bestemmia: la Verità non può essere ponderata assieme all'errore¹⁰.

10 Alcune coraggiose testimonianze di quel tipo di spirito le troviamo nell'opera del domenicano A. Elenjimitam, *Esoterismo monastico cristiano e indo-buddista*, Brescia, Torino 1979, 160 ss. Per un tracciato della storia dei contatti tra l'Occidente e il buddismo cfr. S. Bachelor, *Il risveglio dell'Occidente*, Ubaldini, Roma 1994 e F. De Simini, *Il buddhismo. Storia di un'idea*, Carocci, Roma 2013, 39 s..

Nella storia recente dell'Occidente, i primi a considerare l'Oriente buddista con il sincero desiderio di apprendere generato dall'umiltà e dal rispetto, furono alcuni spiriti inquieti, tra la seconda parte del secolo decimonono e l'inizio del ventesimo, in Germania. È grazie al loro accogliere che la comunicazione si propagò poi al resto dell'Europa ed alle Americhe.

Un clima culturale, alimentato e invigorito da forti personalità (Rainer Maria Rilke, Thomas Mann, Robert Musil, Hermann Hesse, Oswald Spengler, per citarne alcuni), nel quale si consolidò la convinzione che l'Occidente nel suo complesso non contenesse più i fermenti vivi della conoscenza. L'animo sensibile e profondo, il «cercatore» (*der Suchende*), ruolo e senso costante dei personaggi di Hesse, benché sappia con la ragione che il cercare è già di per sé un trovare, non vede più chi gli indichi la strada. Per cecità o per effettiva mancanza di guide affidabili si afferma la convinzione che la cultura

sapientiale dell'Occidente sia esaurita, estinta.

In quest'ambito un libro, soprattutto, acquista rapidamente grande notorietà, pur tra i giudizi contrastanti (e per lo più negativi) della critica dell'epoca¹¹: è *Il tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler. Esso fa da spartiacque a due opposte tendenze. Da un lato il futuro premio Nobel Hermann Hesse ne redige un'entusiastica recensione, allo stesso tempo l'opera è molto apprezzata dai teorizzatori della rivoluzione nazista.

È interessante questa convergenza, seppure da diverse angolature, tra l'autore del delizioso *Siddharta* e la cupa visuale del nazismo delle origini. È vero che vi sono, in ambito esoterico, leggende, per molti versi affascinanti, che collo-

11 Si veda il giudizio di Thomas Mann: «Astuta scimmia» citato da Furio Jesi nell'Introduzione a Oswald Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 1981, VIII. Di Benedetto Croce: «Dilettantismo [...] ignoranza [...] inconsapevolezza» citato da Margherita Cottone in *Recezione di Spengler in Italia*, *ibid.*, XL.

cano sui monti dell'Himalaya i discendenti dei seguaci della «via della mano destra» e della «via della mano sinistra» ed alle loro caratteristiche speculari (la via bianca e la via nera) attribuiscono il paradosso per cui il supporto esoterico alle mostruosità del nazismo ed al delicato idealismo che colorava il buddismo occidentale dell'inizio del Novecento hanno un'identica radice.

Io penso che, nell'ambito delle degenerazioni, un contatto fra l'aspetto disumano del nazismo ed una strumentale interpretazione del buddismo è esistita e, avendola in parte vista e vissuta nella sua versione giapponese, ritengo opportuno tornare, più avanti, sull'argomento.

All'inizio del ventesimo secolo, dunque, l'influenza di alcuni intellettuali tedeschi, soprattutto il gruppo che si riuniva attorno al poeta Stefan George¹², si fece annunciatrice di un

12 Cfr. Furio Jesi, *Introduzione a Oswald Spengler, Il Tramonto dell'Occidente*, cit., IX ss.

presunto fallimento dell'Occidente e condusse poi, nonostante inizialmente la rivoluzione da loro auspicata non avesse contorni né chiari né univoci, all'esigenza di rivolgersi all'Oriente per trovare il modo efficace di cercare l'Assoluto e penetrare il segreto della vita e della morte.

Quel periodo fu estremamente ricco, in ogni campo, di persone che intesero la loro vita e la loro opera come una ricerca di sé e della chiave di volta dell'universo, aprendo o facilitando così il percorso di chi, poi, si fermò ad approfondire questo cammino secondo l'insegnamento del Buddha. Ricordiamo per esempio, alla rinfusa, prima degli altri Schopenhauer e poi Proust, Kafka, Freud, Jung ma anche Kandinskij e Einstein, l'uomo che diede voce quantitativa ad uno degli infiniti aspetti della legge di causa/effetto.

Vi sono poi altri nomi che cito, non solo per dovere ma anche per spirito di parte: Virginia Woolf, la splendida ed infelice scintilla snob della cerchia Bloomsbury.

James Joyce, che, nell'*Ulisse*, fa dire a Dedalus: «La storia è un incubo da cui cerco di risvegliarmi», e nel *Ritratto dell'artista da giovane* dice, per bocca di Stephen: «Scoprire il modo di vita o di arte tramite il quale lo spirito possa esprimersi in libertà assoluta». Samuel Beckett, "discepolo" di Joyce ed insieme originale iniziatore, che fece del limite dell'indicibile un obiettivo estetico.

Riguardo ai tre autori ora citati, stando a ciò di cui mi è giunta conoscenza, solamente a proposito di Beckett la critica ha identificato, nella forma, un legame esplicito con il buddismo zen¹³.

13 «Quanto di più prossimo agli equilibristici contorcimenti zen», cfr. Aldo Tagliaferri, *Introduzione* a Samuel Beckett, *Trilogia*, CDE (su licenza Einaudi), Milano 1996, XXXVII. In realtà il buddismo era arrivato in Europa già dal XII-XIII secolo, benché *embedded* in un libro nominalmente cristiano: la *Storia di Barlaam e Ioasaf*. Per cui possiamo supporre che almeno indirettamente tutti questi autori (a cui occorre aggiungere, tra gli altri,

La Woolf non compare mai affiancata ad alcun autore, ad alcuna opera esplicitamente buddista. Anzi, particolarmente nella sua produzione, l'aspetto laico, nel senso più rigoroso del termine, ha una posizione dominante.

Tuttavia, a mio parere, tutti e tre, a pieno titolo, sono parte del processo, delle circostanze, che hanno generato, in Occidente, migliaia di gruppi, accolite, cenacoli, comunità, monasteri che si richiamano al buddismo zen. Non perché siano stati, ante litteram, buddisti zen o simpatizzanti tali: l'angoscia irrisolta della loro vicenda umana è un segnale di questa estraneità. Ma nelle loro menti è presente la domanda che li fa "cercatori", e si mantengono desti e puri di fronte a quella domanda rifiutando, a volte anche dolorosamente, le risposte che la loro cultura e

Boccaccio, Lorenzo il Magnifico, Iacopo da Varazze, Calderón de la Barca, Shakespeare, Tolstoi...) ne fossero stati, più o meno inconsciamente, influenzati. Cfr. *Storia di Barlaam e Ioasaf. La vita bizantina del Buddha*, a c. di P. Cesaretti e S. Ronchey, cit., XLII ss.

la religione che quella cultura ha contribuito a formare, pongono loro di fronte.

È questa domanda, ostinatamente libera, affamata al punto da vedere come limitante ogni risposta, ciò che ha posto le condizioni affinché lo Zen potesse essere trasmesso, chiamato in Occidente.

L'orientamento in buona parte intuitivo di alcuni spiriti dal forte sentire, che ha portato come conseguenza anche alla stesura dell'opera di Spengler, nacque dalla percezione della propria realtà di esseri viventi e perciò limitati: un bisogno reale, bruciante ed una fonte percepita come inaridita, incapace di soddisfarlo, con la consapevolezza (o la speranza, in quella fase) dell'esistenza di un'altra fonte e della possibilità di attingervi.

Queste idee continuarono a fermentare nelle menti occidentali anche durante periodi nei quali i bisogni primari, come la sopravvivenza fisica, la ricostruzione della propria abitazione,

l'organizzazione di un sistema di vita sopportabile, occuparono la maggior parte del tempo e delle energie vitali. La seconda guerra mondiale terminò, almeno nel suo aspetto più violento e macroscopico, ed i primi germogli di ciò che era stato seminato nei decenni precedenti cominciarono ad apparire.

Uno dei semi più rigogliosi e precoci era già germogliato a partire dal 1897, anno in cui giunse per la prima volta negli Stati Uniti, dal Giappone, una persona che avrebbe avuto un'importanza determinante nel collegare l'Oriente con l'Occidente: il professor Daisetsu Teitarō Suzuki (1870-1966). Nel 1907 fu pubblicata¹⁴, in Inghilterra, la sua prima opera in inglese, *Outlines of Mahayana Buddhism*, a cui fecero seguito numerose altre. Tra esse, dal punto di vista storico, ebbe particolare importanza la pub-

14 Le notizie a proposito del professor Suzuki sono state gentilmente fornite dall'Ufficio P.R. della Prefettura Ishikawa, Giappone.

blicazione, con la prefazione di Carl Gustav Jung, di *Introduzione al Buddismo Zen*¹⁵.

L'immaginario occidentale attuale, riguardo allo Zen, è ancora in buona parte una derivazione di quello creato dal professor Suzuki. Sono certo importanti, anche come testimonianze, le opere di Christmas Humphreys¹⁶, di Edward Conze, di Eugene Herrigel (autore del celebre *Lo zen e il tiro con l'arco*), del professor Tucci, di Alan Watts e degli altri precursori. Tuttavia l'opera di Suzuki è diversa sia per vastità (tenta di abbracciare tutto il ventaglio degli argomenti connessi allo Zen) sia per le intenzioni. Suzuki, come già il suo mentore Shaku Sōyen¹⁷, inten-

15 Daisetsu Teitarō Suzuki, *Introduction to Zen Buddhism*, Rider, London 1949. Pubblicato in italiano da Ubaldini nel 1970.

16 (1901-1983), nel 1924 fondò a Londra la Buddhist Lodge of the Theosophical Society che nel 1943 (quando Humphreys prese le distanze dalla Società Teosofica) divenne The Buddhist Society.

17 (1860-1919) appartenente alla tradizione Rinzaï dello

deva utilizzare il buddismo zen anche come strumento di penetrazione della cultura giapponese nel mondo, assecondando il nazionalismo messianico imperante all'inizio del XX secolo in Giappone. Era infatti convinto assertore dell'originalità dello zen giapponese in quanto prodotto dell'unicità della "anima giapponese". Elaborò così uno zen epico, nel quale "Zen" equivaleva a "Giappone" e che aprì la strada, negli anni del secondo dopoguerra, al fenomeno dei cosiddetti "maestri zen", personaggi fortemente imbevuti di "giapponesimo"¹⁸, un mix di nazionali-

zen, nel 1893 partecipò a Chicago al World Parliament of Religion nell'ambito della Columbian Exposition. Il suo discorso fu accolto da un tale successo che gli fu offerto di stabilirsi negli Stati Uniti per organizzare la prima "scuola" zen dell'Occidente. Sōyen rifiutò ma chiese al suo discepolo Daisetsu Suzuki -che in occasione del World Parliament aveva svolto il ruolo di interprete- di stabilirsi negli USA in sua vece.

18 Cfr. J.Hubbard, P.L.Swanson, (a c. di), *Pruning the body tree. The storm over the critical buddhism*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1997, 9, 96-99, 356-373.

smo religioso giapponese, buddismo, shintoismo e confucianesimo, trasmesso tout court come "Zen". Anche grazie a Suzuki, i primi giapponesi giunti in Occidente auto-qualificandosi come maestri zen, furono accolti con aspettative altissime e poi di fatto santificati in vita, quasi deificati. Mentre non fecero altro che interpretare un personaggio già preparato per loro nell'epopea di Suzuki e quindi atteso dagli occidentali, i quali, a quel punto, volevano proprio quel tipo di personaggio. Il dramma fu che parecchie migliaia di persone credettero al sogno di poter essere istruiti da un semidio che li facesse diventare come lui e gettarono la propria vita in quell'illusione. Il fenomeno non è terminato, ancora oggi volendo avvicinarsi ad una pratica autentica dello zazen il pericolo di finire in mezzo ad una rappresentazione teatrale è

elevato¹⁹.

Il professor Suzuki, apparentemente, pose fine all'epoca delle supposizioni: la sua opera, nel complesso, più che essere considerata «a proposito dello Zen» venne vista, piuttosto, come lo Zen medesimo, oppure, come se contenesse lo Zen²⁰.

Per parte occidentale questo avvenne soprattutto per un motivo. Mi riferisco a quello che Umberto Eco²¹ ha definito la "vocazione

19 Cfr. M. RAVERI, *Il pensiero giapponese classico*, Einaudi, Torino 2014, 478 s. e M. Y. MARASSI, *La via maestra. La trasmissione di una tradizione autentica nel paradigma del buddismo zen*, Marietti, Genova 2005, 61 ss.

20 L'influenza di Suzuki sulla ricezione dello Zen in Occidente non fu solo superficiale, come potrebbe essere un fenomeno di costume, ma quella concezione del buddismo, e dello Zen in particolare, penetrò a fondo nella cultura europea poiché fu accettata e rielaborata da personaggi quali Erich Fromm, Carl Jung, Thomas Merton, Martin Heidegger...; cfr. F. De Simini, *Il buddhismo. Storia di un'idea*, cit., 89.

21 Cfr. U. Eco, *Opera Aperta*, Bompiani, Milano 1962, 234.

dell'Occidente" cioè l'esigenza, nella nostra cultura, di rappresentare il mondo in un ordine leggibile dall'intelletto, una sorta di coazione a spiegare affinché tutto venga compreso. Pare che l'idea di valutare lo Zen sulla base dell'esperienza personale e non dalle sole parole di questo o quell'autore non abbia avuto corso in quegli anni. Il complesso dell'opera del professor Suzuki, per sua stessa natura e apparenza «dice tutto» dello Zen e quindi portò ad accontentarsi di quel "tutto", che non è che un'effimera costruzione mentale.

In questa involontaria trappola sembra essere caduto, almeno al tempo dell'opera citata in nota, lo stesso Eco che, infatti, chiama Zen an-

Questo e i successivi rimandi alle pagine si riferiscono all'edizione del 1993. Il saggio sullo Zen contenuto in quest'opera è il primo scritto sull'argomento di autore italiano. Anche se Fosco Maraini scrisse di Zen in tempi più lontani, le sue opere, delicate e vivide, appartengono più alla «letteratura di viaggio» che all'approfondimento analitico.

che situazioni da esso lontane perché, avendo visto e capito lo Zen, ne può parlare come di un'entità, descriverne le caratteristiche e quindi identificare analogie con situazioni, momenti «epifanie-contatto»²². Lo Zen non ha alcuna caratteristica particolare se non relativa al terreno di inculturazione che prendiamo in considerazione, che è perciò un aspetto provvisorio che non lo può identificare.

Occorre comunque dare atto al professor Eco non solo di essere stato il primo italiano a scrivere un saggio sullo Zen, ma di aver davvero capito ciò che vi è di comprensibile relativamente al buddismo zen e perciò di aver visto con eccezionale tempismo (il saggio sullo Zen inserito nell'opera citata è del 1959) la mistificazione autoreferente del gruppo della *beat generation*, Kerouac, Leary, Ginsberg, Burroughs, Ferlinghetti: «I *beatniks* usano lo Zen come qualifi-

22 *Ibid.*, 232.

cazione del proprio individualismo anarchico»²³.

Anche Eco tuttavia, prende qualche cantonata, come quella di ritenere che i *mondō*, i dialoghi tramandati dalla tradizione, siano «interrogazioni dalle risposte assolutamente casuali»²⁴.

Eco, non poteva andare oltre senza impegnarsi direttamente, praticando a lungo lo Zen: proprio le sue fonti principali, da lui ampiamente citate, Alan Watts e, appunto, Suzuki, non offrivano di più. In quelle opere, pur strumenti di attrazione e introduzione all'insegnamento della scuola zen, non c'è lo Zen della tradizione classica, quello praticato da Dōgen, Linji, Bodhidharma²⁵, Nāgārjuna²⁶, Mahākāśyapa²⁷, in ogni caso incontenibile da qualsiasi libro. Ecco quindi che aspetti di religiosità certamente importanti per ogni uomo ma ciononostante marginali nella pe-

23 *Ibid.*, 214.

24 *Ibid.*, 220.

25 Cfr. *infra*, cap. III.

26 Cfr. *infra*, cap. III.

27 Cfr. *infra*, cap. II.

culiarità dello Zen, quali la consapevolezza del miracolo della vita o icone comportamentali quali «il sereno e affettuoso disimpegno del vero illuminato»²⁸, diventano lo Zen stesso o la sua immagine.

Considerando l'atteggiamento con cui sono stati letti i libri del professor Suzuki e vedendo la facilità con la quale vengono riempite di affermazioni e definizioni le centinaia di migliaia di siti web dedicati allo Zen, penso che continui tra noi occidentali l'ansia di far rientrare il buddismo, e persino lo Zen che ne è la proposizione più libera e sottile, in qualche cosa che è già contenuto nel nostro retaggio culturale o che è comprensibile con gli strumenti da esso forniti: il ragionamento, le categorie filosofiche, la teologia, la psicanalisi, la scienza. Più recentemente, lo stesso meccanismo ha tentato di riproporsi, dopo un più o meno raffinato *maquillage* esotico da parte di alcuni "iniziati" occidentali,

28 Umberto Eco, *Opera Aperta*, cit., 216.

attraverso l'esibizione di titoli o di vesti insolite, della conoscenza di parole in una lingua orientale -solitamente il giapponese- o di una tecnica cerimoniale, il tutto presentato senza ironia con una solenne componente sacrale, come fossero di per sé espressioni dell'infinito.

D'altro canto, parte della chiesa della cristianità cattolica, che si vorrebbe incarnazione vivente della religione che propone il passaggio attraverso la porta stretta che apre alla completa accoglienza del *tu*, del *fratello*, dell'*altro* sino a farsi completamente e serenamente invadere, con questo altro, con questo mondo fratello che è il buddismo procede spesso con un'alterigia per nulla fraterna, più simile al fastidio di chi si occupa, per necessità storica, di qualche cosa che avrebbe volentieri ignorato. Un atteggiamento che spiace particolarmente a chi, nato ed educato in Occidente, riconosce la propria identità e matrice nel respiro, nella cultura di questa parte del mondo pur avendo cercato al-

trove nutrimento per il proprio spirito.

In un libro di religiosità che ha avuto un grande successo editoriale verso la fine del Novecento si può leggere:

L'«illuminazione» sperimentata da Budda si riduce alla convinzione che il mondo è cattivo [...] Il buddismo è in misura rilevante un sistema ateo [...] il cosiddetto nirvana, ovvero uno stato di perfetta indifferenza nei riguardi del mondo [...] Salvarsi vuol dire prima di tutto liberarsi dal male, rendendosi indifferenti verso il mondo che è fonte del male. In ciò culmina il processo spirituale²⁹.

Negli anni sessanta-settanta del secolo scorso, dopo una vampata ideale così intensa che

29 Giovanni Paolo II, *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano 1994, 95 ss. Negli ultimi anni qualche cosa è cambiata. In particolare il DIM, Dialogo Interreligioso Monastico, <http://www.dimitalia.com/> ora diretto per la parte italiana da fr. Matteo Nicolini-Zani del monastero di Bose, si rivolge al Buddismo ed alle altre religioni con uno spirito di ascolto e di reciprocità.

«il sogno» per chiunque fosse giovane pareva a portata di mano, d'un tratto la fatica antica del viver quotidiano emerse ineludibile e si abbatté come una tempesta di sabbia sugli slogan e sulla oramai stanca voglia di sognare la felicità dietro l'angolo. Fu una cocente delusione collettiva. Un'implosione dalla cui successiva forza di espansione si partirono vari tipi di schegge. Lo svanire di un mondo di sogni ne generò altri, e questa volta non mancarono gli incubi.

Il fallimento dell'utopia presto trasferì la frustrazione dal sociale al privato. Il mondo delle relazioni, fu palese, non forniva risposte fondamentali; aspettative che sembravano reali e legittime perché condivise da milioni di cuori, in tutto il mondo, si trasformarono in brucianti delusioni: stare assieme non conteneva né forniva alcun «senso». Il senso andava cercato fuori delle relazioni, dentro l'uomo. Non nel grigio qui e ora delle giornate quotidiane, ma in un altrove che trasfigurasse il quotidiano, che facesse giu-

stizia delle banalità e meschinità della vita, immergendola in un bagno di mistero e di sacralità.

La nuova illusione era che fosse possibile partire lasciandosi a casa.

Tutto questo era realizzabile ad una condizione: che la meta del viaggio, del pellegrinaggio, fosse l'Oriente.

Dall'inizio del secolo un lungo lavoro, per mille rivoli, aveva assecondato la convinzione che il Cercatore dovesse lasciare l'ormai avvizzito Occidente se voleva trovare il nuovo Graal. Così il fallimento del sogno di una generazione invece di cercare al proprio interno le cause di quel fallimento divenne, per alcuni, la conferma che una sorta di nuovo peccato originale fosse stato perpetrato dalle generazioni che li avevano preceduti e questo aveva irrimediabilmente nascosto, essiccato le fonti del sapere. A tutto ciò si poteva porre rimedio solo in quella terra favolosa, l'Oriente, dove la vera conoscenza sgorgava

abbondante e si faceva cogliere volentieri, quasi traboccasse ovunque.

Gli antesignani erano già tornati spargendo meraviglie, Kerouac aveva coperto con il mantello del *satori*, dell'illuminazione, la trasgressione e l'eccesso...

Il partire divenne un'urgenza. Partire era la risposta.

Alcuni non sono mai tornati: per non perdere l'illusione hanno cercato di fissarla per sempre con sostanze a cui tutti, quasi tutti, prestavano tolleranza, se non simpatia. E quel sempre, quel fissare, sono diventati il sempre e la fissità della morte.

Per chi viaggiava con mezzi terrestri era subito percepibile e incombente l'enorme vastità e complessità dei territori e delle culture che iniziano alle porte del Bosforo.

Quell'enormità che un aereo apparentemente annulla in poche ore, meraviglia e sgomenta chi vi si immerge deciso a cercare e trovare. Non

stupisce allora che, col passare del tempo, molti abbiano perso l'orientamento rimanendo prigionieri di quell'Oriente in cui cercavano la libertà suprema. Catturati dalla loro privata liberazione. Come se tutta la ricchezza di quelle culture, in un lampo abbagliante, avesse fatto dimenticare ciò che ogni novizio dovrebbe sapere: qualunque forma culturale può essere valida per esprimere l'Insegnamento del Buddha Śākya-muni, ma non è essa stessa quell'Insegnamento: ogni forma fissa di risveglio è una forma particolare di illusione.

Occorre riconoscere con umiltà e realismo che, sebbene alcune forme abbiano un senso profondo nei Paesi in cui lo Zen ha abitato e vissuto per secoli, quel «senso» non è esportabile contenuto in quelle forme: il vestire tuniche o drappeggi di foggia cinese, tibetana, coreana o giapponese, l'esercitarsi in complicati cerimoniali o in letture di testi in lingue ormai morte non ci avvicina (né ci allontana) di un passo dal

vero. Anzi è proprio quando crediamo che in questa o in quella forma particolare sia contenuto il buddismo, lo Zen, proprio allora formiamo l'ostruzione che ci impedisce di viverlo.

Quando il partire si concretizzò nei primi itinerari, progetti, addii, lettere da posti sino a quel momento considerati irraggiungibili, ritorni improvvisi di occhi che pareva avessero visto l'invisibile, si produsse una sorta di effetto valanga che coinvolse le motivazioni più disparate.

In quel viaggio, per molti autentico archetipo del viaggio iniziatico, un gran numero di pellegrini si riversò nel mistero dell'Oriente.

Alcuni si imbarcarono in "maestri" che li rassicurarono sul fatto che la saggezza era proprio ciò che loro immaginavano, volevano che fosse. Così, ben contenti dello scampato pericolo di doversi completamente spogliare della propria cara visuale privata, se ne accontentarono mitizzando quei "maestri" per farli apparire a sé ed agli altri i più grandi possibile. Altri non si ar-

resero di fronte alla realtà, non accettarono di riconoscere che la Via che conduce al superamento della sofferenza, alla libertà assoluta, passa proprio attraverso la sofferenza senza rifiutarne neppure una briciola, e scoprirono il buddismo in questa o quella tecnica, in questa o quella forma di cui fattisi esperti si fecero a loro volta maestri. Ripetendo (in questo caso anche con un possibile calo di buona fede) in forma esotica il tentativo di racchiudere lo Zen nel nostro zoo mentale per poterlo esibire, insegnare, con la sicurezza di non sbagliare. Ignorando, o dimenticando, che proprio quando si chiude accuratamente la porta pensando finalmente di possederlo, abbiamo messo sotto chiave solo la pelle rinsecchita e polverosa del serpente. Che se la ride altrove. Magari proprio in quella pelle.

Il sogno di speranza che, come una molla, aveva proiettato tante «anime belle» in India ed in Nepal prima, in Estremo Oriente poi, non pre-

vedeva che occorresse faticare o soffrire per ottenere ciò che, si sapeva, era sufficiente desiderare per averlo già ottenuto.

Per chi pensava di essere sfuggito alla croce di Cristo ed a quella più pesante caricataci sulle spalle, già nell'infanzia, dal penitenzialismo ecclesiale, una nuova Via significava soprattutto una via moderna, cioè facile. Ne nacque una via all'Oriente percorsa da eletti che si rassicuravano l'un l'altro perché, essendoci nulla da imparare, sapevano già tutto.

I "maestri" orientali non furono da meno. Pochi religiosi resistettero alla lusinga di quel flusso di discepoli che si rivolgevano loro con ammirazione piena di aspettative e provenivano proprio da quel mondo che sino a quel momento aveva umiliato, conquistato e battuto con la forza dell'economia o degli eserciti i loro Paesi imponendo poi la propria cultura e, a volte, la propria religione. I figli dei vincitori accettavano di porsi sotto la guida dei vinti. E poi la possibili-

tà di guadagnar denaro, il miraggio della fama e di un reale potere mondano, ingigantito dai media, fecero il resto.

In Giappone, per molto tempo, l'apparenza prestante o scaltra o incomprensibile o dissa- crante del "maestro", persino la sua potenza sessuale, furono il metro per valutare, tra noi occidentali, il suo grado di "illuminazione":

Molti anni addietro, persone provenienti da tutto il mondo si ritrovarono a Kyoto per praticare il Buddismo. Alcuni si recavano al tempio della Pace e della Tranquillità spostandosi poi al tempio della Grande Virtù visitando poi il tempio della Sottile Conoscenza. Le conversazioni fra di noi erano: «Sono stato a colloquio con l'abate del tempio Del Niente Affatto: mangia la carne e sgrida i monaci, non può essere un illuminato!». «Ti capisco, anche quello del tempio del Grande Sbadiglio non è un granché: ha cominciato subito a farmi domande inutili come: perché vuoi fare zazen? Perché hai lasciato Cristo? Certamente non è un

vero Buddha. Invece, quel maestro, giù al tempio della Santa Rarefazione, deve proprio essere un illuminato. Anche se non sa l'inglese ha capito tutto quello che gli ho detto e mi ha offerto del *macha* [tè in polvere, usato nella cerimonia del tè] eccezionale». Chiamavamo questo modo di fare "saltellare tra i templi"³⁰.

Da allora molto tempo è passato ma pare che il buddismo occidentale, in particolare lo Zen, sia la parte di questo mondo che più ha bisogno del buddismo per uscire da un malinteso, ormai epocale, così radicato da sembrare irreversibile. Un rifiuto di guardarsi allo specchio, come chi tema di vedersi riflesso scoprendo di non essere ciò che pensava, o di non essere affatto.

30 Cfr. Daitsū Thomas Wright, *Some ramifications of Time in Dōgen Zen*, Ryukoku University, Kyoto 1996. Cfr. <http://www.lastelladelmattino.org/in-english/daitsu-tom-wright>

L'autunno per gioco

Le gocce, passando davanti agli occhi, rigavano l'aria per un attimo. Con il mento posato sulle braccia conserte, Medith, dall'inizio della pioggia, guardava i fili della luce davanti alla finestra. Le gocce colpivano i fili e vi restavano appese; scorrevano per un poco poi all'improvviso cadevano, lente e panciute, distinguendosi dalle altre, veloci e sottili. Ve ne erano alcune che, prima di cadere, scorrendo sotto al filo ne inglobavano tre o quattro, diventando enormi per essere delle gocce. Altre cadevano quasi subito, dopo aver seguito il filo per pochi centimetri.

Non si poteva mai sapere, prima, quale sarebbe stata una goccia veramente in gamba. Chis-

sà da che cosa dipende quello che farà una goccia. Poi, se non fossi qui io a guardarle, queste gocce non le avrebbe viste nessuno, ed anche così, me ne dimenticherò presto; già ora ricordo bene solo quella a destra, che pareva non cadere mai... Le altre, ma anche quella, tutte, scompariranno dimenticate, come non fossero mai esistite.

La pioggia era quasi cessata ed un balestruccio si posò sul secondo filo, quello più lontano. Allungò un'ala verso il basso e frugò con il becco tra le piume. Non si sentiva osservato, completamente compreso in quel fare pareva trattenere attorno a sé il tempo, immobile, vuoto, senza fine.

Mamma, ho fame! Disse Medith. Che cosa c'è per merenda?

Con in mano il pane con olio e sale, tornò alla finestra; un leggero raggio di sole passando di sotto alle nubi colorava di giallo l'aria. Il gioco era cambiato.

Forse le lumache sarebbero uscite subito. Mettendo gli stivali, camminando sul bordo del viottolo, senza entrare nell'erba alta, non si sarebbe bagnato, pensò. Uscì all'aperto a lunghi passi, più lunghi del normale: con gli stivali sentiva le gambe più lunghe e camminando sbirciava in basso, di sbieco, per capire se sarebbero sembrate più lunghe anche agli altri. Andò dietro il ciliegio e frugò nell'erba. Ad un movimento dell'aria alcune grosse gocce fredde cadendo dalle foglie zuppe gli colpirono la schiena ed il collo nudo. Con una mano si asciugò il collo, in saccò la nuca nel colletto della camicia poi, in fretta, afferrò il manico del secchio di latta che aveva nascosto tra le grandi piante di malva e tornò sulla stradina, già con i pantaloni ben bagnati.

Dopo pochi passi vide la prima, grande, marrone a strisce gialle con due corna pallide e tese. L'afferrò per il guscio e la posò sul fondo del barattolo. Poi subito un'altra e tante.

Le lumache cominciavano a strisciare fuori, sui fianchi del barattolo, quando Guido lo raggiunse. Per organizzare bene la corsa delle lumache bisogna che ognuno abbia il proprio barattolo con le proprie lumache, ma quella volta non c'era tempo. Guido, dal momento che le lumache non le aveva raccolte lui, accettò senza troppo protestare la divisione fatta da Medith.

Gli scalini erano ancora bagnati e non ci si poteva sedere, le lumache lasciate a loro stesse si stavano spargendo dappertutto; una chiocciola bianca saliva sul muro della casa lasciando, sull'intonaco rugoso, una scia leggera che luccicava un poco alla luce incerta di quel tramonto.

Quando la madre di Medith chiamò per la cena il gioco era diventato impilare una lumaca sopra all'altra, con la più grande sotto, per vedere quante ne poteva portare.

II. La Tradizione

Nell'elenco dei patriarchi¹ che ogni mattina viene letto nei monasteri giapponesi delle scuole zen², il nome del buddha Śākyamuni è il settimo: i primi sei sono quelli attribuiti al Buddha nelle ere passate.

L'insegnamento è nella storia dell'universo e

1 L'elenco o lignaggio dei patriarchi fu "compilato" in Cina all'inizio del IX secolo. Compare per la prima volta nel *Baolin Zhuan, Cronache [del monastero] di Baolin*, con lo scopo di fornire una linea di continuità ininterrotta di trasmissione dell'insegnamento dall'India alla Cina. Cfr. M. Y.-MARASSI, *Il buddismo mādhyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture*. Vol. II: *La Cina*. Genova-Milano, Marietti 2009, 345 ss.

2 Tutte le scuole buddiste giapponesi, a parte la scuola della Pura Terra, hanno adottato il lignaggio introdotto dal *Baolin Zhuan*.

ne accompagna tutto il tempo: Śākyamuni non è stato l'inventore del buddismo né il suo istitutore, bensì colui che lo ha scoperto, o riscoperto, realizzandolo pienamente in sé e così trasmettendolo a tutti gli esseri, affinché sia chiara la via che conduce a un libero rifugio anche in questa era.

Siddhārtha, il futuro buddha Śākyamuni, nella biografia tramandata dalla tradizione, era figlio primogenito di un re. Un indovino aveva profetizzato al padre che un giorno suo figlio avrebbe lasciato per sempre la sua casa alla ricerca della via che conduce alla cessazione della sofferenza. Così, per tema che il principe conoscesse la sofferenza, il re aveva fatto costruire una sorta di mondo artificiale attorno al giovane Siddhārtha. Un mondo nel quale erano contenuti solo piaceri e bellezze ed erano banditi tristezze e patimenti. Nonostante ciò, il giovane principe sentì ugualmente dentro di sé il peso del vivere e gli nacque il desiderio di comprenderne la

causa. Uscito segretamente, per quattro volte, dalla sua prigione dorata, dopo aver visto un malato, una persona anziana, un corpo senza vita ed un asceta aprì gli occhi alla realtà del mondo. All'età di ventinove anni, decise di lasciare la propria casa, la moglie e il figlio appena nato, per cercare la strada che conduce alla scomparsa della sofferenza, con il proposito di offrire il frutto della sua ricerca a tutti gli esseri che come lui dimorano in un mondo profondamente pervaso dal dolore.

Il suo cammino iniziò dai maestri e dalle dottrine che la sua epoca e la sua terra offrivano. Si sottopose alle pratiche ascetiche più severe pur di comprendere l'origine della sofferenza che intesse ogni atto della vita umana e per sconfiggerla per sempre. Dopo sei anni, giunto sulla soglia della morte per la severità delle penitenze a cui si era sottoposto, comprese che in quel modo sarebbe riuscito solamente a distruggere la sua vita. Allora, nonostante compa-

gni e discepoli lo abbandonassero vedendo nel nuovo comportamento l'opera del demone dei desideri sensuali, si rifocillò, curò le sue piaghe e si coprì con una veste. Posto un morbido strato di erbe sulla pietra sopra alla quale sino a quel momento aveva compiuto la sua pratica, si sedette a gambe incrociate al riparo delle fronde di un albero e per sette settimane non si mosse. Si dice che al compiersi della prima notte, al sorgere della stella del mattino, Siddhārtha trascese il mondo della vita e della morte, vedendo chiaramente come la sofferenza sorga e si sviluppi nel cuore dell'uomo e come sia quindi possibile liberarsene. Da quel giorno fu detto *buddha*, ovvero "risvegliato". Dedicò i restanti quarantacinque anni della sua vita all'insegnamento ed alla predicazione.

Questo racconto, così semplice da apparire infantile, è la rappresentazione pittorica, plastica, adatta alla trasmissione orale, dei punti principali dell'intero insegnamento.

Il fatto che fosse figlio di re e che vivesse in una sorta di paradiso significa che nulla di ciò che offre il mondo gli mancava: la sua ricerca non riguardava le cose del mondo. Mostra come neppure i mondi paradisiaci siano, per sempre, alieni dalla sofferenza. Si anticipa in questo modo che la prima delle Quattro Nobili Verità³, la realtà del dolore, non ha confini che la possano isolare: vecchiaia, malattia e morte sono il destino naturale di tutti gli esseri, in ogni luogo. Il fatto che neppure il figlio del re, in un paradiso tutto per lui, possa sfuggire alla prima Nobile Verità indica il campo di esistenza, la sede in cui

3 Le Quattro Nobili Verità sono il fondamento di quella parte dell'insegnamento che, per analogia con altri sistemi religiosi, possiamo chiamare dottrina. Esse sono: la verità del dolore, la verità riguardo alla sua causa, la verità della sua cessazione, la verità della via che conduce alla sua cessazione. L'insegnamento delle Quattro Nobili Verità compare nel *Dhammacakkapavattanasutta*, o *Discorso della messa in moto della ruota del dhamma*, convenzionalmente considerato "il primo discorso del Buddha".

si manifesta la seconda Nobile Verità: è nel cuore dell'uomo la causa, l'origine del dolore. Nella quarta uscita "segreta", la vista dell'asceta mendicante gli offre uno sguardo sulla terza (la verità dell'estinzione del dolore) e la quarta (la verità della Via che conduce all'estinzione del dolore) Nobile Verità.

L'età di ventinove anni è anch'essa significativa: generalmente è il momento in cui la persona, compiuta la sua formazione fisica e intellettuale, si pone da adulto nei confronti della vita e le dà, le può dare, un indirizzo definitivo. Quella notte Siddhārtha lascia la propria casa, in senso materiale e spirituale, una scelta radicale che interrompe la vita precedente guidata dal desiderio, nella ricerca dell'eccitazione e del piacere. Un atto necessario per realizzare il ritorno alla propria vera casa: un ritorno che ogni volta consiste nel "lasciare la casa". Col tempo, nelle varie lingue in cui si esprime il buddismo, l'espressione "lasciare la casa" ha acquisito il significa-

to di “entrare nell'ordine monastico”.

L'intenzione, la volontà di mettere a disposizione di tutti gli esseri il frutto della propria ricerca è il germoglio di quello che in seguito fu detto “voto del *bodhisattva*”⁴. Un voto, un impegno a dedicare la propria vita a percorrere la Via in modo da costituire, per chi la cerca, una traccia affidabile verso la libertà.

Accogliere in noi l'insegnamento non è affer-

4 In sanscrito *bodhi* significa «risveglio»; *sattva* significa «essere», «esistenza», «essenza» per cui, *bodhisattva* letteralmente è: “essere di/del risveglio”. Il termine *bodhisattva* è usato come appellativo di «colui che dedica la propria vita alla realizzazione del risveglio secondo l'insegnamento del Buddha». Nella versione comune, la formulazione del “voto del *bodhisattva*” recita: «Per quanto innumerevoli siano gli esseri viventi faccio voto di salvarli. Per quanto inesauribili siano i desideri passionali faccio voto di estinguerli. Per quanto innumerevoli siano gli insegnamenti del Buddha faccio voto di comprenderli. Per quanto infinita sia la via del Buddha faccio voto di percorrerla tutta». Promesse o voti impossibili, per chi ritenga che il cammino abbia una fine.

rare né possedere. Non vi è nulla di nostro e il modo in cui il non afferrare, non possedere può maturare è offrirlo gratuitamente, senza assecondare il protagonismo, senza inquinare quel modo con le nostre idee personali e senza la ricerca di un vantaggio. Un processo difficile: quando un fervore d'insegnare e trasmettere ci agita, questo significa che non abbiamo nulla da offrire se non le nostre vanità o le nostre fantasie: non è quello il tempo. Quando abbiamo trovato e iniziato il percorso, viene naturale non parlarne a nessuno: non c'è nulla da dire, nulla da insegnare e la presenza di chi vorrebbe sapere, parlare, può apparire come un disturbo.

La parte successiva del racconto, i sei anni trascorsi in estrema ascesi, mostra il fallimento di una ricerca tra le dottrine convenzionali, seguendo l'idea che vi sia una soluzione che risieda nell'applicazione, anche esasperata, di una tecnica che risolva, faccia scomparire i nostri problemi. Il buddismo non consiste nell'applica-

zione di una tecnica per risolvere un problema: non è impraticarsi in un'abilità che serva poi ad ottenere un risultato. Praticare il lasciare andare, il non afferrare, è fine a sé stesso, non se ne ottiene nulla se non lo stesso non afferrare o lasciar andare. Questa, ogni volta, è già la soluzione proposta dal Buddha, non ha uno scopo ulteriore come avviene in una psicoterapia, per esempio nella cosiddetta *mindfulness*⁵. Non si tratta di cambiare il contenuto, la qualità o la direzione dei pensieri, né di arrivare a capire una qualche verità nascosta e neppure mirare a raggiungere uno stato di serenità ed equilibrio. Per quanto serenità ed equilibrio siano buone ed augurabili cose, laddove siano perseguite e

5 Negli ultimi decenni del secolo scorso è nato negli Stati Uniti e si è presto diffuso in Europa un metodo terapeutico detto *mindfulness* derivato esplicitamente dalla *vipassana* (pratica base del buddismo *theravāda*) e dallo *zazen*. Attraverso l'utilizzo di sedute di meditazione, questo sistema terapeutico promette benessere e giovamento contro lo stress, l'ansia e la depressione.

raggiunte come risultato di una tecnica, svaniscono rapidamente e difficilmente si lasciano riafferrare. La sofferenza è parte integrante di questo mondo, si può risolvere, superare, solo dissolvendo continuamente la parte del vivere, dentro di noi, che la produce.

Il rifiuto dell'annullarsi col digiuno e le altre pratiche estreme mostra, in sintesi, il rifiuto dell'insegnamento delle *Upanishad* che postula l'esistenza di un'entità personale permanente, detta *ātman*, sostanzialmente identica al *Brahman*, lo "Spirito Cosmico", e mira quindi all'estinzione dell'individualità nell'arresto di ogni tipo di azione, per realizzare l'identità primordiale tra un *ātman* purificato dal *karma* personale e il *Brahman*. La presa di distanza dalla religione vedica e dal *Vedānta* fu esplicitata dal Buddha nell'insegnamento dell'*anātman*⁶: la ne-

⁶ L'insegnamento dell'*anātman* compare nel *Anātmalakṣaṇa sūtra* o *Discorso delle caratteristiche del*

gazione della credenza hindù in un'anima individuale immortale, che alla morte di una persona non muore assieme al corpo ma, ereditato il *karma* prodotto in quella vita, rinasce in una nuova vita, al suo inizio già condizionata da quel *karma*. Una metafisica che porta all'ulteriore credenza nella trasmigrazione dell'*ātman* in un ciclo infinito di vite alimentato dal *karma* personale che, grazie alla continuità o permanenza dell'*ātman*, si trasmette di vita in vita. Il buddismo non si affida mai alla metafisica: il significato vero, concreto di *anātman* è compren-

anātman, tradizionalmente considerato il “secondo discorso del Buddha”.

sibile nello *zazen*⁷, nella scomparsa di tutto ciò che è impermanente. In definitiva, secondo l'insegnamento del Buddha, coltivare la credenza in un *ātman* o la credenza nella non esistenza di un *ātman* è la stessa cosa: un errore che solo con lo *zazen* può essere risolto. Siccome l'insegnamento del Buddha è efficace sia che esistano le rinascite sia che non esistano, concretamente questo aspetto della dottrina hindù non riveste una particolare importanza. Anche per questo, penso, il Buddha non ha mai preso posizione sul problema delle rinascite, limitandosi a stigmatizzare la credenza in un *ātman*.

⁷ *Zazen*, nome giapponese (cfr. *infra*, cap. III, nota 10) della pratica fondamentale insegnata dal Buddha. Consiste nello star seduti, immobili, a gambe incrociate, senza costruire, seguire o elaborare i pensieri o le emozioni che compaiono dentro di noi. Appena ci accorgiamo che un pensiero ci trasporta nel mondo della fantasia si tratta di uscire da quel sogno e svegliarci alla realtà di quel momento.

È tramandato che la veste della quale si coprì fosse composta da brandelli di stoffa cuciti assieme appartenuti a persone defunte: la frugalità, anche nell'abito, quale condizione normale del seguace della Via ed insieme la valorizzazione di ciò che viene scartato, messo da parte e poi la presenza di un abito particolare che indica, segnala che quella persona non conduce una vita come gli altri guidata dal desiderio e dalle costruzioni mentali. Ed ancora: il cuscino d'erbe al riparo di un albero ci parla della necessità di predisporre un luogo adatto nel quale ci si possa dedicare alla pratica nelle condizioni più opportune. Poi, il tempo dell'immobilità e del silenzio, seduto, a gambe incrociate: è la forma umana del risveglio. È mostrare concretamente la via essenziale del Buddha.

Nelle parole di Dōgen:

Sākyamuni, conformandosi allo *zazen* imparò a fondo la realtà del vivere in modo assoluto l'essere

fondamentale⁸. Quindi trasmise questa realtà sotto forma di insegnamento. Ciò non fu un'invenzione di Śākyamuni, ma, poiché è una verità eterna che attraversa e supera passato presente e futuro, è stata tramandata come "la vera porta". Questa trasmissione non è avvenuta tramite le scritture o la dottrina; è avvenuta da un uomo in carne ed ossa ad un uomo in carne ed ossa, proprio durante la vita quotidiana⁹.

In ultimo troviamo un fatto a cui spesso non si presta la dovuta attenzione: quarantacinque anni di vita dedicati alla salvezza di tutti gli es-

8 In questa espressione, "essere fondamentale", compare parte della differenza tra il buddismo indiano e quello dell'Asia Orientale. Il buddismo indiano non prevede un'ontologia, si sviluppa come una via pragmatica dove è l'esperienza e non la filosofia ad avere predominanza. Il buddismo cinese adombra una sorta di ontologia trascendente che ha la funzione di guidare il percorso della pratica.

9 Cfr. Eihei Dōghen, *Il cammino religioso - Bendōwa*, cit., 35.

seri. Donare la propria vita non è come svolgere una professione che in qualche modo ci riempie e ci gratifica. Se c'è un guadagno, o addirittura uno stipendio, è completamente un'altra cosa: curare i propri interessi e donarsi sono cose profondamente diverse. Continuare giorno per giorno nel silenzio e nell'anonimato è un buon modo. La preoccupazione di rendersi noti per essere davvero utili è indice di un principio errato. È sufficiente non nascondersi, perché chi cerca trova e, senza cercare, quel che si trova non è davvero nostro.

Nella linea genealogica della trasmissione zen, il primo patriarca indiano dopo Śākyamuni è il suo discepolo Mahākāśyapa.

In una cronaca cinese del XI secolo si narra che un giorno il Buddha si recò sul Picco dell'Avvoltoio. In poco tempo attorno a lui si radunò una grande folla: migliaia di persone attendevano pazientemente la parola del Maestro. Dopo essere stato a lungo immobile, Śā-

kyamuni in silenzio indicò un fiore. Nessuno comprese. Mahākāśyapa a quel gesto sorrise. Quel momento divenne l'inizio della tradizione zen, l'insegnamento al di là della dottrina, al di là della comprensione concettuale. Un momento di fronte al quale le parole non hanno presa, solamente un fiore ed un sorriso.

Mahākāśyapa era pronto ad accogliere con semplicità e povertà di spirito la comunicazione che quel giorno il Buddha offrì a lui come a tutti gli altri. Un caso analogo, benché opposto, lo troviamo nel *Sutra del Loto* quando il Buddha accetta, in seguito alle insistenze del discepolo Śāriputra, di parlare dell'argomento al di là delle parole e dei ragionamenti:

Appena il Beato ebbe finito di pronunciare queste parole [con le quali spiegava che in seguito alle insistenze di Śāriputra aveva accettato di parlare. N.d.a.], cinquemila tra monaci e monache, laici e laiche, orgogliosi si alzarono dai loro posti nell'assemblea e, dopo aver prostrato il capo ai

piedi del Beato, abbandonarono l'assemblea dato che, a causa delle loro radici di arroganza, s'immaginavano di aver ottenuto ciò che non avevano ottenuto, di aver realizzato ciò che non avevano realizzato. Pertanto, considerandosi offesi, abbandonarono l'assemblea. Ma il Beato, rimanendo in silenzio, approvò¹⁰.

Nella prima delle due storie un fiore, nel silenzio, ed un sorriso, nell'altra il rimuginare dei pensieri, così densi e continui da non far passare un raggio di luce.

Sul Picco dell'Avvoltoio Mahākāśyapa non apprese qualche cosa: mostrò di aver aperto gli occhi alla realtà della vita, al vedere che “un fiore” è solo un nome di non-si-sa-cos'è. Impossibile quando davanti agli occhi dello spirito scorre un continuum di idee, pensieri e congetture che oscurano interamente il limpido silenzio alle loro spalle.

10 Cfr. *Il Sutra del Loto*, a cura di Luciana Meazza, BUR, Milano 2001, 80 s.

Con l'episodio del fiore inizia -idealmente vista la sua evidente, e tardiva, origine letteraria- la peculiarità che nei secoli successivi si è più chiaramente caratterizzata prendendo il nome di "zen". Quella parte della tradizione che dà vita ad un buddismo fuori da ogni forma codificata e custodisce l'insegnamento del Buddha nel suo aspetto di libertà.

Vi è un filo che attraversa tutta la storia del buddismo zen, un filo, collegato ad una trama profonda, che unisce la vita delle persone che lo hanno praticato, tramandato e protetto di generazione in generazione. Questo filo, quando rimane legato a quella trama, garantisce che l'acqua che sgorga sia limpida: ogni volta -e in 2500 anni è successo molte volte- che il filo tra una generazione all'altra si interrompe, occorre che qualcuno, poi, si immerga sino alla fonte per collegarsi all'antica trama e far così ripartire la vera sequenza. Purtroppo, molto più spesso succede il contrario: non ostante il contatto con la

fonte sia interrotto, invece di dedicarsi a ripristinarlo, le persone continuano a “trasmettere” ciò che non c'è più, trasformando così quello che dovrebbe essere la comunicazione fondamentale tra generazioni in un teatrino di sola forma, una pantomima finalizzata alla conservazione del potere e del prestigio personale. Legittimando una sterilità che, quasi inevitabilmente, verrà ripetuta dalla nuova generazione.

La comunicazione, anche saltuaria, con una persona esperta e la costanza giornaliera nella pratica dello *zazen* è tutto quel che serve per un inizio onesto e chiaro.

L'insegnamento base trasmesso da Śākyamuni e grazie al quale nello Zen si parla di «trasmissione al di là di ogni dottrina e di ogni scrittura» comprende al suo centro un'indicazione che ascoltiamo nelle parole dell'abate Kōhō Watanabe¹¹:

11 Kōhō Watanabe è nato ad Aomori, nel nord del Giappone, nel 1942 e deceduto a Kuki, ad ovest di Tokyo, nel

2016. Entrato nell'ordine monastico a diciannove anni, iniziò la sua vita religiosa nel monastero Daijōji che Kōdō Sawaki (cfr. *infra*, nota 4 del cap. V) frequentava periodicamente come sovrintendente alla pratica dello *zazen*. Si trasferì ad Antaiji durante gli ultimi anni di vita di Sawaki divenendo discepolo e, a suo tempo, successore dell'abate Kōshō Uchiyama. Ha così avuto la possibilità di ricevere insegnamenti dalle due personalità più importanti e diverse dello Zen di scuola Sōtō nel XX secolo. Watanabe è stato abate del monastero Antaiji dal 1975, anno in cui ne demolì la vecchia struttura situata alla periferia di Kyoto, e la ricostruì in una valle isolata, lontana da ogni centro abitato. Per quanto questo agire possa apparire un fatto logico, fu un avvenimento inusitato, scandaloso nella realtà ecclesiale giapponese. Nel 1987 si è recato in Italia per realizzare nei fatti quell'incontro tra Zen e Vangelo la cui vocazione aveva ereditato dal suo predecessore. La *Stella del Mattino, comunità zen italiana*, è la conseguenza del suo operare. Nel 1993 ritornò in Giappone. Negli anni trascorsi in Italia ha lavorato alla stesura in lingua giapponese moderna dei capitoli più importanti dello Shōbōgenzō (cfr. *infra*, nota 24). Nel 1990 ha collaborato alla pubblicazione del testo *Il cammino religioso - Bendōwa*, da me ripetutamente citato, di cui ha scritto la prefazione e redatto la traslitterazione in giapponese moderno. È la persona a cui

Il pensiero di origine greca, che idealizza in Venere la bellezza femminile, che concepisce l'idea di cerchio a partire da cose rotonde, benché sia definito «ragione universale» è, in sostanza, astrazione, è pensiero concettuale. L'insegnamento di Śākyamuni, invece, non è pensiero astratto, concettuale, ma consiste nel vedere la realtà dalla base della mia concreta esperienza della vita. In breve, tutto ciò che è deve la sua esistenza solamente all'esperienza della vita di questo «me» che è nato e vive [...] quindi, io che faccio esperienza e la realtà stessa sono un'unica cosa¹².

In una situazione in cui non vi sia collegamento con la fonte, è possibile intendere questo insegnamento in termini di assolutismo egotico. Coltivare a poco a poco la convinzione che, sic-

più devo riconoscenza per tutto ciò che non ho più.

12 Cfr. Premessa a Eihei Dōghen, *Il cammino religioso - Bendōwa*, cit., 12 s. La scuola *Yogācāra* (cfr. *infra*, cap. III) afferma che la lettura della nostra esperienza mostra come ciascuno di noi è "un universo" e come questi enne universi sono interconnessi.

come tutto il mondo è «me» allora *io* sono tutto il mondo. Il «tu» a questo punto non esiste più se non come mia creazione, una comparsa che posso annientare per modificare il mondo/me generando così un ordine di realtà diverso, più vicino a come *io* penso tutto debba essere.

Mi riferivo ad un'allucinazione di questo tipo quando ho ammesso un'ipotesi di contatto tra un lato dell'ideologia nazista ed una possibile degenerazione dell'insegnamento buddista.

Il motivo per cui tutta la validità della ricerca è basata sull'esperienza personale e da questa indirizzata, non è favorire l'arbitrio, anzi: è rifiutare a priori di prendere a base del nostro agire ciò che ci sorge nella mente e che può fornire da base proprio all'arbitrio, separandosi dal dato dell'esperienza. È non dar vita a qualsiasi idolo, a qualsiasi oggetto di culto, qualsiasi dogma immutabile. Śākyamuni prima di morire si raccomandò affinché le sue parole e lui stesso non divenissero reliquie da venerare ma conti-

nuassero ad essere intesi come strumenti che indicano a ciascuno di noi la direzione a cui sempre tornare: «Siate un'isola per voi stessi, prendete rifugio in voi stessi e non in altro»¹³.

Così dicendo ha negato l'esistenza di un maestro o di una dottrina fuori di noi. Una volta compreso "dove si trova" l'insegnamento, ecco il vero maestro. Per vivere autenticamente ciò, è necessaria la pratica giornaliera dello *zazen* e tornare, durante tutte le attività quotidiane, a quello che abbiamo appreso, o scoperto, nello *zazen*, ed inoltre è necessario l'esempio di chi ci precede sulla stessa strada. Tale persona, surrettiziamente, può essere definita "maestro" ma il suo ruolo, in realtà, è indicarci l'altro, quello autentico.

L'indicazione "prendete rifugio in voi stessi e non in altro" data da Śākyamuni nell'ultimo periodo della sua vita, va intesa con molta attenzio-

13 *Mahāparinibbānasuttanta, Il grande discorso del*
[l'ingresso nel] *nirvāṇa definitivo*, II, 33.

ne: il nostro rifugio non può mai essere nei pensieri o nel pensato, men che meno nei desideri. Piuttosto, quell'indicazione è l'aspetto più potente della forza dinamica ed intrinsecamente rivoluzionaria del buddismo e il movimento zen è l'interprete più estremo di questa assoluta libertà.

Proprio perché non si tratta di prendere rifugio nei pensieri e nelle idee, non significa che tutto sia permesso e neppure che non venga riconosciuta l'esigenza del rispetto e della cura delle forme condivise: è la vita stessa di ciascuno che, prendendo forma nel suo esistere, rappresenta la verità visibile istante per istante e rende vana, superata, ogni pretesa di rappresentare il vero modo di vivere, la vita ortodossa «secondo il buddismo», in una qualche forma preordinata, ovvero costruita concettualmente.

Possiamo dire che lo Zen è, per sua stessa origine, eretico. O, da un altro punto di vista, l'unica eresia possibile nel buddismo zen è quel-

la di volersi conformare a un'autorità o a un modo determinato: atteggiarsi, parlare, pensare e insegnare secondo una forma stabilita a priori. Certo non si tratta di una ricerca di originalità a tutti i costi: anche questo sarebbe conformismo, il conformismo di voler, dover essere originali.

È la manifestazione di sé, che si manifesta come «me», o tramite me. È dare un corpo, il mio, il nostro, a ciò che non ha corpo, al “grande veicolo”. Per questo «ogni cosa canta la verità senza aggiungere nulla»¹⁴.

Così, in un capovolgimento di logica, la forma (comportamento, atteggiamento, modi espressivi, intenzione, sentimento ecc.) ritorna ad essere importante, perché è *la* forma, pur essendo ogni forma, e deve essere quindi adeguata al suo contenuto, all'altezza di ciò di cui è espressione.

14 Cfr. Eihei Dōghen, *Il cammino religioso - Bendōwa*, cit., 31.

È bene ricordare tuttavia che, sebbene a livello concettuale si possa distinguere tra forma e contenuto, in realtà sono «non due» e non hanno fondamento reale né l'una né l'altro. La forma, l'apparenza di una cosa non è distinguibile da quella cosa: non si può strappargliela via, appaiono assieme e scompaiono assieme e possono apparire e scomparire proprio perché: *anātman*. Se ogni ente e/o le sue parti avessero una vita eterna non vi sarebbe né apparire né scomparire.

La predicazione di Śākyamuni, lo ricordiamo, proseguì per quarantacinque anni. Dopo la sua morte si manifestarono due modi di intendere e vivere l'insegnamento. Questi due modi, apparsi durante il primo concilio di Pāṭaliputra, intorno al 350 a.C., furono interpretati dal gruppo detto degli Anziani (*Theravādin* in sanscrito) e da quello della Maggioranza¹⁵. Nei tre secoli

¹⁵ *Mahāsamgika* in sanscrito. Altre fonti fanno risalire tale divisione al concilio precedente, il concilio di Vaisali.

successivi questa divisione diede gradualmente origine a due gruppi di scuole: quelle derivanti dalle posizioni sostenute dalla Maggioranza definirono sé stesse *mahāyāna*, il «grande mezzo o grande veicolo». Per converso vi fu chi definì le altre scuole «piccolo veicolo, veicolo inferiore», o *hinayāna*, perché ritenute più limitate, di visuale più ristretta. I due nomi, avendo perso col passare del tempo buona parte del significato discriminatorio che avevano in origine, vengono ancora usati a tutt'oggi. Tuttavia è più corretto utilizzare il termine originario *Theravāda*, "Scuola-modo di vedere degli anziani", al posto di *Hinayāna*.

A tutt'oggi il buddismo è diviso in due famiglie grandi ed una più piccola, in senso numerico ovviamente: il *Theravāda*, il *Mahāyāna* ed il *Vaj-*

(forse 383 a.C.). Cfr. Tirupattur R.V. Murti, *La filosofia centrale del buddismo. Uno studio del sistema Madyamika*, Ubaldini, Roma 1983, 72 ss.

rayāna. Queste sono lo specchio di diversi aspetti dell'animo umano, diversi modi legittimi di porsi nei confronti della ricerca spirituale. Il Buddismo, nella forma della scuola *Theravāda*, ossia la "Scuola o Insegnamento degli Anziani", che corrisponde grossomodo al primo buddismo o buddismo antico, fu trasmesso dal nord dell'India nello Sri Lanka parecchio tempo dopo la predicazione del Buddha, cioè attorno al secondo secolo a. C. e tra alterne vicende, vi fiorisce tuttora. La trasmissione nello Sri Lanka, a titolo di studio, è importante perché è là che fu redatto in forma scritta il cosiddetto Canone Pali, la raccolta più antica di testi buddisti. Il Canone Pali è l'insieme di testi considerati canonici dalla famiglia dei buddismi *Theravāda* ovvero quelli presenti oggi in Thailandia, Birmania e, appunto, Sri Lanka.

Successivamente alla trasmissione in Sri Lanka, il buddismo *Theravāda* è progressivamente venuto meno nella sua area di provenienza, nel nord-est dell'India mentre a partire dal V secolo

si è diffuso nel Sud Est Asiatico dove è tuttora presente. Contemporaneamente, il nord ed il nord ovest dell'India, del Pakistan e dell'Afghanistan divennero patria di quella corrente del buddismo chiamata *Mahāyāna* o "grande veicolo" che, nella forma di varie scuole avrebbe poi attraversato l'Himalaya e si sarebbe propagata a tutto l'Estremo Oriente dalla Cina sino al Giappone, passando per la Corea e il Vietnam.

Successivamente al formarsi di queste due famiglie principali, a partire dal VI-VII secolo d.C. in India iniziò l'espansione del buddismo tantrico, poi detto *Vajrayāna*, quello che ora è comunemente noto come "buddismo tibetano", in seguito radicatosi soprattutto in Tibet, Nepal e Ladakh, la parte più settentrionale dell'India, del Pakistan e dell'Afghanistan. Quindi le due famiglie principali, *Theravāda* e *Mahāyāna* e la più recente, detta *Vajrayāna*, sono diffuse in 3 aree geografiche diverse.

Il buddismo di matrice indiana si è esaurito

nell'arco di circa 1500 anni durando infatti dal VI secolo avanti Cristo sin verso l'anno 1000. L'estinzione pressoché totale del buddismo in India avvenne per la combinazione di una serie di fattori: a partire dalla fine del X secolo popolazioni di religione islamica dette turcomanne provenienti dalla zona del lago Aral, attuale Turkmenistan, invasero l'India sino a che nell'XI secolo arrivarono sino all'India centrale. Attualmente l'Islàm, dopo l'Induismo, è la religione più diffusa in India.

Le invasioni islamiche culminarono nel 1235 con la distruzione della grande università monastero di Nālandā, nel Bihar, quella che per più di mille anni era stata la fucina di formazione dei monaci e degli intellettuali più importanti della storia indiana e tibetana del buddismo.

Una distruzione che anche simbolicamente segna la fine di un'era: da allora il buddismo in India è un fenomeno marginale.

Tuttavia oltre a questi fatti certamente trauma-

tici e importanti, secondo Sarvepalli Radhakrishnan, uno dei più validi accademici indiani, autore di quella che ad oggi è la miglior opera sul pensiero filosofico e religioso dell'India:

«La ragione fondamentale della scomparsa del Buddhismo in India sta nel fatto che esso divenne in pratica indistinguibile da altre fiorenti forme di Induismo [...] I monaci buddhisti persero il loro fervore apostolico [...] non monaci mendicanti, dediti ad una vita pura, ma chiese opulente piene di preti ben nutriti [...] La vita del Buddhismo venne soffocata dal cumulo di superstizioni, egoismo e sensualità che lo ricopriva [...] L'eliminazione violenta del Buddhismo in India è pura leggenda. Il Buddhismo e il Brahmanesimo si avvicinarono talmente da essere in un primo tempo confusi e infine diventare una sola cosa. Le cause del declino del Buddhismo furono il lento assorbimento [da parte dell'induismo] e la silenziosa indifferenza»¹⁶.

16 Sarvepalli Radhakrishnan, *La filosofia indiana*, ed. Āśram Vidyā, Roma 1998, 617 ss.

In pratica, si dice qui, certamente le conquiste turcomanne arrecarono grave danno ai monasteri ed alle istituzioni, ovvero alla parte visibile, materiale del buddismo ma se questo non fu in grado di continuare ad essere accolto nei cuori delle persone il motivo reale fu, da un lato, la degenerazione dei suoi monaci, dall'altro l'assorbimento da parte dell'induismo che accolse nel suo panteon anche i santi e le figure celesti che erano appartenute alla mitologia del buddismo, permettendo la continuazione del culto di quelle stesse immagini secondo una modalità, un paradigma strutturato dall'induismo. Di fatto, le immagini buddiste divennero delle *murti*¹⁷.

Semplificando, possiamo rappresentare la religiosità del buddismo antico e quindi, almeno in

17 Le *murti*, lett. "raffigurazione", "immagine", nella religione hindù sono le rappresentazioni dei diversi aspetti di Dio, altrimenti inimmaginabile, trascendente. Tra le più famose Viṣṇu, Śiva, Gaṇesh. Di fatto sono le interfaccia di Dio con l'uomo.

modo orientativo e indiretto, l'attuale Scuola degli Anziani o *Theravāda*, con la scelta del celibato e del monachesimo. Una scelta dove l'attenzione della persona è rivolta alla propria vita interiore, alla realizzazione giorno dopo giorno del nirvana, ovvero della beatitudine e della letizia prodotte dalla continua vicinanza interiore con il bene, grazie alla lontananza, anche materiale, dalle tentazioni e dal disturbo del mondo.

L'esclusività monastica della via buddista, di fatto poneva però la possibilità di vivere gli insegnamenti del Buddha alla portata di un numero limitato di persone: il buddismo era per coloro in grado di compiere una scelta radicale anche sul piano esistenziale oltre che religioso, interiore. A partire dal III-II secolo a.C. si sviluppa una nuova forma di buddismo, autodefinitasi *mahāyāna*, "grande veicolo" o "veicolo universale". Questa nuova forma di buddismo mostra un'importante novità: la forma di vita monastica non è più l'unica condizione umana possibile per vivere l'inse-

gnamento del Buddha.

Per dare un'immagine di questo nuovo corso ricorriamo ad uno dei testi più antichi del Canone Pali, il *Suttanipāta* o *Raccolta dei discorsi*, un testo che risale forse al IV secolo a.C. Al secondo paragrafo del primo capitolo troviamo il cosiddetto *Discorso di Dhanyo* di cui riportiamo i primi due versetti:

Dice Dhanyo:

Il riso è cotto, le vacche sono state munte.

Vivo con la mia gente sulla riva del fiume Mahi;

la mia capanna è coperta da un tetto, il fuoco arde:
quindi, o cielo, piovì pure se lo desideri.

Dice il Risvegliato:

Libero dall'ira e dalle ossessioni

dimoro per una notte sulla riva del fiume Mahi;

la mia capanna è senza un tetto, il fuoco è spento:
quindi, o cielo, piovì pure se lo desideri¹⁸.

18 *Suttanipāta*, 18-19.

Sono qui rappresentate due scelte di vita diverse, quella del buon capofamiglia e quella dell'asceta; con altre parole potremmo dire: quella di chi vive la propria vita all'interno del mondo e quella di chi ha rinunciato al mondo. Nel buddismo antico prima e nel *Theravāda* poi, queste due scelte di vita sono quasi del tutto inconciliabili: la corretta applicazione dell'insegnamento del Buddha poteva avvenire solo nella comunità monastica. Secondo il *Mahāyāna* invece, queste due figure possono rappresentare due possibilità coincidenti, ovvero incarnate dalla stessa persona: l'idea nuova è che ci si possa prendere cura delle cose del mondo, per esempio impersonare un buon capofamiglia che appa-recchia le migliori condizioni per la propria "gente" - condizioni che in quei due versi sono esemplificate nel lavoro compiuto, in un tetto solido, il riso pronto ed il fuoco acceso - e contemporaneamente essere un uomo, una donna la cui pratica giornaliera e consapevolezza aprono alla vi-

suale della completa impermanenza di questo mondo, un mondo vissuto nel continuo e attento distacco da ogni attaccamento. La risultante è una persona che ha cura del suo mondo e che per sé stessa non ha alcuna richiesta di possesso e di sicurezza. Un equilibrismo apparentemente impossibile¹⁹, in ogni caso difficile, ma ritenuto necessario per affrontare con completezza l'esistenza, senza rifiutare un aspetto per abbracciarne un altro apparentemente più meritevole.

Secondo questa "nuova" accezione la liberazione dalla sofferenza si realizza quindi in questo mondo, all'interno di una vita vissuta secondo l'insegnamento del Buddha. Questo significa che la via di liberazione è quella possibile non malgrado le difficoltà della vita ma proprio grazie ad esse. Non si tratta di andarsi a cercare, apposta, le difficoltà: piuttosto utilizzare ogni momento per mettere in pratica il distacco del non afferra-

¹⁹ Come appare impossibile, vista con occhi convenzionali, tutta la proposta di liberazione del Buddha.

re, come la goccia d'acqua sulle piume dell'oca. Quindi: anziani genitori da accudire, cambiali in scadenza, bollette da pagare, moglie e figli pieni di esigenze estemporanee, non sono altro che la trama di una vita di sofferenze oppure la sostanza della via di liberazione da ogni male, a seconda che si viva secondo il mondo oppure sulla base dell'insegnamento del Buddha.

Secondo questa visuale, l'attenzione nel realizzare momento per momento il dissolversi della sofferenza entrando così nel regno della gioia interiore, non è più edificata in una vita che si esaurisce nel silenzio del chiostro, ma comprende tutto il mondo.

Fu così che a partire dal II secolo a.C., parallelamente al modo originario di vivere il buddismo si articola un altro "modo", nel quale il monacismo non è più condizione indispensabile per realizzare appieno il risveglio, che - è bene ricordarlo - consiste nel dissolvere il male di vivere, realizzando la letizia profonda, vivendo momen-

to per momento la pratica del non afferrare. In questo nuovo buddismo, o *Mahāyāna*, acquista importanza l'aspetto della fede. Il motivo principale è che la direzione spirituale in cui consiste il *Mahāyāna* presuppone una profonda fiducia nel veicolo universale, "il grande veicolo", ovvero quella parte di me alle spalle dei pensieri e delle emozioni, perciò fuori dal mio controllo. L'obiettivo, anche nel prenderci cura della realtà, consiste nell'aderire, che è un affidarsi, alla parte priva di io dell'essere. È quindi con l'avvento del nuovo buddismo che, come dice il suo stesso nome, il *veicolo grande* diviene centrale, punto di partenza e punto d'arrivo in ogni passo del cammino religioso, un cammino che consiste nella realizzazione dell'aspetto impersonale, ultramondano dell'uomo, un affidarsi a ciò che siamo fuori dalla realtà personalistica o egotica anche nel momento nel quale interveniamo nelle cose della vita quotidiana.

Siccome il buddismo antico o *Theravāda* è ba-

sato sul monachesimo, in esso il rispetto della norma e dei precetti monastici era ed è fondamentale per seguire l'insegnamento del Buddha. Diversamente, l'ideale del *Mahāyāna* propone una situazione di dedizione in cui vale un'etica per cui non è sufficiente rispettare la regola, i precetti. Quando la realtà lo richiede diviene necessario andare oltre la regola e i precetti infrangendoli ma pagandone tutte le conseguenze. Questo occorre non dimenticarlo: l'infrazione ha dei costi anche quando questa infrazione è necessaria e coerente con il corretto modo di percorrere la via.

Vi sono vari racconti che esemplificano molto bene questo punto. Per esempio:

Si narra che, molto tempo fa, due monaci ottennero dall'abate il permesso di lasciare il monastero per compiere visita ad un confratello residente in un'altra comunità. Sulla via del ritorno, mentre percorrevano un tratto di sentiero che costeggiava un torrente tumultuoso, videro che la corrente stava

trascinando a valle una giovane donna seminuda, oramai priva di sensi. Uno dei due monaci, memore della regola che imponeva in presenza di una donna discinta di volgere subito lo sguardo altrove, si girò dall'altra parte continuando il suo cammino. L'altro, invece, corse alla riva, si gettò in acqua, afferrò la fanciulla -che a quel punto era praticamente nuda- la sollevò e la portò in salvo. Poi, dopo che la poveretta si era un poco ripresa, la coprì con un lembo della sua veste e l'affidò ad un gruppo di pastori affinché se ne occupassero. A quel punto, guardando e toccando una donna nuda, coprendo il suo corpo con la sacra veste del monaco, per di più ritardando e deviando il cammino del ritorno al monastero per compiere tali atti impudichi, quel monaco aveva infranto alcune delle regole più importanti della sua comunità. Comunque, apparentemente tranquillo, si avviò con il confratello sulla via di ritorno al convento. Una volta giunti, sia per il ritardo sia per l'eccezionalità della loro avventura, si recarono ambedue dall'abate per narrare le vicissitudini della giornata. L'abate ascoltò in silenzio il loro racconto poi, avvicinandosi al monaco che si era

prodigato ed aveva infranto la regola, prima lo abbracciò poi lo espulse dal monastero. All'altro monaco invece disse: «Tu non hai ancora capito nulla» e gli ordinò di tornare alla sua cella.

Ogni componente dell'azione ha un registro di remunerazione differente. L'effetto religioso della generosità è di tipo spirituale, è uno svuotamento, una forma di perdita, che ottiene un risultato privo di tornaconto materiale, senza alcuna compensazione. Non si misura sul piano della conseguente scarsità o abbondanza di beni e neppure in termini dell'approvazione altrui per il nostro gesto.

L'effettuare quello svuotamento in cui consiste il donare è in armonia con il nostro essere profondo che per poter venire alla luce, necessita di un continuo svuotamento di tutto ciò che in noi è legato all'egoismo. Se qualcuno intende l'indicazione che per realizzare il bene occorre donare e donarsi, come se fosse un modo che ci mette al

riparo dalla povertà non ha capito a quale bene si riferisca quell'indicazione: non stiamo parlando di bene o beni materiali.

D'altro canto, non ci si stupisce del caso contrario, ovvero che l'accumulo di beni materiali in seguito ad avarizia o ad avidità non porti pace e serenità di spirito: in questo caso abbiamo l'opposto dello svuotamento, una situazione nella quale in cambio dell'abbondanza di beni materiali otteniamo agitazione, insoddisfazione e disagio. Quindi la norma etica come indicazione base ma non più come limite: laddove la realtà lo richieda, la regola va messa da parte, superata accettandone le conseguenze.

Un famoso esempio di un superamento del dettato della regola, lo troviamo nel capitolo III del Sutra del Loto, dedicato alla cosiddetta "parabola della casa in fiamme", in cui un padre convince con l'inganno i propri figli ad uscire da una casa in fiamme, salvandoli così dalla morte. In questo caso vi è un ulteriore allontanamento

dalla morale della norma poiché nel sutra il Buddha stesso sostiene che siccome l'inganno con il quale il padre ottiene che essi escano dalla casa in fiamme era finalizzato alla salvezza dei suoi figli, non lo si può considerare un vero inganno. In ogni caso, però, quel padre ha accettato un grave rischio: i figli accorgendosi di essere stati ingannati e dimenticando che quell'inganno li ha salvati, potrebbero accusarlo di falsità. Un altro rischio molto grande è che questa parabola porti a pensare che il buddismo *mahāyāna* accetti o addirittura incoraggi l'inganno e la disonestà.

Non è così, si parla di riduzione del danno nell'accettazione delle conseguenze delle proprie azioni. Si tratta di accettare di entrare in gioco pur sapendo che la scelta sarà comunque un errore. Quindi accettare di farsi carico di un errore per portare soccorso, sollievo a qualcuno. È una visuale da considerare con estrema attenzione e cautela perché arrogarsi il diritto di non rispettare le leggi o le regole rischia di condurre all'arbi-

trio e alla pretesa di insindacabilità delle proprie azioni. Come in effetti è successo in molti casi che hanno caratterizzato abusi, degenerazioni e singolarismi del buddismo Zen moderno sia in Europa che in America.

Dal punto di vista della forma di vita, a fronte di chi tendeva a mantenere la struttura della comunità originale, eminentemente monastica, improntata ad una vita ascetica, dalla quale e dai cui frutti i laici erano esclusi, nella tendenza riformatrice autoproclamatasi *mahāyāna* si afferma invece una nuova figura che nella tradizione indiana è detta *bodhisattva*. Il monaco, l'uomo o la donna del chiostro, non è più il depositario della salvezza in modo esclusivo: la via di salvezza proposta dal Buddha con il *Mahāyāna* è aperta a tutti, anche se non è per tutti. Una situazione, quella del laico pienamente partecipe della via buddista, che non è un salvare capra e cavoli, anzi, è forse una situazione ancor più difficile

di quella monastica dove la separazione dalle preoccupazioni del mondo, l'assenza di una famiglia, la sicurezza alimentare ed economica mettono al riparo da molte preoccupazioni e tentazioni.

Si tratta di essere monaco nel mondo, quindi interiormente solo, ma in compagnia della forma della vita terrena con tutte le sue complicazioni. La comparsa di questa figura, che abbiamo definito *bodhisattva*, è ancora senza nome nelle lingue occidentali e genera una serie di novità che riguardano tutte le attività umane, a partire dalle relazioni sociali, ma anche nel rapporto con il denaro, con il lavoro, con gli amici e con la famiglia e perciò anche un diverso modo di intendere e vivere il matrimonio. Infatti, per chi mantenendo una scelta religiosa radicale sceglie la via del matrimonio, la famiglia diviene l'alveo del processo di sviluppo spirituale e acquisisce un significato che non si esaurisce nel classico "amatevi e moltiplicatevi" ma è un luogo di costruzione di

salvezza.

È importante comprendere che sebbene la famiglia, poiché è l'ambiente di vita della persona, diventi il terreno primario della propria pratica -ed è certamente una splendida via di santità il rapporto quotidiano, per decenni, con una moglie o con un marito- questo non significa che la moglie (o il marito) e i figli debbano essere o diventare buddisti: la religione è un fatto privato, intimo, non è una gita sociale.

Non esiste oggi in Occidente, nelle società a cultura cristiana, una figura equivalente a quella detta *bodhisattva*. Questo modo di vita è una religiosità "apparentemente" più liberale perché si svolge fuori dai confini del monastero ma in realtà la liberalità consiste nel permettere che l'insegnamento venga accolto e vissuto all'interno della vita laica e ciò avviene senza sconti, con la consapevolezza che la via monastica resta la più adatta a seguire pienamente l'insegnamento. Tuttavia secondo lo sviluppo di quella possibilità

detta *bodhisattva*, la liberazione personale, quella che nel lessico del buddismo indiano è detta *nirvāṇa*, non è più edificata nella separazione dal mondo, ma nella trasformazione o capovolgimento qualitativo del proprio stare nel mondo. Il mare di sofferenza diviene un susseguirsi di occasioni di salvezza perché ogni realtà fornisce l'occasione per lasciare la presa, mettersi in gioco dopo aver “lasciato la vecchia casa”, quindi fuori dall'interesse personale. Possiamo dire che l'ideale del *bodhisattva* corrisponde al detto giovanneo “nel mondo ma non del mondo”.

La libera espansione del Buddismo verso la Cina e poi in tutta l'Asia Orientale inizia con il definirsi del *Mahāyāna*, che è il passaggio da una religione per pochi a religione universale, nel senso di “per tutti”. In particolare, in senso simbolico è il superamento del cammino del cosiddetto *arhat* il santo solitario, figura ideale del buddismo antico, per il quale la via è un fatto di

raccoglimento, non esattamente privato ma senz'altro individuale.

Tuttavia proprio perché si parla di una via universale, quando si parla di superamento della via dell'*arhat*, ovvero del praticante che nel silenzio e nel raccoglimento bada alla sua emancipazione spirituale, non si intende una sconfessione o, addirittura, condanna verso quel modo di vivere il buddismo. Ciascuno di noi nel proprio sviluppo vive diverse fasi, all'interno di ciascuna fase volta per volta "si sente" naturalmente più vicino ad una o ad un'altra delle possibilità offerte a ventaglio dalla predicazione del Buddha. Quindi anche quella del buddismo antico simboleggiata dalla figura dell'*arhat* è una modalità valida, semplicemente non è più l'unica.

Un'affermazione, apparentemente rovesciata, del principio di parità tra gli stati di esistenza lo troviamo nel *Vimalakīrti Nirdeśa sūtra*, la cui

stesura risale forse al primo secolo d.C.²⁰

In questo *sūtra* lo stato, laico, del «protagonista» Vimalakīrti che mostra la sua superiore realizzazione dell'insegnamento di Buddha dibattendo con i principali discepoli del Risvegliato, è una esemplificazione della corretta comprensione e adesione all'insegnamento nella prassi giornaliera. La realizzazione nella vita quotidiana della Via buddista, nel *sūtra* di Vimalakīrti, viene rappresentata mostrando come dedicarsi alle "cose della vita" senza allontanarsi dalla Via di Buddha. E l'espressione "cose della vita" comprende la famiglia, il lavoro e le altre attività sociali. È un punto di vista, nella sua estremizzazione («il laico è il vero discepolo»), pressoché unico nella tradizione buddista.

Occorre comprendere bene la reale dimensione in cui si afferma la parità tra laico e monaco.

20 La più antica versione nota, sebbene sia andata perduta, è la traduzione cinese del kushano Lokakṣema, realizzata nel II secolo.

Non si tratta di mettere sullo stesso piano la «conoscenza laica» e la «conoscenza religiosa». I due ambiti hanno il loro legittimo campo di vita ma la loro sostanza è diversa. Ciò appare più chiaro quando questi due «modi», quello basato sulle proprie facoltà raziocinanti e quello che consiste nel risiedere là dove si è una volta smesse quelle facoltà, si avvicinano sulla loro terra di confine:

Non c'è originalità cognitiva nell'intera storia della filosofia paragonabile a quella di Shakespeare [...] Shakespeare è più centrale alla cultura occidentale che non Platone e Aristotele, Kant e Hegel, Heidegger e Wittgenstein²¹.

Anche se, probabilmente, quando parliamo di «originalità» ci riferiamo a livelli diversi di significato, concordo con Harold Bloom nel porre, sul versante laico, William Shakespeare al centro

21 Harold Bloom, *Il Canone Occidentale*, R.C.S., Milano 1996, 9.

del Canone occidentale: Dante Alighieri, l'altro centro del Canone secondo Bloom, è un autore di impronta cristiana legato ad affermazioni non generate in modo autonomo dalle sue facoltà ma elaborate a partire dalla rivelazione di Cristo, quindi come intellettuale il suo status non è «laico».

Tra le opere di Shakespeare quella che, nella potenza evocativa dei personaggi, più mi fa percepire vivo il suo autore è il dramma *Amleto*. Prendiamo in considerazione il suo brano più celebre: il monologo della prima scena del terzo atto. Amleto, in sostanza, dice una sola cosa, non pone due possibilità quali l'essere, tra azione e non azione, e il non essere, come potrebbe sembrare. Infatti, pur desiderando l'oblio, il non essere, l'estinzione: «Morire, dormire... nulla più. [...] Questa è la consunzione da invocare devotamente», in realtà non la vede possibile: «Morire, dormire; dormire, sognar forse... Forse. E qui è l'incaglio: che sogni sopravvengano

dopo che ci si strappa dal tumulto della vita mortale, ecco il riguardo che ci arresta».

Shakespeare/Amleto non ha una soluzione perché pur bramando l'estinzione come soluzione ideale alla sofferenza, concepisce l'essere come unica possibilità dell'uomo. Infatti teme la morte come un'altra vita e, per di più, così connessa all'attuale da divenirne lo specchio spietato. Quindi, dal momento che la salvezza è nell'estinzione ma questa non è possibile neanche con la morte, non vede alcuna via di salvezza.

A volte, per via degli imperscrutabili arabeschi del caso e del destino, si verificano delle stupefacenti coincidenze e sembra che un autore profano dica proprio le stesse cose di un autore tradizionale.

«La vita non è che una processione di ombre e Dio solo sa perché le abbracciamo tanto ardentemente e le vediamo scomparire con tanta

angoscia, dato che sono ombre»²². Questa citazione di Virginia Woolf mi pare emblematica nella sua genialità e drammaticità.

Geniale perché la Woolf, nella ricerca del livello espressivo androgino, posto cioè ad una profondità dello spirito in cui uomo e donna, maschio e femmina non si differenziano, raggiunge, in questo ed altri casi, un livello così profondo ed una essenzialità espressiva tale da trarne una descrizione oggettiva della condizione umana. Descrizione laica, caratterizzata da un evidente agnosticismo.

Drammatica perché in questa domanda implicita («Dio solo sa») è racchiuso il dramma vitale dell'uomo che è, per natura, incline ad amare ciò che è mortale, caduco e quindi sostanzial-

22 *Introduzione a: Virginia Woolf, Una stanza tutta per sé*, Newton, Roma 1993, 8 s. La frase della Woolf ne riecheggia un'altra, di Shakespeare: «Siamo fatti anche noi della materia di cui son fatti i sogni; e nello spazio e nel tempo d'un sogno è racchiusa la nostra breve vita», *Tempesta*, atto IV, scena I.

mente inconsistente, privo di eccezioni. Da questa consapevolezza nasce, per chi desidera vivere con pienezza il proprio essere, la certezza del dolore, la sua ineluttabilità, l'impossibilità di vivere e godere senza pagare amaramente, con il proprio strazio, anche ogni gioia legittima. *Mutatis mutandis*, la frase della Woolf assomiglia alla Prima Nobile Verità: la realtà del dolore, non v'è traccia però delle altre tre. Non vi è traccia di salvezza.

Ho scelto, tra le molte possibili, quella citazione perché nel suo senso recondito ricorda, in modo singolare, un'altra frase incontrata, questa, nella sezione chiamata *Genjōkōan*²³ dello

²³ *Genjōkōan* è il titolo della sezione d'apertura dello *Shōbōgenzō* (cfr. n. seguente). Spesso è considerata la parte che, contenendo il cuore della visione di Dōgen, caratterizza ed orienta tutte le altre. *Genjōkōan* può essere tradotto con «Il mistero del presente in ogni istante». In italiano è disponibile una traduzione del *Genjōkōan* a cura della Stella del Mattino, edita da EDB nel 1997, col titolo *Divenire l'essere*.

*Shōbōgenzō*²⁴ di Eihei Dōgen: «Tuttavia i fiori appassiti cadono mentre ancora desideriamo che fioriscano e le erbacce dilagano mentre noi, irritati, le rifiutiamo».

Queste due frasi, della Woolf e di Dōgen, pur così consonanti sino ad una notevole profondità di significato, sono diverse per un piccolo ma fondamentale aspetto: nella prima vi è rasse-

24 *Shōbōgenzō*, *La raccolta della visione della realtà autentica*, è l'opera principale di Dōgen. Ne esistono varie redazioni, la più estesa comprende 95 sezioni, redatte tra il 1231 ed il 1253, anno della sua morte. Parte di queste sezioni fu scritta direttamente da Dōgen, parte invece sono trascrizioni di sermoni registrati da Koun Ejō (1198-1280), suo discepolo e successore. Con l'eccezione di un ristretto ambiente ecclesiastico, lo *Shōbōgenzō* rimase sconosciuto sino al XVII secolo. Lo stesso clero buddista che ne era il depositario ne scoraggiava la pubblicazione e la lettura, sia per la difficoltà intrinseca del testo sia per gelosia di casta. Tra le traduzioni italiane dall'originale giapponese di sezioni dello *Shōbōgenzō* segnaliamo *Busshō - La Natura Autentica*, EDB, Bologna 2000, oltre ai già citati *Il cammino religioso - Bendōwa* e *Divenire l'essere - Ghenjōkōan*.

gnazione di fronte alla constatazione della caducità di ogni essere e di ogni cosa, insieme (è la mia lettura del pensiero della Woolf) al timore paralizzante di fronte ad ogni legame affettivo perché questo prelude alla separazione e quindi, senza scampo, al dolore. È una proposizione che esprime una malinconica e pacata disperazione.

Nella seconda frase la stessa realtà, fatta di attrazione e ripulsa, viene presentata come la registrazione, anche se in forma poetica, di un fatto di cronaca che non colpisce più di tanto. Dōgen si esprime facendoci capire che «pur stando così le cose» il dolore ha perso il suo pungiglione mortale. Non vi è infatti né rassegnazione né stupore relativo alla presenza del dolore in ogni gesto che contenga attaccamento o rifiuto. Intende dirci che il meccanismo, il funzionamento della vita, continua ad essere identico anche quando sia stato compreso a fondo ma («tuttavia»), per chi segue corretta-

mente l'insegnamento tramandato da Śākya-muni, quel meccanismo non fa più paura.

Le parole di Dōgen ci giungono come da un altro versante della vita: tutto prosegue come prima, il sole continua a sorgere ad oriente e a tramontare ad occidente, la trama della vita umana è sempre quella di attrazione verso ciò che scomparendo ci addolorerà e di ripulsa verso ciò che invece non amiamo e che non possiamo scagliare fuori dal mondo perché esso non ha un «fuori». Però, così come non c'è più né oriente né occidente se non la loro reciprocità convenzionale, così l'attrazione e la ripulsa svaniscono assieme al conseguente dolore. Emerge la possibilità di interrompere la genesi del dolore, facendolo scomparire ad ogni passo.

La stessa presa d'atto della contraddizione fondamentale tra l'attrazione che la vita suscita in noi e la consapevolezza della morte, tra voglia di vivere e conseguente produzione di sofferenza, è tratteggiata nell'opera poetica di un

religioso del nostro secolo, la figura più emblematica della scuola Zen nella precedente generazione:

Per chi accoglie questa incoerenza così com'è,
istintivamente aggrappandosi all'amata vita
pur vedendo la verità senza scampo della morte,
non vi è limite alla profondità della vita.
Eppure... quando la morte infine arriva
ingoia tutti, il religioso praticante e nell'identico
modo il non religioso,
e ci dona una pace
oltre ogni distinzione di vita e di morte.
La vita scorre via, proprio adesso,
sia nel movimento che nella quiete;
non vi è limite alla profondità di entrambi
quando accetto questo, mia vita, così,
per sempre, obbedendo la mia pratica.²⁵

25 Da *L'infinita vastità di vitaemorte*, una delle ultime poesie di padre Kōshō Uchiyama (cfr. cap. I, nota 2), sino al 1975 abate del monastero Antaiji, Giappone. Traduzione italiana sulla traccia di un inedita traduzione inglese di Daitsū Tom Wright, cfr.

Vivere la consapevolezza dell'imminente separazione da ciò che amiamo e vivere la vita - il legame con l'amato - sono parte di un unico non afferrare.

La scoperta 1

Il bivio era a sinistra, poco prima del ponte, di fronte ad uno spiazzo pieno di cataste di legname di castagno, pronto per essere caricato sui vecchi quattroassi. Uno slargo sempre in ombra,

<http://www.lastelladelmattino.org/in-english/dait-su-tom-wright>.

cosparso di pezzi di corteccia in mezzo ai quali nel vecchio asfalto qua e là cresceva l'erba.

Medith arrivò dal fondovalle pedalando deciso, alle cataste si allargò a destra poi, compiendo quasi un'inversione, attraversò la statale, si alzò sui pedali ed infilò la mulattiera in leggera salita. Nove anni, capelli neri e dritti, lo sguardo ostinato, pedalava ansimando un poco. La strada, dopo una svolta, usciva nel sole dell'estate matura; una striscia d'erba brillante in mezzo, due corridoi lisci e bruni ai lati. Qui in basso la valletta era larga, illuminata dal sole alto. Ai fianchi le cime fitte di verde accompagnavano, quasi amiche. Prima che la strada prendesse a salire veramente, le ruote sottili deviarono sul pascolo a fianco e si fermarono. Medith, immobile, percepì il silenzio che lo avvolgeva. Sentiva di essere venuto per quello. Si stese sull'erba, calda sotto le braccia nude. Tra gli steli più alti davanti agli occhi la schiuma degli sputacchini, come bollicine di saliva.

Tutto perfetto.

Una formica, forse, cammina sulla pelle di una gamba ed il suo prurito distoglie per un momento da quell'ascolto. Ma se, così, tutto è dolce e bello e proprio come deve essere allora perché io... Medith esitò. Era la prima volta che si avvicinava col pensiero parlato a quel nastro sottile e scuro che si insinua metastatico tra le pieghe della vita percepita. La formica, i pruriti sulle gambe reclamarono l'attenzione, il calore del sole alla nuca, il dolore dei gomiti puntati sull'erba a sostenere il capo agirono insieme e senza neppure deciderlo Medith si trovò in piedi nel sole. Si guardò attorno, timoroso che qualcuno l'avesse visto fare quello che non avrebbe saputo né voluto spiegare. Mentre rialzava la bicicletta, la vide come per la prima volta. Toccandola le mani si muovevano incerte, curiose di quella nuova sensazione.

Si sentì diverso; una quiete venata di paura era in lui. Sapeva di esistere, solo.

III. La formazione del canone Zen

A seconda della cronologia adottata, la scomparsa da questo mondo di Siddhārtha Gautama Śākyamuni, il Buddha storico, è situata tra il V e il IV secolo a.C. La comparsa degli elementi che portarono alla formazione delle due scuole principali, *Mahāyāna* e *Theravāda*, viene fatta risalire ad un periodo immediatamente successivo. L'evoluzione attraverso la quale il *Mahāyāna* ed i suoi seguaci passarono dall'essere considerati eretici e violatori dell'ordine a depositari -anch'essi o in esclusiva a seconda della radicalità dei giudizi- dell'insegnamento originale fu un processo della durata di circa quattro secoli.

Vissuto intorno al 150 d.C., Nāgārjuna è il 14° patriarca della genealogia Zen. La scuola da lui

fondata, definita *Mādhyamaka*¹, Via di Mezzo, si sviluppò in India per più di sette secoli, sino alla completa scomparsa del buddismo da quei territori tra il X e l'XI secolo. Assieme all'altra importante scuola del *Mahāyāna* indiano, la scuola *Yogācāra* ("pratica dello *yoga*"), "fondata" attorno al IV secolo dai fratelli Asanga e Vasubandhu, la *Mādhyamaka* e le idee da essa coltivate ed evolute, costituiscono tutt'oggi la base del

- 1 Tra coloro che si richiamano o appartengono a questa "scuola" (con tutti i limiti che nel buddismo ha questo termine: la definizione di "scuola" nel buddismo indiano è puramente utilitaristica, è stata introdotta, retrospettivamente, in Occidente con finalità dossografiche) ricordiamo: Āryadeva, chiamato anche Kāṇadeva, contemporaneo e discepolo di Nāgārjuna; Buddhapālita nel quinto secolo, Candrakīrti (VI-VII secolo) e Shantideva (VIII secolo) che diedero al sistema *Mādhyamaka* la forma che viene studiata tuttora nei monasteri del Tibet e della Mongolia. Śāntarakṣita e Kamalaśīla che, nell'ottavo secolo, introdussero e diffusero il buddismo in Tibet unendo sincreticamente *Mādhyamaka* e *Yogācāra*. Quasi tutti i sopracitati si sono formati o hanno insegnato nell'università monastero Nālandā.

pensiero *Mahāyāna* in Tibet, in Cina e nel resto dell'Asia Orientale e perciò anche in quella parte dell'Occidente che ha accolto quei buddismi.

Il procedere di Nāgārjuna si pone dialetticamente in modo critico e negativo nei confronti di qualsiasi affermazione relativa alla realtà ultima senza però affermare una «sua» posizione. Sebbene la sua scuola sia detta della «Via o Posizione di Mezzo» si tratta di una non-posizione, perché si trova sì tra ogni tesi ed ogni antitesi, ma per negarle entrambe.

La sua affermazione è su un altro piano. La posizione affermativa di Nāgārjuna non riguarda l'aspetto fenomenico del mondo. I fenomeni, tutti i fenomeni, nel loro apparire, esistere e scomparire, si comportano secondo la legge di causa-effetto: la loro stessa esistenza è legata a una mutua relazione di parti.

Per esempio, se prendiamo una bicicletta, saliamo e facciamo una breve pedalata non avremo alcun dubbio sulla sua esistenza. Ma appena

la smontiamo in pezzi sarà chiara la provvisorietà del suo essere nel mondo: immediatamente la bicicletta scomparirà, come non fosse mai esistita, e così pure i suoi componenti, se li tratteremo allo stesso modo. Ciò significa che, in senso completo, definitivo, la bicicletta non esisteva neppure prima di essere smontata. Anche se, pur con questa consapevolezza, possiamo tranquillamente pedalare col vento nei capelli senza che la bicicletta venga meno. La sua esistenza è una non-esistenza (e così, all'infinito, quella dei suoi componenti) dovuta alla concomitanza, alla relazione reciproca di varie cause. Questo vuoto di fondamento è il senso di *śūnya*, parola chiave nell'ambito *Mādhyamaka*.

La traduzione letterale della parola sanscrita *śūnya* è «zero». Anche nel suo significato matematico lo zero è nato in India tra il secondo ed il terzo secolo ed è attribuito, leggendariamente, allo stesso Nāgārjuna. Nel sistema numerico decimale (introdotto in Occidente nel XIII secolo),

zero è il numero vuoto che dà senso agli altri numeri. Il simbolo «0», nato anch'esso in India, è del sesto secolo. Come significato, come parola e come simbolo lo zero è stato introdotto in Occidente dagli arabi: in arabo *sūnya* fu traslitterato *sifr*, pronunciato *sefer* da cui, nel XIII secolo, il latino *zephyrum* da cui il veneziano *ze-vero* e poi l'italiano zero.

Rivedendo in termini matematici l'insegnamento della scuola *Mādhyamaka* ricordiamo che nella sequenza dei numeri arabi (in realtà indiani), dove il primo segno² è «0», il concetto di unità, ossia un qualunque valore diverso da zero rappresentabile con 1 oppure con 0,0000...1, esiste e può essere rappresentato proprio quando è soddisfatta la definizione precedente, cioè quando, essendo diverso da zero, pur di poco è «esterno» a zero. Per converso: zero non può essere contato, o fatto esistere,

2 Se consideriamo anche i numeri negativi lo zero è il segno centrale,

fuori dal suo «campo d'esistenza». Ogni costruzione che tenti di contare «zero» sarà, per ciò stesso, sempre un ente quantitativo che, appartenendo a tale campo d'esistenza, sarà sempre diverso da zero. Quindi quel "contare" non lo può rappresentare.

Questo non significa, però, l'identità tra zero e nulla.

Nella mistica buddista, la realizzazione di «zero» è possibile per «sottrazione» nell'identificarsi con esso. Infatti chiamiamo *śūnya*, cioè «zero», ciò che rimane allo scomparire del pensiero. Tuttavia, di quello, è negata la rappresentazione, ovvero la costruzione di un'immagine, come astrazione del pensiero/coscienza. Infatti nel momento nel quale il pensiero/coscienza realizza lo zero, ossia è zero (pensiero/coscienza privo di oggetto), contemporaneamente non può rappresentarsi, perché rappresentandosi diventerebbe «qualcosa», in ogni caso diverso da «zero».

L'altra "scuola" del *Mahāyāna* indiano, la scuola *Yogācāra* ("pratica dello *yoga*"), nasce -forse- come reazione ad un presunto eccesso di intellettualismo dei *mādhyamika* e, come indica il nome, pone al suo centro la pratica concreta, corpo e mente assieme. Tuttavia ha anche una forte tendenza all'analisi della mente dell'uomo che dedica sé stesso alla pratica e costituisce la base di tutta la successiva epistemologia del buddismo *mahāyāna*. Gli *yogācārin* affermano, come descrizione del funzionamento della mente, che nulla possiamo conoscere di una eventuale realtà esterna, neppure affermare la sua esistenza o meno, perché tutte le percezioni sono mediate e interpretate dalla mente: nessun aspetto del cosiddetto mondo esterno appare direttamente alla nostra coscienza. Le percezioni dei sensi portano informazioni alla mente dalla quale quelle informazioni sono valutate, interpretate e giudicate come se fossero realtà, oggetti reali, mentre è solo la mente che

analizza elementi da lei creati. L'unica esperienza pura è quella degli stati meditativi, i.e. dello *zazen*, all'interno del quale si può fare esperienza della realtà ultima, unica fonte di vera conoscenza. Una conoscenza però che, come già visto trattando della *Mādhyamaka*, non può che essere conoscenza senza oggetto, ovvero pura esperienza.

Nel primo secolo d.C., durante la dinastia Han posteriore (25-220 d.C.), attraverso la Via Della Seta il buddismo cominciò a diffondersi negli immensi territori della Cina. Il movimento missionario coinvolse presto pellegrini cinesi che trascorsero lunghi periodi di studio e di pratica in India e monaci indiani avventuratisi verso Oriente. Fu intrapreso un enorme lavoro di traduzione dal pali, lingua canonica degli appartenenti alla scuola *Theravāda*, e dal sanscrito, lingua dei testi del *Mahāyāna*. All'inizio di questo difficile lavoro durato alcuni secoli e grazie al

quale sono giunti sino a noi opere del primo buddismo altrimenti perdute nella versione originale, i termini e le espressioni della sapienza taoista costituirono il ponte di comunicazione concettuale tra le due culture. Per questo motivo, sino al terzo secolo, era diffusa l'opinione che buddismo e taoismo fossero due correnti dai medesimi contenuti.

L'originalità della scuola buddista ebbe gradatamente ragione di quella iniziale omologazione e già nel quarto secolo il buddismo si distinse con una caratterizzazione autonoma determinata.

Questo fu possibile soprattutto grazie all'avvio di un profondo processo di sinizzazione delle forme in cui l'insegnamento di Śākyamuni veniva vissuto ed offerto. Tale processo fu favorito, da un lato, dalla avvenuta soddisfacente traduzione nella nuova lingua dei principali testi e, dall'altro, dall'assenza di timore riverente nei confronti della cultura indiana, non vista come

ostile e quindi da rifiutare, né superiore e quindi da imitare *tout court*.

Fu tra il V e il VI secolo che datiamo, dal punto di vista storico, la nascita della scuola oggi denominata Zen.

Sebbene gli studi attuali ne mettano in dubbio la reale esistenza, quantomeno nei termini in cui viene riportata, la tradizione attribuisce al monaco indiano Bodhidharma l'introduzione in Cina, all'inizio del VI secolo, dell'insegnamento buddista non contenuto da parole e ragionamenti. Eihei Dōgen nel 1231, in Giappone, scriveva:

Bodhidharma si recò in Cina e trasmise l'insegnamento di Śākyamuni al cinese Eka [in cinese Hui-k'o, 487?-590?]. Fu questa la prima volta in cui quell'insegnamento fu trasmesso dall'India ad un Paese dell'Estremo Oriente [...] A partire dall'ultimo periodo della dinastia Han³ cominciarono ad

3 La dinastia Han è divisa in due periodi, «anteriore» dal 206 a.C. all'8 d.C. e «posteriore» regnante dal 25 al

essere introdotti [...] testi e commentari [...] contenenti quell'insegnamento. Sebbene in essi fosse esposta la teoria, dal momento che non erano accompagnati da un esempio vivente di pratica realmente applicata, la base dell'insegnamento di Śākyamuni non era chiara. Successe così che, in una situazione in cui il vero insegnamento era avvolto dalla teoria, grazie alla venuta di Bodhidharma, si diffuse anche in Cina, divenuto lampante, l'insegnamento genuino e semplice di Śākyamuni.⁴

Le parole di Dōgen nulla dicono dei molti che, senza per questo divenire famosi, prepararono il «terreno» durante 4-5 secoli trascorsi sino all'avvento di Bodhidharma. In quell'occasione, l'intento di Dōgen non era quello di stabilire una gerarchia o una primogenitura. Egli afferma che non esiste buddismo senza la sua effettiva pratica, che non esiste la via se non quando è realmente percorsa e che può essere trasmessa solo

220 d.C.

4 Eihei Dōghen, *Il cammino religioso - Bendōwa*, cit., 29.

da chi effettivamente la vive ad un altro che imposti la sua vita con i medesimi presupposti.

Non è importante stabilire se Bodhidharma sia veramente esistito o meno: più interessante è capire come la tradizione utilizzi la sua storia.

Si dice che Bodhidharma, figlio di un *raja* indiano, abbia raggiunto la Cina meridionale nel sesto secolo d.C. Poco dopo il suo arrivo, fu chiamato a corte dall'imperatore Wu (502-550), fondatore della dinastia Liang. L'incontro tra l'imperatore e Bodhidharma è narrato in modo analogo in tre diverse raccolte di testi del secolo successivo. Quella che segue è una libera proposizione sulla traccia di quei riferimenti:

Quando giunse notizia all'imperatore della Cina che un grande saggio buddista era giunto dall'India, subito furono mandati messi affinché lo si invitasse a palazzo. Bodhidharma accettò e si presentò all'imperatore. Questi gli chiese: «Ho fondato monasteri, ospitato monaci, fatto tradurre li-

bri sacri, compiuto ogni genere di offerte alla comunità dei santi monaci. Qual è il merito di tutto ciò?». «Nessuno» gli rispose Bodhidharma. «Qual è, allora, il punto essenziale dell'insegnamento?», chiese ancora l'imperatore. «Tutto è manifesto. Non vi è un insegnamento particolare». Disorientato, l'imperatore domandò: «Chi sei tu?». «Mistero», rispose Bodhidharma. L'imperatore non comprese. Bodhidharma si ritirò nel monastero Shaolin dove trascorse nove anni in silenzio, seduto, con il viso rivolto al muro.

L'imperatore dimostra di essere a conoscenza della "legge" di causa ed effetto perché elenca le azioni più meritorie che un essere umano possa compiere, secondo la cultura buddista. La sua domanda deriva da una visione convenzionale, contiene infatti, implicita, una richiesta di riconoscimento delle proprie azioni quale corretto operare nella sequela del Buddha. Bodhidharma però nega che si possa raggiungere il percorso che libera dalla sofferenza grazie solo ad

un particolare comportamento esteriore o ai meriti delle opere buone.

La seconda domanda, conseguente alla prima risposta, chiede di puntualizzare quale sia, allora, il cammino che conduce alla liberazione: se la via, il percorso di salvezza, non si costruisce grazie agli effetti delle proprie azioni, consisterà allora in qualche insegnamento segreto, misterioso. Bodhidharma vanifica anche questa aspettativa affermando la natura non duale del mondo del risveglio e quello dell'illusione, del sacro e del profano, annunciando quindi *ante litteram*: «Ogni cosa canta la verità senza aggiungere nulla»⁵. Infine l'imperatore chiede a Bodhidharma la sua personale conoscenza sul mistero della vita ed anche in questo caso Bodhidharma mostra come tale domanda non vada "chiusa" con un'idea, una nozione o un'etichetta quale per esempio un nome, ma lasciata aperta nella sua inconoscibilità. L'espressione

5 *Ibidem*, 31.

usata nella tradizione (不思議- *bùsīyì*) qui sopra tradotta con «mistero» significa anche «inconoscibile, inimmaginabile» oppure «non conoscere» compresa la nuance «inafferrabile». Infine Bodhidharma manifesta nei fatti la forma della pratica essenziale: lo star seduti, immobili, in silenzio di fronte al muro⁶.

La struttura della leggenda di Bodhidharma contiene, implicitamente, un altro elemento importante al quale spesso non si dedica particolare attenzione. Mi riferisco all'aspetto della trasmissione e specificamente al come l'insegnamento vada trasmesso da una persona all'altra, da una generazione all'altra.

Bodhidharma non fondò un monastero nel quale “insegnare” lo zen, non aprì “centri” di pratica nel quale “far sedere” gli altri, né si diede a viaggiare per la Cina organizzando incon-

6 In alcune scuole, per esempio in quella *Rinzai*, lo *zazen* non viene praticato col viso rivolto al muro ma verso il centro della sala.

tri, ritiri cerimonie, ordinazioni. Fece quello che dovrebbe fare ogni serio praticante zen: dedicò la propria vita⁷ alla pratica dello *zazen* ed allo studio⁸. L'esempio, quando non è per voler dare un esempio, è l'unico insegnamento possibile: fare semplicemente ciò che deve essere fatto. Fondamentalmente diverso dal pensarsi e porsi come "maestro" e poi andar dicendo agli altri che cosa dovrebbero fare.

Dopo nove anni, quello stile di vita divenne noto tra i cercatori del *dharma*, ovvero tra coloro che cercavano la via che conduce alla pace e alla serenità. Tra di loro vi fu qualcuno la cui

7 Il luogo in cui è collocato il racconto delle vicende di Bodhidharma è un'area della Cina centrale nella quale, lungo le sponde di un fiume, vi sono numerose grotte naturali già anticamente abitate da asceti perché il loro interno è a temperatura quasi costante, non troppo freddo d'inverno né troppo caldo d'estate.

8 Bodhidharma è tradizionalmente considerato "l'importatore" in Cina del testo del *Lañkāvatārasūtra*, il cui studio raccomandò ai discepoli.

motivazione era così forte da essere disposto a rischiare la vita pur di potersi sedere con lui. Fu così che Bodhidharma accettò di sedersi in compagnia, anche se, forse, non gli sarebbe spiaciuto continuare da solo e senza complicazioni.

Alcuni autori riferiscono⁹ che il nome *zen* nacque da un malinteso: coloro che furono testimoni della pratica seduta di Bodhidharma, non sapendo che cosa stesse facendo né perché, pensarono fosse un asceta hindù, un *brahmana* che praticava la meditazione, *dhyana* in sanscrito, da seduto.

Lo chiamarono quindi “il *brahmana* che pratica il *dhyana* seduto” e siccome “*dhyana* seduto”

9 Cfr. Eihei Dōghen, *Il cammino religioso - Bendōwa*, cit., 48. Cfr. anche *Jijuyū Zanmai* di Menzan Zuihō (1682-1769), nella traduzione inglese a cura di Shōhaku Okumura, in *Dōgen Zen*, Kyōto Sōtō Zen Center, Kyoto 1988, 42; reperibile anche presso <http://terebess.hu/zen/jijuyūZanmai.rtf>

in cinese è detto *tsuochan*, Bodhidharma fu erroneamente definito l'asceta dello *tsuochan*. I caratteri in cinese letti *tsuochan*, in giapponese si leggono *zazen*¹⁰, la parte letta *za* solitamente si omette così discepoli e successori di Bodhidharma in giapponese sono definiti seguaci della "scuola zen". In questa scuola Bodhidharma è considerato il 28° patriarca indiano e, contemporaneamente, il primo patriarca cinese, unendo in una sola persona la fine di un'epoca e l'inizio di quella futura.

Il processo di inculturazione del buddismo nel crogiolo della millenaria cultura cinese riveste un'importanza determinante perché lo Zen ne è figlio diretto, sebbene nel suo viaggio nel tempo abbia poi preso le sembianze della cultura giapponese. In senso strutturale e profon-

10 La parola è composta da due caratteri: il primo (*tsuo*), *za* in giapponese, significa sedersi, essere seduto; il secondo (*chan*), letto *zen* in giapponese, è la trasposizione fonetica del termine sanscrito *dhyana*.

do, il taoismo ed il confucianesimo si sono legati al buddismo nel lungo processo¹¹ di assorbimento di quest'ultimo nella cultura cinese generando sia la rinascita cinese delle scuole indiane sia modalità originali di vivere l'insegnamento del Buddha. Una di queste modalità fu quella che nei suoi sviluppi divenne la cosiddetta scuola zen.

Possiamo ipotizzare una data che segna il lento decadere in Cina di una scuola Chan legata sia all'ortodossia originale che alla purezza della pratica tramandata da Bodhidharma. Questa data è il 1644, anno in cui terminò la dinastia Ming. Già a partire dal decimo secolo era iniziato un processo sincretico che vide affiancarsi al buddismo Chan il buddismo detto della Pura Terra. Si verificò gradatamente la commistione o fusione delle caratteristiche delle maggiori

11 Secondo le fonti storiche attuali, si hanno tracce certe della presenza del buddismo in Cina a partire dal primo secolo, però è solo a partire dal V, VI secolo che possiamo parlare di un buddismo cinese autonomo.

scuole buddiste in un'unica tendenza onnicomprensiva. Nel tardo periodo Ming, infine, il sincretismo divenne la norma ed anche concezioni neoconfuciane e taoiste furono cooptate. In circa quindici secoli il buddismo cinese e, in particolare, il Chan, la sua creatura più originale, raggiunto l'apice aveva iniziato la parabola discendente.

È facilmente intuibile che, in un periodo di tempo così esteso, in un territorio così vasto, le pietre miliari e gli eventi degni di nota che hanno contribuito a far giungere lo Zen sino a noi siano stati pressoché innumerevoli. I monasteri minori furono, nel tempo, nell'ordine delle migliaia, e quelli più importanti alcune decine in alcuni dei quali, in concomitanza con la presenza di abati di grande personalità, soggiornarono contemporaneamente migliaia di residenti tra monaci e laici. Veri e propri monasteri-città che occupavano ampie zone di territorio esercitando una marcata influenza sulla formazione e tra-

sformazione della cultura di una vastissima area del mondo, ben più ampia dell'intera Europa.

Uno dei problemi risolti egregiamente durante quei secoli fu la traduzione dei testi indiani in cinese. Un'opera molto complessa sia per la difficoltà insita nel passaggio da una lingua fonetica ad una ideogrammatica, ossia dal suono come veicolo al segno come portatore di senso, sia perché il traduttore di un testo buddista si trova di fronte ad un ostacolo particolare, difficile da sormontare.

Spesso, infatti, si tratta di testi i cui autori esprimono un punto di vista che un "semplice" traduttore non è in grado di vedere: solo chi ha una lunga esperienza di pratica è in grado di decifrare o vedere quel "punto di vista". Questo indipendentemente dal linguaggio o dall'idioma usato. Quando quel caso si verifica è come se dovessimo realizzare la copia di un quadro in cui l'autore ha inserito dei particolari che permettono una chiave di lettura a noi sconosciuta.

La copia sarà anche somigliantissima all'originale, ma proprio ciò che l'autore voleva dire in modo peculiare andrà quasi certamente perduto.

Dal momento che un libro buddista, ogni libro autenticamente buddista, ha come scopo quello di fornire un codice di controllo relativo all'«essere buddista» del lettore (e dell'autore), un traduttore che non conosca l'oggetto del codice di controllo produrrà un'opera, almeno in parte, muta. In pratica la letteratura buddista, e particolarmente quella della scuola zen, è un tracciato da percorrere, e nulla più; una nota a cui accordare l'intimo impianto della nostra vita. Un tracciato che si conosce percorrendolo: alla fine del libro tutto ciò che penseremo di aver appreso ci darà la dimensione del nostro errore.

Nonostante quanto detto poc'anzi, è proprio nel processo del tradurre e ritradurre che i testi trovano al fine la loro corretta interpretazione, laddove anche le interpretazioni errate sono pur

sempre segnali da interpretare.

A dimostrazione dell'estrema vitalità della sua genesi, il buddismo cinese diede origine a ben dieci diverse scuole, tra cui quella Chan suddivisa a sua volta in cinque linee differenti, note come «le cinque famiglie», chiamate, dal nome dei loro fondatori: *Fayan*, *Yunmen*, *Guiyang*, *Caodong* e *Linji*¹². A partire dal successore di Bodhidharma, Dàzǔ Huìkě¹³, tradizionalmente considerato il secondo Patriarca cinese e contemporaneamente il 29esimo a partire da Śākyamuni, la linea di successione acquista maggior certezza storica e in alcuni casi è possibile ricostruire una biografia personale. Questo grazie a due opere il *Gāosēng zhuàn*, *Biografie di monaci illustri* e *Xù gāosēng zhuàn*, *Continuazione delle biografie dei monaci illustri* redatte tra il VI e il VII secolo e ad un gruppo di cinque

12 In giapponese rispettivamente: *Hōgen*, *Unmon*, *Igyō*, *Sōtō* e *Rinzai*.

13 In giapponese Taiso Eka (487?-590?).

opere, composte da monaci delle scuole Chan, redatte tra il 1000 ed il 1200, note complessivamente come *Raccolte della trasmissione della lampada*¹⁴.

Il terzo patriarca cinese, trentesimo nella linea di successione iniziata da Śākyamuni, è identificato in Jiànzhì Sēngcàn (? - 606?). A lui viene convenzionalmente attribuito il più antico componimento di “ambiente Chan” in lingua cinese giunto sino a noi. Quest’opera, lo *Xìnxīn Míng*, con il nome giapponese di *Shin jin mei* è tuttora studiato e commentato nei monasteri giapponesi. Anni or sono, durante il periodo di studio invernale al termine del quale ciascun membro del monastero doveva relazionare sui risultati del proprio studio, dopo che, per un’intera mattina, mi fui ingegnato a spiegare ai monaci della comunità il senso da me com-

14 Cfr. M. Y. Marassi, *Il buddismo mādhyāyana attraverso i luoghi, i tempi e le culture*. Vol. II: *La Cina*. Genova-Milano, Marietti 2009, 356 ss.

preso in quel componimento ricco di sottili e dettagliate istruzioni per non deviare dalla Via, l'abate Kōhō Watanabe¹⁵ commentò: «Ciò che in realtà va fatto è l'esatto contrario». Non fui l'unico a stupirmi per quella frase, ci occorse tempo per comprendere l'elemento di libertà che essa conteneva: anche la scrittura, i testi della tradizione sono sovrastruttura, l'insegnamento è molto più semplice: non si tratta di dover fare qualche cosa o di seguire delle istruzioni di comportamento.

Secondo una fonte del VII secolo, successore di Jiànzhì Sēngcàn fu Dào-xìn¹⁶, quarto Patriarca cinese, considerato un radicale riformatore del modo di praticare il Chan. Egli stabilì che, più che dalla questua, il sostentamento dei monaci dovesse dipendere dal lavoro manuale di tutti i membri della comunità. Vi è chi sostiene che

15 Cfr. *supra*, cap. II, n. 11.

16 In giapponese: Daii Sōhō Dōshin (579-651). È il primo del lignaggio Chan a proposito del quale vi siano delle tracce storiche documentali.

questo mutamento si fosse reso necessario per la grandezza della sua comunità, 500 persone, secondo alcune fonti, che necessitava quindi ogni giorno di una grande quantità di cibo, impossibile da reperire con la questua nei pochi e distanti villaggi della zona. Sta di fatto che dovendo dedicare la giornata ai lavori agricoli rimaneva poco tempo per lo *zazen*. Fu così che la comunità di Dàoxìn fu la prima, in Cina, a portare la pratica dello *zazen* fuori dalla sala apposita, in tutte le azioni della giornata. Quando ci si siede in *zazen* non stiamo compiendo alcuna attività perciò lasciamo andar via tutti i pensieri che sorgono, senza usarne alcuno. Quando stiamo compiendo un'attività lasciamo andar via tutti i pensieri che non hanno a che vedere con essa. È stupefacente scoprire quante cose sappiamo fare senza bisogno di pensieri, anzi: dove il pensiero è un ingombro. L'obiettivo rimane identico: non giocare, non indulgere col pensiero, perché in questo gioco apparentemente in-

nocuo si annida la sofferenza.

Fu un mutamento importante nella vita dei praticanti: diventò di fatto la piena realizzazione del *Mahāyāna* mostrando come l'insegnamento del Buddha possa essere vissuto non solo nello stato di monaco ma nella vita del mondo. Naturalmente questo non semplifica le cose: il monastero, offrendo una protezione, permette di dedicarsi senza distrazioni allo sviluppo di un cuore compassionevole, concentrato sul lasciar andare. Le occasioni della vita di ogni giorno, nel mondo, in una situazione non protetta e senza confini offrono anch'esse, nella miriade di incontri e situazioni la possibilità della piena realizzazione.

Quella di Dào-xìn fu anche una decisione che contribuì alla sopravvivenza della scuola Chan in epoche difficili: durante la seconda importante persecuzione del buddismo attuata dall'imperatore Wuzong dei Tang tra l'841 e l'846, una delle motivazioni della persecuzione era che i

centri e i monasteri delle varie scuole buddiste vivendo di questua e offerte non contribuivano in alcun modo ai bisogni della società, per cui erano ritenuti veri e propri rifugi di parassiti. Grazie al lavoro e alla gestione di un almeno parziale autosufficienza alimentare introdotta da Dào-xìn, questa critica non poté essere rivolta alla scuola Chan.

Venendo a cadere la distinzione dogmatica tra azioni pure e azioni impure che aveva accompagnato il buddismo sino ad allora, con la riforma di Dào-xìn si realizzò nei fatti l'affermazione che ogni attività può essere la manifestazione della modalità di vita detta "zen": la libertà più completa si spalancava di fronte a coloro che dovevano decidere come vivere e tramandare il buddismo, senza più alcuna forma di riferimento.

I due secoli successivi furono l'apice della vitalità creativa della scuola Chan/Zen.

La tradizione identifica una persona particola-

re grazie alla quale questa parabola iniziò a librarsi nei cieli della Cina: è Dàjiàn Huìnéng¹⁷, sesto (e ultimo) patriarca cinese, ad impersonare tutte le caratteristiche della svolta che lo Zen stava vivendo.

Si narra¹⁸ che Huìnéng, orfano di padre, in gioventù era un boscaiolo analfabeta che, assieme alla vecchia madre, viveva stentatamente del suo lavoro. Un mattino, sentendo recitare un verso del *Sutra del Diamante*¹⁹, comprese il sen-

17 In giapponese Daikan Enō (638-713). Il nome Dàjiàn, Daikan in giapponese, significa «grande specchio» ed è il nome onorifico attribuitogli dall'imperatore Hsing Tsung, della dinastia Tang, nell'816, circa cento anni dopo la sua morte.

18 Le principali note biografiche sul sesto patriarca provengono da un'opera in 57 capitoli, il *Sutra della piattaforma del sesto patriarca* (*Liùzǔ tánjīng*), attribuito -seppure in modo dubbio- allo stesso Huìnéng.

19 Si tramanda che il verso fosse il seguente: «Quindi, o Subhūti, un bodhisattva, un grande essere, deve generare pensiero libero, generare pensiero che non si appoggia mai, generare pensiero che non dipende da forme e colori,

so profondo dell'insegnamento e quindi, provveduto al sostentamento della madre, si recò al monastero del quinto patriarca, Hóngrěn²⁰, per realizzare correttamente l'insegnamento di Śākyamuni all'interno della sua vita.

Hóngrěn lo accolse chiedendogli da dove venisse e, quando seppe che proveniva da una provincia della periferia meridionale dell'impero, gli disse che un barbaro di quelle zone non poteva sperare di diventare un Buddha. Huìnég replicò che la potenzialità di realizzare la Via è in chiunque, non ha quindi senso distinguere il nord dal sud ed il barbaro dal colto. Ac-

che non dipende da suoni, odori, sapori, sensazioni di tatto né concetti», cfr. *Il Sutra del Diamante, la cerca del paradiso*, a c. di M.Y. Marassi, cit., 119 s.

20 Daman Hóngrěn (600-674). In giapponese Daiman Kōnin. I suoi principali discepoli Huìnég e Shénxiù diedero origine alla prima divisione del buddismo *Chan*: rispettivamente la «scuola del sud» e la «scuola del nord». Quest'ultima si estinse dopo poche generazioni. Dalla «scuola del sud» di Huìnég nacquero le «cinque famiglie/scuole».

cettato nella comunità, fu addetto alla battitura del riso. Un giorno l'abate Hóngrěn chiese ai monaci di comporre un testo che esprimesse la loro personale comprensione dell'insegnamento perché intendeva scegliere il suo successore e lo avrebbe fatto in base al loro componimento.

Shénxiù²¹, monaco più anziano, scrisse: «Il corpo è l'albero del risveglio, la mente un limpido specchio, mantenerlo perfettamente chiaro, senza che la polvere vi si accumuli». Questi versi, scritti su una tavoletta, vennero appesi ad una parete del tempio e gli altri monaci, dopo averli letti, desistettero dal provare a loro volta a comporne perché parevano insuperabili. Huìnéng chiese che quella poesia gli venisse letta e ne compose un'altra che fece scrivere da un confratello e che fu appesa a fianco alla prima. Essa diceva: «Non vi è né risveglio né mente né limpido specchio, tutto è senza mac-

21 In giapponese Jinshū (606-706). Fondatore della cosiddetta "scuola del nord" del Chan.

chia, dove si potrebbe posare la polvere?». Quando il quinto patriarca vide i due componenti riconobbe che il vero insegnamento era espresso dai versi di Huìnéng, gli diede il suo manto e la sua ciotola in segno di successione e gli chiese di andare altrove per non suscitare invidie e fondare un nuovo monastero. Fu così che Huìnéng divenne il sesto Patriarca. Da lui e dai suoi discepoli presero origine tutte le scuole del Chan cinese e dello Zen giapponese.

Esaminiamo brevemente i contenuti di questa semplice storia.

L'inizio stesso denota una situazione di base nella quale il buddismo cinese, nel divenire Chan, è libero da privilegi e discriminazioni di casta: Huìnéng, il futuro VI patriarca, è ai gradini più bassi della scala sociale. Non solo: è analfabeta, non può quindi aver studiato la dottrina o aver in qualche modo attinto all'educazione di una delle varie scuole, detto in breve: non è un buddista. L'inculturazione cinese colse il punto

essenziale dell'insegnamento del Buddha liberandolo dal buddismo stesso. Cioè non occorre neppure essere buddisti, in senso convenzionale, per essere davvero buddisti, per essere nella Via. Questo è affermare che la potenzialità di Buddha è in tutti e quindi di tutti. L'unica condizione per la realizzazione del vero modo di essere è conformarvisi, perché già lo si "possiede" intrinsecamente. Senza conformarvisi è come se non lo possedessimo.

Dōgen riguardo a ciò si esprime in questo modo:

Portare a compimento questo modo di vivere, poiché è rendere sé stessi veramente liberi, è gioia, è gioco. La forma concreta che costituisce il fulcro di questo modo di vivere è lo *zazen*. A chiunque sin dalla nascita è dato con pienezza il principio della condizione in cui la persona vive il sé originale genuinamente, però, se non passa attraverso il fare praticamente proprio *zazen*, quel principio non appare manifestato e se non si evidenzia nello *zazen*

in realtà non lo si ha²².

In questa citazione le parole chiave sono «a chiunque» e «in realtà non lo si ha». La discriminante è l'effettiva presenza della pratica essenziale nella nostra vita. La consapevolezza del fatto che il buddismo consiste in questo e non in una dottrina, è considerata, con buona ragione, l'unica vera illuminazione di cui si possa parlare.

Il boscaiolo analfabeta, quando comprende in che cosa consista la pratica del buddismo, lascia la sua casa e si reca nel luogo più adatto dove quella pratica possa essere attualizzata seguendo l'esempio di chi già la conduce. Con in più un particolare apparentemente secondario: prima di partire si occupa del sostentamento futuro della vecchia madre. L'ingresso nella comunità religiosa è un errore quando è fuga

22 Eihei Dōghen, *Il cammino religioso - Bendōwa*, cit., 25 s.

dalla vita e da tutto ciò che essa comporta, la pratica della via si sviluppa nell'accogliere tutte le circostanze che la vita ci presenta. Ritirarsi in monastero non può costituire un paravento per nascondersi, adducendo la sua priorità su tutto il resto.

Facendo ovviamente attenzione che non avvenga neppure il contrario, cioè che le preoccupazioni mondane siano da noi addotte come pretesto per non affrontare radicalmente il problema di fronte a cui la nascita ci ha posti. La pratica essenziale che è vivere la vita così com'è, senza tentare di sfuggirne neppure un istante per quanto esso possa sembrare amaro, passa anche per la cura dei vecchi e dei morenti, il che implica la rinuncia a molte cose. Anche alla quiete del chiostro, se necessario.

Comunque, al di là della forma di vita, affinché il percorso nella libertà verso la libertà abbia successo è fondamentale, come nell'esempio paradigmatico della biografia di Śākyamuni,

abbandonare la propria «casa». Il distacco dal proprio tesoro, affettivo, intellettuale o materiale, lo svuotarci delle nostre proprietà separandoci da esse, è parte dell'insegnamento della Via. Contemporaneamente, tornare a casa lasciando la propria casa è il senso più intimo di quel percorso continuo che chiamiamo via. Perché in Mt, 8;20 troviamo: «Il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo»?

Al suo arrivo presso il quinto Patriarca, apparentemente Huìnéng viene posto di fronte alla realtà del suo essere relativo: sei povero e ignorante, proveniente da una zona incivile, in te non c'è alcuna speciale essenza o virtù, come puoi sperare di realizzare la più alta meta di ogni essere umano? In realtà, invece, il quinto Patriarca pone subito il rapporto sul piano essenziale: l'invisibile potenzialità che si manifesta nel coltivarla, non è un ente, è il non è. Se la possiedi a guisa di qualcosa è solo fantasia. Su questo "non è", come puoi costruire buddha?

Naturalmente il racconto apologetico fa sì che la risposta di Huìnéng sia in sintonia con la sua grandezza futura: il principio potenziale è uguale in ogni uomo e non dipende quindi dalla sua origine familiare, geografica o culturale. Questo fu sufficiente per essere accettato dall'abate ed iniziare subito la sua permanenza nel convento, addetto -viste le sue caratteristiche- ad un lavoro manuale tra i garzoni di cucina. Nella parte finale della storia Huìnéng è ancora dedito alla stessa occupazione di battitura del riso: non c'è avanzamento (o arretramento), in senso carrieristico, rispetto al battere il riso per separarlo dalla pula. Come in ogni attività che è tale e quale deve essere, quando è vivere la propria vita.

Infine, la dicotomia che si verifica con Shénxiù, il monaco più anziano, e che diede origine, per alcune generazioni, a due scuole: quella detta "del nord" e quella "del sud". Abbiamo, da un lato, la dottrina magnificamente esposta

dove, correttamente, il principio buddico è detto risiedere nel corpo che ne è il tempio e si dice che l'accumularsi delle nostre opinioni e pensieri va eliminato grazie alla pratica, tornando così alla purezza originale. Nel componimento di Huìnéng, abbiamo l'affermazione che l'insegnamento, la pratica e la realizzazione negli atti della nostra vita di ciò che oramai viene generalmente chiamato Zen, non ha nulla a che vedere con la dottrina, come un carro non è il carico che trasporta. Ricorda il caso in cui l'abate Watanabe smontò, come ingombrante e inutilmente complicata, la ragnatela delle indicazioni dello *Shin jin mei* da me riportate. Pur essendo, lo disse lui stesso, indicazioni corrette. Per realizzare lo Zen non è sufficiente studiare diligentemente i sutra e i detti degli antichi, per quanto questa sia senz'altro un'azione che va nella giusta direzione.

A ben vedere è anche il senso della risposta di Bodhidharma alla prima domanda dell'impe-

ratore Wu.

A conclusione occorre notare che l'affermazione di Huìnég, affermando l'assenza di esistenza definitiva, permanente di ogni cosa si lega alla visione della scuola Madhyamaka; contemporaneamente è la negazione di realtà o esistenza sia di un'illuminazione dalla forma definita, sia di una particolare idea di purezza originaria.

Huìnég esprime un essere libero e pieno di prospettive. I suoi discepoli ed i loro successori immisero tanta energia originale nella scuola Zen da farla giungere intatta sino a noi ed oltre.

Da un punto di vista più esteriore, la liberazione delle nuove energie, generata nell'estrema chiarezza raggiunta dalla fisionomia della scuola Zen dopo il sesto Patriarca, è dovuta anche a due altri fattori: un diverso uso della parola e l'utilizzo sistematico del gesto come atto univoco di comunicazione non mediata. Come un antico fiore mostrato nel silenzio.

Huìnéng ed i suoi discendenti avvicinarono parola e senso significato attuando una sovrapposizione: la parola divenne assoluta, come un gesto. Non vi è più un altrove, più o meno vicino o lontano a cui la parola rimanda, il suono in quel momento è così sgorgante dal presente vivo che è un suono concreto che azzerava tutti gli altri, liberandoci. La parola come azione univoca, non interpretabile puro gesto.

Vi sono le narrazioni di quei gesti-suoni ma è impossibile riprodurli, come è impossibile riprodurre la risata che un istante fa ho sentito: il riso argenteo di Valentina, nove anni, che gioca col gatto Roger.

A gennaio perché

La strada, piena di pozzanghere in cui l'acqua rifletteva il cielo plumbeo quando non intorbida-
ta agitata dalle ruote dei rari veicoli, terminava
all'incrocio con la statale numero sei. Dal lato
opposto, pochi metri oltre le ultime case, la
strada si perdeva tra le erbe spinose di un terre-
no ingombro di materiali di risulta, calcinacci e
mattoni rotti, una carcassa d'automobile. Un al-
bero di ciliegio, solitario ricordo di un tempo in
cui la terra non serviva solo per costruire case o
appoggiarvi rifiuti, allargava i rami spogli come
tentando pudicamente celare lo sfondo di colli-
ne trasformate in quartieri senza sole.

In una delle vecchie casette ad un piano, se-
parate dalla strada da un giardinetto pieno di

erba gialla e di spunzoni anneriti dal fumo delle fabbriche, vi era un movimento insolito di persone, adulti ma anche molti bimbi. Tutti vestiti come la domenica in chiesa; anche i ragazzetti più scalmanati tenevano la testa bassa ed il berretto in mano. Solo qualche rapido sguardo di sbieco tradiva la loro voglia di correre e fare banda.

Medith sedeva sugli scalini freddi del pianerottolo, in cima alla breve scala che dal giardino portava in casa. Salutava appena i visitatori che passandogli accanto gli davano chi una carezza sul capo chi una stretta alla spalla. Sentiva un peso doloroso allo stomaco; i pensieri, le sensazioni, i colori del giorno erano incupiti impregnati dalla percezione del dolore, a momenti pulsante a momenti più sfumata. Avrebbe voluto abbracciarsi da solo, essere in grado di dirsi parole tranquille e rassicuranti che lo conducessero fuori dalla gabbia penosa della sua vita.

Ogni tanto gli veniva alla mente il momento

in cui ieri, tornando da scuola, aveva visto tutta quella gente che fitta fitta attorno all'ambulanza bloccava il traffico sulla statale. E poi subito sua madre con gli occhi spalancati quasi guardasse ad un futuro che le scompariva davanti, con le mani premute sulla bocca, e la zia Dora che lo abbracciava piangendo e lui a poco a poco capiva che Luca, suo fratello piccolo, era morto.

Medith aveva già conosciuto la rasoziata improvvisa e senza scampo della morte. Tre anni prima, al funerale di suo padre; ricordava come una spina angosciosa la fatica disperata che aveva fatto per cercare di non far entrare dentro sé la consapevolezza che non lo avrebbe visto mai più.

Ora era diverso, lo feriva il dolore della perdita sapendo che non vi era assolutamente scampo. Ma vi era anche dell'altro. Si sentiva definitivamente tradito dalla vita, dall'esistenza tutta, dal suo essere. Mentre anelava, come un diritto

scontato, la pace ed un sorriso in una casa serena, era assalito dalla disperazione della morte che annunciava, già lo vedeva, la morte di tutti.

Non era più un dolore che schianta, quel dolore che dopo il pianto scompare come il temporale scacciato dai raggi del sole che riprende il suo dominio sul mondo.

La lama fredda della pena che accompagna il cammino dell'uomo ignaro dell'ignoranza era penetrata a fondo nel suo cuore.

IV. Flusso di tempo

La cultura cinese e lo spirito del popolo giapponese hanno svolto il compito di traghettatori durante la penultima parte del viaggio nelle epoche compiuto, sino ad ora, dallo Zen.

Penso che due siano gli aspetti che hanno caratterizzato l'abitare dello Zen in Giappone. Ambedue peculiari di quel mondo e sottesi, come uno sfondo, al modo particolare di quelle popolazioni di porsi di fronte alla vita, nella vita. Mi riferisco all'estrema flessibilità e permeabilità di fronte agli influssi culturali stranieri e, contemporaneamente, ad una forte autocoscienza, identità di appartenenza.

È contraddittorio l'apparire simultaneo di questi due elementi, ma è tra tali poli estremi che è sta-

to possibile metabolizzare, e rigenerare come propria, la complessità e la raffinatezza della cultura cinese, accogliendone con attenzione e cura l'aspetto meno afferrabile del buddismo. Tutto questo senza cedere per nulla la propria giapponesità, un fondamento così forte e prezioso ed insieme così aleatorio da poter anche essere scientemente e dolorosamente tolto, non più riconosciuto, come una forma di ostracismo, a chi, pur giapponese, vivendo qualche tempo all'estero, di quell'esterno ha assorbito i modi, tradendo così i suoi.

In Giappone, come in tutte le culture dove il confucianesimo si è profondamente radicato, l'utilizzo del principio di egoismo collettivo, al posto dell'egoismo individuale basato sull'io caratteristico della cultura occidentale, da un lato è potenza inarrestabile di centoventi milioni di volontà non discordanti, dall'altro è perdita di individualità esteriore: in quel mondo ci si riconosce, soprattutto, non come «io sono» ma

come «noi siamo». Si è qualcuno perché si è parte di un contesto, perché si è accettati come parte e questo lo si ottiene solo eliminando, o quasi, ciò che distingue il mio comportamento e lo rende diverso dal tuo.

Quello che importa, qui, della sinergia di quelle due caratteristiche, non sono né i pregi né i difetti ma la funzionalità: i giapponesi, con apparente facilità, purché lo facciano assieme e non per scelta individuale, possono rinunciare a notevoli e radicati aspetti del loro modo di vivere assumendone velocemente di nuovi¹. Con-

1 Un episodio marginale, ma rappresentativo, di questa singolare capacità di mutamento è il seguente. In Giappone, dal punto di vista legale, le case in cui viene esercitata la prostituzione sono proibite. Però, di fatto, esistono sotto l'aspetto di luoghi nei quali si può fruire di bagni caldi con personale a disposizione. Sino alla metà degli anni ottanta questi luoghi, in giapponese, erano chiamati col nome di *turko*, termine che sottolineava l'aspetto esteriore simile ai bagni turchi. Ad un certo punto, però, il Governo Turco protestò perché *turko* è anche il suono con cui si dice, in giapponese, Turchia. Il governo giapponese accolse la protesta

temporaneamente «loro»² non cambiano per nulla.

L'estrema flessibilità espressa dalla capacità collettiva di accogliere il mutamento ha consentito di assorbire con relativa facilità la complessità della cultura cinese, un mare in cui allora prosperava, tra gli altri, quel pesce che i giap-

e decise che, da quel giorno, quei luoghi venissero chiamati *sopurando*, pronuncia giapponese di *soap-land*, proponendo così un'altra immagine che descrivesse l'aspetto legale dell'attività che svolgevano. Da quel preciso momento, non solo i giornali nelle loro cronache adottarono subito il nuovo termine ma, e questo per me fu una grande meraviglia, le persone tutte, anche quelle attorno a me che facevano la mia stessa vita e non erano omologabili come supine a condizionamenti di massa, solo e unicamente perché giapponesi, parte di un popolo che è un grande organismo, immediatamente non usarono mai più, neppure per sbaglio, il vecchio nome.

2 Uso appositamente il termine «loro», con le virgolette, non in modo polemico o discriminatorio ma per rendere in qualche modo il senso di quel «noi», usato in un modo caratteristico, autoreferente, dagli appartenenti a quel popolo.

ponesi hanno battezzato col nome di Zen. E siccome la nuova cultura importata dall'Occidente³, assieme alla scrittura, alle arti ed alla religione, fu davvero interiorizzata a fondo e senza riserve⁴, la parte più essenziale di essa trovò il terreno per essere recepita, protetta e traghettata sino a noi. Questa assunzione non fu, infatti, colonizzazione o esproprio della propria identità: la forza della giapponesità, preciso senso di distinzione e quindi di appartenenza, lo impedì, favorendo coscientemente l'adozione della nuova cultura perché in grado di elevare le condizioni di vita della nazione. Lo Zen, vissuto da persone con una chiara identità autonoma, viva e desta anche all'interno della nuova veste assunta dai pensieri e dalle forme sociali, è così

3 Vista dall'estremo dell'Oriente, anche la Cina è Occidente.

4 A questo proposito ritengo che, oggi, molti giapponesi, forse anche per orgoglio, abbiano serie difficoltà a riconoscere ed ammettere la paternità cinese alla base delle forme culturali che sostengono la struttura della loro vita.

giunto sino a noi.

Mi pare che l'accentuata esterofilia che ha guidato i passi di molti tra coloro che, in Occidente, si sono avvicinati al buddismo, non abbia avuto, al suo interno, caratteristiche di auto-identità e consapevolezza altrettanto forti. Anche per questo ritengo che ciò che appare essere il buddismo zen occidentale attuale dovrà forse perire. Un'imitazione, per quanto raffinata, non ha la forza vitale autonoma sufficiente per sopravvivere a lungo.

Si racconta che in Cina un monaco, in un certo monastero, fosse amante delle immagini raffiguranti il drago. Ne possedeva di ogni tipo e di ogni foggia in dipinti e statue che ammirava e conservava gelosamente. Ma quando il vero drago, pensando di fargli cosa gradita, apparve di fronte a lui, ne fuggì terrorizzato.

Avvicinarsi al buddismo, ed allo Zen in particolare, è un atto estremamente serio, considerarlo un'attività come un'altra può costare caro.

Un costo pagato con anni di vita sprecati, rimpianti, perdita della serenità e dell'equilibrio e con lo sgomento che assale quando ci si accorge che lo Zen conquistato ed esibito non esiste se non nella fantasia e, in ogni caso, non se ne può trarre alcun guadagno, nessun vantaggio.

È a partire dal sesto secolo, contemporaneamente all'avvento in Cina di Bodhidharma, che il buddismo e la cultura cinese, intrisa di quello che essa aveva a sua volta ereditato dall'India, penetrarono profondamente in Giappone. Quasi contemporaneamente⁵ avevano iniziato a diffondersi gli ideogrammi, un modo di scrivere basato sull'espressione grafica dei concetti, raffinata e malleabile forma di comunicazione visiva, che va direttamente dall'occhio alla mente.

Quella cultura e quella religione furono accolti

⁵ Risale al III secolo d.C. l'arrivo in Cina dei primi studenti giapponesi per studiarne la scrittura.

con rispetto dal pragmatismo degli abitanti dell'arcipelago, sino ad allora privo di una scrittura propria uniforme, pervaso da una cultura tutto sommato rudimentale, legata a miti ancestrali connessi alla vita di gruppi famigliari, o clan, e da una forma di religiosità che da quei miti traeva, ed in parte trae ancora, la sua legittimazione e la sua ragion d'essere⁶.

Nel 594 il principe reggente Shōtoku Taishi (574-622) dichiarò il buddismo religione di stato

6 Nel considerare la religione autoctona giapponese, dal XIV secolo detta *Shintō*, occorre tenere conto che le due cronache nate all'inizio dell'ottavo secolo, *Kojiki* e *Nihon Shoki*, principali fonti di quei miti, furono assemblate su committenza del clan Yamato, modificando e integrando racconti popolari al fine di asseverare il potere della famiglia Yamato sulle altre. Lo *Shintō* è di fatto una religione sincretica costruita legando quei miti al buddismo e al confucianesimo, una sorta di nazionalismo religioso adattato nei secoli per garantire il potere politico-militare prima del clan Yamato, poi degli Shōgun, infine dell'imperatore. Cfr. J.Breen e M. Teeuwen, *Lo Shinto, una nuova storia*, Ubaldini, Roma 2014.

e nel 604 promulgò la prima costituzione giapponese. Essa conteneva quelli che secondo Shōtoku erano i principi fondamentali del buddismo. Tuttavia, ne risultò un'operazione in cui ciò che egli riteneva essere il buddismo fu utilizzato come strumento per realizzare l'unità nazionale. A questo scopo approfittò, in modo improprio, dei richiami della dottrina buddista all'unità di tutti gli esseri stabilendo un'analogia tra l'imperatore, a cui si dovevano rivolgere tutti i giapponesi, ed il Buddha, sintesi dell'Unità cosmica.

Non solo questa impostazione contribuì alla nascita del nazionalismo giapponese ma, in senso religioso, fu un errore: come accade quando una struttura religiosa è sostenuta dal potere temporale invece che da un'insieme di esseri umani uniti dal sincero desiderio di trascendere il regno in cui agisce il potere temporale, le nuove chiese buddiste si svilupparono principalmente sul piano politico ed economico e, se da un lato vi fu il fiorire delle arti connes-

se ed alimentate dalla nuova religione, l'agiatezza assicurata dal supporto statale fu concausa di una sempre maggior occasione di corruzione e di degrado nella vita delle comunità monastiche:

La conseguente concentrazione di ricchezze nelle mani delle istituzioni buddiste favorì, da parte del clero, la scalata al potere politico ed a tentare persino di occupare il trono imperiale. [...] grande era l'esigenza di una riforma politica e religiosa⁷.

⁷ Cfr. YŪHŌ YOKOI, *Zen Master Dōgen, An Introduction with Selected Writings*, Weatherhill, Tokyo-New York 1976, 24.

Furono soprattutto le scuole Tendai⁸ e Shingon⁹ a diffondersi più rapidamente e sebbene anche la dottrina e gli insegnamenti teorici delle scuole Zen furono trasmessi a più riprese in quella terra ai confini del mondo, per uno spazio di tempo pari a sette secoli laggiù non si ebbe traccia vivente del trasparente insegnamento trasmesso da persona a persona.

La norma è infatti che qualcuno si faccia ponte tra il luogo dove risiede chi quell'insegna-

8 Fondata da Saichō (767 - 822), noto anche col nome postumo *Dengyō Daishi*, è l'emanazione giapponese della cinese *Tiāntái* che ha nel *Sutra del Loto* il testo principale. Saichō fu il primo in Giappone ad effettuare le ordinazioni secondo i 58 precetti del *Brahmajāla-sūtra*, il *Discorso della rete di Brahma*, istituendo un'ordinazione -impropriamente detta "*mahāyāna*"- che eliminava i 250 precetti del codice del *vinaya dharmaguptaka*.

9 Fondata da Kūkai (774 - 835) più noto col nome postumo di Kōbō-Daishi, la *Shingon* (lett. "vera parola", trad. giapponese del sanscrito *mantra*) nasce dalle scuole tantriche cinesi a loro volta emanazione del buddismo tantrico indiano,

mento ha accolto dal suo predecessore ed una terra dove un altro essere umano sia disposto a gettare alle ortiche la propria vita ed ogni possibilità di realizzarsi nel mondo della forma e dell'avere, per potersi dedicare ad accogliere quell'insegnamento per il quale le ortiche non sono da meno dei diamanti e dove i pensieri di forma e possesso sono sogni che gli uomini e le donne del mondo rigirano nella loro mente baloccandosi, con aria d'importanza, nel breve tempo compreso tra la nascita e la morte.

Bisognò attendere sino al 1200 perché vi fosse un tale collegamento tra le due sponde del mare che separa la Cina dal Giappone. In questo Paese il periodo tra il 1185 ed il 1333, chiamato periodo Kamakura, fu fecondo di novità religiose. In quegli anni Myōan Eisai (1141-1215), dopo una seconda permanenza in Cina, fondò la scuola giapponese *Rinzai*, legata allo Zen della scuola cinese *Linchi* e, nello stesso periodo, Shinran Shōnin diede nuova vita alla

scuola detta della Pura Terra, una scuola di origine indiana, molto diffusa in Cina¹⁰.

Per quello che riguarda l'oggetto della nostra storia, che si snoda tra queste righe oramai da

10 *Jōdo* in giapponese, *jìngtǔ* in cinese. Scuola di origine indiana, nel quarto secolo fu «importata» in Cina da *Huiyuan* (337-417) che, assieme al suo maestro *Daoan* (312-385), è ricordato per il suo impegno nella sinizzazione del buddismo indiano tramite il processo analogico: basandosi sulla convinzione che taoismo e buddismo esprimessero gli stessi concetti, impostarono la loro concezione filosofica e religiosa sulla necessità di «leggere» il buddismo servendosi del filtro taoista. La «Pura Terra» è il regno del Buddha *Amithaba* (o *Amithayus*, pura luce), in giapponese detto *Amida*. L'accesso a questo regno è aperto a chi fa sorgere e alimenta la fede in questa possibilità salvifica. La pratica tramandata da questa scuola, in giapponese chiamata *nenbutsu*, consiste nella ripetizione fedele del nome del buddha *Amithaba-Amida*. La scuola fu rifondata in Giappone da *Hōnen* (1133-1212), e dal suo discepolo *Shinran Shōnin* (1173-1263), il quale diede origine ad una nuova branca chiamata *Jōdo Shin*. In Giappone la scuola ha tuttora una notevole rilevanza numerica.

più di millesettecento anni, fu Eihei Dōgen¹¹ che si immerse a fondo nell'acqua pura dello Zen e in questo battesimo attivò il semplice modo essenziale di vivere la vita, trasmettendolo così dalla Cina della dinastia Song (960-1279) al Giappone dell'era Kamakura.

L'elemento iniziale di questa trasmissione, come nel caso del fondatore Śākyamuni, dei suoi successori ed anche della recente vicenda europea in cui lo Zen è stato «chiamato» in Occidente, è stata la presenza urgente, pressante, di una domanda, di un quesito o una ricerca riguardo al proprio essere; una richiesta posta con tale intensità e purezza da poter trovare sollievo solo nella più completa chiarificazione.

Nella pubblicistica buddista occidentale moderna, raramente si pone l'accento sulle motivazioni in base alle quali ci rivolgiamo al buddismo. Non essendo questa forma di religiosità quella all'interno della quale siamo nati, per for-

11 Cfr. nota 5 del cap. I.

za di cose può essere solo l'oggetto di una scelta volontaria. Il buddismo, e lo zen in particolare, non è adeguatamente studiato a scuola e non fa parte del nostro bagaglio culturale, per questo le motivazioni per le quali ci rivolgiamo a questa forma di religiosità sono spesso fondate sulle fantasie e le speranze che abbiamo costruito dentro di noi, invece che su una seria e ragionata scelta religiosa. Siccome il buddismo, e quindi lo Zen, è solo e unicamente un modo di vivere che edifica uno spirito che non costruisce e non coltiva sofferenza per sé e per gli altri e che dissolve quella che abbiamo già costruito, occorre estrema attenzione nel considerare che è solo questo quello che deve costituire la nostra motivazione. Se cerchiamo, vogliamo qualsiasi altra "cosa", materiale o immateriale, stiamo sbagliando strada e ne pagheremo le conseguenze. Il buddismo "fai da te" sia nella pratica che negli obiettivi è un gioco estremamente pericoloso.

Nella biografia di Dōgen, si narra che il nucleo delle sue motivazioni religiose, con il conseguente desiderio di conoscenza e liberazione, nacque già in età infantile: durante il funerale della madre, all'età di sette anni, vedendo il consumarsi in cenere di un bastoncino d'incenso, comprese profondamente la consistenza effimera della vita umana. Vide l'amo che nascosto nelle attrattive della vita ci lega al suo scomparire, al dolore. Decise di dedicare la sua vita alla costruzione della pace interiore, che non viene consumata nel trascorrere del tempo.

Dōgen non era un bambino come gli altri: all'età di quattro anni era in grado di leggere, in lingua originale, la letteratura colta cinese ed all'età di nove aveva già letto la traduzione cinese dell'*Abhidhamma*¹². All'età di tredici anni

12 Una delle tre sezioni del *Tipitaka*, o *Tre Canestri*, il canone buddista in lingua pali, composto da: *Sutta-pitaka* (detti e insegnamenti del Buddha Śākyamuni). *Vinaya-pitaka* (regole e disciplina), *Abhidhamma-pitaka* (commentari e interpretazioni dell'insegnamento).

entrò in monastero e prese i voti nella scuola Tendai. Fu in quel periodo che approfondì e affinò la natura di un quesito, relativo al buddismo che aveva studiato, trovandogli una formulazione compiuta:

Se, come gli insegnamenti di Śākyamuni assicurano, ciascuno nasce completo nel corpo e nello spirito senza che nulla gli manchi o gli ecceda, allora perché tutti, da Śākyamuni ai suoi successori e seguaci, hanno dedicato la propria vita allo studio ed alla pratica religiosa? Che cosa dobbiamo cercare e realizzare se sin dal principio nulla ci manca?

Col senno di poi, potremmo dire a Dōgen che la sua domanda era male impostata. Infatti, il Buddha aveva raccomandato di non credere alle sue parole ma di sperimentarle concretamente con la propria vita: dare per scontato, perché lo ha detto Śākyamuni, che ciascuno di noi sia perfettamente fornito, sin dalla nascita, del necessario per trovare e realizzare la via

buddista è far torto a quello stesso insegnamento. Occorre provare a realizzare quell'affermazione verificandola con la propria personale esperienza, certamente con l'aiuto della fede, ma traendo conclusioni solo sulla base dell'esperienza.

Il giovane Dōgen non si accorse della contraddizione contenuta nel suo quesito, altrimenti non saremmo qui a dargli saputi consigli: lo possiamo fare proprio grazie alla testimonianza del suo procedere che, realizzato seguendo la bruciante urgenza che sgorgava dal suo animo, è stato correttamente trasmesso sino a noi.

Dopo un anno Dōgen abbandonò la scuola Tendai nella quale la sua ricerca non trovava sbocco e si recò nel monastero Kenninji, vicino Kyoto, dove risiedeva il già citato Myōan Eisai. L'abate Eisai è l'unica guida spirituale giapponese di cui Dōgen parli con particolare rispetto. A Kenninji la sua ricerca si approfondì ma, pur-

troppo, il maestro Eisai morì poco dopo¹³ l'arrivo di Dōgen. Uno dei discepoli di Eisai, tra i residenti a Kenninji, era Butsujubō Myōzen (1183-1225). Dōgen iniziò a praticare con lui nel 1216, sedicenne, e continuò per altri sette anni, sino al 1223, anno in cui, essendo ambedue insoddisfatti della propria pratica e della propria educazione religiosa, si recarono assieme in Cina. Myōzen morì nell'infermeria del monastero di Tendō Nyōjō¹⁴, poco dopo il loro arrivo in quel tempio, senza aver avuto la possibilità di conoscere colui che avrebbe stabilito con Dōgen una

13 Alcuni autori mettono in dubbio il fatto che *Eisai* fosse ancora in vita all'arrivo di Dōgen a *Kenninji*.

14 In cinese *Tiāntóng Rújìng*, (1163-1228), una delle figure religiose più eminenti dell'epoca *Song*. *Tiāntóng* (*Tendō* in giapponese) è il nome della montagna su cui era situato il monastero nel quale risiedeva. Nel capitolo *Gyōji* (*La pratica senza limiti*) dello *Shōbōgenzō*, Dōgen riporta alcune conversazioni avute con lui oltre ad alcuni episodi che mettono in risalto la saldezza della sua rettitudine e la dedizione allo zazen. Qui è usata la lettura giapponese del nome perché è la più nota.

connessione essenziale.

L'abate Nyōjō conquistò la piena fiducia di Dōgen la cui febbre di conoscere con certezza il corretto modo di praticare esigeva un referente di estrema serietà: dopo più di un anno di peregrinazioni tra i monasteri cinesi aveva finalmente trovato la guida che cercava. Divenne suo discepolo e seguendone l'esempio si dedicò notte e giorno allo zazen.

Rimase con lui circa tre anni. Al termine del primo anno verificò con Nyōjō che la sua realizzazione della pratica era corretta. Assieme al come praticare zazen comprese che questo non è una tecnica per ottenere l'illuminazione: è la pratica dell'illuminazione. Lo zazen non ha un dopo, non vi è un tempo nel quale si possa supporre che non sia più necessario.

Se così fosse, su un altro piano sarebbe come il caso di colui che, dopo essere stato onesto per molti anni, ritenesse di aver praticato abbastanza quella virtù e di aver oramai acquisito il

diritto di comportarsi in modo truffaldino.

Tornato in Giappone, Dōgen scelse con molta cura il tempo ed il luogo nel quale edificare un tempio in cui stabilirsi per consentire a dei discepoli di avvicinarsi a lui. Inizialmente si fermò a Kenninji, il monastero da cui era partito per la Cina assieme a Myōzen. Dopo tre anni, durante i quali compose il *Fukan Zazengi, Il modo di fare zazen consigliato a tutti*, deluso dalla decadenza del fervore religioso dei residenti lasciò Kenninji e, per altri tre anni, si diede a peregrinare per tutto il Giappone. Durante questo periodo compose *Bendōwa, Predicazione sulla comprensione del cammino religioso*, la prima sezione, in senso cronologico, dello *Shōbōgenzō*. Finalmente, sei anni dopo il suo ritorno dalla Cina, edificò il piccolo monastero di Kōshōji.

Alla cerimonia inaugurale parlò pubblicamente, per la prima volta, di ciò che aveva afferrato e riportato dalla Cina: «Ho realizzato chiara-

mente che i miei occhi sono disposti orizzontalmente ed il mio naso verticalmente. Non ho riportato in Giappone neppure un breve *sūtra*. Non possiedo alcun buddismo».

Questa piccola, coraggiosa frase richiama con semplicità l'eco di coloro che lo hanno preceduto: non vi è nulla di nascosto, di misterioso o di strano, l'insegnamento non risiede nella dottrina, non avere è la norma complessiva.

Da quel giorno cominció ad istruire i discepoli, indicando con l'esempio e con l'insegnamento scritto ed orale che la vera porta è proprio lo *za-zen*.

Presto la sua fama crebbe e attirò altre persone, monaci e laici. Si rese necessaria la costruzione di un luogo più capiente. Fu così fondato il grande Daibutsuji che più tardi, in suo onore, fu chiamato Eiheiiji, nome che conserva tuttora.

Dopo la morte di Dōgen, a parte un ristretto numero di praticanti la cui vita ha lasciato, nel silenzio e nell'essenzialità, ben poche tracce

monitorabili, lo Zen si è come insabbiato, nascosto per un lungo periodo. Contemporaneamente l'influenza delle varie scuole dello Zen, ovvero *Rinzai*, *Ōbaku*¹⁵ e *Sōtō* è stata pervasiva sia nella forma che nella sostanza dell'evoluzione culturale del Giappone degli ultimi sette secoli e mezzo. Pratiche, arti e discipline im-

15 La scuola Zen giapponese chiamata *Ōbaku* è, numericamente, molto più piccola rispetto alle altre due. È stata fondata dal monaco cinese *Yīnyuán Lóngqí* (1592-1673), in giapponese chiamato *Ingen Ryūki*, che, nel 1654, accompagnato da trenta discepoli, giunse in Giappone dove fondò il *Manpōkuji*, vicino Kyoto. Gli insegnamenti di questa scuola, nella forma in parte simili a quelli della scuola *Rinzai*, comprendendo anche la recitazione del *Nenbutsu* (*mantra* che consiste nella ripetizione del nome del Buddha *Amida*. Cfr. *supra*, nota 7) evidenziano il sincretismo del buddismo cinese sviluppatosi durante la dinastia *Ming* (1368-1644). *Ōbaku* è la lettura giapponese di *Huángbò*, nome della montagna su cui era situato il monastero di *Yīnyuán*. *Huángbò* è anche il nome di un famoso monaco cinese del nono secolo il cui discepolo più noto fu *Rinzai Gigen*, in cinese *Linji Yixuan*, fondatore della scuola omonima.

portate dalla Cina¹⁶ divennero contigue alla pratica dello Zen, raggiungendo livelli di raffinatezza e di profondità notevoli pur rimanendo sempre, a parte rare eccezioni, forme di realizzazione personale slegate dal buddismo, volte soprattutto al raggiungimento di una maestria in quella particolare arte ed una forma di elevato affinamento delle proprie capacità.

In senso più profondo ed essenziale, a parte le eccezioni, pare che, sino a quando sulla scena delle ultime generazioni non sono apparsi i monaci Sawaki, Uchiyama e Watanabe, il Giappone ed i giapponesi abbiano svolto il ruolo di custodi, traghettatori silenziosi della tradizione da un'epoca all'altra. Eccezioni a parte, non c'è, forse non c'è ancora, uno «Zen giapponese». Rischia di non esserci mai. La ragione di fondo che mi viene alla mente è di nuovo rela-

16 Mi riferisco, per esempio, alla pratica del tiro con l'arco, alla cosiddetta cerimonia del té, all'arte di disporre i fiori, al teatro *Noh*, ad alcune arti marziali, all'arte della calligrafia e della pittura ad inchiostro.

tiva a quelle che ho identificato come le caratteristiche base di quel popolo: ad una grandissima capacità di adattamento e di assimilazione verso ciò che giunge dall'esterno non corrisponde una altrettanto grande capacità creativa. Librarsi soli in un cielo sconosciuto, non è la loro caratteristica saliente.

Inoltre, il buddismo Zen in Giappone è stato, ed è soprattutto ora, «una questione da specialisti», un'astrusità di cui si occupa un'élite. La massa ne è remissivamente esclusa. La causa, la responsabilità di questo stato di cose è da addebitare, quasi interamente, alla storia, alla formazione ed alla conduzione del clero da parte della chiesa buddista Zen giapponese, sia *Sōtō* che *Rinzai*.

Non è ancora, penso, il tempo di esaminare la storia delle tre generazioni precedenti quella attuale¹⁷: le meraviglie e le ferite create dall'esi-

17 Smentisce le mie parole un testo pubblicato una de-

stenza personale di quegli uomini sono ancora vive nel cuore di molti. Occorrerà che il loro ricordo terreno si affievolisca prima che quelle vite possano essere guardate e viste in una luce priva di riflessi condizionati da fatti ed esperienze personali, per poter descrivere serenamente il loro operato.

Comunque sia, il Giappone ha svolto il compito che il destino gli ha assegnato e, in tanto tempo, l'acqua versata da un vaso ad un altro non è evaporata né si è contaminata.

Il merito di questo va senza dubbio, in gran parte, alla poderosa spinta che Dōgen diede agli eventi. In un testo pubblicato da Giuseppe

cina d'anni or sono (Arthur Braverman, *Living And Dying In Zazen: Five Zen Masters Of Modern Japan*, Weatherhill, New York 2003) che ripercorre la vita di tre monaci di Antaiji, Kōdō Sawaki, Sodō Yokoyama (1907 - 1980, cfr. <http://www.lastelladelmattino.org/mono/vecchia>) e Kōshō Uchiyama, oltre a Kōzan Kato (1876-1971) e Motoko Ikebe (1900-1990), unica donna del gruppo.

Jisō Forzani¹⁸ si definisce Dōgen un “profeta” volendo rappresentare come Dōgen proiettò la sua opera, il suo messaggio complessivo verso il futuro. Ora quel futuro si è fatto presente ed a poco a poco le sue opere vengono capite e tradotte: il compito del traghettatore è giunto al termine.

Una caratteristica di Dōgen è la grande produzione letteraria, come se avesse compreso, previsto, che i contemporanei non erano in grado di recepire la reale dimensione del suo messaggio. Secondo questa ipotesi, agì su due fronti: da un lato si adoperò per formare la discendenza che avrebbe tramandato nel tempo l’insegnamento originale di Śākyamuni, dall’altro proiettò verso il futuro le sue opere affinché fossero un giorno capite dai discendenti di coloro che stava educando.

Dal punto di vista dell’evoluzione del pensiero

18 GIUSEPPE JISŌ FORZANI, *Eihei Dōgen. Il Profeta dello Zen*, EDB, Bologna 1997.

buddista, il contributo di Dōgen riguarda soprattutto un tentativo di ritorno alle origini. Dōgen afferma a più riprese che il suo messaggio non appartiene alla scuola *Sōtō*, e neppure alla scuola Zen:

Quindi la virtù e l'essenza della Via dei Buddha è stata trasmessa senza che se ne perdesse neppure una briciola. È stata trasmessa dall'India alla Cina attraversando migliaia di chilometri e per quasi duemila anni dal tempo del Buddha sino ai giorni nostri. Coloro che sono inconsapevoli di ciò, chiamano Scuola Zen «la custodia della visione della realtà autentica del cuore nella libertà senza limiti» (*shōbōgenzō-nehanyōshin*) che è stata correttamente trasmessa da i Buddha ed i Patriarchi. Costoro chiamano «Patriarchi Zen» i Patriarchi. Costoro definiscono «monaci Zen» o «studenti Zen» i praticanti. Chiamano sé stessi «seguaci dello Zen». Sono foglie e rami nati dalla radice di una visuale stereotipata. In India ed in Cina, sin dai tempi antichi, (l'insegnamento) non è mai stato chiamato «Zen». Coloro che usano il nome per le

loro scuole sono demoni che distruggono la Via insegnata dal Buddha. Sono nemici dei Buddha e dei Patriarchi¹⁹.

Ed ancora:

Il Grande Maestro Tōzan²⁰ era il successore di quarta generazione di Seigen²¹. Egli trasmise correttamente *shōbōgenzō* [la custodia della visione della realtà autentica] ed aprì gli occhi del *nehanmyōshin* [cuore/mente nella libertà senza limiti]. Non vi era null'altro che dovesse essere trasmesso, non vi era null'altro che dovesse essere tenuto

19 Cfr. *Shōbōgenzō Butsudō - La Via di Buddha*. Come in S. Okumura, *Dōgen Zen*, cit., 111 s, nota 22.

20 *Tōzan Ryōkai*, in cinese *Dòngshān Liángjiè* (807-869), assieme al suo discepolo *Sōzan Honjaku*, in cinese *Caoshan Benji* (840-901), fondò quella che è chiamata scuola *Sōtō*, in cinese *Cáodòng*, una delle cinque famiglie o case. Cfr. nota 12 del cap. III.

21 *Seigen Gyōshi*, in cinese *Qīngyuán Xíngsī* (660-740), discepolo di *Huìnéng*. Citando *Seigen*, Dōgen intende evidenziare la diretta discendenza di *Tōzan* dal Patriarca *Huìnéng*, cardine di tutta la successiva discendenza.

in conto di verità. Il Grande Maestro non disse mai ai suoi seguaci che avrebbero dovuto chiamarsi «scuola Sōtō». Dal momento che tra i suoi discepoli non vi erano degli sciocchi, non si autodefinirono «scuola di Tōzan», e meno che mai «scuola Sōtō»²².

Apparentemente sono affermazioni assurde.

Se fossi stato un suo contemporaneo avrei forse pensato: «Ma come, proprio tu che dall'infanzia non hai fatto altro che cercarlo, tu che a rischio della vita ti sei recato in Cina e sei tornato come il vero alfiere dello Zen, rifondando con certezza e conoscenza la scuola Sōtō, ora dici che non dobbiamo fregiarci del nome di seguaci dello Zen e neppure possiamo definirci appartenenti alla scuola Sōtō? Le cose vanno chiamate col loro nome, non è né vanità né usurpazione: noi siamo davvero lo Zen! Davvero apparteniamo alla scuola Sōtō! Lascia perde-

22 Cfr. *Shōbōgenzō Butsudō - La Via di Buddha*. Come in S. Okumura, *Dōgen Zen*, cit., 112, nota 22.

re lo snobismo e la civetteria dell'illuminato, del grande maestro, guarda la realtà senza volerti distinguere».

Così avrei detto, fidando nella mia intelligenza e nella realtà visibile, preso da pensieri che coincidono col senso comune ed escludono tutto ciò che non posso comprendere con quei pensieri, o vedere con i miei occhi.

Abbiamo parlato nelle righe precedenti dell'importanza, in un animo religioso, di mantenere aperta, viva la domanda interiore di verità, un atteggiamento che non si avvale di risposte verbali, vedendole come un'ostruzione, un arresto del procedere, un diversivo che spegne con un concetto quella fame di verità e chiarezza che conduce al manifestarsi della verità che libera ed è perciò libertà. Non c'è una risposta giusta ed una sbagliata, occuparsi del mistero è interrogare il mistero, non è imprigionarlo nelle nostre idee facendolo scomparire, in quanto mistero. Nei secoli troppe volte si è dato importan-

za alla risposta invece che alla formulazione della domanda e, soprattutto, al mantenerla attiva nei fatti della vita. La risposta ha sostituito la domanda.

Così in Occidente è stata inventata la parola «Dio» come risposta, soluzione ad ogni perché, mentre in Estremo Oriente è stato inventato «Zen». Sono nomi che nello spiegare l'inspiegabile o nominare l'innominabile lo accantonano, come cosa nota, come tutto ciò che ha un nome.

Dōgen non si riferiva (solo) ad un principio morale secondo il quale la vanità di definirsi «Zen» va condannata. In questo caso il suo pensiero è più profondo della morale dei precetti: la possibilità di libertà nella vita e nella morte trasmessa dai Buddha e dai Patriarchi non ha né nome né volto. Chi crede di «essere Zen» perché ha assunto quella che pensa essere la forma giusta, non può «essere Zen». Così pure chi vive nei propri pensieri, proprio quelli il cui

contenuto è anche «pensarsi Zen». Solo abbandonando, lasciando anche queste idee, questi pensieri, quella libertà si può manifestare. «Pensarsi Zen» è, un poco, come voler afferrare il mare con un secchiello: quando è preso non è più il mare, è un secchiello pieno d'acqua, a volte neanche troppo pulita.

Per questo zazen è la vera porta: tornare qui lasciando; nello spirito limpido e quieto. Dōgen vuol dire: pensare di essere liberi appiccicandosi un'etichetta, un nome, è una grande catena. Guadagno (accreditarsi di o in qualche modo) è perdita, perdita (liberarsi da) è vero guadagno.

In questo caso, troviamo una risonanza con l'insegnamento fondamentale dell'Occidente: «Se qualcuno vuol venire dietro a me rinneghi sé stesso [...] chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia, la troverà»²³.

Ed anche: «Chiunque avrà lasciato [...] avrà in

23 Mt 16, 24 ss.

eredità la vita eterna»²⁴.

Questo perdersi, che è trovare la propria vera vita, è la pratica fondamentale che, per un equivoco²⁵ avvenuto circa millequattrocento anni orsono, ancor oggi si chiama provvisoriamente *za-zen*.

L'esistenza, nel Giappone del tredicesimo secolo, di un talento religioso e letterario di dimensioni tali che, tuttora, dopo quasi ottocento anni, non ne sono stati ancora esaminati a fondo limiti e confini, ha certamente influito in modo diretto sulla formazione della cultura giapponese delle epoche a lui successive. Abbiamo visto che caratteristiche forti della sua personalità sono state lo zelo, l'abnegazione, la severità, il rigore e l'impegno unidirezionale quindi ottimizzato. Particolarità che possono essere lodevoli ed invidiabili a livello personale, specialmente in ambito religioso, ma pericolose

24 Mt 19, 29.

25 Cfr. cap. III.

nel momento nel quale diventano ideologia o convinzione aprioristica, nella mentalità di massa, sul «da farsi» in campo politico e sociale.

Per fare un'analogia che ci riguardi, possiamo immaginare che uno dei motivi per cui sia (stata) così diffusa e radicata, tra gli abitanti della penisola italiana, l'abitudine ad affidarsi allo «stellone»²⁶, sia il lascito dell'atteggiamento che san Francesco d'Assisi aveva verso i problemi materiali della vita. Non per nulla è il santo patrono di questo Paese...

Però, laddove un atteggiamento inattivo e fidente riferito alle necessità materiali può essere

26 Mi riferisco all'espressione popolare «affidarsi allo stellone», in uso nel secolo scorso ed ora -un'epoca decisamente più pessimista- in disuso. Un evidente riferimento all'emblema a forma di stella che sormonta la figura femminile raffigurante l'Italia nello stemma nazionale, per significare «contare sulla nostra buona stella», «sul favore del fato», dando per scontato, in qualche modo, la favorevole disposizione del «fato» nei nostri confronti, proprio perché (o solo perché) italiani.

opportuno e puro mentre ci dedichiamo, con energie liberate dalle preoccupazioni mondane, all'unico vantaggio che veramente conta, lo stesso atteggiamento è una iattura con conseguenze catastrofiche quando, divenuto ideologia o mentalità di massa, funziona come giustificazione del nostro menefreghismo mentre ci dedichiamo alla soddisfazione del nostro egoismo. Sembra lo stesso «affidarsi» ma è, sostanzialmente, tutt'altro.

Un problema simile, benché di segno opposto, è precipitato sui giapponesi con «l'aggravante» che la cultura giapponese è stata per secoli, ed in parte lo è ancora, chiusa all'esterno, ed ha ingigantito le proprie caratteristiche rimbalzandole all'interno dei propri confini senza l'apporto del confronto critico esterno. La cultura dell'abnegazione estrema, dello zelo sino alla morte, della severità educativa senza ammortizzatori pietistici, del valore del sacrificio personale senza alcuna possibilità di mediazione, ha prodotto una so-

cietà dalle caratteristiche così estreme da risultare, almeno ai miei occhi, in molti aspetti disumana, spietata. Come, ogni anno, le centinaia di suicidi in età infantile e preadolescenziale denunciano tragicamente e vanamente.

In tutto questo, il peso della personalità di Dōgen è presente. Soprattutto è grande la responsabilità di chi ha usato in senso sociale, in modo strumentale, atteggiamenti e dedizioni validi individualmente e di chi, nelle varie chiese buddiste, non ha smascherato questa vera e propria truffa epocale, perpetrata a danno di un popolo²⁷ nel nome del suo e dei suoi leader religiosi più illustri.

Un valore soggettivo, interiorizzato e consono

27 Non so se accada ancora, ma almeno sino alla metà degli anni ottanta del secolo scorso i nuovi assunti nelle grandi aziende venivano portati per alcuni giorni nei monasteri *sōtō* (proprio quelli nei quali vige la regola, la disciplina introdotta da Dōgen) affinché si abituassero a condizioni di vita particolarmente severe e, soprattutto, ad obbedire senza esitare.

ad una certa personalità e ad una certa scelta di vita, adatto per quello spirito nella realizzazione del proprio compito, della propria vocazione su questa terra, non è un valore universale da proporre o, addirittura, da inculcare nei popoli.

Sarebbe come se, in Italia, si lavorasse per affermare l'opinione comune che, essendo Francesco un grande santo, ed esaltando il valore intrinseco dell'austerità, il suo esempio di vivere in una grotta, al freddo, usando una pietra come giaciglio, sia da seguire per tutti anche nella vita civile. Sarebbe già abbastanza errato, sino al fanatismo, proporre la forma della sua vita come regola univoca per chi desideri realizzare l'insegnamento di Cristo, ma fuori da quell'ambito l'esaltazione fanatica di quei modi sarebbe un delitto.

Alla luce di queste considerazioni, noi occidentali dobbiamo comprendere e ricordare che invitando coloro i quali vogliono apprendere la

via che conduce all'estinzione della sofferenza secondo l'insegnamento di Śākyamuni, a parlare giapponese, vestire all'orientale, mangiare, in ginocchio, riso scotto con le bacchette, vivere in camerate fredde, sottoposti a maltrattamenti e severità volute perché «si fa così», è tradire lo spirito stesso di quell'insegnamento, oltre ad essere molto stupido. Può anche succedere in una certa epoca, in una certa situazione, che tutto ciò sia o sia stato necessario nell'organizzare una comunità che si dedica alla pratica del buddismo, ma quei modi non contengono un valore in sé. Come l'affidarsi all'italico «stellone» oppure il vivere di severo zelo.

Muschio

Il sole avvampava, alto nel cielo, quasi a perpendicolo. Il portone della chiesa, socchiuso, lasciava intravedere una penombra buia, invitante in tutto quel caldo. Medith istintivamente colse l'occasione ed entrò fermandosi, come cieco, oltre l'alta soglia.

Non era la prima volta che entrava in una chiesa, ma era la prima che vi entrava da solo e, soprattutto, senza un motivo. Il fresco umido lo avvolse e la navata deserta lo rassicurò nel penetrare il segreto di quel silenzio. Camminando accanto al muro, con il volto che gli si contraeva leggermente al risuonare dei suoi passi, si diresse ad una panca un poco appartata, sulla sinistra, non lontano dall'altare maggiore e si sedette. Passò alcuni minuti ansiosi, timoroso di mostrare il non saper che fare, poi la potenza

dell'enorme quiete di quel luogo lo coinvolse, soffocando in lui ogni pensiero, trasformando il suo animo in un ascolto di sé e del vuoto che lo circondava, armonizzandolo con autorità sicura a quel nulla racchiuso tra muri.

Così come non c'era suono e non c'era movimento, così non c'era tempo, ed il percepire non diviso ritornava a sé, senza contenuto. Poi, l'attività nel suo corpo e nella sua mente si rimise in funzione e guardando il soffitto curvo e lontano affrescato di figure, in quella luce indistinguibili, si disse che aveva capito che cos'era una chiesa. Già cominciava a spiegarlo con aria saputa al pubblico che, sempre paziente, lo ascoltava mentre parlava dentro di sé, quando un rumore di passi, vicino a lui, lo fece trasalire interrompendo il ruscello della sua ritrovata fantasia. Nella luce colorata delle vetrate a piombo dell'abside, vide una figura scura, sbucata da un'apertura laterale dove una porta a molla si era chiusa senza rumore, attraversare la navata

centrale ed inginocchiarsi. La testa china, il volto coperto dalle mani, il prete fu immobile alcuni minuti. Medith lo guardava cercando di cogliere dalla sua postura, dal tempo stesso che trascorrevva, il significato di quello stare, a lui noto come atto di solitudine estrema ma sconosciuto nella sua sostanza di comunicazione tra sé e... Cosa stava dicendo o facendo quel prete? E se parlava, a chi si rivolgeva? E perché si rivolgeva a qualcuno, qualcosa? V'era anche risentimento in Medith, sentiva che qualcosa di importante gli era negato, sia che si trattasse della possibilità di credere al tizio con la barba seduto su una nuvola, sia che ci fosse qualcos'altro che ancora nessuno gli avesse spiegato o, più probabile, che vi fosse qualche cosa che solo i preti sapevano e che non dividevano con nessuno.

Nuovamente lo scalpiccio dei passi, la loro eco come uno sgocciolio lontano, riscossero Medith dai suoi pensieri; il prete si dirigeva verso il

retro dell'altare, una zona sconosciuta da cui per qualche tempo provenirono rumori soffocati, infine stridenti. Poi, con in mano una pila di libretti marroni, il prete ricomparve passando tra i banchi dove posava, distribuendoli, i libricini. Arrivato all'altezza di Medith ne incrociò lo sguardo tra il provocatorio e l'interrogativo, e passò oltre. Deluso, il ragazzo dopo un poco si alzò e si avviò.

Mentre stava per raggiungere l'uscita si accorse della figura, immobile, accanto alla bussola che permetteva di varcare un'apertura ricavata nel grande portale. Colse il cenno di saluto e vi rispose diffidente, pronto a svignarsela se l'altro, il prete, come lo chiamava nella sua mente, avesse cominciato a parlare di madonne addolorate e di cristi morti per causa sua. Don Giacomo sembrò contento di vederlo e, come si conoscessero da tempo, gli si rivolse con il tono di chi riprende una conversazione per loro usuale. «Così oggi sei venuto... spero di non averti

disturbato». Il ragazzo, sorpreso ed improvvisamente timido, tremolò un diniego. Poi sospinto dall'amor proprio - con sé stesso non avrebbe mai accettato di sentirsi intimorito dalla presenza di un'altra persona, un prete poi! - rigido, quasi sugli attenti, aggiunse: «Non sono venuto per pregare. Non è una cosa necessaria, secondo me. Sono stato seduto ed il silenzio... insomma, ho capito a che cosa serve una chiesa e mi sono fermato a... poi ho visto lei e, ecco, ho pensato che pregasse ma non si sentiva nessuna preghiera...». Più cercava di mantenere un argomentare dignitoso e sicuro e più si smontava da solo a mano a mano che le sue parole rotolavano inadeguate dinanzi allo sguardo lieve di don Giacomo. «Occorre tempo, le cose maturano e quel poco di chiarezza che viene da un consiglio può essere preziosa». Medith percepiva le parole di don Giacomo, la loro provenienza, lontane messaggere di un mondo da cui si sentiva guardato con affetto ma escluso. Di

nuovo l'orgoglio agì da centro direttivo e si impedì di chiedere, ch  quel chiedere lo avrebbe mutato in un questuante, non di cose ma di pienezza. «Sì, s , certo. Ora devo andare». Don Giacomo rimase sulla soglia della chiesa osservandolo uscire, annuendo leggermente con il capo, come se approvasse.

V. Imparare a non sapere

A che cosa serve lo Zen? A che cosa servono le migliaia di volumi che in tanti secoli sono stati scritti, in decine di lingue, densi di importanti verità? A che cosa è servita la predicazione, il sacrificio e l'insegnamento di milioni di praticanti, studiosi, maestri, santi, patriarchi e persone comuni, di ogni epoca, di ogni Paese e cultura? Una religione, serve a qualche cosa? E, se ipotizziamo una risposta affermativa, a che cosa serve una religione?

Senza porci di fronte a queste domande con attenzione spietata, con la determinazione necessaria a trattare un problema di vita o di morte, occuparsi di buddismo (come pure di qualsiasi altra religione) è uno sport, un hobby per il

tempo libero, un passatempo come un altro.

La mia professione attuale, il lavoro che contribuisce a dare senso alla mia vita ed a mantenere economicamente me e la mia famiglia, è quella di educatore in una comunità per tossicodipendenti¹. Questa esperienza, iniziata in età adulta, mi mette a diretto contatto con un aspetto estremo dell'esigenza di sollievo dalla condizione umana. Non più solo nel mio privato recinto individuale di gioie e dolori, mi trovo a giornaliero stretto contatto con una delle più amplificate occasioni di ascoltare la voce sofferente del mondo.

La considerazione più chiara che traggo da questa esperienza quotidiana è che una vita che non sia stata fecondata dal contatto con una Via è una serie infinita di diversioni. Sia nel senso di «fuga da», sia nel senso di «fuga nel».

¹ Non molto tempo dopo aver scritto queste righe, dopo circa dieci anni trascorsi in quel contesto, lasciai quel lavoro.

Accogliere la pratica del buddismo è invertire questo movimento del cuore e della mente, è smettere di divergere per convergere, convertirsi. Questo è però possibile ad una indispensabile condizione: saper accettare che, nella misura in cui aumentiamo la quota di interesse al mondo interiore e ci separiamo da meccanismi mondani, la nostra vita sarà sempre più ricca, piena, soddisfacente sul piano dello spirito ma sempre più povera di cose, carriera, denaro, proprietà e sfavillio mondano. È normale che un pieno, completo coinvolgimento in una via religiosa determina “dall'altra parte” quello che in termini mondani può essere considerato un fallimento. Se pensiamo agli esempi di vita dei santi, anche nella nostra cultura, abbiamo subito un'immagine chiara di ciò di cui parlo.

Quindi anche lo Zen, praticato come fondamentale ragione di vita, porta al fallimento. Senza dubbio per ciò che riguarda la cura della posizione sociale, il denaro, la carriera, le vacanze, i

viaggi, la mondanità ed il potere. Tutte le persone che ho conosciuto, tra quelle che hanno sinceramente dedicato il loro tempo, le loro energie alla pratica dello Zen, hanno o hanno avuto una vita di penuria.

Per fare un esempio, due anni orsono² è deceduto, all'età di ottantacinque anni, colui che, a mio parere, ha rappresentato nella seconda metà del XX secolo il livello più alto, la visuale più pura della nostra scuola. In un altro ambito il suo eccellere sarebbe stato riconosciuto e premiato con i premi del mondo: potere, fama, denaro. Altrove, ancora, sarebbe forse diventato papa, o almeno monsignore; avrebbe avuto a disposizione segretari, servitù, palazzi...

Niente del tutto: è morto povero come aveva vissuto. Non ha mai posseduto nulla, per esempio un'automobile, o una bicicletta: per quanto strano possa sembrare per un giapponese «di

2 Queste parole sono state scritte nel 2000, Uchiyama (cfr. cap. I, nota 2) è deceduto nel 1998.

città», non aveva mai guidato né l'una né l'altra. Il suo funerale è stato fatto a spese dei suoi confratelli.

Di sfuggita, è bene ricordare che anche il piccolo grande santo Francesco ebbe la vita rovinata dalla religione: era figlio di un ricco mercante, aveva la prospettiva di una vita agiata, piena di lusso e di piaceri, si è trovato a rischiare di essere messo al rogo ed a vivere di stenti in un'umida grotta, senza riscaldamento, senza frigorifero e senza neppure un letto degno di questo nome. Un vero disastro, direi.

Penso si possa dire che occuparsi di religione non sia un buon affare: più ce ne occupiamo in modo approfondito o radicale e maggiori sono i ritorni negativi per la nostra vita mondana.

Ora, visto che lo Zen è una via religiosa libera e diretta, una sorta di *free climbing* della religione, è proprio quello da cui più dobbiamo stare distanti se vogliamo salvaguardare l'integrità della nostra vita economica e sociale. Inoltre, vi-

sto che è inevitabile che la vicinanza profonda, seria e fedele ad una via di salvezza precluda la possibilità di accumulare o curare ricchezze e privilegi, si può tranquillamente affermare che, di regola, chi accumula cariche, miliardi o milioni o disinvoltamente ne maneggia, non può essere persona vicina al cuore di una via religiosa.

Non sto dicendo che essere ricchi, essere facoltosi, sia di per sé un male. Dico che se ci si occupa seriamente di una cosa non si ha né tempo né cuore né mente per occuparsi del suo opposto.

Occorre, comunque, fare attenzione. È facile vedere la povertà, l'indigenza con gli occhi del romanticismo avventuroso. È abbastanza facile invidiare, per esempio, la semplicità e la libertà dalle cose di san Francesco, immaginare noi stessi mentre dialoghiamo con gli uccelli o mentre parliamo con il ruscello, compiacendoci della bellezza e della santa dolcezza dell'immagine che proiettiamo dentro di noi.

Però si rivela un altro piano di realtà se proviamo a trascorrere, tra i monti, anche solo un inverno senza riscaldamento, o proviamo a vivere in una grotta usando una pietra gelida come materasso ed un'altra come cuscino mentre - e questo è altrettanto importante - nessuno sa che cosa stiamo facendo o si interessa a noi, quindi non possiamo neppure compiacerci dell'altrui ammirazione. La quotidianità vive di queste cose e i sogni pieni di illusioni e di poesia si sgretolano nello spazio di un mattino gelido, vissuto da soli, a stomaco vuoto, senza un posto che ci accolga e con nessuno a cui dirlo.

Dobbiamo convenire alla ragione per cui una vita in cui siano assenti o seriamente scarse tutte le cose di cui ho fatto cenno, sia una vita mondanamente fallita: la vita di chi ha perso la sua battaglia nella mischia per emergere, per distinguersi, dominando in qualche ambito e conquistando uomini, donne, potere, fama, no-

torietà e ricchezze.

Occorre riconoscere i limiti in cui si svolge la vita che abbiamo scelto e costruito, senza farci delle illusioni. Le illusioni riguardo al nostro reale collocamento nel mondo sono pericolosissime: quando si sfaldano lasciano sgomento, paura, depressione, frustrazione, angoscia. Cioè sofferenza.

Quando ci troviamo in quei frangenti, quando cioè, nonostante l'aver coltivato accuratamente la vanità o i «pensieri positivi», la reale dimensione della nostra vita ci appare, nella nostra irrimediabile marginalità, destinati solo alla vecchiaia ed alla morte, che cosa facciamo? Di solito, il primo meccanismo al quale ci affidiamo è quello di provare a ricostruire un'altra immagine di noi, un altro personaggio che soddisfi la nostra vanità e la necessità di sentirci qualcuno, di vederci grandi e realizzati. Noi amiamo di più vederci grandi, piuttosto che esserlo per davvero. È più sbrigativo e meno faticoso.

Viene un tempo, però, in cui non riusciamo più ad autoingannarci riguardo alla nostra reale situazione di esseri umani pieni di difetti, di insulsaggini e di errori vergognosi, ed allora ricorriamo (nonostante anche questo sia fonte di tanta sofferenza) all'altro meccanismo il cui uso l'uomo eredita con la vita: mi riferisco all'arte del diversivo.

Ora, vorrei allargare improvvisamente la visuale chiedendo, anche a me stesso, se non è quello di ricorrere a un diversivo ciò che tutti noi facciamo per la grande maggioranza del tempo.

Non è forse vero che tutte, quasi tutte, le nostre attività sono un divergere, un allontanarci da noi stessi e dai nostri problemi?

Non è forse vero che nel momento in cui il tempo ed il movimento si arrestano, e nel silenzio della verità di quel che siamo le illusioni rischiano di sgretolarsi come fiori secchi, prima che ciò possa accadere, prima che sorga

l'ansia, prima che l'angoscia stringa le sue spire, la nostra mano va al telefonino, alla sigaretta, la nostra mano va ad un bicchiere, ad un telecomando, al giornale, ad una pastiglia, alle chiavi dell'automobile perché improvvisamente dobbiamo andare da qualche parte oppure abbiamo tanto da lavorare, dobbiamo muoverci e siamo sempre molto occupati? Non è forse vero che usiamo tutto, compresi gli altri esseri umani, come diversivo? Improvvisamente dobbiamo vedere qualcuno, dobbiamo essere ascoltati e parlare, dire, dire, in fretta, oppure, addirittura, vogliamo la certezza di «possedere» qualcuno, un figlio, una moglie, un marito... forse solo un trofeo sgualcito da tenere in salotto, sul divano, con la barba lunga e le pantofole a tormentare un telecomando o un cardellino ingioiellato e profumato da esibire in pubblico. Ecco, tutto questo, non è continuamente usare giocattoli come diversivo, un cercare di distrarci, di separarci da noi stessi?

Non ci piace vedere il baratro di cui, invece, dovremmo essere intimi, abituali frequentatori.

I ragazzi della comunità nella quale lavoro sono maestri nell'arte del diversivo. Sto dicendo che, in misura estremamente diversa, ognuno di noi ha le sue forme di tossicità, cioè ognuno di noi si intossica per dimenticarsi di sé stesso. Chi lo fa con sostanze terribili e chi lo fa immaginandosi, autodescrivendosi come uomo o donna di successo. In mezzo ci sono tutti gli altri modi più o meno morali, più o meno etici, ma tutti finalizzati a distogliere l'attenzione. Tra questi modi includo anche lo sposarsi, concepire ed allevare figli, coltivare un'arte o studiare, filosofare, lavorare, oppure occuparsi di religione.

Voglio dire che non fare figli o farne dieci, studiare o ingannare gli esaminatori, lavorare con buon criterio o aspettare semplicemente l'arrivo dello stipendio, amare la propria moglie o tradirla, essere cristiani o essere buddisti, essere

ricchi o poveri, bianchi o neri, sostanzialmente non ha alcuna importanza. Tutte queste cose sono lo scenario dei nostri diversivi e passatempi durante quel poco tempo che separa la nascita dalla morte. Anche il mio scrivere ed il vostro leggere di questo istante, sono parte dei tanti riempitivi che, con affanno, angoscia, indifferenza o allegria poniamo tra i due eventi primari, i due colpi di campana che, incuranti del nostro status, scandiscono l'inizio e la fine del nostro tempo in questo mondo.

Guardando la vita, ogni vita, dall'angolazione che ho sin qui proposto, appare evidente che non c'è una via d'uscita: qualsiasi cosa facciamo è inutile, non muta sostanzialmente, neppure di poco, la nostra condizione. L'ansia di vivere, l'angoscia di morire ci chiudono in una morsa senza scampo.

Però l'uomo esiste da decine, forse centinaia di migliaia di anni e ha sempre avuto questo problema. Possibile che nessuno sia riuscito a

sfuggire al ciclo della disperazione di una vita inutile, piena di sofferenze senza senso?

Il buddismo, come ogni religione autentica, risponde ad una esigenza che ha una sede, una collocazione nella vita dell'uomo, del tutto estranea a qualsiasi cosa noi possiamo desiderare. Se desideriamo soddisfare un qualsiasi bisogno, materiale o immateriale, mondano o sociale, economico o di tipo carrieristico, relativo a qualunque ambito delle cose di questo mondo, non solo è inutile rivolgersi al buddismo ed allo Zen in particolare, ma, addirittura, è controproducente.

Lo Zen ti conduce verso la spogliazione, e neppure ti dà la soddisfazione di poterti vedere come bravo, eroico, meritevole per ciò che hai dolorosamente compiuto. Anzi, se senti in quel modo, cioè se ti ritieni qualcuno, un uomo in gamba, un vero illuminato, puoi essere certo che stai sprecando il tuo tempo perché, come prima abbiamo detto relativamente alle ricchez-

ze esteriori, la presenza in noi di tali accumuli di autoconsiderazione sono la prova certa che: A) non ci stiamo occupando di Zen anche se lo pensiamo e lo proclamiamo ai quattro venti, B) poiché quello che cerchiamo non è spogliarci di tutto ma, anzi, di crogiolarci nell'autocompiacimento, è opportuno che ci si stacchi al più presto dall'ambito dello Zen prima che ne possa derivare qualche danno irreparabile al nostro amor proprio. Ossia al tipo di ricchezza che vorremmo accumulare in quel momento.

Vediamo allora, in breve, come funziona lo Zen nella nostra vita, cioè vediamo come fa a condurci in povertà.

Si dice che fu trasmesso in Cina nel sesto secolo dopo Cristo. E questa grande e silenziosa impresa è attribuita al monaco indiano Bodhidharma. Ora, è risaputo che Bodhidharma, dopo il suo arrivo in Cina, trascorse nove anni seduto a gambe incrociate, con il viso rivolto verso il muro, nel monastero chiamato Shaolin, il Tempio

del Piccolo Bosco.

Quei nove anni trascorsi seduto a gambe incrociate col viso rivolto al muro sono la chiave di tutto. Quella è la forma dello Zen. Quindi chi voglia sperimentare di persona, cioè conoscere intimamente questo buddismo, deve necessariamente fare proprio la stessa cosa. L'indicazione dei nove anni non è casuale, indica un tempo lungo, molto lungo per un grande come Bodhidharma: questi nove anni per noi costituiscono un inizio, giusto per entrare in tema. Dopo essere stati seduti per nove anni la cosa migliore è sedersi ancora per altri nove, e poi per altri nove. Per sempre, insomma: la povertà di spirito non è un mezzo per ottenere la vera pace, il regno dei cieli. Lo è già.

Chi mette al centro della sua vita, proprio a partire dal periodo in cui gli esseri umani organizzano concretamente il futuro ponendo le basi del loro benessere sociale ed economico, lo star seduto immobile di fronte ad un muro per dieci,

venti, o trent'anni, avrà poco tempo e poca disponibilità mentale per l'accumulare denaro, per la carriera o per la mondanità. Sarà cioè un uomo dalla vita essenziale, spoglia di ciò che caratterizza la vita degli uomini di successo, in una parola sarà quello che, in una certa cultura, si definisce «un perdente». Forse solo per non aver neanche provato a gareggiare sul piano della quantità e della forma, però di fatto quella sarà la sua collocazione nella scala sociale dove contano le quantità. Non a caso: la condizione della frugalità è sia una conseguenza della corretta attitudine nel vivere una religione sia la miglior situazione in cui porsi per non rischiare di deviarne. Come Śākyamuni, che pure era nato re, testimoniò quando cucì assieme pezzi di indumenti appartenuti ai defunti e ne fece il suo abito.

Vediamo più da vicino in che cosa consiste il buddismo di Bodhidharma, in che cosa consiste lo Zen.

Dicendo «star seduto davanti al muro a gambe incrociate» ancora non si coglie il punto importante. Infatti qualcuno potrebbe star seduto e dormire, oppure pensare agli affari suoi, al suo passato, o anche ad immaginare un possibile futuro, raccontarsi storielle per passare il tempo, oppure star lì intontito come se ogni energia ed ogni facoltà lo avessero abbandonato.

Occorre chiarire, senza ombra di dubbio, che in condizioni come quelle appena citate si potrebbero trascorrere innumerevoli anni diligentemente seduti davanti al migliore dei muri del più famoso dei monasteri in compagnia dei più grandi maestri ma non entreremmo mai nel buddismo di Bodhidharma.

Perché ciò avvenga è necessario stare in un modo molto semplice, concettualmente, ma difficile da realizzare se non vi dedichiamo tutto il nostro animo e la nostra cura: si tratta di star seduti attenti e vigili, riportando la nostra atten-

zione continuamente sull'essere semplicemente seduti, ripetendo questo all'infinito.

In pratica avviene che, non appena ci siamo sistemati sul cuscino, già stiamo pensando a qualche cosa. Zazen consiste, appena ce ne rendiamo conto, nell'abbandonare quel pensiero, qualsiasi esso sia, e tornare ad essere semplicemente seduti. Dopo poco o pochissimo, a volte dopo un po', oppure ogni tanto, la fantasia si rimetterà in moto ed io non dovrò far altro che tornare alle mie gambe doloranti ed al muro di fronte a me controllando di aver la schiena ben diritta. Ancora qualche secondo o qualche minuto e comincerò a sognare in una specie di dormiveglia ed ancora mi dovrò riprendere restando sveglio, quieto e tranquillo sul cuscino sul quale mi trovo. Si tratta di ripetere questa operazione milioni, miliardi di volte; ogni volta che stiamo facendo altro rispetto allo stare seduti immobili davanti al muro, abbandoniamo questo «altro» per vivere lo zazen, torna-

re a noi stessi e star semplicemente seduti.

Attenzione: non è cercare di impedire che i pensieri o le fantasie sorgano, non siamo delle pietre ma esseri umani con un enorme bagaglio di esperienze, con migliaia e migliaia di associazioni mentali possibili e innumerevoli fantasie inventabili. È normale, inevitabile che tutto questo si manifesti naturalmente però, visto che ci siamo ingaggiati non in questo ma in quel vivere detto “zazen”, quando ognuna di queste cose si manifesta la ignoriamo, la lasciamo, tornando a noi³.

3 «I teologi pensano che fosse il peccato di orgoglio, il pensiero colpevole concepito per un istante: non serviam: non servirò. Quell'istante fu la sua rovina. Egli offese la maestà di Dio con il pensiero colpevole di un istante e Dio lo cacciò per sempre dal cielo, nell'inferno». James Joyce, *Ritratto dell'artista da giovane*, cit., 112. Se le cose stessero come Joyce immagina, saremmo come Lucifero: tutti già da tempo nel profondo dell'inferno. Se sono responsabile di ciò che mi viene alla mente sono perduto anch'io, ma mi troverò in folta compagnia. La responsabilità, la colpa («parola di origine latina priva di connessioni fuori dall'Ita-

Se questo continuo ritorno sarà la base della nostra vita, questa non sarà un vano susseguirsi di passatempi, atti a riempire il tempo vuoto, diversivi da noi stessi altrimenti troppo visibili, ingombranti sullo sfondo di quel vuoto.

Il prezzo per realizzare questo ritorno al senso sarà la nostra vita stessa lasciata andare, assieme agli altri pensieri, a mano a mano che gli anni se ne vanno e ci avviciniamo al secondo momento principe della nostra vita, l'ultimo.

Sarà così un far passare la vita senza allontanarci da noi stessi e senza aver né guadagnato né accumulato nulla, ma sarà una grande vittoria, assolutamente impagabile, perché bisogna rinunciare alla propria vita per non sprecarla.

Tutto quanto sopra intacca appena quello che è l'argomento centrale del buddismo Zen. Che però, come argomento di conversazione, è un

lia», così il Devoto nel suo *Dizionario etimologico*) non è in ciò che sorge, ma in ciò che ne facciamo. Se ce ne separiamo o se ne coltiviamo il senso ed il frutto conseguente.

trastullo come un altro. Il senso comincia a divenire sostanziale passando dalle parole ai fatti: secondo il buddismo “religione” non è un concetto.

Comunque, non vi è alcun motivo oggettivamente per il quale si debba fare zazen o occupare il nostro tempo con una pratica religiosa.

Vi è un’affermazione, in apparenza assurda, attribuita a Kōdō Sawaki rōshi⁴: «Fare zazen è

4 Kōdō Sawaki nacque il 16 giugno del 1880. Ultimo di sette fratelli, di cui tre deceduti nell’infanzia, ricevette dai genitori il nome di Saikichi. Il padre, Sōtaro, si guadagnava da vivere riparando rick-shaw (sorta di carretto-taxi tirato da una persona). All’età di quattro anni rimase orfano di madre. Tre anni dopo anche suo padre morì. Accolto nella casa di uno zio, non vi rimase che pochi mesi: anche lo zio morì poco dopo averlo accettato nella sua casa. Fu allora adottato da Bunkichi Sawaki, di cui prese il cognome, un giocatore d’azzardo professionista che svolgeva varie attività illegali. La sua casa era in un vicolo del quartiere delle prostitute ed utilizzava il piccolo Saikichi come vedetta per non essere sorpreso dalla polizia. Nel 1892 ottiene la licenza elementare. Nel 1896 viene accolto nel monastero Ei-

heiji in cui si reca con il desiderio di divenire monaco buddista. Nel 1897 fu ordinato dal reverendo Kōhō Sawada, abate di Sōshinji, ad Amakusa nel Giappone meridionale, e ricevette il nome Kōdō. Per due anni praticò e studiò con Sawada. Nel 1899 si spostò a Kyoto e vi trascorse un anno facendo zazen con il reverendo Ryōun Fueoka. Nel 1900 viene chiamato alle armi e mandato in Manciuria, in qualità di semplice fante, per combattere, su quel fronte, la guerra Russo-giapponese. Viene decorato per il suo coraggio con le più alte onorificenze. Ferito gravemente (ebbe il collo trapassato da un colpo di fucile), nel 1904 rientra convalescente in Giappone ma invece di cure trova una situazione drammatica: tornato alla famiglia adottiva dei Sawaki, sua madre, già prostituta alcolizzata, è completamente uscita di senno, e vive legata ad un letto. Il padre adottivo, malato ed in miseria, lo aggredisce pretendendo da lui del denaro. L'anno successivo viene nuovamente inviato in Cina, ancora in fanteria, dove rimane al fronte sino alla fine della guerra. Nel 1906 torna in Giappone.

Nel 1908 inizia lo studio della filosofia Yogācāra sotto la guida del reverendo Jōin Saeki, nel monastero Hōryūji, presso Nara. Risiede in quel tempio sino al 1912, anno in cui diviene istruttore dei monaci nel monastero Yōsenji, nella città di Matsusaka. Nel 1913 incontra Sōtan Oka, abate di Daijiji, poi per tre anni vive da solo, dedicando

tutto il suo tempo unicamente allo zazen ed alla questua nel piccolo tempio di Nara chiamato Jōfukuji.

Nel 1916, chiamato da Sōtan Oka, si stabilisce a Daijiji con il ruolo di «kōshi», espositore della dottrina. Comincia ad essere famoso, molti studenti delle scuole superiori si siedono e studiano con lui. Trascorsi sei anni, alla morte di Sōtan Oka rōshi, dopo un breve periodo in cui vive da solo in un piccolo tempio, comincia a viaggiare per tutto il Giappone tenendo conferenze ed organizzando ritiri nei quali lo zazen veniva praticato per l'intera giornata e per più giorni consecutivi. Il suo peregrinare, da lui stesso definito «il monastero itinerante», durerà quarant'anni, guadagnandogli il soprannome di Kōdō-senza-casa. Nel 1935 diviene (unico caso nella storia giapponese, per una persona con la sola licenza elementare) professore di letteratura Zen e di pratica dello zazen all'Università Buddista Komazawa. Nello stesso periodo accetta il ruolo di *godō*, supervisore della pratica, nel monastero Sōjiji, assieme ad Eiheiji il monastero più grande e rappresentativo della scuola Sōtō. Nel 1940 fonda un centro per la pratica dello zazen, chiamato Tengyō Zen-en nella prefettura di Tochigi e lascia il suo incarico a Sōjiji. Nel 1949, a Kyoto, in un vecchio tempio in disuso, fonda il centro per la pratica e lo studio dello zazen chiamato Antaiji Shichikurin Sanzen Dōjō. Nel 1963, l'età non gli consente più i continui spostamenti

inutile, e se non lo comprendiamo, allora è davvero inutile».

Sawaki è una figura controversa nel panorama dello Zen della prima metà del secolo ventesimo. In Occidente ne è stato fatto, idealmente, un monumento e spesso il suo nome è usato come parola d'ordine o sigillo di autoaccreditamento da chi, pur non approfondendo a sufficienza la grande responsabilità che ciò comporta, può vantare una linea di discendenza che lo comprenda.

Leggendo i suoi detti e parlando con chi lo ha incontrato o ha vissuto con lui, ci si rende conto che il suo carattere brusco, il linguaggio sardonico e tagliente, come pure la sua storia avventurosa e la vita di emarginazione lo fanno apparire come un eroe moderno, un simbolo

compiuti sino a quel momento: lascia l'incarico all'Università Komazawa e si ritira ad Antaiji, dove muore il 21 dicembre 1965. Di sé disse: «Vorrei essere ricordato come quel tale che ha sprecato tutta la sua vita nel fare zazen».

dell'uomo forte e di successo. Sawaki era consapevole, ne parlò più di una volta, che proprio queste peculiarità caratteriali e personali erano un ostacolo affinché il suo reale insegnamento fosse compreso. È stato, ed in molti casi lo è ancora, un errore comune in Occidente, in parte anche in Oriente, scambiare l'impetuoso e battagliero modo di Sawaki con l'insegnamento stesso, come se fosse "il modo zen". Penso che così come risultano rassicuranti i vecchi film del genere western ed il *chanbara*⁵ giapponese, con «il buono» ed «il cattivo» ben identificati, altrettanto è rassicurante l'immagine del maestro

5 Letteralmente: combattimento con la spada. Nell'uso corrente indica un tipo di racconti popolari, ambientati in un'epoca non definita del passato, divenuti poi film ed anche lunghe serie televisive in cui un eroe, di solito un samurai, comunque un guerriero povero, quasi invincibile e dal cuore nobile, incontra varie avventure durante il suo vivere ramingo e solitario. Un esempio d'autore, è il film *I sette samurai* del regista giapponese Akira Kurosawa, da cui fu tratto il film western *I magnifici sette*.

Zen che corrisponde alle aspettative, all'immagine classica del samurai invincibile, quella che il regista giapponese Akira Kurosawa ha fatto conoscere al mondo con i suoi film.

Per esempio, una volta, alla fine di un sermone tenuto di fronte ad un vasto pubblico, Sawaki rōshi concluse dicendo:

«Ognuno immerge sé stesso nella sua propria vita e vive. Ciecamente dando per scontato che la sua attività giornaliera abbia una qualche importanza. In realtà la vita dell'essere umano non differisce da quella delle rondini: i maschi procurano il cibo e le femmine covano le uova».

Tra quelli che lo ascoltavano, alcuni rimasero perplessi, altri si offesero.

Di fronte a queste affermazioni si irrita chi, pensando di vivere facendo qualche cosa di importante, che dia un'importanza speciale al suo esistere, non riesce ad apprezzarsi come «rondine». Quando la vita degli uomini è vita come

quella delle rondini, non è più un diversivo da o un diversivo nel: è la vita stessa. La sua critica si appunta su chi coltiva l'illusione che le proprie azioni abbiano una particolare importanza. Quando parla di una vita, umana, che assomiglia a quella delle rondini è già passato a rappresentare una vita che lui stesso apprezza: che cosa c'è di meglio da fare, oltre a compiere serenamente la propria parte, sia essa procurare il cibo, occuparsi della casa e delle persone che la abitano oppure separare il riso dalla pula come qualcuno fece, per molti anni, più di tredici secoli or sono?

Quando ciò che facciamo non è più un diversivo per non vedere, non sentire e non sapere, procedendo con l'accortezza di compiere il bene e non il male, ogni cosa che facciamo è nobile e piena di vita. Così come le rondini.

Naturalmente, apprezzare l'ironia pungente di quel tipo di modalità espressiva è solo una questione di gusti e affinità, non ha nulla a che ve-

dere con il vero insegnamento di Sawaki. Così pure, il fatto che, in gioventù, Sawaki rōshi abbia attivamente partecipato ad una delle guerre di conquista più inutili, sanguinose e crudeli che

la storia moderna ricordi⁶, non ha alcuna rela-

6 Riguardo alla collaborazione, al sostegno ed all'attiva partecipazione dei membri del clero della scuola Sôtô Zen alle azioni militari del Governo giapponese finalizzate alla costituzione dell'Impero del Sol Levante, la rivista internazionale in lingua inglese *Zen Quarterly* ha pubblicato, a partire dal novembre 1997 (Vol. IX numeri 3 e 4, Vol. X numeri 1, 2, 3 e 4), una serie di articoli (già pubblicati in Giappone nel 1992) intitolati *The recall of The History of Soto Zen Overseas Missionary Activities* estremamente circostanziati e privi di reticenze. La presentazione della serie degli articoli è redatta dal reverendo Ôtake Myôgen, all'epoca Direttore Generale della Scuola Sôtô Zen. Questa presentazione termina con le parole: «Riaffermiamo il nostro voto di non commettere mai più un tale crimine. Offriamo le nostre più profonde e sincere scuse a quei popoli dell'Asia che sono stati oppressi dal Giappone nelle epoche passate. Riconosciamo pienamente l'errore compiuto dai missionari della nostra Scuola nel collaborare con i loro oppressori». La rivista *Zen Quarterly* (che ha cessato le pubblicazioni alla fine del 1999), pur non essendo un organo ufficiale, era edita dal Dipartimento Internazionale del Sôtôshu Shumuchô (Direz. Gen. della Scuola Sôtô) di Tokyo. Una registrazione estesa del coinvolgimento del Sôtô Zen (e di Sawaki) con l'imperialismo giapponese è ben

zione con ciò che, in seguito al profondo cambiamento avvenuto in lui, ha inteso trasmettere. Occorre distinguere l'espressività, retaggio di un carattere, di una cultura e dell'educazione ricevuta, dai contenuti di vita.

Differentemente da lui, il suo discepolo ed erede spirituale alla guida di Antaiji, Padre Kōshō Uchiyama⁷, intellettuale e poeta, era di una gentilezza e di una delicatezza d'animo che lo facevano amare o apprezzare per tutt'altro verso. La sua irrimediabile goffaggine lo faceva apparire incredibile, come la caricatura di un maestro Zen, vedendolo servire il tè e gocciolandone immancabilmente una parte sulla tovaglia. Che diamine! veniva di pensare, un maestro Zen! Non dovrebbe essere una specie di dio dell'abilità e dell'attenzione, almeno nell'esercizio dell'antica e sacra arte della preparazione

rappresentata in B. Victoria, *Lo Zen alla guerra*, Ed. Sensibili alle foglie, Dogliani (CN), 2001.

7 Cfr. nota 2 del cap. I.

del tè? Macché, ogni volta rovesciava o faceva cadere qualcosa.

Era un maestro nell'essere maldestro, e non lo faceva apposta. Ricordando i suoi modi educati, la pazienza con cui perdonava le altrui manchevolezze e, interpretandoli come una scelta di «buonismo» pensassimo che quello è il modo di comportarsi del vero uomo Zen, Uchiyama non troverebbe pace nella tomba.

Tornando alla frase da cui ha preso inizio questa lunga digressione, è evidente che non è vero che fare zazen sia totalmente inutile. Però non vi è nulla in questo mondo che possa trarre vantaggio per il fatto di fare zazen.

Nel Sutra del Diamante troviamo:

O Subhūti, se un figlio o una figlia di buona famiglia riempisse con i sette tipi di gioielli tanti universi quanti sono i granelli di sabbia del fiume Gange e poi ne facesse dono ai Così Andati, ai Meritevoli, ai Perfettamente Risvegliati, e se d'altro canto un bodhisattva realizzasse la serena accet-

*tazione dei dharma vuoti e non nati allora in grazia di ciò la quantità di merito prodotta sarebbe enorme, infinita, incalcolabile. E tuttavia, o Subhūti, un bodhisattva, grande essere, non dovrebbe ottenere nessuna quantità di merito».*⁸

Bodhidharma fu più succinto, rispose infatti: «Nessun merito» alla domanda dell'imperatore Wu. Sawaki, con la frase «fare zazen è inutile, e se non lo comprendiamo, allora è davvero inutile» gioca con arguzia, nega i vantaggi per togliere ogni illusione ma, allo stesso tempo, dedica la sua vita proprio a quella pratica e attraverso la sua testimonianza ci comunica che, nonostante tutto, anche se non serve a nulla... non vi è niente di meglio da fare. E non in senso limitante, come non parla delle rondini in senso limitante.

In ultimo voglio dedicare un poco di spazio,

⁸ Cfr. *Il Sutra del Diamante, la cerca del paradiso*, a cura di M. Y. Marassi, Marietti Genova-Milano 2011, 32.

tra queste righe, per rivedere una affermazione, diffusa nel mondo moderno, specie in ambito cristiano.

Non solo nel già citato libro di Giovanni Paolo II, ma anche in altre occasioni, non è difficile sentire giudizi quali: «Il buddismo è ateo», «nel buddismo non esiste la fede», «il buddismo non è una religione ma una sorta di filosofia nichilista».

La mia personale opinione è che queste affermazioni nascano da un duplice fraintendimento: da un lato, coloro i quali sostengono quelle tesi non hanno compreso, per scarsità di esempi ottimali in «vite» occidentali o per insufficiente attenzione, la reale dimensione dell'insegnamento della via buddista.

L'altro aspetto è che molti occidentali hanno perso di vista ciò che loro stessi hanno inteso significare dando vita alle parole «Dio», «fede», «religione». Questo apparirebbe chiaro a chiunque usi d'abitudine questi termini se, parlando,

non li usasse più, ma usasse al loro posto altre parole, personali e fresche, e tentasse di esprimere con queste quello che vorrebbe comunicare. Suppongo che sentiremmo molti imbarazzati silenzi, o peggio.

Ogni volta che al termine «Dio» associo un qualunque attributo positivo o negativo, un'immagine o una forma, una qualità o una dimensione, un contenuto o una funzione, in pratica ogni volta in cui tento di immaginare o di definire Dio, creo un idolo.

Ogni volta in cui dico o penso: «Credo a, credo in» e definisco con le mie facoltà l'oggetto della fede, sono un idolatra.

Analogo è, benché appaia diverso, il problema relativo all'idea di religione: voler determinare i limiti di ciò che con quella parola vogliamo indicare in base alla propria idea di religione, ci mette in un'impasse dalla quale rischiamo di non poter uscire se non discriminando interi universi religiosi o, all'opposto, legittimando anche

marginalità prive di senso.

Non so quanti, tra coloro che usano tranquillamente questi termini, siano coscienti di questi limiti.

La scuola Zen propone un altro approccio. Credere, nel mondo dello zazen, è atto di fede, è atteggiamento fidente senza porre un oggetto di fede. Così è essere me che sono, sostenuto dalla fede; un modo di contrastare gli ostacoli, le difficoltà e i dubbi che sorgono durante il cammino. La fede è confermata dall'esperienza sulla quale, a sua volta, si basa nuova fede: assieme costituiscono la forza che ci permette di proseguire.

Senza costruire, o ricevere da altri che lo abbia costruito, un dio o un oggetto di fede, anche quello apparentemente più santo.

Le parole di Paolo «fede... prova delle cose che non si vedono»⁹ non dovrebbe essere inter-

9 Lettera agli Ebrei 11, 1.

pretata come «non si vedono, ma si possono immaginare a nostro gusto».

Non penso che le parole: «Se conoscete me, conoscerete anche il Padre»¹⁰ vadano intese come se questo conoscere fosse un pensare, un immaginare dai contorni decisi da noi e un farne poi una sorta di proprietà privata o del proprio gruppo.

Il fatto che il buddismo sia la religione del “come” e non quella del “perché” e del “chi”, la pone su un piano parallelo e distinto rispetto alle tre principali religioni del ceppo abramitico, ebraismo cristianesimo e islàm. Nei millenni, l'affinamento di quel “come” è proseguito ed il mistero del “perché” e del “chi”, rimanendo del tutto ineffabile, si affaccia nel fondo del cuore dell'uomo disposto ad ereditare quella tradizione. Trattare il mistero come tale è l'agire di una religiosità matura.

10 Gv 14, 7.

*Un epilogo:
Vecchio specchio*

Alzò lentamente gli occhi dal libro e lo chiuse, tenendo un dito tra le pagine per non perdere il segno. Non che fosse importante: gli era familiare ogni piccolo segno di quel libro sempre uguale e sempre nuovo, come le sue giornate.

Una mosca si posò sul vetro della finestra di fronte a lui, attratta dal pallido sole di ottobre. Medith, guardando con occhi tranquilli verso il muro del palazzo di fronte che era quasi tutto il suo panorama, vide il pensiero cercare un ricordo passato.

Quel vascello rapido e leggero si mosse tra le impressioni e le sensazioni che avevano lasciato tracce nella sua memoria, toccandoli per un attimo, come faceva la mosca sul vetro con ogni

minuscolo granello incontrato sulla sua strada. Dovette viaggiare lontano per ritrovare il ricordo che, associatosi alla situazione del momento, lo aveva sfiorato invitandolo a rivederlo.

Quel giorno Medith si era sentito abbastanza bene da trascorrere parte della mattinata seduto nella vecchia poltrona del salotto. L'aveva accostata alla luce che entrava allegra dai vetri della finestra e poi, un poco ansimante per lo sforzo, si era raggomitolato tra i due grandi braccioli ricoperti di cuoio color tabacco. Il libro che leggeva lo affascinava e lo turbava, risvegliando in lui eccitazione e speranza. La speranza di aver trovato una traccia.

Raddrizzando la schiena nella poltrona, il giovane Medith, apparendo nel ricordo del vecchio, leggeva attento. Le pagine scorrevano sotto i suoi occhi che bevevano l'unico argomento che veramente contava per lui. Il suo spirito a poco a poco distendeva la sua am-

piezza, si espandeva come le ali di una farfalla che si prepara al primo volo. Il tema profondo e fresco, le sue diramazioni e implicazioni, scorrevano nella sua mente riportandone alla luce ed all'aria ogni angolo non più timoroso; si sovrapponevano al suo sentire precedente rimodellandolo.

Quando giunse all'ultima parola fu come se, dopo aver corso tanto, non riuscisse più a fermarsi. Sfogliava il libro avanti ed indietro cercando questo o quel tratto in cui, lo sentiva, era contenuto proprio ciò che gli sfuggiva.

Più cercava, più tentava di fissare in una frase, in un concetto il senso complessivo che avrebbe voluto possedere con la sua mente assetata, più si sentiva frustrato, inappagato. Un libro non contiene la soluzione del mistero; il senso estremo del vero non è un'idea formulabile né un'essenza afferrabile o possedibile. La risposta vive nella forma dinamica del domandare, e chi si accontenta della risposta giusta è

fuori strada.

Quel giorno era nato un cercatore, ambizioso e incontentabile, come chi ogni volta che è sconfitto sulla via della conquista della meta non si abbatte, ma, anzi, quasi se ne rallegra perché ne trae misura di come la sua meta sia alta e specialissima.

Abbandonò senza fatica quel lampo di ricordi, i colori del crepuscolo stavano silenziosamente invadendo la stanza. La mosca, lasciato il vetro, se n'era andata. Il vecchio Medith si alzò lentamente dalla sedia, posò il libro sul basso tavolino alla sua destra ed accese la luce. La nuda lampadina illuminò la stanza con la sua luce gialla; il letto contro il muro, il tavolino di fronte alla finestra, i due scaffali pieni di libri di cui, a volte, accarezzava delicatamente il dorso con un dito, scorrendone i titoli.

Sorrise il vecchio, guardandosi attorno contento. Per un momento aveva osservato ciò che

lo circondava con gli occhi di chi misura la vita con l'apparenza delle cose ed il paradosso dello sguardo soddisfatto con cui le aveva poi riguardate lo aveva divertito, come in un teatro in cui era il solo attore ed il solo spettatore.

Il tappeto consumato, il tavolino e l'armadio con il legno scurito dal tempo, la lampadina attorno a cui la mosca - era la stessa? - girava operosamente, tutto, se osservato con occhi comuni, parlava di fallimento, di povertà, di modestia. Sorrideva Medith nel suo sentirsi pieno e contento di nulla in particolare.

Al suono di un campanello lontano si rinfrescò il volto e le mani al lavandino dietro la tenda a fiori poi uscì dalla stanza, percorse il corridoio ricoperto di linoleum e scese nella sala da pranzo, dove gli altri stavano affluendo con brusio e strusciare di pantofole felpate.

Sedutosi ringraziò il Cielo per il pasto che stava per ricevere ed iniziò ad immergere il cucchiaino nella scodella di stelline in brodo. Le pol-

pette erano un poco bruciate, con il coltello tolse la parte indurita e scura badando a non spre-carne. Sbucciò la mela, la mangiò e, dopo un istante di silenzio attento, raccolse le sue stoviglie posandole sull'apposito carrello.

Nella saletta, Vittorio stava disponendo i pezzi sulla scacchiera e lo accolse tossicchiando, senza quasi guardarlo, già concentrato sull'apertura che aveva studiato nel pomeriggio. La partita entrò nella fase più interessante e Medith, tutto preso dal gioco, guardava i cavalli, gli alfieri ed i pedoni davanti a lui, muovendoli nella sua mente sino a confondersi, poi, cercando di ricordare da quale ingegnoso piano era partito con le sue congetture, ne spostava uno con la mano ed attendeva.

Non gli dispiacque perdere, sia perché l'ora era tarda, sia perché, quella sera, preferiva che Vittorio vicesse. Vittorio non sapeva accettare serenamente la sconfitta e la sua delusione, malcelata da sportività con la stretta di mano

ed i complimenti alla tattica vincente, quella sera lo avrebbe addolorato.

Salì lentamente le scale e tornò in camera. Aprì la finestra e ristette un poco, guardando con simpatia i rari passanti che si affrettavano verso casa.

L'aria della sera stava raffreddando la stanza, chiuse la finestra e spostò il libro dal tavolino alla mensola che gli faceva da comodino. Poi, alla debole luce dei lampioni della strada, si mise il pigiama, si infilò rapidamente tra le lenzuola e riprese a guardare quella stessa pagina, sempre diversa, di quel libro, finché il sonno non lo avvolse.

Dormire, anche sognare, forse morire, in pace.

Bibliografia¹

Stephen Batchelor, *Il risveglio dell'Occidente. L'incontro del Buddhismo con la cultura europea*, Ubaldini, Roma 1995. Originale: *The awakening of the West, the encounter of Buddhism and western culture*, H. Collins, London 1994.

Henri Borel, *Wu Wei*, Neri Pozza, Vicenza 1999. Originale: *Wu Wei. Fantaisie inspirée par la philosophie de Lao Tsz'*, Aux Editions du Monde Nouveau, Parigi 1931.

Arthur Braverman, *Living And Dying In Zazen: Five Zen Masters Of Modern Japan*, Weatherhill, New York 2003

1 Ho lasciato (quasi) tutti i testi presenti nella bibliografia della I edizione anche se alcuni sono esauriti, altri un poco antiquati, altri ancora difficilmente reperibili. Ho aggiunto alcuni testi attuali. La pubblicistica buddista e Zen in particolare si è fatta così numerosa da rendere impossibile in un manualetto come questo darne conto in modo adeguato, mi sono quindi limitato ai testi che hanno, o hanno avuto, importanza nella stesura e nella revisione del presente libretto.

Cfr. John Breen e Mark Teeuwen, *Lo Shinto, una nuova storia*, Ubaldini, Roma 2014.

Elias Canetti, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981. Originale: *Masse und Macht*, Claassen Verlag, Hamburg 1960.

Paolo Cesaretti e Silvia Ronchey, (a cura di), *Storia di Barlaam e Ioasaf. La vita bizantina del Buddha*, Einaudi, Torino 2012.

Edward Conze, (a cura di), *I libri buddhisti della Sapienza: Sutra del Diamante e Sutra del Cuore*, Ubaldini, Roma 1976. Originale: *Buddhist Wisdom Books-containing the Diamond Sutra and the Hearth Sutra*, Allen & Unwin, London 1958.

Florinda De Simini, *Il buddhismo. Storia di un'idea*, Carocci, Roma 3013.

Eihei Dōgen, *Busshō La natura Autentica*, EDB, Bologna 2000. Originale: *Shōbōgenzō Busshō*.

Eihei Dōgen, *Divenire l'essere*, EDB, Bologna 1997. Ori-

nale: *Shōbōgenzō Genjōkōan*.

Eihei Dōghen, *Il cammino religioso-Bendōwa*, Marietti, Genova 1990. Originale: *Shōbōgenzō Bendōwa*.

Eihei Dōgen, *La cucina scuola della via*, EDB, Bologna 1998. Originale: *Eihei Dōgen Zenji Shinghi Tenzo Kyōkun*.

Eihei Dōgen, *Shōbōgenzō Zuimonki-Saying of Eihei Dōgen Zenji recorded by Koun Ejō*, Kyōto Sōtō Zen Center, Kyoto 1987 (reperibile c/o: <http://global.sotozen-net.or.jp/eng/library/Zuimonki/index.html>)

Dōgen, Menzan, Uchiyama, *Dōgen Zen*, Kyōto Sōtō Zen Center, Kyoto 1988, (raccolta di opere a cura di S. Okumura e D.T. Wright). Originali: *Gakudō Yōjinshū*-Eihei Dōgen, *Jijuyū Zanmai*-Menzan Zuihō, *Shūkyō toshite no Dōgen Zen*-Kōshō Uchiyama (reperibile in italiano presso <http://www.lastelladelmattino.org/libronline/lo-zen-didogen>).

Dōgen, Ejō, Keizan Jōkin, Daichi Sokei, Menzan, Sawaki, Uchiyama, *Shikantaza, an introduction to Zazen*, Kyōto

Sōtō Zen Center, Kyoto 1985, (raccolta di opere e frammenti a cura di S. Okumura).

Heinrich Dumoulin, *Zen Buddhism: a history* (Vol. I e II), Macmillan, New York 1988-1990. Originale: *Zen-Geschichte und Gestalt*, Francke, München 1959.

Umberto Eco, «Lo Zen e l'Occidente», in *Opera Aperta*, Bompiani, Milano 1962.

Anthony Elenjimitam, *Esoterismo monastico cristiano e indo-buddista*, Bresci, Torino 1979. Originale: *Monasticism, Christian and Hindu-Buddism*, Aquinas Publications, Bombay 1974.

Giuseppe Jisō Forzani, *Eihei Dōgen. Il Profeta dello Zen*, EDB, Bologna 1997.

Raniero Gnoli (a cura di), *La Rivelazione del Buddha*, vol. I: *I testi antichi*, Mondadori, Milano 2001.

Raniero Gnoli (a cura di), *La rivelazione del Buddha*, vol. II: *Il grande veicolo*, Mondadori, Milano 2004.

René Guénon, *Considerazioni sulla via iniziatica*, Bocca, Milano 1949. Originale: *Aperçus sur l'Initiation*, s.e., Paris 1946.

Hōseki S. Hisamatsu, *Una religione senza dio. Satori e Ateismo*, Il Melangolo, Genova 1996. Tit. originale: *Satori-Kōkindaiteki (post-modern) ningenzō mushinron*.

Jamie Hubbard & Paul L. Swanson, (a cura di), *Pruning the body tree. The storm over the critical buddhism*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1997.

Christmas Humphreys, *Una via occidentale allo Zen*, Ubaldini, Roma 1973. Originale: *A western approach to zen*, Allen & Unwin, London 1971.

Mauricio Yūshin Marassi, *La via maestra. La trasmissione di una tradizione autentica nel paradigma del buddismo zen*, Marietti, Genova-Milano 2005.

Mauricio Yūshin Marassi, *Il buddismo mādhyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture*. Vol. II: *La Cina*. Genova-Milano, Marietti 2009.

Mauricio Yūshin Marassi (a cura di) *Il Sutra del Diamante, la cerca del paradiso*, Marietti Genova-Milano 2011.

Mauricio Yūshin Marassi (a cura di) *Discorso di risveglio alla fede secondo il veicolo universale*, Marietti Genova-Milano 2016.

Luciana Meazza (a cura di), *Il Sutra del Loto*, BUR, Milano 2001.

Tirupattur R.V. Murti, *La filosofia centrale del Buddhismo*, Ubaldini, Roma 1983. Originale: *The central philosophy of Buddhism, a study of the Madhyamika system*, Allen & Unwin, London 1955.

Amalia Pezzali, *Storia del Buddhismo*, EMI, Bologna 1983.

Marco Polo, *Milione*, Adelphi, Milano 2003^{III}.

Sarvepalli Radhakrishnan, *La filosofia indiana*, ed. Āśram Vidyā, Roma 1998.

Massimo Raveri, *Il pensiero giapponese classico*, Einaudi,

Torino 2014.

Guglielmo di Rubruc, *Viaggio nell'impero dei Mongoli*, Marietti, Genova-Milano 2002.

Carlo Saviani, *L'Oriente di Heidegger*, Il Melangolo, Genova 1998.

Shunryu Suzuki, *Mente Zen, mente di principiante*, Ubaldini, Roma 1976. Originale: *Zen mind beginner's mind*, Weatherhill, New York & Tokyo 1970.

Kōshō Uchiyama, *La realtà della vita*, EDB, Bologna 1993. Originale: *Seimei no jitsubutsu*, Hakuyusha, Tokyo 1976 (III ed.).

Kōshō Uchiyama, *The Zen Teaching of «Homeless» Kōdō*, Kyōto Sōtō Zen Center, Kyoto 1990. Originale: *Yodona-shi Kōdō Hokkusan*, Hakuyusha, Tokyo 1981.

Icilio Vecchiotti, *Che cosa è la filosofia indiana*, Ubaldini, Roma 1968.

Brian Victoria, *Lo Zen alla guerra*, Ed. Sensibili alle foglie,

Dogliani (CN), 2001.

Alan W. Watts, *La via dello Zen*, Feltrinelli, Milano 1960.
Originale: *The way of Zen*, Pantheon Books, New York
1957.

Daitsū T. Wright, *Some ramifications of time in Dōgen Zen*,
Ryukoku University, Kyoto 1992.

Yūhō Yokoi, *Zen Master Dōgen*, Weatherhill, New York &
Tokyo 1976.