

# FILOSOFIA PERENNE, STATO NATURALE DELLA MENTE

Elémire Zolla

Conoscitore, conoscere, conosciuto formano un'unità che, nell'esistere, non possiede un autentico essere atemporale e aspaziale: questo tuttavia è il suo fondamento e si intuisce intellettualmente. Si può rappresentare questa condizione attraverso il cinematografo: si vede un fluire di immagini proiettate nel tempo, ma la verità è che esistono, non veduti, dei fotogrammi statici che rendono possibile l'esistenza del film. Questo principio metafisico ricorre nei millenni e nelle varie terre; fu dimostrato e sviluppato in questo secolo da Ananda Coomaraswamy e Toshihiko Izutzu. Altri nomi si è soliti allineare, ma ritengo i loro gli unici affidabili ed esaurienti.

Coomaraswamy mise in luce l'esistenza di una metafisica universale mostrando l'equivalenza di *advaita vedānta*, filosofia buddhista, taoismo, neoplatonismo e sufismo. Maestri impeccabili sono per lui Nāgārjuna, Laozi, Śankara, Plotino, Ibn 'Arabī.

Per comprendere questo pensiero sarà necessario rinunciare a cavarne precetti morali o politici, o programmi d'azione sociale. Perfino il cosmopolitismo enunciato dal sofista Ippia, per caro che sia al cuore di chi coglie l'esemplarità di simili pensatori, dovrà essere ascritto alle finzioni della filosofia politica. Kant sostenne che ovunque sulla terra fosse leso un diritto, l'offesa sarebbe stata arrecata all'intera comunità umana, istituendo con ciò un diritto cosmopolita. Ma, come ogni idea politica, anche quella cosmopolita è inevitabilmente attratta e stravolta nel vortice della polemica. Hegel infatti sostenne che il principio cosmopolita crolla se osa mettersi in antagonismo con la «vita statale concreta».

La metafisica unitaria cui si addita si potrà chiamare altresì «filosofia perenne».

Filosofie equivalenti sorte in paesi diversi possono chiamarsi infatti così, con un'espressione di Leibniz e, ancor prima, di Bacone<sup>1</sup> ma inventata da Agostino Steuco, canonico lateranense nato a Gubbio nel 1497, pervaso dall'idea di pia filosofia enunciata da Marsilio Ficino e dal Pico. Steuco dedicò a Paolo III nel 1540 *De perenni philosophia libri X*, scialo grandioso di citazioni da quasi tutti gli autori, teso a includerli e raccogliarli nell'abbraccio neoplatonico. Tuttavia egli subiva il limite nella sua funzione episcopale e il filosofo Epicuro<sup>2</sup> non poté essere accolto nel novero. Di questa esclusione sarebbe difficile dare un motivo sufficiente stando alla scuola fiorentina. Basti l'opera di Erasmo da Rotterdam *Epicureus*, dove Gesù è indicato come sommo epicureo, preludio all'antiaristotelico, antifuldiano e anticartesiano *Syntagma*, uscito nel 1658, opera del «dolce prete» Pierre Gassendi, che fondava su Epicuro ogni filosofia spirituale.

Il Bruno portò l'impulso unitivo al di là di ogni abbraccio e riferimento, lanciandolo all'infinito e all'Uno ineffabile.

Ma questa larghezza a noi sembra ancora scarsa. Unificare Israele, Cristianità e Islam col mondo antico significa chiuderci in confini angusti: India, Cina e Giappone e tutto lo stuolo di coloro che fino al Novecento si credeva di poter denominare «primitivi» debbono entrare nell'orizzonte, permearci al pari dell'angolo che inebriava il Pico. È quasi ovvio: non c'è verità che basti un viaggio a refutare, né riflessione corretta che non si debba assimilare.

Centro dove s'annodano tutte le correnti di pensiero è l'antica Alessandria, dove affluiscono l'insegnamento greco, egizio, assiro, caldeo, ebraico, druidico, lo sciamanesimo della Battriana, il magismo persiano, il ginnosofismo indù, come elencano Clemente d'Alessandria, Cirillo d'Alessandria e Diogene Laerzio; si potrebbe probabilmente aggiungere il buddhismo introdotto anche in Egitto dai missionari di Aśoka.

Già prima che si sappia, si è connessi all'universo intero. Ciò fu presente alla corte mongola ancora sciamanica che ospitò islamici, buddhisti, nestoriani, cattolici, zoroastriani, manichei; poi l'impero Moghul a partire dal 1550, dove convennero pittori dell'India intera, poeti della Persia, con una mescolanza di cineserie, incisioni e pitture olandesi, e miniature d'Inghilterra. Gesù viene raffigurato

reggente il globo fra Maria e Giuseppe, e la pittura gesuita si introduce con agio. Accanto alle opere d'arte, la corte Moghul accolse filosofie e dottrine islamiche, cinesi, indù, cristiane, zoroastriane.

Questo non è che uno dei tanti esempi di intendimento unificante d'ogni apparente diversità che l'India ci largisce, ammettendo tutti insieme il Kural, vishnuismo, scivaismo, buddhismo e giainismo tanto che perfino un maestro come Gauḍapāda è incerto se fosse indù o buddhista.

Quell'epoca meravigliosa di certi sovrani moghul si comprende appieno in un particolare minimo, la storia della miniatura. In origine fu un'immagine sacra, che si portava nascosta in petto. Fiorì in seguito la miniatura buddhista che abbellì i testi sacri a partire dal secolo XI, ispirata a una prospettiva multipla che consentiva allo sguardo di circolare attorno agli oggetti; coeva fu l'arte dell'illustrazione jaina, volta a osservare una prospettiva gerarchica, con dimensioni stabilite in base al rango di oggetti e personaggi.

Tutto cambiò con l'uso del cartone dal secolo XIV. La miniatura si diffuse tra i principi *rajput* che reggevano la pressione islamica, attenendosi a criteri di prospettiva indiana di contro a quelli della prospettiva rinascimentale occidentale, che pure era nota. Il fondo del cartone o del tessuto veniva spalmato di colla, quindi si disegnavano le linee del quadro in rosso e i discepoli riempivano le campiture con colori: turchino di lapislazzuli tritati, carminio di tarli secchi, oro e argento in foglie sottili. Spesso si dipinsero scene che sottolineavano i sentimenti fondamentali. La tristezza era espressa dal cielo vespertino, una donna in attesa sulla soglia mentre accarezza un toro, ha l'occhio mesto. L'ira si esprime con due lottatori avvinghiati nello sfondo di un cielo al tramonto; il terrore con un cielo nuvoloso incombente sulla dea Kālī dalla lingua penzolante. Su una mano stipa gambe e braccia di vittime, un'altra regge teste di sovrani, un'altra ancora stringe come un paio di stracci i corpi di due amanti, la quarta mano brandisce infine una spada. Kālī è nera e nuda, salvo una cintura di mani mozze. Poggia i piedi dalle caviglie tintinnanti sul corpo d'un uomo riverso.

L'energia fattiva è il vento, Vāyu, in un circolo bianco. L'amore è mostrato da una coppia allacciata nelle tenebre.

Ma tentiamo di accostarci a ciò che queste miniature significarono per gli indù: ogni sentimento corrispondeva a un colore e ad accordi di cinque, sei o sette note che esprimevano uno dei sentimenti fondamentali. *Rāga* è il nome che sta per sentimento, colore, accordo. Si contemplava la miniatura ascoltando una composizione musicale, i colori e i suoni si fondevano, producendo una sinestesia, una trasposizione di luci in suoni e viceversa.

La miniatura moghul, creazione del suo sincretismo, fondeva squisitezze persiana e simbolismo indù. Un'era nuova si aprì in India. La promossero imperatori moghul e principi *rajput*, lo scontro delle due religioni si era placato, anche se la furia tornava di quando in quando a deflagrare. Il miniaturista dipingeva fiori e uccelli, quadretti di minuzie o *graeculae religiosae* che spiccano sul fondo porporino, e la contemplazione dell'opera dovrebbe rammentare che quegli uccelli sfarzosi volteggiavano nei templi e nelle moschee, udivano le preghiere, sapevano riprodurle. Spesso col pennello si procurava di enunciare i sentimenti raffinati, sottili, commoventi degli elefanti dalla memoria lunga e dall'intelligenza pronta, dediti allo scherzo. Era fra gli spassi dei principi stare sdraiati e fumare il narghilè osservando gli elefanti, e così furono riprodotti.

I Moghul ordinarono ritratti di elefanti guerrieri dall'occhio torvo, di elefanti concentrati dalla bocca serrata. Talvolta i bestioni addomesticati si scagliano su quelli bradi per catturarli e gli occhietti elefantini scintillano per tutta la gamma dei sentimenti, il groviglio dei corpi in corsa compone una melodia festosa.

Il ritratto fu coltivato dall'epoca gupta (dal 330 d.C.) a quella moghul. Squisita è l'effigie di Raj Singh di Sarvar che fuma il suo narghilè di fronte a uno *yoghin* intento a fumare il suo, la corte dispiegata tutt'intorno, e verzure d'ogni specie a significare il giardino; all'esterno una danza di elefanti al suono di due orchestre, una di uomini, l'altra di donne, e svolazzano ovunque gli uccelli, il tutto disposto in una prospettiva di rigorosa gerarchia.

Altra immagine che rimane nel cuore è la miniatura del Mahārāna Jagat Singh di Mevar in arrivo all'isolotto dove ha fatto erigere un palazzo: dapprima si raccoglie in preghiera nel tempio di Śiva, quindi con la corte assiste a una danza, infine pesca dalle acque cupe del lago.

Il Mahārāna Amar Singh II di Mevar è effigiato in maniera triplice: assiste a una danza, gioca con le mogli nell'acqua tinta di zafferano, e infine corre con loro a cogliere rose per profumare le acque.

Contemplare le miniature indù è come assaporare e intendere nel profondo la capacità di assimilare ogni impostazione, ogni pensiero, guidati dal destino<sup>3</sup>.

A parte questo esempio, la compresenza dell'intero universo in ogni suo punto fu forse compresa innanzitutto dai russi. Il pittore e teosofa Nicola Roerich<sup>4</sup> notava in *Adamant* che i russi, avvezzi a cercare le radici di ogni arte in India, Mongolia, Cina, Scandinavia o nella fantasia grottesca dei Finni, sanno risalire «ai più arcaici geroglifici che spiegano l'amore della bellezza», all'età della pietra.

Due sommi studiosi di cultura russa ne diedero le prove negli anni Venti e Trenta.

Vassili Sinaiski, conoscitore del diritto cosacco, ne dimostrò la sovrapposibilità al diritto romano arcaico, da lui interpretato in maniera indita. Aveva anche intuito che le figure del Buddha e del Cristo bizantino si comprendessero ambedue entro i segni zodiacali, risultando sovrapposibili. Aveva insegnato all'Università di Riga fra le due guerre.

Nell'ateneo di Kaunas era stato docente Jurgis Baltrušaitis, poeta tra i maggiori del Novecento, e fedele di Brjusov. Da bambino aveva fatto il porcaro nella nativa Lituania. Fu ambasciatore a Washington fino al 1939, poi si insediò a Parigi, dove scrisse *Medioevo fantastico. Antichità ed esoterismo nell'arte gotica*, un'opera straordinaria. Seguì i percorsi dei simboli originati a Sumer, pervenuti quindi in Georgia e in Armenia, per arrivare infine ai paesi romanzi. Stabili le migrazioni del sole, della croce, della ruota spiralata. Scoprì l'origine dei grotteschi tardogotici nell'Islam e in Cina. Già il XVII Canto dell'*Inferno* parla del diavolo che ostenta più tinte di quante splendano «sommesse e sovrapposte» nei drappi tartari o turchi: ci avverte di fissare a oriente l'attenzione, se vogliamo conoscere l'origine della policromia romanica.

Spuntano sul declino del gotico teste con gambe o emergenti da dorsi e subito si pensa ai «grilli» greco-romani, alle antiche pietre incise, alle quali si attribuiva una forza magica di fertilità e ricchezza. Ma la loro scaturigine era iranica o egizia. È in Egitto che troviamo stuoli di divinità acefale: Osiride decapitato, il Creatore senza testa, il Lampeggiatore o Tonitruante con la testa ai piedi, Bēs acefalo con occhi sul petto. Le teste con gambe le ravvisiamo sui sigilli cretesi. Dèi e soldati greco-romani portano maschere, Ade reca sul capo il lupo che diffonde la tenebra, la stessa calotta che Atena indossa per affrontare Ares; i Traci portavano una pelle volpina con zampe incrociate sotto il mento e muso sovrapposto al cranio, come Romolo la *galea lupina*. Comune fu il berretto ferino e fra le truppe di Serse molti si coprivano di teste equine. Tutta la glittica antica si raccolse nell'epoca carolingia e col sacco di Bisanzio del 1204 queste pietre si diffusero in Europa. Si attribuiva a esse una virtù terapeutica: risanavano la malinconia o la gotta, sottomettevano gli spiriti nefasti. Si ricrearono i Giani-Gennai bifronti o trifronti, trasfusi nelle Trinità o nelle Triadi sataniche, nel Tempo triplice, nei Rebis androgini. E la diffusione si coronerà nelle pitture di Bosch, dove tutto il materiale confluisce compatto.

Altro motivo fu la madreperla sul fondo delle conchiglie, da cui si levò Afrodite o Eros: la chiocciola si apre a petali e ne escono creature incantevoli. Il nicchio riproduce nelle sue linee ondulate il gioco delle onde e il loro mormorio; le costellazioni la deposero sulla cima dei monti, sosteneva Leonardo. Anche in questo caso è in Bosch che approda il motivo: in lui esseri umani escono dai mitili.

Sempre in Bosch abbondano pesci e quadrupedi volanti che risalgono alle visioni sciamaniche.

Tutti i disegni dei tappeti orientali li ritroviamo in van Eyck e nel Beato Angelico e, passando attraverso la Grecia del IX secolo, vediamo ceramiche e oreficerie islamiche diffondersi nei salteri gotici, con curve spezzate, dentellature e grate intrecciate. È sulla volta della «Sala delle Asse» al Castello Sforzesco di Milano il punto d'arrivo di questa lunga fascinazione, gli intrecci di fogliami leonardeschi fanno culminare la serie.

Un'altra trafila è quella delle foglie che si trasformano in uomini o fiere: risalgono a Mohenjo-Daro e generano nel mondo islamico l'albero wakwak, da cui fuoriescono corpi di fanciulle o di animali. Nell'arte di Occidente si diffonde come albero parlante, albero di vita e di morte, ornato di teschi o di testoline.

Uno dei caratteri del demonio è riportato da Dante: Lucifero ha ali di vipistrello, ma la sua scaturigine è nella Cina dei Chou, nei draghi che generano pioggia e vita, nei serpenti scagliosi a quattro zampe. Del pari, i quadrupedi con orecchie leporine di Assisi non provengono anch'essi dalla Cina? E le figure della Fortuna boccacesca a tante braccia, non risalgono alle divinità indù? Le rocce a figura umana o bestiale non originano forse in Cina per culminare, fatalmente, in Bosch?

Le tentazioni di sant'Antonio nascono in Egitto, ma non riflettono forse le tentazioni del Buddha? E le danze macabre scolpite su pietre romane, non trovano la loro fonte nel *Lalīta Vistara* buddhista?

Occorre estendere l'attenzione fino a comprendere l'intreccio di tutte le migrazioni che si sono intersecate per le varie pianure, e l'arte mondiale, lentamente, acquisterà un profilo unitario.

Come le arti, si strinsero in nodi le filosofie, più di quanto sia noto comunemente. Lo scetticismo greco proveniva dall'India, in Egitto e in Persia si era diffuso l'impulso buddhista che traspare nella predicazione cristiana, Plotino egizio avrebbe voluto scrivere in geroglifici e desiderava spingersi in India, del cui pensiero era edotto. I rapporti filosofici sicuramente si estesero al di là delle supposizioni comuni.

Se si vorrà accertare la filosofia perenne sparsa nel mondo nella misura stessa della presenza d'una mente naturale in quasi ogni civiltà, forse conviene innanzitutto verificarlo a partire da una forma speculativa specifica, in cui siano presenti tutti gli elementi costitutivi della filosofia perenne e venga riconosciuta la mente che intuisce l'unità fra sé e la natura ravvisando la presenza di costanti universali come il valore della gravità. «Natura» è la forma sostantivale di «nascere»: comprende tutto ciò che emerge all'attenzione; accogliendo come proprio riflesso ciò che via via si manifesta, la mente *diventa* natura ovvero ogni oggetto possibile, dal masso alla bestia. Credo che il taoismo cinese sia il pensiero per questo verso esemplare: filosofia perenne nata da una mente naturale.

Per comporre una filosofia unitiva e perenne credo si debba partire dal taoismo tutto condensato nel *Daodejing* di Laozi.

È forse la più piana lettura che si dia, e chiunque potrà assimilarla. Il libro mi capitò fra mano che avevo sette anni e fu una festa. Che si possa mettere in dubbio ogni sua frase e capovolgere l'interpretazione d'ogni suo concetto, è anche vero. Sta di fatto che l'imperatore cinese, per restituire al re Kāmarūpa dell'Assam il favore di certe informazioni alchemiche, gli consegnò la traduzione sanscrita del *Daodejing*, nell'anno 646 d.C.5.

La tesi più recente a proposito del *Daodejing* è che la seconda parte del testo preceda la prima, leggendo perciò «Via della virtù e della via». Ma già la versione di *de* come «virtù» è sghemba: infatti, semmai, *de* dovrebbe essere tradotto con «energia». Insomma nelle prime versioni europee la nettezza e la precisione della lingua cinese venivano rese in maniera attenuata e sbiadita o, addirittura, in modo moraleggiante.

Invece è proprio la moralità a doversi scacciare dalla mente, se si vuole accedere alla Via. Moralissimi sono i confuciani, i nemici del *Daodejing* e tanto basti. Si potrebbe riassumere questo breve capolavoro come il risultato dell'affrancamento totale dalla moralità.

Il re taoista tiene il popolo nell'ignoranza, lo lascia libero di seguire istinti, costumanze, estri. Procura intanto di stare celato. Il saggio taoista si ritira sui monti, riduce i pasti e disprezza il popolo. Sa che essenza dell'universo è il vuoto. La sua azione è come l'acqua, penetra dappertutto, non si oppone a nulla, si riduce al minimo. Egli è fuso nella natura, la sua volontà emana dal fondo dell'essere. Sa che il vuoto è la parte essenziale d'ogni cosa. Cura la pancia, non l'occhio ingannatore. E soltanto chi è capace di restringersi al corpo è degno di reggere l'impero!

Massime minacce sono rettitudine e benevolenza: si scartino queste piaghe e tutto tornerà alla perfezione originaria. Si scaccino i pensieri dalla mente, si rimanga inerti. Ci si ritiri, quant'è concesso, all'origine dell'universo e si riemergerà al punto che il destino ci assegna al cuore dell'oggi. Debolezza e sottomissione *contengono* forza e dominio: si sappiano assumere.

Ogni mistica delle ere future, in ogni parte della terra, nel *Daodejing* incontrerà principi e certezze. Ma anche la saggezza mondana trova in queste pagine deliziose le sue verità segrete.

Tuttavia un testo così antico e consumato da tutti i tormenti dell'età, non si presta a una lettura limpida. Possiamo conoscere l'estensione dell'uso che si fece dei vari termini presenti, ma quello

specifico prescelto dall'autore rimane oscuro. Così si fa avanti fatalmente il suggerimento di leggerlo secondo le gamme che assunse via via nei secoli. Ma sarebbe come credere di penetrare nel significato dei Vangeli accettandone la lettura simultanea d'un filosofo platonizzante o d'un pensatore aristotelizzante nel corso dei secoli fino al Rinascimento, per poi adottare tutte le misere letture posteriori, fatte sulla scia della libera lettura protestante. Accatastando la storia in un unico blocco, non si guadagna l'essenza veridica del testo.

Talvolta i testi taoisti furono aggiunti a quelli confuciani prescritti negli esami di Stato per l'accesso alla burocrazia e alla magistratura, e tra i consiglieri dell'imperatore ci furono esponenti delle tante scuole neotaoiste. Ma procedendo nel tempo la confusione aumenta. Vuole il caso che fra il secolo XVII ed il XVIII il confucianesimo fu tradotto e presentato dai gesuiti come programma illuministico offerto alla Francia: un'opera di Virgil Pinot, pubblicata nel 1932 (*Le climat et la formation de l'esprit philosophique en France: 1640-1740*) documenta e racconta la vicenda. Automaticamente il taoismo assumeva la funzione di dottrina nemica in quel progetto.

Tutta questa parte del programma gesuitico fu adottata da Voltaire e forma la conclusione della sua storia del regno di Luigi XIV, dove il piano per l'avvenire include la traslazione degli esami di Stato cinesi in Europa. La particella più curiosa di questa opera vastissima è il sospetto del gesuita Fréret, che il confucianesimo rinviasse a una dottrina esoterica.

Questa dottrina settecentesca fu ripresa pari pari nel nostro tempo da René Etiemble, un marxista che volle proporre Confucio come intellettuale moderno, uomo dell'opposizione inflessibile. Confucio secondo Etiemble aiuta nella battaglia per la democrazia, il socialismo e il progresso a partire dalle sue osservazioni pratiche commisurate agli staterelli del 500 a.C. cinese. Nella prefazione alla versione italiana del suo studio su Confucio, Etiemble nel 1961 scrive che

in un secolo nel quale il taoismo, tanto incompreso, concorre con un certo uso dello zen a confonderci le idee, sono lieto che un maestro meno seducente di Tzuang Tse, ma certamente meno ambiguo e perciò meno pericoloso, venga oggi proposto al lettore italiano: il maestro K'ong, il nostro Confucio.

Ciò che sconcerta leggendo l'opera di Etiemble è che traccia una storia della cultura cinese fin dai tempi leggendari, che si sovrappone a quella esposta nei *Cantos* centrali di Ezra Pound, ma in funzione capovolta: dovrebbe fornirci infatti la ragione più profonda per abbracciare il fascismo. Così le due ideologie più atroci del Novecento si fanno forti della stessa storia e dello stesso nome. Confucio sorregge la vicenda comunista e la fascista, con lo stesso cumulo di motivazioni. La conclusione, sia di Etiemble che di Pound, sarebbe sgominata e congedata dal nemico automatico di Confucio.

Fin dal VI secolo il taoismo si diffuse in Giappone e Motoori Morinaga, sommo filosofo del periodo Edo (dal XVII secolo all'inizio del XIX), uguagliò taoismo e scintō come pari espressioni della via naturale. Ma s'è anche accertata, grazie agli studi di Chadrahar Sharma<sup>6</sup>, l'unità tra taoismo e *advaita vedānta*. Quest'ultimo sistema comprende le scuole buddhiste *mādhyaṃika*, *yogāchāra*, *ch'an* e *zen*, quindi i linguaggi di *Gauḍapāda* e *Śankara*, per culminare nelle scuole scivaite del Kashmir, fiorite attorno al 1000. Questo sviluppo è già contenuto nel taoismo, tanto che nei testi cinesi *ch'an* il sentiero buddhista è tradotto *dao*, e illuminazione si dice «raggiungere il *dao*». Quando nell'aula d'un tempio zen giapponese risuonano, ripetuti in modo imperterrito: *Kū, kū, kū, e mu, mu, mu*: «vuoto» e «nulla», chi attinge la meta diventa tutt'uno con la natura ossia con «l'essere meraviglioso». Come distinguere questi monaci recitanti dagli adepti taoisti? La più nota raccolta di detti *ch'an* (zen) di Mumon Ekai, il *Mumonkan* o *Cancello senza porta*, compilato in Cina all'inizio del secolo XIII, annovera questo scambio verbale (il 19°), fra Chao-chou (778-897) e Nan-chian (748-835):

Chao-chou domandò una volta a Nan-chian: «Che cos'è il *dao*?».

Nan-chian rispose: «È la mente ordinaria».

«Dovremmo sforzarci di raggiungerlo o no?».

«Se ti sforzi di raggiungerlo, te ne allontani».

Chao-chou continuò: «Se non ci sforziamo in tal senso, come facciamo a dire che cos'è?».

Nan-chian rispose: «Il *dao* non appartiene a conoscere-non conoscere, conoscere è illudersi, non conoscere è starsene nell'ignoranza. Se davvero vuoi attingere il conoscere senza dubbi, arrivi a un gran vuoto, vasto senza confini. Ebbene, come fa a esserci giusto e sbagliato nel *dao*?».

A queste parole, Nan-chian restò improvvisamente illuminato.

Illumina il quesito un monaco, pittore e calligrafo giapponese, Hakuin Zenji che giunse all'apice dell'illuminazione zen<sup>7</sup>, ma forse rimase consapevole di non essere giunto all'immacolata naturalezza.

Nato nel 1686, fin dall'infanzia aveva dato prova di delicatezza spirituale. Si dedicò alla via *zen rinzai*, passando da un maestro all'altro, finché attinse «l'illuminazione», comprendendo l'indovinello che recita: «Ha natura di Buddha il cane?» – «Niente», dopo anni di bastonate e patimenti. L'improvvisa rivelazione però, s'è detto, non lo portò al culmine. S'era ammalato del «morbo zen»: alterazione dei polmoni – affini al metallo, insegna la medicina cinese –, rinsecchimento degli umori e gonfiore dell'intestino. Lo guarì un romito imbevuto di taoismo, Hakuyū, ed egli ne espose la dottrina nel trattatello *Yasenkanna Jōsen*, celebre in Giappone fino ai nostri dì.

Si faccia un gran sonno e nell'assopirsi si stendano le gambe, accumulando nell'addome e quindi nelle anche, nelle gambe e nei piedi la forza del respiro. Questo complesso corporeo, addome e gambe fino agli alluci, dev'essere immaginato come il proprio «aspetto originario». Suppongo che a questo punto si scivoli al di là della soglia di assopimento. Ci si deve domandare: «In questo mio aspetto originario perché ci sono le narici?», e anche: «Perché questo luogo d'origine dovrebbe ricevere notizie?». Si deve concludere, dopo tali domande, che questa personalità o luogo è «la pura terra del mio semplice cuore». Anzi è il Buddha Amida «che dimora dentro di me». Bisogna concentrarsi su queste formule che vanno reiterate e come effetto del prolungato esercizio svolto tra veglia e sonno e poi sempre più nel sonno, l'impeto della respirazione sarà raccolto nell'addome e nelle gambe, anche se non ne saremo coscienti.

Si avrà infine una sensazione dell'addome come fosse una zucca elastica. Fra il quattordicesimo e il ventunesimo giorno di questo esercizio imperterrito, ogni malanno, ogni fatica di polmoni o di viscere sarà risolto e ci si avvierà felicemente all'estrema longevità.

A ben riflettere, tutto consiste nel far scendere la natura ignea del cuore e nel saperla mantenere in basso. Proprio l'opposto è il difetto che porta alla malattia dello zen: il cuore con tutto il suo fuoco tende a salire, inaridendo la natura metallica dei polmoni, raggelando i piedi, facendo ronzare le orecchie, e nel mentre, durante l'azione, una gran paura assedia l'individuo, che spesso è preda di allucinazioni. Così stava soffrendo Hakuin, quando si recò dal sommo romito Hakuyū.

Il suo viaggio è narrato con meravigliosa vivezza, fino al punto in cui sulla montagna cessa qualsiasi traccia di sentiero e un silenzio assoluto rinserra ogni cosa. Un quadrato giallo e bianco ora celato nella foschia, ora malamente visibile è la meta: la capanna di canne del romito. La neve morde i sandali, nebbia e rugiada impregnano gli abiti, il corpo è madido di sudore per la fatica estrema. Infine il romito appare: eretto, volto giovanile come una giuggiola. Spiega che la malattia è dovuta all'eccesso di asceti, soltanto un esercizio segreto può salvare.

Questo esercizio è chiaramente d'origine taoista: il respiro, si osserva preliminarmente, connette e comprende i vari organi, spinge il sangue a scorrere nel corpo per cinquanta volte nella giornata. Entro questo respiro si trovano la luna e il sole, ovvero i reni acquei e il sole igneo. Si deve sentire l'espiazione che esce dal cuore e dai polmoni, l'inspirazione che entra nei reni e nel fegato. Bisogna contrastare l'impulso naturale che spinge il fuoco a salire, l'acqua a discendere, mandando il fuoco in basso e l'acqua in alto, diffondendo il calore nei piedi, spedendo il gelo in cima alla testa. Dirigere verso il basso il cuore: come quando in una nazione i reggenti sono in grado di provvedere alla ricchezza del popolo.

Il cuore è portato ai piedi e i reni in cima al capo: ci si «rimescola». Si attribuisce al Buddha la seguente massima: «Tieni il cuore nella pianta dei piedi e guarirai cento e uno mali». Un maestro zen raccomandava sempre di riempire l'addome col cuore.

Esiste anche un altro metodo, per cui ci si figura di avere sulla sommità del cranio un uovo di crema morbida e fragrante che si liquefa a poco a poco, inondando via via l'intero corpo, colando dolcemente e spingendo a mano a mano ogni dolore, ogni malattia, verso il basso, scacciandoli. Il calore cala, il profumo avviluppa e inebria. Hakuyū garantisce che, così immaginando con tenacia, si è trasformato e ora regge alle brinate alpestri vestito di pochi panni, il freddo non lo può più penetrare.

Quante forme intense di gioia provò Hakuin rimeditando l'incontro, penetrando sempre più a fondo nell'illuminazione!

Al colmo della vita, nella raccolta epistolare *Orategama* del 1749 Hakuin scrisse: «Osserviamo pittura o calligrafia, [...] se ci domandiamo dove si situa la genialità che in esse si manifesta, nessuno potrà capire [...] è la mente di cui tutti sono dotati». L'estetica è la disciplina primaria, perché consente di giungere all'essenza della realtà.

Il carattere cinese che designa la sciamana mostra la squadra del falegname, che denota l'artigianato, l'opera calibrata. Se ai suoi lati si aggiungono due figurine danzanti risulta addita all'opera che svolgono le danzatrici. Nella sua forma originaria sulle ossa oracolari s'interpreta come l'agitarsi di frustini e l'ondeggiare di un manto piumato, e in seguito denotò certi immortali taoisti<sup>8</sup>. Nella danza le sciamane si mettevano in contatto con gli spiriti. Sulle figurazioni scoperte dagli archeologi nello Yunnan le sciamane danzanti, vestite di pelli d'orso, vanno in *transe* mediante rulli di tamburi e soffi di flauto. I testi cinesi primitivi insistono sul volo sciamanico<sup>9</sup>. Nei *Nove Canti* del II secolo<sup>10</sup> si parla dell'unione erotica con le divinità o con gli spiriti, la sciamana, per prepararsi, s'immergeva in acque profumate, s'abbigliava di vesti multicolori, si tramutava in fiore, saliva nei cieli, osservava il fulgore del dio o dello spirito. Le poesie non accennano all'incontro erotico, ripigliano malinconiche e struggenti a descrivere la difficoltà di riadattarsi alla vita consueta. La sfrenatezza e l'abbandono della danza già nel I secolo erano stati soppressi dal ritegno confuciano. Il taoismo preservò indenne la tradizione sciamanica.

Oggi lo sciamanesimo è accessibile senza difficoltà, sia in Cina che a Singapore, a Honolulu e soprattutto a Penang in Malesia, dove nella colonia cinese fiorisce una delle sette taoiste sciamanizzanti più floride, il cui lungo apprendistato introduce a *transe* e profezia. Quasi sempre nella pratica si impara il volo sciamanico, compiuto su uccelli o draghi fantastici per tutta la volta celeste. Dalle danze sciamaniche nasce un'affermazione di Zhuangzi: si perde la propria personalità per coincidere con il dao, dopo aver camminato traballando come orsi ed essersi inarcati come uccelli. Al 781 risale la stele a Xian, che proclama il cristianesimo nestoriano importato dalla Persia. La letteratura assira in Persia reca l'impronta del mandeismo, relitto dei rigorosi seguaci di Giovanni il Battista e del manicheismo, da cui proviene la storia dei re magi. La mistica cristiana primitiva in Persia e nell'Iraq è ancora pervasa di concezioni gnostiche. La sua apparizione improvvisa in Cina sembrò una variante del taoismo. La stele parla un linguaggio rigorosamente taoista<sup>11</sup>:

Sì, certo, eterno nella sua verità e serenità, anteriore a ogni origine, senza inizio; di infinita spiritualità e impossibilità, posteriore a ogni conclusione, essere trascendente; cominciò la creazione concentrando la sua misteriosa potenza; ispirò i santi con la sua suprema maestà; chi sarebbe costui se non la persona trascendente della nostra Trina Unità, signore verace, senza inizio, A-la-ha?

Tracciò una croce per fissare i quattro punti cardinali; agitò il soffio primordiale per produrre i due principi. Tenebre e vuoto si trasformarono e cielo e terra s'aprirono; sole e luna si mossero, giorni e notti esisterono. Operò e compì i diecimila esseri; attuò e sollevò il primo uomo. Soprattutto lo dotò d'un'armonia eccellente, gli conferì l'egemonia sullo stuolo immenso delle creature. La natura dell'uomo nel suo stato primitivo era impossibile e non si gonfiava; il suo cuore, d'un candore uniforme, all'origine era privo di desideri.

Fu allora che So-tan «ornò» l'uomo, alterandone la purezza primordiale, finché scese il Venerabile Radioso, persona divisa della divinità, Mi-ch-ho; rientrando e velando la verace maestà, venne al mondo simile agli altri uomini. Fu lui a largire i battesimi d'acqua e di spirito, lavaggio dei vani ornamenti, sigillanti la croce. Alle sette del mattino si trasmettono inni salutari, di grande giovamento a vivi e a morti. Dottrina verace ed eterna, trascendente e difficile a denominare, ma efficace; sforzandosi, ci si può piegare a parlarne come di una donna religiosa raggiante.

Tuttavia la saggezza non si sviluppa senza un santo e nemmeno un santo si sviluppa senza dottrina, sono le due metà d'un unico gioiello. La via non ha un nome eterno, il santo non ha un modo eterno. Interviene quindi l'autorità imperiale, dichiarando che s'istituiscono le dottrine a seconda dei luoghi, salvando così misteriosamente l'insieme dei viventi. A-lo-pen recò in Cina dalla Persia, libri e immagini sacre e, se scrutiamo la tendenza dei suoi libri, verifichiamo che si tratta d'un non-agire

misterioso e trascendente; se ne indaghiamo l'essenza, essa mira alla formazione e al compimento degli esseri.

Zhou Bin, in un saggio su Zhuangzi (pubblicato su «Chinese Literature», autunno 1998), dà a dao il senso di «via», ma riconosce che nella filosofia occidentale corrisponde a «essere». Ovvero, un essere non al presente, né al futuro, né al passato: all'infinito; non lo si avverte, ma lo si può percepire purché si mediti a fondo, l'essere che si svela nel cambiamento spontaneo incessante d'ogni essere.

I riti taoisti praticati ancora oggi nelle confraternite cinesi sono residui lievemente alterati del modello sciamanico. Basta per averne un indizio, rammentare la spiegazione che ne fornì a M. Saso<sup>12</sup> l'adepto Chuang.

Segnalò tre avvertimenti preliminari. Innanzitutto, bisognava *rendere il proprio cuore capace di controllare gli stimoli e le immagini illusorie che penetravano nella mente*. Prima di impartire una dottrina tanto pericolosa, il maestro doveva assicurarsi che i discepoli fossero di cuore puro e spinti da sinceri motivi. Chiunque avesse appreso questi segreti servendosene per realizzare un profitto materiale o per arrecare danno ad altre persone, senza ragione, sarebbe stato drasticamente punito dagli spiriti. Il secondo ammonimento riguardava l'*autodisciplina*. Gli spiriti avrebbero obbedito solo alle persone integerrime e capaci di porre in pratica le varie rubriche in modo così completo da non tralasciare alcun dettaglio, nemmeno il più piccolo. Il terzo punto si riferiva invece al *metodo di trasportare il potere degli spiriti all'interno del proprio corpo*. *La mente doveva svuotarsi di ogni ansietà e preoccupazione e il corpo purificarsi in ogni senso*: solo allora si poteva portare questo potere all'interno nel microcosmo del corpo.

Parafrasando il testo, Chuang prese a salmodiare:

Cuore e mente devono essere come una sola cosa,  
puri d'ogni desiderio men che onorevole.  
Solo una mente pura può toccare il cielo.  
Solo un cuore onesto può adunare gli spiriti.  
La Natura ascolta l'onesto e l'ortodosso.

Cento giorni prima di iniziare il rito per l'investitura degli spiriti, il discepolo deve incominciare a controllare la propria mente e i propri sensi. Al momento di alzarsi e prima di coricarsi, deve praticare l'esercizio del controllo del respiro e la meditazione sul più puro degli spiriti celesti. Il taoista deve immaginare i tre principi della vita al centro del microcosmo, la Corte Gialla entro il proprio corpo, e scorgere se stesso in contemplazione dinanzi all'eterno e trascendente dao. Solo quando sono presenti i *Tre Principi della Vita* – l'Eminente Celeste Primordiale, l'Eminente Celeste Ling-pao e l'Eminente Celeste Dao-De – è possibile la contemplazione mistica dell'eterno Dao. Quando sta per avvicinarsi il momento dell'inizio del rito, l'adepto deve astenersi dalla carne e dal contatto sessuale. Sia Zhuangzi che Liehzi riportano un passo che esaminai in *Uscite dal mondo*. Uno sciamano provetto indovina morte e vita, fissa le date degli eventi futuri. Il discepolo d'un metafisico lo fa incontrare con il suo maestro e questi gli si mostra nell'aspetto esangue di cenere bagnata, sicché egli ne prevede una triste sorte. Al secondo incontro il metafisico gli si mostra come cielo e terra, sicché lo sciamano gli annuncia un radioso avvenire. La terza volta il metafisico si dà a vedere come vuoto, sconcertando; al quarto incontro si mostra infine come vuoto fluido e duttile, come un impulso a formare un vortice, inizio di maelström. Lo sciamano fugge atterrito. È un testo fondamentale, vi campeggia lo sciamano profeta di fronte al metafisico che lo sovrasta.

Innanzitutto l'uomo simile ad un grande uccello vive indifferente a lode e critica, non si fa frastornare da opinioni, non separa gloria da disgrazia. È libero dal peso della socialità, si tramuta in sciamano e mercé un assiduo esercizio perviene a «prendere il volo con lo spirito», lasciando il corpo inerte e insensibile, come fosse addormentato, per quindici giorni. Ma nella terza fase, massimo grado, diventa davvero un grande uccello, un metafisico autentico:

un essere totalmente assorbito dall'immensa rotazione cosmica e in grado di muoversi in essa, nell'infinito. Un simile essere non dipenderà più da nulla. *Egli sarà perfettamente libero, nel senso che la sua persona e la sua attività saranno*



*unite alla persona e all'attività del grande tutto.* Per questo si dice, molto giustamente: l'uomo superiore non ha più un proprio io; l'uomo trascendente non ha più un'azione propria; il saggio non ha neanche più un nome proprio. *Perché è uno con il tutto.*

Si narrava una fiaba graziosa per descrivere i metafisici:

nella lontana isola Cu-scee abitano gli uomini trascendenti, bianchi come la neve, freschi come bambini, i quali non assorbono nessun genere di cibo, ma aspirano il vento e bevono la rugiada. Passeggiano nell'aria, e le nubi servono loro da carrozza e i draghi da cavalcatura. In virtù dell'influsso della loro trascendenza proteggono gli uomini dalle malattie e favoriscono la maturazione dei raccolti.

Si aggiungeva a commento che questi «uomini superiori» non si curavano delle messi. Lasciavano girare la ruota del cosmo e si ponevano al suo centro, immobili, insensibili come alberi secchi, inerti come cenere spenta, ascoltando il suono dell'universo nella sua unità; il vento che suona le sue ance, ovvero monti, foreste, rocce, anfratti, ed emette quindi muggiti, ruggiti, fischi, comandi, lamenti, sospiri, scoppi, grida, pianti. Il metafisico raduna in uno questa proliferazione di suoni, ne coglie l'armonia complessiva: «L'armonia di tutti gli esseri, nella loro comune natura, nel loro comune divenire, in cui non esiste contrasto, perché non c'è distinzione». Si diventa capaci di intendere questa unità del cosmo se ci si identifica con essa, come avviene nel sonno; il metafisico taoista mantiene i vantaggi del sonno nel pieno della veglia. La stessa metafora si ritrova negli autori dell'*advaita vedānta*.

La veglia frastorna con le sue opposizioni, bello-brutto, bene-male: «Dal tiro con la balestra ebbe origine la nozione del bene e del male, dai contratti fu estratta la nozione del diritto e del torto», ma questi contrasti sono suoni del medesimo strumento, funghi nati dall'identica umidità: apparenze, finzioni, menzogne. La loro origine è una: l'unità del tutto.

Ma dove troveremo un equivalente del metafisico? Zhuangzi risponde: nel bambino. «Sarete in grado di tornare allo stato della prima infanzia? Il neonato urla giorno e notte senza arrochirsi, tanto è salda e nuova la sua struttura. Non abbandona la presa su ciò che ha afferrato, tanto la sua volontà è concentrata». L'infante vive infatti nell'uno; avverte l'essere nella sua unità e vi si identifica. Il metafisico ripristina lo stato infantile, disprezza ogni idea intorno alla bontà e al vivere civile. Praticare bontà ed equità è infatti una violenza alla natura infantile, vizio e depravazione sono equivalenti a bene ed equità. Se a tali affermazioni corre un brivido per la schiena, si saprà che cosa è il confucianesimo e il motivo della sua presa nel mondo.

Per starsene nel suo bozzolo dorato il metafisico dell'antichità cinese o «uomo della montagna» si ritirava su un monte, dove penetrava nel mistero, nell'oscurità, nel silenzio, non guardando nulla, nulla ascoltando, raccogliendosi sempre più senza smuovere i propri istinti, andando al di là della luce e dell'oscurità, fino all'unità che tutto genera, come l'uno emana tutti i numeri. A questo punto cessa il trascorrere del tempo, insegnava Zhuang: «Mettere insieme i giorni a formare gli anni, presupporre una sostanza sotto gli accidenti, sono errori che hanno origine in una concezione artificiale della natura del tempo e degli esseri. La realtà è un eterno presente».

L'eterno presente si può attingere in un'infinità di maniere, anche nel combattimento. Questo è insegnato nell'*Arte di combattere*<sup>13</sup> di Kenji Tokitsu, un maestro di karate, intervistato in Francia. Le sue opinioni toccano anche la psicoanalisi.

Egli mostra una spontaneità zen perfetta e ha fatto tesoro di un'esperienza preziosa.

Fra gli insegnamenti che impartisce è palese una completa rivoluzione del concetto di arte marziale. Essa non consiste in allenamenti a battersi, perché si dà per scontato che il combattimento vero e proprio, imposto dai casi vari dell'esistenza, è sempre inedito e improvvisato, sicché non ci si può preparare più di tanto. Associare poi all'addestramento una qualche teoria filosofica o credo religioso è una sciocchezza o un'oziosaggine pretenziosa. Il fine dell'arte marziale è semplicemente, a parere di Tokitsu, il piacere. Occorre allenarsi in modo disteso, con diletto. E allenarsi consiste in un atto semplicissimo, da rammentarsi al momento del risveglio, ossia essere spensierati, senza forzatura, pensarsi, semplicemente, nella pancia. Così facendo, arte marziale e raccoglimento (religioso o

filosofico) faranno tutt'uno. Inoltre si svilupperà una sensibilità sottile, che renderà permeabile la pelle, facendo fluire fuori la nostra impressionabilità, alla maniera dell'attore di cui parla Zeami, che si bagna nello sguardo invisibile del pubblico. Così si perviene a sopprimere la separazione fra noi ed il paesaggio che ci circonda. Senza questo dilatarsi dei polpastrelli, che anticipano la minaccia incombente, si sarebbe spacciati: chi pari l'attacco del nemico per averlo veduto con gli occhi, sarà sempre per forza in ritardo.

L'arte marziale compatta corpo e mente. Insegna a plasmare la mente attraverso il corpo. Oppure disciplina ad agire sul loro nesso, sul punto intermedio fra corporeo e spirituale: l'immaginazione. Come si sviluppa? I modi sono infiniti, ciascuno ha il suo. Tokitsu suggerisce l'esempio più famoso della letteratura esoterica giapponese, cui s'è già fatto cenno, Hakuin, che insegnava a immaginarsi un uovo di crema profumata sulla cima del cranio, a rappresentarsi il lento colare di quella cremosità sulla testa, su tutto il corpo, sicché ogni male o difetto si lava via. Posso aggiungere: il maniaco sviluppa una fantasia così violenta da moltiplicare la forza, per esile che sia il suo corpo; basterà imitarlo.

Il praticante di arti marziali deve tramutare l'avversario in un maestro, in una fonte d'insegnamento. D'altro canto ogni maestro è anche un nemico. Nel secolo XVII l'autore del *Libro dei cinque anelli* si educò sugli avversari coi quali ebbe a cimentarsi, immedesimandosi in ciascuno di loro.

Nel combattimento la bravura spicca in chi non teme il corpo del rivale, ma corre ad abbrancarlo con l'impeto di un innamorato. Ne fa il proprio specchio. Abbraccia un maestro.

Il corpo è un'entità cui di solito non si bada; si rivela soltanto nel dolore. Ma l'arte marziale insegna ad accostare il corpo dell'avversario, che riflette il nostro. Tokitsu raccomanda di avvertire la sua presenza a occhi chiusi. Lucien Koch, uno psicoanalista che interviene nell'intervista a Tokitsu, parla del corpo come proiezione della volontà guidata dal maestro, il quale incarna una tradizione. Il corpo ci viene dal futuro. In un certo senso è il risultato del rilassamento totale, che a rigore ne cancellerebbe la sensazione, ma combattendo si avverte il corpo del rivale e il corpo nostro allora si manifesta come efficacia istintiva.

Si resta meravigliati a questo punto, perché si è parlato di karate. La parola in giapponese designa la «mano vuota», ma all'inizio del secolo, quando questo tipo di lotta fu introdotto in Giappone, significò «mano cinese». Si era sviluppato ad Okinawa, ma la sua origine non è chiara<sup>14</sup>. Credo che la leggenda secondo cui un cinese miserabile lo insegnò fuori d'un tempio per poi svanire nel nulla, comunichi l'essenziale. Fu una prerogativa della nobiltà locale, tenuta strettamente segreta. Ma Tokitsu sa che all'origine il karate fu l'esercizio d'autosuggestione degli sciamani cinesi che «diventavano» gru e si fondevano in *transe* col rivale, tramutandosi in corpi simili a fasci d'alghe nel mare piegati da ogni corrente, senza che nessun ordine sia ingiunto per ottenerlo.

Quest'intimo abbraccio è la giusta posizione non soltanto verso il corpo d'un antagonista, ma anche nei confronti della natura intera, fusione di cielo e terra. Venne a trovarmi il poeta cinese Duo-duo e gli domandai come gli apparissero cielo e terra. Il soave sorriso non variò, subito mi volle ammaestrare con una mossa secca e tagliente delle mani, accennando a quanto ci attorniava, dicendo: «Qui sulla terra tutto è squadrato. Ma se sollevo lo sguardo al cielo!». Tracciò un gesto circolare: «Tutto si allarga all'infinito, circonda, forma una sfera. Nel cuore della sfera c'è il quadrato della terra». Mi tornarono in mente le parole di Zhuangzi: «Colui che comprende la virtù del cielo e della terra ritrova il principio primo. Egli partecipa all'armonia del cielo».

Un narratore d'oggi, Li Hong, narra d'un maestro di danza, attorno al quale si accalcano alcune donne invasate. Si aggiunge ad esse una fanciulla dall'aria distante e svogliata, con un istinto robusto di danzatrice. Un giorno la seduce un ballerino, a cui si unisce, ma sarà abbandonata quando, danzando, lui dimentica di protendere le dita verso di lei, lei cade e s'inonda di lacrime. Per caso è presente il vecchio maestro, la solleva e la slancia in una danza impeccabile che la trasforma. In seguito, la fanciulla cerca nel dizionario la parola *ch'an* (giapponese *zen*), e apprende che proviene dal sanscrito *dhyāna*, che significa meditazione, quando cioè le varie parti del corpo agiscono per forza propria e si cade in *transe*<sup>15</sup>.

A tali principi risalgono i riti taoisti. Si eseguono a tutt'oggi nei templi cinesi, come accade nell'aula di Lao Lu, nel tempio della Nube Bianca, a Pechino, in fondo al viale Chang'an. I rituali si accompagnano a musiche e danze rigorose, nei quali il cielo, attratto sulla terra, entra nel gioco della nostra esistenza. L'essenza della vita è determinata dallo zodiaco, le figure di costellazioni che ci ruotano sulla testa debbono entrare nel rito e identificarsi a ciò che corrisponde loro su tutti i piani dell'esistenza.

- Ariete: il ratto, un nulla, rode le fondamenta; la bile, infonde fuoco al corpo, direzione settentrionale, il momento più fondo della notte giusto prima dell'alba, morte invernale, quando sottoterra si riaprono i meati della vita.
- Toro: toro, bove, fegato dove dimorano coraggio e furia, nord-nord-est.
- Gemelli: tigre, polmoni che raccolgono energia dall'aria invisibile, est-nord-est.
- Cancro: lepre svelta, intestino crasso, oriente, reca il respiro di primavera e spinge innanzi una nebbiolina verdazzurra che solleva l'erba e fa fiorire i bocci inondandoli di pioggia.
- Leone: drago animante, stomaco divoratore, est-sud-est.
- Vergine: serpente, milza, sud-sud-est.
- Bilancia: cavallo, cuore, mezzodi, vampa torrida dell'estate che arrossa grano e riso, porta tutto a maturazione.
- Scorpione: pecora, intestino tenue, sud-sud-ovest.
- Sagittario: scimmia, vescica, ovest-sud-ovest.
- Capricorno: gallo, occidente, autunno, lama d'acciaio che taglia le messi e poi si ghermisce in guerra.
- Acquario: cane, sistema linfatico, ovest-nord-ovest.
- Pesci: maiale, tre canali che nella visualizzazione cinese del corpo si situano attorno al ventre, nord-nord-ovest.

Ma alla serie zodiacale si aggiunge il centro: milza, vapore giallo che sviluppa la formazione del legno, nel quale si cela il metallo che sorge dalle ceneri e sconfigge l'umidità invernale.

In Corea questo sistema struttura la danza dell'ascesa ai cieli della sciamana, che all'inizio scaccia gli spiriti nefasti, poi sgombra la casa dagli spiriti: il bue del Toro in Cina è ritenuto nemico dei dèmoni e figura dinanzi allo stagno nel Palazzo d'estate a Pechino. Al terzo momento la sciamana si veste da generale cinese, preparandosi alla lotta, come una tigre. Nel quarto momento un balzo leporino la innalza nei cieli, e nella quinta fase lei chiede alle potenze celesti la prosperità portata in terra dal drago. Il sesto è il momento del serpente che rinnova la pelle, e la sciamana entra in contatto col Vecchio della Montagna, fonte d'ogni vitalità. Nella settima fase lei comincia a congedarsi dagli enti del cielo, mentre l'ottavo e il nono momento riportano al livello del terzo. Dal decimo al dodicesimo si compie il sacrificio del maiale, il cui sangue aiuterà la sciamana ora invasata a profetare.

Così il cielo si evoca, si frequenta, si acquisisce, e si fa scendere infine al cuore della terra, del corpo. Michael R. Saso<sup>16</sup> ha esposto i riti della mano sinistra taoista, dichiarando i talismani delle 9 stelle, mostrando come si preparano gli stendardi delle 28 costellazioni evocando le schiere celesti di ciascuna. Il rito porta il cielo in terra. Getta la vita stellare spiccata dal cielo e dall'intimo del corpo umano nel gioco della sorte.

A questo fine ci si può avviare anche attraverso una pratica che è scambiata per una ginnastica, il *t'ai chi (taiji)*. Dopo averla imparata a Taiwan, Waysun Liao, da venticinque anni ormai la insegna a Oak Park nell'Illinois ed è autore di un trattato finalmente adeguato. Per la prima volta la scuola del *taiji* è esposta in maniera sistematica, dopo presentazioni alquanto miserelle<sup>17</sup>.

Waysun Liao parte da una rimediazione del concetto fondamentale di *yin yang*, la coppia di opposti tenebra-luce, femmina-maschio, che intrecciandosi compongono l'universo. Se si combinano nel modo giusto, possono condurre alla cima, appunto al *taiji*. È un'arte combinatoria che accorda *yin* con *yang* nella massima armonia.

Chi osservi dall'esterno vede il *taiji* come una mera ginnastica. Stenta a credere che i vecchierelli intenti nei parchi cinesi a variare le loro pose magnificamente equilibrate con squisita lentezza stiano

non solo lottando contro la decrepitezza, ma mirino addirittura a raggiungere «il massimo», l'illuminazione mistica.

Le pratiche che adottano lo spirito del *taiji* sono un lungo elenco. Il *go* anzitutto, un gioco imperniato su un intuito che non si è riusciti finora a riprodurre nel programma di un computer; la pittura, che in cinese si chiama «montagne-acque»; la calligrafia che pare disegnare piccoli aghi, gocce, lampi, voli d'uccelli, galoppi di cavalli, danze di fenici, serpenti guizzanti, nubi plumbee o ali di cicale; la poesia, che tanto somiglia alla calligrafia; la cucina tradizionale cinese: pratiche che si sono giustificate ed esaltate nel taoismo, incarnato nei romiti di montagna che ancora oggi riadornano le cime<sup>18</sup>.

Millesettecento anni fa il medico Hua-tuo esortava a praticare il *taiji* partendo dall'imitazione fedele di uccelli, tigri, orsi, serpenti e già gli sciamani si erano immedesimati nelle varie specie animali. Hua-tuo esortò a non abbandonare la consuetudine, ma a farle raggiungere un carattere saldo come roccia, capace di infondere intuizioni folgoranti, seguendo «i movimenti dei cinque animali». Venendo dall'India in Cina, Bodhidharma nel 475 d.C. insegnò anche lui ai suoi monaci l'identificazione con gli animali, culminante nella trasfigurazione in gru. Uno dei risultati della pratica fu la lotta monastica di Shao Lin, generatrice di judo, karate e infine aikido. Waysun Liao osserva che i taoisti più raffinati, fedeli all'arte arcaica di combinazioni *yin yang*, rifiutarono di associare la lotta di Shao Lin alla mistica buddhista d'origine indiana.

Purtroppo le tradizioni erano trasmesse soltanto in pochi monasteri o ambiti familiari, e quando i Mancesi, diventati padroni, vollero imparare il *taiji*, il maestro Yang Chu-lang insegnò loro un torpido balletto scisso dalla meditazione. Essi lo adottarono, facendosi ingannare e l'errore permane ancor oggi, salvo dove duri la trasmissione segreta che Waysun Liao ci squaderna.

Ci si deve raccogliere fino a sentirsi assopiti, quindi si appunta l'attenzione al ritmo del proprio corpo. Si chiudano gli occhi, si colgano le energie serpeggianti all'interno di noi stessi. A poco a poco, lasciandosi portare dalla fantasia suggestiva fin sopra la testa, permettendo al respiro di distendersi come nel sonno profondo, facendo in modo che paia scendere a tre dita sotto l'ombelico e a due dita sotto la pelle per mesi e mesi, nel totale silenzio, si coglierà il ritmo specifico del corpo, il flusso dell'energia o *chi*. Negli ultimi anni in Cina si sono raggiunte prove scientifiche dell'esistenza del *chi*, e Gu Hansen ha registrato le emanazioni di infrarossi dalle mani di chi lo pratica quando le onde cerebrali entrano nel ritmo theta; sono stati inoltre costruiti apparecchi per misurare ed emanare le radiazioni *chi*<sup>19</sup>.

Pervenuti a tanto, comincerà un nuovo ciclo, nel quale per mesi si «ascolterà» il *chi*, riuscendo infine a influire su di esso, dirigendolo dall'ombelico su su per tutto il corpo. Procedendo a una meditazione più profonda, si condenserà il *chi*. Gli occhi fissati sul vuoto, si senta il cranio come fosse appeso, si arrotoli la lingua contro il palato con denti e labbra giusto giusto staccati e si cominci lo spostamento del *chi*, respirando in armonia, sempre immaginandosi come scheletri appesi: si costringa infine l'aria inspirata, mercé l'autosuggestione, a mordere le ossa, stringendole sul midollo. Quando questa consuetudine sia ferma e salda, si applichi l'inspirazione che aggancia gambe, cranio e, di vertebra in vertebra, l'intera spina dorsale.

Dopo qualche mese, meglio se con l'aiuto di un maestro, si sarà pervenuti a trasformare il *chi* in *jing*: una pelle di tamburo vibrante. È di qui che dovrebbero partire le arti marziali mistiche, che si avvalgono di questo vibrato, che siano lotte manuali, incroci di spade, scambi di mazzate o coltellate. Base di tutto è che ci si perda nell'opera in uno stato di quiete abbandonata. Per ottenerla può servire sognare d'esser privi di braccia, volando in un'aria che ci attraversi. Occorre farsi come i neonati nel pianto, nel sorriso, nella fame, o come l'adulto che s'immerga fino all'oblio di sé nella contemplazione d'un paesaggio.

L'inspirazione dell'aria la farà circolare nella pancia, poi roteare e infine saltare alla testa. In seguito la si dirigerà in basso, al centro delle piante dei piedi, da dove la si proietterà fino al cervello. Tutto va compiuto mantenendo la calma, simili al coltivatore che curi un albero per gli anni necessari.

Waysun Liao traduce e commenta tre classici. Quello di Chang San-fen del XIII secolo, dove si esorta a far sì che il movimento sia di tutto il corpo adunato in un flusso omogeneo, in modo che l'energia lo farà vibrare come un tamburo. Wong Chung-yua, del XVII secolo, insiste sull'importanza di tenere

il collo rilassato e il cranio come appeso in alto, mentre la forza interna è sprofondata nell'addome e si modifica senza posa l'equilibrio generale del corpo. Una sensibilità sottile, che si sviluppa quando la forza più intima è tesa come una pelle di tamburo, riesce ad assorbire la forza dell'avversario, ne cattura l'energia. Wu Yuhsiang (1812-1880) esorta a concentrare la mente nel midollo, a trattare il *chi* come una forza da carpire e da lavorare al pari di un metallo che si trasformi in sciabola. Si imiterà l'aquila sospesa sul vento, che in un istante piomba sulla preda o il gatto placido che scatta improvviso, diventando «immobili come montagne, mobili come fiumi». Quando si condensano il *chi*, sarà come quando si tenda un arco; quando si proietti, sarà come scoccare la freccia.

Si sarà perfettamente naturali.

Ci fu un tempo in cui i mestieri erano strade per attingere questo fine.

Il maestro Raku Kichizaemon XV d'una stirpe di ceramisti di tazze per la cerimonia del tè, rispose in modo esemplare, a proposito dei suoi manufatti:

Quando ci si confronta con la natura, si cerca in essa il cosmo; la tazza comunica con noi grazie ad un processo di eliminazione, si toglie la coscienza dell'umano e rimane l'essenza, una verità; d'inverno si pestano le polveri per gli smalti, si preparano le argille, da gennaio si lavorano le tazze e in aprile s'incominciano le cotture, con l'estate si ricomincia andando alle cotture di novembre, l'anno si esprime nella tazzina insieme zen e taoista<sup>20</sup>.

Il taoista infine dedito per indole a riti e meditazioni, cerca scampo dall'orrore degli uomini che, dice Zhuangzi, s'infettano a vicenda coi loro fiati. Si insedia accanto ad una sorgiva montana, riduce la dieta a pochi vegetali e a qualche droga: ginseng, cannella, mercurio e zolfo sveleniti alchemicamente; inoltre respira tirando su l'aria dalla pianta dei piedi e facendola ricircolare nel ventre; potrà portare con sé un'adepta, con la quale giocare a rifinire la forza del desiderio, come un *tantrika*; yoga e tantra sono d'origine indiana o taoista? Non è dato di saperlo.

Ma ben spesso non è concesso ritirarsi e toccherà sopportare la vita sociale, si applicherà allora un'arte politica che somiglia al *taiji*. Se ridotto a sopravvivere tra miserabili, creerà confraternite clandestine per scopi che nessun governo sarà in grado di raffigurarsi. Si pensi all'impero cinese del secolo scorso: echeggiava nella sua ideologia l'illuminismo dell'imperatore K'ang Hi, che nel 1662 aveva di parecchio preceduto gli illuministi d'Europa, proclamando che l'uomo è per sua natura sociale, ma si può guastare cadendo nelle superstizioni; gli si dovrà perciò ripulire l'esistenza da ogni religione, rinsaldandola mercé riti civili, e tutto filerà d'incanto.

L'impero ebbe l'aria di filare d'incanto. Al sommo della piramide stavano i letterati-burocrati, alla base le donne. Le superstizioni sopravvivevano pure, ma senza mai sfiorare lo Stato.

Chi avesse spinto tuttavia lo sguardo dietro le quinte, sotto l'impiantito, sarebbe rimasto sorpreso.

La femminella zoppicante sui pieducci rattrappiti apre una porticina sgangherata nella periferia sonnolenta, entra nella sala e le schiene piegate degli «eroi» clandestini la riveriscono, alle pareti splendono scritte e simboli taoisti. Lei, in questa sala dove nessun letterato funzionario potrebbe mai entrare, impartisce ordini bruschi e indiscussi, simile alle grandi concubine imperiali dell'opera classica che si recita all'angolo delle strade a ogni festa, aspra come la Yuang-kwei-fei che le attrici incarnano con soffi belluini e stridule urla. Lei decide chi va taglieggiato, chi rapito, chi costretto a entrare, al balenio delle lame, nella «società degli eroi».

E tuttavia base di questo spasimo di furia e circospezione è la conoscenza della mente pura<sup>21</sup>:

La mente all'origine è pura, all'origine è calma; apertura e libertà ne sono le qualità primarie. Quando si governa la mente, ciò significa mantenerla nello stato originario, primordiale, chiara come un torrente alpino, pura, fresca, senza torbidezze, silenziosa come un'immensa voragine, esente dal clamore, ampia come l'universo, smisurata estensione aperta, vasto deserto dai confini sconosciuti. A questa maniera la mente che nulla contiene è simile al carbone o all'acqua ferma: il carbone può bruciare, l'acqua ferma può rispecchiare. Si può anche assomigliare a uno specchio limpido, che è la radice della via. Quando lo specchio limpido è forbito e l'illuminazione di quando in quando rinnovata, lo specchio limpido diventa freddo e il cuore dell'illuminazione lascia l'impronta. Stando freddi tutti gli oggetti scompaiono; quando il cuore lascia la sua impressione, tutti i sentieri sorgono.

Beninteso, la pratica comune del taoismo era fondata sull'ideale dell'immortalità, i peccati abbreviavano la vita, per cancellarli li si confessava, ma questa pratica moralistica era aspirata in alto, in modo da farne una via di liberazione; Ge Hong insegnava a cancellare le appropriazioni indebite elargendo donativi ai poveri e ai bisognosi, le accuse a noi che fossero state addebitate ad altri si estinguevano raccomandando persone meritevoli alle cariche, così *si volgeva la sfortuna in fortuna*<sup>22</sup>.

#### BUDDHISMO E BÖN

L'uomo ama la gioia, la vita, i figli, la ricchezza, e lo sciamanesimo li propiziava.

Nel secolo VI avanti Cristo, dopo essersi prodigato nell'asceti più aspra, il principe Śākyamuni Buddha osò per primo capovolgere questi capisaldi. Siddharta parte dal palazzo e corre a trasformarsi. Incontra dapprima ālāka Kālāma, che gli insegna come cadere in una *transe* che lo traspone nella sfera del nulla. Ma quando esce dalla *transe* si ritrova a confronto con il dolore e la morte. Incontra quindi Uddaka Rāmaputta, che gli insegna a trasferirsi nella sfera intermedia fra non percezione e non non-percezione, dove la coscienza dilegua. Ma quando ne esce, i mali permangono inflessibili davanti a lui.

Imparerà a trattenere il respiro al massimo; ma non appena riprende a respirare normalmente, si ritrova con emicranie strazianti ad affrontare i costanti e sempre identici mali. Restringe allora il nutrimento, arriva a cibarsi di una cucchiata di minestra al giorno; ma quando giunge a tanto, gli cadono i capelli e non sta neanche più ritto.

Infine perviene all'illuminazione, grazie a un raccoglimento che stronca in lui ogni aspirazione a esperienze estreme. Non dirà più che qualcosa esiste. Ma nemmeno che non esiste, perché alla fine qualcosa gli è pure apparsa. Non asserirà che un oggetto è e non è allo stesso tempo. Osserverà con attenzione lo spettacolo generale della vita, anzi delle vite successive, spingendosi indietro di esistenza in esistenza a scorgere quali peccati gli si sono accumulati; quando s'imbatte in un uomo o in un animale, vedrà tutte le esistenze che confluiscono in quella forma e s'assommano in segni di peccato o di redenzione. Infine imparerà a sganciare i peccati via via ammassati nei secoli dei secoli. Al compimento di quest'opera di scancellazione, avrà tolto di mezzo la spinta che spinge inesorabile dentro sofferenza, morte e rinascita. Uno stato che difficilmente ha un nome, perché non ha una continuità tangibile, è un'aspirazione, e forse si può prolungare nel tempo, ma è assente dallo spazio come il punto geometrico da cui nascono tutte le figure dalla geometria. Una condizione cui è negata (*nir*) la spinta fondamentale che suscita i mali (*vāna*) dunque *nirvāṇa*. È anche definibile come venire in essere nel tempo ideale dove il presente sia il concentrarsi dell'attenzione al mondo circostante, il passato invece la prescrizione delle leggi, mentre il futuro sarà *nirvāṇa*.

Si ignorino, perché la vita è dolore e l'unico modo di scamparne non è l'asceti esasperata, ma una meditazione costante che dischiuda la verità. Basta meditare finché si chiarisca che cosa è reale. Per compiere a fondo quest'opera, il buddhismo generò una sua logica rigorosa, descritta da uno dei massimi studiosi dell'argomento, Ščerbatsky, attivo a San Pietroburgo al tempo della rivoluzione. La sua opera *Logica buddhista* (1930) sta a fondamento d'ogni conoscenza del buddhismo in genere, oggi la completa *Debate* di Daniel E. Perdue<sup>23</sup>.

Parte della giornata in un monastero si trascorreva disputando. I monaci si suddividono in coppie, l'uno sta accoccolato per terra e l'altro lo sovrasta, di quando in quando traccia col braccio un gran fendente, enunciando una proposizione e il primo dovrà istantaneamente smantellarla a fil di logica. Questa replica si fonda su quattro affermazioni: ogni cosa è vuota, priva di sostanza, transitoria, generata da un concorso di cause mutevoli. Secondo: la cosa non è un nulla, dal momento che la percepiamo. Dunque non si può dire che sia né che non sia. Terzo: si deve rinunciare a dire che è o non è. Quarto: si deve rinunciare ad affermare che né è né non è. Questo sistema di negazioni va applicato metodicamente a qualsiasi problema, a qualunque oggetto di percezione e si sarà sgravati da ogni errore, si cesserà di essere gente comune, che crede all'esistenza della realtà invece di equipararla al sogno, al quale dormendo si è pur prestato fede. Si perverrà in tal maniera ad una condizione aurorale, equanime, assestata. Questo il dono della pratica mentale buddhista: elimina ogni fede in un Dio o in dèi ed esclude ogni adesione intima alle gerarchie sociali; ma soprattutto

elimina la convinzione nella continuità dell'io, nell'esistenza della propria persona, che di continuo si modifica essendo una forma vuota e ingannevole.

La vita buddhista mira all'equilibrio, non all'applicazione aspra di norme. Di conseguenza l'ideale sarebbe di abolire la caccia e la macelleria e a questo ci si avvicinò nel Tibet anteriore al comunismo, ma si rifugge dall'imporlo con la forza. Il buddhismo nacque nell'India del VI secolo a.C., e lì come nella Grecia pitagorica vige la persuasione che dopo la morte si rinascesse. Il male o il bene di un'esistenza dipendevano dal carico di meriti o demeriti accumulato nelle vite precedenti, una prospettiva che fa tollerare con rassegnazione e speranza di miglioramento ogni disgrazia, che inclina alla benevolenza verso coloro che poterono in vite passate esserci stati genitori o figli. In India perdura questo convincimento, i giornali indiani riferiscono spesso notizie di bambini che riconoscono luoghi e persone di vite anteriori.

Il buddhismo non rimosse la fede, anche se negava la persona, che pure è il fondamento della reincarnazione. Una contraddizione che la dottrina tenta invano di coprire. Buddha e i suoi discepoli, quando meditando vedevano affiorare scene del passato, le interpretavano come segni di vere e proprie esperienze fatte in incarnazioni precedenti. Questa persuasione fa parte del sistema buddhista, ma se offende i nostri convincimenti, si potrà ignorare.

A distanza di millenni dal Buddha Śākyamuni, il suo insegnamento accresciuto di tutto ciò che gli si è aggiunto in ogni direzione, è venuto a raccogliersi interamente soltanto nel Tibet. A questo evento eccezionale si ispirò il Dalai Lama impartendo nove lezioni a Londra nel 1988, offrendo una rassegna ragionata delle molte dottrine insegnate nel suo paese. Ne trasse un volume memorabile<sup>24</sup>, con un capitolo sul tantra che porge per la prima volta, nella sua intera estensione, dottrine finora trattate con riserbo. Uno degli ascoltatori domanda come mai questo occultamento sia cessato. Il Dalai Lama risponde, ma non risolve la questione. Credo che il disastro della fuga dal Tibet, la lenta erosione del patrimonio di conoscenze segrete in seguito alla dispersione e all'impossibilità crescente di osservare le regole antiche, abbiano spinto il Dalai Lama e i suoi consiglieri a versare il tesoro esoterico nelle orecchie quasi sorde degli occidentali. Folle vastissime sono state iniziate al *kālacakratāntra*, la «ruota del tempo» introdotta da un re di Shambhala, fondata sull'idea di ādi Buddha, il principio d'ogni conoscenza e azione, che riveste aspetti diversi ma equivalenti via via.

Quel che si era tenuto ancora nascosto, è ormai largito. Volumi finora inaccessibili sono elencati nelle bibliografie. Un'emozione profonda ci coglie.

Tutto parte dalla forma più semplice del *mahāyāna*, basata sull'apprendimento della meditazione, definita «addestramento alla concentrazione e all'analisi, che esamina un oggetto e l'approfondisce, fino a superare l'io». Questo esercizio presuppone una disciplina, che si ottiene praticando la comune moralità buddhista. Come primo risultato si supera l'idea che le cose abbiano una loro esistenza intrinseca e si sviluppa la compassione per tutti gli esseri coinvolti nella sofferenza e nella morte. Il secondo risultato è la percezione della vacuità d'ogni cosa e l'aspirazione a raggiungere l'illuminazione per liberare tutti gli esseri asserviti. A questo punto si sarà attinta la sapienza. Ma c'è un terzo «giro» o momento, nel quale la vacuità palesata al secondo giro si articola e approfondisce. Si scopre che esistono fenomeni dipendenti da altri, evidentemente vuoti e privi di identità. Ce ne sono di stabili e non dipendenti, tuttavia nemmeno loro hanno un'identità ultima.

Finora ci si è mossi nel terreno dei trattati più elementari, i *sūtra*; al di là ci aspettano i *tantra*. Tantra vuol dire «continuità»: il filo rosso della vita. Continua è la coscienza, che di solito, sviluppandosi, si contamina producendo il divenire o *samsāra*, ma eccezionalmente attinge la vita spirituale *nirvāṇa*, due manifestazioni della continuità. Nel tantra si passa dalla fase della sapienza, che indugia sulla vacuità dei fenomeni, a una fase in cui si esamina questa vacuità in tutti gli aspetti che assume entro la nostra coscienza.

Diciamo che i fenomeni hanno una loro esistenza convenzionale; del resto, esiste forse il tempo nel quale li situiamo? Il passato è trascorso, il futuro non c'è, il presente è una linea infinitesima. Se esso è indivisibile, non lo distinguiamo da passato e futuro; se è divisibile non esiste un presente fra passato e futuro. Anche il presente, come ogni fenomeno, ha un'esistenza convenzionale.

Nel sistema tantrico del buddhismo *vajra*, entra in gioco una sostanza fisiologica sottile sparsa nel corpo, che si chiama *bodhicitta*, e l'essenza della buddhit     una *chiara luce* che si trova alla scaturigine sottile dell'uomo. Per coglierla dobbiamo scartare l'attenzione comune, che dipende da una stretta vigilanza, anzi dobbiamo eliminare ogni processo conscio del pensiero. Il tantra ci trasferisce sul piano sottile attraverso lo yoga delle correnti di energia, stabilendo la non concettualit   e generando la beatitudine.

In genere la *chiara luce* ci si presenta al momento d'addormentarci o svegliarci, nello starnutire, nello svenire e nell'orgasmo sessuale, nel quale per   si eviti di emettere il seme. Occorre anche disciogliere il *bodhicitta*, destando il desiderio erotico che provocher   uno stato su cui si fisser   l'attenzione e allora si sar   pervasi di beatitudine. Il Buddha per insegnarlo ci si presenta abbracciato alla consorte. Il praticante si immagina nella stessa condizione.

C'   una fase ulteriore: ci si immagina di essere divini e si bandiranno dalla mente i dualismi, bene-male, pulito-sozzo. Si avr   la forma di un dio, si sar   consapevoli della sua vacuit   e le due consapevolezze formeranno un'unit  , la *chiarezza* visualizzer   il dio come fosse noi e la *profondit  * ne afferrer   il carattere vacuo.

Per avviarsi a questo stato si entrer   in un contatto via via pi   intimo con una donna che s'immaginer   divina, si ascolter   la nostra voce che recita i *mantra* come se non fosse nostra e alla fine del suono si sar   liberati. Ma esiste un Tantra dello Yoga Supremo, che concepisce ogni fenomeno come scaturito dalla *chiara luce* o mente originaria.

Si attinge infine un'unione intima della consapevolezza della vacuit   d'ogni fenomeno e dell'esperienza di beatitudine che   simile, ma non identica al piacere sensuale. Piuttosto l'adepto tantrico sapr   penetrare nell'essenza della morte, poich   prima della decomposizione, dopo la morte accertata, si vive nella *chiara luce* e si assume un corpo sottile.

Ma il seguace del tantra, dopo la meditazione, continua la sua pratica, ha rituali perfino per urinare e defecare, per qualsiasi atto che compie. Sapr   di essere giunto al culmine quando discerner   nitidamente il corpo sottile stando in uno stato di morte che gli dischiude gli scrigni dei massimi tesori. Ma la somma perfezione   pressoch   impossibile da spiegare!

Si   infine tratti allo *dzog chen*, che a differenza d'ogni altra setta o dottrina, opera esclusivamente con la *chiara luce*.

Dello *dzog chen* tratt   Giuseppe Tucci in *Religioni del Tibet*<sup>25</sup> come ricerca dello

stato di vuoto assoluto, non creato, senza origine, senza inizio, nel quale non esistono un Buddha n   creature che aspirino allo stato di Buddha, n   *sams  ra* n   *nirv  na*, intelligenza che si sviluppa spontaneamente, e pu   essere riconosciuta o invece pu   non riconoscersi, macchiandosi, diventando impura e dualista. L'intelligenza (*rig pa*)   la realt   vuota, ineffabile, n   positiva n   negativa. Una serie di metodi porta a diventare questa intelligenza. Essi comprendono uno yoga, una meditazione sulla luce e un'astensione dal linguaggio: portano allo stato-in-s   dello spirito immacolato al di l   di tempo e spazio, come luce illimitata.

Si cominci   a sentir parlare diffusamente dello *dzog chen* all'inizio degli anni Ottanta. I nuovi esperti di tibetano, formati a Napoli da Namkhai Norbu, ne erano imbevuti, specie la studiosa Giacomella Orofino, che doveva in seguito fornire versioni capitali. A me capit   di conoscere Norbu da amici londinesi che venivano regolarmente in Italia per apprendere. Egli impartiva allora l'insegnamento in regioni deserte di montagna, successivamente fece erigere il tempio Zhang Zhung in cima al monte Amiata.

Notai che i tibetani immigrati in California accettavano lo *dzog chen* come una possibilit   interpretativa della tradizione e infine il Dalai Lama lo proclam   nitidamente.

*Dzog* significa perfezione, compimento (si scrive *rdzogs*) e *chen* vuol dire grande, sommo. Si espone l'insegnamento *dzog chen* all'interno della setta nyingmapa, ma anche nel sistema b  n, che risale ad un maestro anteriore al Buddha S  kyamuni, il turkmeno o persiano Tongpa Shenrab, nato da stirpe reale nel 1857 a.C. Tornano in mente le osservazioni di Tucci sulle cerimonie tibetane che si celebrano in punto di morte: vi affiorano elementi persiani.



A trentasei anni Shenrab si isolò per apprendere lo sciamanesimo bön (che significa «l'invocatore»). I suoi discepoli entrarono nel Tibet e nello stato adiacente a occidente, il regno di Zhang Zhung, dove si parlava una lingua particolare, ora sparita. Pare che i Tibetani non fossero in grado di intendere gl'insegnamenti di Shenrab, sicché ci si limitò a sostituire i loro sacrifici cruenti con offerte di focaccine in forma animale, sollecitando i devoti a sentire la presenza di spiriti custodi mercé suffumigi e lustrazioni. Esiste un testo in lingua zhang zhung, di difficile interpretazione e tuttora si vedono in Tibet monumenti recanti scritte zhang zhung, sormontati dal simbolo bön, il tridente la cui punta centrale è una spada fiammeggiante, che emerge da un uovo: la conoscenza distruttiva delle passioni sprigiona dallo stato naturale della mente ed è posta tra due spuntoni ferrati che simboleggiano metodo e conoscenza. Nel VII secolo il regno di Zhang Zhung fu annesso al Tibet. Nell'VIII secolo il capo dei bön si unì alla setta buddhista nyingmapa, mantenendo da allora in vita, subordinata, la sua dottrina. Essa si è trasmessa ininterrottamente fino a noi. Fra i monasteri bön alcuni sorgono oggi in India e uno a Kathmandu.

La vita dei monaci si fonda su consuetudini simili a quelle buddhiste: il ritiro in un ambiente buio, dove si esercita l'immaginazione, l'apprendimento della logica e la pratica di dibattiti estenuanti.

Ariane W. MacDonald in *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou* (1971), ha sostenuto che il Tibet ebbe una costumanza fondata sulla concezione della regalità divina, per cui i re erano visti associati a un cielo, diviso in nove piani tramite una cordicella di luce che alla loro morte si tramutava in arcobaleno, mentre i medium potevano essere posseduti dal monte o dalla montagna e in tale stato profetavano. In seguito si affermò, sia come tecnica sacrificale che come invocazione magica, il bön.

Ormai si sono tradotti i testi maggiori dello *dzog chen*; sono apparse le deliziose antologie di Keith Dowman, che raccolgono gli insegnamenti dei maestri affiliati alla setta nyingmapa<sup>26</sup>. Vi figura un poemetto di Guru Chowong (morto nel 1280), che proclama:

Hung! Com'è futile proiettare nozioni di essere e non essere

Sulla realtà continua, informe e inconcepibile!

Che miseria aggrapparsi a illusioni circa una sostanza irreali!

Ripara dunque nello spazio del piacere senza concetti e senza forme.

Chowong scaccia dalla mente ogni dualità e contrapposizione di puro e impuro, bene e male, sé e altri, successo e fallimento, vita presente e dopo la morte, nascita e decesso. Si dice che lo *dzog chen* sia d'una semplicità sorprendente, lo sono anche l'*advaita vedānta*, il ch'an e lo zen. Tuttavia la sua enunciazione può avere infinite varianti. L'autore del *Volo del Garuda*, Shabkar Lama del secolo XIX, ne mostra una dicendo che la mente illuminata ignora padre e madre, nascita e morte e che la mente non si può cogliere, determinare, definire; e interroga: qual è l'origine della mente? È in funzione di fenomeni esterni, montagne, rocce, acque, alberi, brezze o ne è indipendente? Deriva dai fluidi generatori di padre e madre? Risponde: «Va a fondo: la mente non ha origine».

È di somma importanza nello *dzog chen* avviare la meditazione in maniera da raggiungere una mente naturale. Non si devono infrangere i pensieri con forza, svuotando l'attenzione, ma accettare che ogni tipo di pensiero si manifesti, senza porre ostacoli, poiché, al modo in cui sorge, scompare. Se si usa energia per reprimerli, i pensieri assorbono quell'energia e resistono, si rimpiazzano e risorgono; l'energia dell'attenzione non deve dirigersi ai pensieri transitanti, semmai va applicata a un'immagine semplice senza volontà di lotta, nella grande tranquillità che coincide con la mente naturale, si legge in *Golden Letters*<sup>27</sup> tradotto da J.M. Reynolds: qualcosa di così semplice da riuscire pressoché ineffabile.

Chi vuole comprendere lo *dzog chen* dovrà isolarsi, scongiurare le potenze magiche che lo possano circondare, immaginarsi nelle più varie condizioni fino a capirne la vanità e staccarsene, per almeno un mese. Si giungerà così a comprendere a fondo che tutto è creato dal proprio pensiero, il quale è insussistente. Verranno accostati i piedi tra loro, spingendo in fuori le ginocchia, tenendo le mani congiunte sopra la testa china sul petto, immaginando di essere il simbolo *dzog chen*, il tridente

fiammeggiante. Trattenendo il fiato, si cadrà all'indietro. Poi si siederà a gambe incrociate immaginando nel cuore la lettera *hum* azzurrina, che si moltiplicherà all'infinito rovesciandosi fuori dalla narice destra, inondando il mondo, per rientrare dalla narice sinistra, riassorbendosi nell'unità del cuore.

Si dovrà giungere alla persuasione che nemmeno il cuore esiste: si farà cessare la rappresentazione di *hum* pronunciando *phat* e ci si ritroverà avvolti di beatitudine, vuoti e limpidi, quando sarà raggiunta la chiara mente naturale, consapevole che ogni cosa percepita sia illusoria. Tutto è infatti creato dalla mente, la quale non sussiste, simile al punto dello spazio da cui passi il volo d'un uccello: un nulla che non ha né passato né futuro né presente, che crea però tutte le altre illusioni. Esso appare, ma è indicibile. La mente naturale è sempre con noi, ma non proviene da alcunché di tangibile, e neppure dal mondo celeste: «è simile ad un vento», afferma Shardza Tashi Gyaltsen, «che arrivi improvviso da nessun luogo». La mente corre al Vangelo, anch'esso parla di questo fiato di vento.

Lo *dzog chen* mira a introdurre nello stato naturale, smaterializzato e senza colore, né oggetto né soggetto, inafferrabile in una vacua limpidezza che non si ghermisce in modo tangibile, ma viene intuita. È l'iniziazione che ce lo svela, ma non c'è niente da afferrare né fuori né dentro di noi e non si deve desiderare niente. Ci si trova in questo stato in un lampo ineffabile che il maestro produrrà. Tutto è vacuità e consapevolezza, basta coglierle senza agire, né in bene né in male, senza ricorrere a parole: lo *dzog chen* coincide puntualmente col taoismo. Gyaltsen<sup>28</sup> spiega che a quel punto si sarà tramutati in un arcobaleno di cinque colori. Quella serie di cinque, quel pentagono di tinte, contiene l'intero l'universo: le cinque passioni, le cinque membra, i cinque orifizi. Ma è pura luce. La tradizione orientale chiama naturale lo stato dell'uomo sciolto dall'errore, assorto nel dao ossia istradato sulla via che porta a coincidere con tutta la realtà<sup>29</sup>. Miranda Shaw in *Passionate Enlightenment* (Princeton 1994) riporta il delizioso canto d'una iniziata tibetana: «Chi fa echeggiare il suono dell'eco? Chi dipinge l'immagine nello specchio? Dove sono gli spettacoli del sogno? Da nessuna parte, tale essendo la natura della mente».

È raro che in Occidente si sappia accettare la parola «natura»: esempi rari li fornì la poesia russa di Tjutčev o di Roerich, che in «Segni sacri», nella raccolta *Fiori di Moria*, scrive:

Noi non si sa. Ma loro sanno.  
Sanno le pietre. Anche gli alberi  
sanno. E si ricordano.  
Ricordano chi nominò monti  
e fiumi. Chi fondò  
città del passato. Chi diede a terre dimenticate  
il nome.  
Parole a noi ignote.  
Son tutte piene di senso.  
Tutto è colmo di atti grandiosi. Dovunque  
s'aggararono eroi. Sapere  
è parola soave. Ricordare,  
parola orrenda. Sapere e  
ricordare. Ricordare e sapere. Significa credere.  
Trascorsero volatili navi.  
Fluì il fuoco. La miccia  
di vita e morte s'accese. Con la forza dello spirito si alzarono  
masse pietrose [...].

In Occidente si scambiò pastoralmente la naturalezza con la bontà morale. Ma l'uomo liberato e perciò calato nella natura ha abolito sia moralità che immoralità. Segue Laozi.

La sovrapposizione esiziale di moralità a naturalezza doveva far nascere *I fiori del male*; Baudelaire riconosceva che la natura fu scambiata nel secolo XVIII per fonte e modello di ogni etica, ma avvertì:

natura non insegna creanza, semmai spinge ad assassini e torture. Così l'«Éloge du maquillage» in *Le peintre et la vie moderne*.

La natura non insegna nulla, certo, ma accoglie l'uomo che voglia adattarsi in lei mercé un atto di identificazione metafisica.

*I fiori del male* sono un capovolgimento della bontà moralistica ignara del subconscio da cui siamo mossi e avvolti. Le poesie della raccolta sono squarci sulla realtà una volta tolto di mezzo il bene morale e le suddivisioni che impone.

Uno studioso greco immerso nella vita americana, M.M. Mitias, scrisse a una mia amica:

E se la bellezza sostituisse l'eticità? E se la ricerca mirasse alla bellezza invece che al suo significato? Rispondo: perché dovrei cercare la bellezza? Perché non il denaro, il piacere, il potere, la fama o la conoscenza come mezzo per un fine? Posso decidere, se non attribuisco valore alla bellezza di per sé? E raggiungere la bellezza è soddisfacente in sé e per sé? E questa soddisfazione non è forse l'essenza del significato di cui solitamente parliamo? Si può forse dire che il significato è la tenera membrana che ci impedisce di essere con le cose? E finché non siamo con esse, non le vedremo come di fatto sono. Una volta che siamo con esse scopriamo che sono fluttuanti, in divenire. Questa scoperta ci mette a confronto con la morte. Se non esiste una persona a confronto con la natura, niente più muore. Se neghiamo alla vita un senso, diventa storiella, finzione.

Questa ridda di domande parte dall'idea che si sia a confronto d'un giudice, che l'affanno stia sotto l'ossessione d'un processo. Kafka effigiò nel suo romanzo il giudice enigmatico, forse capace di grazia, archetipo dell'Occidente. Quando Kafka lesse l'opera agli amici, scoppiò a ridere con loro. È comico l'archetipo che impone di trasformarci in imputati capaci di reggere all'interrogatorio, sempre consapevoli, mai allucinati o ottenebrati o dormienti o in *transe* o sonnambuli o distratti: presenti al di là della morte, eterni, unici e perenni, contrassegnati dal nome proprio, fondati su promesse, voti propri o del Giudice, che sono l'istituzione fondamentale del diritto, osserva Paolo Di Lucia. Tuttavia alcuni popoli ignorano la promessa e la sottomissione, come gl'Ilongot delle Filippine, sottratti alla premessa che il soggetto sia identico a se stesso e causa delle proprie azioni.

Si sta entrando in un'era in cui sarà modificabile a volontà il carattere essenziale della persona, nell'acido desossiribonucleico d'un feto si possono introdurre, mentre è ancor privo di sistema immunitario, elementi di un'altra persona. Non si è riusciti a definire la persona in modo accettabile, l'unità di pensiero e volontà è quasi sempre assente, alla mercé d'ogni calo nel subconscio, nell'ipnosi, nel deliquio, sempre esposta a una conversione radicale. William James soppesò con rigore questa intrinseca convertibilità di ognuno.

La persona è un amalgama trepidante r avvolto nell'inconscio, ricettivo a tutte le irradiazioni del cosmo, incapace di mantenersi identico e gli si vorrebbe attribuire addirittura l'immortalità. Si è smentiti dal semplice flusso del tempo, smottati dall'oblio inevitabile e dalla deformazione della memoria e si vorrebbe fare di noi dei soggetti cui imputare una responsabilità fissa e permanente. Soltanto l'artificio può addebitarci un nucleo inalterabile.

L'attenzione appena appena vigile persuade che siamo dei transiti d'impressioni sul limite evanescente della natura.

La bellezza, questa sospensione della finzione quotidiana nell'atto di dipingere, fare musica, modellare o semplicemente contemplare, non può considerarsi una finalità da raggiungere con accorgimenti e sacrifici, è tutt'altro: dono, grazia. Come grazia è gratuita, senza causa; cavaliere di grazia era chi accedeva ad un ordine senza che gli si esaminassero i titoli di nobiltà. La grazia è una liberazione. Soccorso soprannaturale, diceva la teologia. Grazia infine è un fascio in cui si adunano avvenenza, amabilità, compostezza, garbo, ritegno, generosità, soavità. A trattarla in Occidente si levarono le voci dei quietisti, che le demandarono tutto, al di là d'ogni merito, da François Fénelon ad Antonio Rosmini.

I saggi taoisti invitavano, secondo Hakuin nell'*Orategama*, a tendere l'attenzione ai rapimenti dell'artista. Se quest'apertura rimane salda e costante, forse la grazia discende, si dischiude la libertà, l'illuminazione rischiarata. È un semplicissimo atto di vigilanza che coglie la disposizione dell'artista all'opera, ed è esente da ogni distrazione, morale, immorale o indifferente che sia: è il giro di chiave

che offre accesso alla dimensione ineffabile cui si allude con le parole libertà, salvezza, redenzione. Lo descrive questa poesia taoista sull'uscita dal mondo, dove «scimmia» ha tutti i caratteri che la parola assume in cinese dove significa l'ariete, la bile; in una variante di pronuncia vuol anche dire nobiltà e per augurare il conferimento di una nomina si invia in dono il dipinto di una scimmia a cavallo:

Per natura godo di pace e quiete,  
accudisco e consolido la scimmia della mente,  
di vino non ho bisogno,  
sono estinti i desideri.  
Non bramo più ricchezza,  
nell'ira non vaneggio.  
Vedo e non vedo,  
Odo e non odo.  
L'errore altrui non biasimo,  
mi basta cercare i torti miei.  
Non mi tocca fare il funzionario,  
per vivere mi basta il mio credito.  
La prosperità non mi rende frivolo,  
nella disgrazia mi attengo al dovere.  
Al mondo dei mortali non bado,  
trascendo apprensione e cura.  
La vista la rendo soave, nella polvere m'accomodo.  
Mi mescolo alla gente comune,  
non miro alla fama,  
converso con gli eccelsi.

Poesia di Lü Dongbin, che passò gli esami di Stato nell'825, incisa sulla stele nel Palazzo dell'Eterna Gioia a Yongle nello Shanxi, riportata su «Taoist Resources» (1997).

#### AVVISO CAUTELARE

Sulla setta Aumshinrikyō di cui scrivo nell'ultimo capitolo della Parte I, cominciano a circolare i primi studi accurati, come quello di un ricercatore di Sheffield, Trevor Asley. Costui aveva già esaminato il caso di un'altra setta, la «Scienza della felicità», dall'ideologia assai rozza, ma legata per qualche verso ad Aumshinrikyō.

Fu fondata da un obeso nel 1986, afflitto dalla propria mole, Okawa Ryuho: si era lanciato con furia a superare gli esami d'ammissione all'Università di Tokyo, nodo fatale, che ogni giapponese ambizioso deve affrontare. Stranamente i fondatori di setta sono spesso dei bocciati. L'Università di Tokyo è di tradizione confuciana, erede del sistema di esami burocratici imperiali cinesi ammirato da Voltaire, che durò quasi fino al crollo dei Qing in Cina, nel 1911.

Dio salvi dai bocciati! Bocciato era il grosso Okawa, che nella sua disperazione si dedicò alla scrittura automatica, servendosi poi d'un medium, per trarre insegnamenti dagli spiriti. Fondò nel 1986 la «Scienza della felicità», accumulando una decina di milioni di seguaci nel 1995. Confezionò una teoria delle nove dimensioni della terra, donde si passa al cosmo, salendo di lì fino alla ventesima dimensione. Il signore della XIV dimensione lo nominò suo profeta col nome di El Cantare. Per dare un esempio del sistema: all'ottava dimensione dimorano Michele e Gabriele arcangeli, Salomone, Aristotele, Einstein, il Buddha, Mahavairocana, mentre fra la settima e l'ottava dimensione aleggiavano Chopin, Mencio, oltre a Matteo, Pietro e Marco apostoli.

Dal 1991 la setta si prodiga, sull'esempio della Chiesa cattolica, a combattere pornografia e sette sinistre. Fra i suoi bersagli c'è Aumshinrikyō, di cui smaschera per la prima volta l'approccio criminale. Anche Asahara Shoko, fondatore dell'Aumshinrikyō, era stato un bocciato inconsolabile. Si era trasferito a Tokyo per tentare l'ammissione all'università e viveva praticando l'agopuntura.

Fallì la prova e finì membro della setta Agonshu, impegnata a eliminare il *karma* per ottenere prosperità e potere magico oltre alla trasformazione dei geni, facendo praticare yoga allo snodo del «serpente» *kuṇḍalinī*, l'energia inconscia latente.

Credo che Asahara volesse definire con questo nome, sacro allo yoga, il sussulto fisiologico scatenato dalla ritenzione forzata del fiato con la conseguente torsione del diaframma, ma il risultato non fu certo una liberazione.

È noto che *kuṇḍalinī* o l'attorcigliata<sup>30</sup>, sia simbolicamente un serpente femmina assopito, come avvelenato, che tiene immobilmente in bocca un fallo e giace nella parte inferiore dell'addome. Il fallo è il tramite d'uscita della forza seminale virile. L'attorcigliata è la femminilità concepita come forza assorbente e coincidente con il «fuoco del tempo», il cui semplice trascorrere consuma ogni forza vitale.

L'attorcigliata può essere risvegliata e fatta snodare mantenendo ferma una posa yoga, premendo il fiato raccolto sul diaframma fino a che si contrae in uno spasimo, spingendolo verso l'alto. Essa porterà con sé lo sperma che giace nel grembo, generando una beatitudine smisurata. Si dice che la via seguita nell'ascesa sia un'arteria immaginale posta al centro preciso del corpo e di solito ermeticamente vuota. Sale dalla radice del grembo fino alla sommità della testa (*śuṣumnā*) e le corrispondono a destra e sinistra due analoghe arterie, che sono invece sempre colme di aria energetica, sinistra, lunare (*idā*) e solare a destra (*piṅgalā*), più o meno coincidenti con le aree sinistra e destra del cervello, con le loro diramazioni, nella nostra fisiologia.

Per spiegare questo sistema immaginale, gli indù si rifanno alla città di Benares, adagiata sulla sponda del Gange (corrispondente all'arteria *idā*) con due fiumicelli che s'immettono nel gran fiume a settentrione e a mezzogiorno, Varāṇa e Asi (corrispondenti a *piṅgalā*). Di qui il nome della città, Varāṇāsi. Quando il Gange si gonfia, irrompe nel Varāṇa e s'infilza in un letto vuoto che porta nell'Asi, attraverso cui torna nel suo alveo. Quel letto quasi sempre vuoto si chiama «Pancia di pesce» e corrisponde al terzo fiume fra Gange e Yamunā, l'invisibile perché sommersa Sarasvatī corrispettiva di *śuṣumnā*. Il nome «Pancia di pesce» è riferito all'atto dell'adepto tantrico di pescare un pesce miracoloso nella vagina della compagna tre giorni prima del suo mestruo. Si dice infine che quando l'attorcigliata è salita al cranio, risuona un battito del «nato dallo yoga»; escludo che questo battito abbia mai rivibrato nel guru Asahara, che cadde subito dopo nelle più triviali fantasticherie apocalittiche.

Nel 1984 egli abbandonò l'Agonshu dove gli era parso d'aver scatenato la sua *kuṇḍalinī*, deflagrata nel collo. In seguito si convinse di lievitare e Śiva gli apparve nominandolo dio di luce, guida degli eserciti celesti, restauratore del regno di Shambhala. Questo è il paese nascosto di Śiva, ossessione di certi popoli dell'Himalaya e di taluni occultisti europei. Pare che Asahara leggesse i testi *Kālacakra* sulla Ruota del Tempo, che si suppongono scritti a Shambhala. I buddhisti che li adottarono interpretarono la Ruota come il vuoto e il Tempo come la compassione. Tutto questo insieme di credenze, utopiche, messianiche o immaginali che siano, penetrarono fra le masse europee col nome di Shangri Lā grazie ad un romanzetto inglese e ad un film americano.

Asahara si sentì morso dalla tarantola di Shambhala e nel 1986 si recò nell'Himalaya, dove raggiunse ciò che gli parve il culmine immobile e inattaccabile dell'illuminazione. Si accostò ai centri autentici del buddhismo esoterico tibetano a Dharamsala, imparò la tecnica dell'isolamento assoluto al buio e di ciò che chiamò *asandari*, l'inondazione di furia erotica che sale per il corpo fino a invadere il cervello.

Al ritorno in Giappone fondò l'Aumshinrikyō, raccogliendo discepoli, scrisse un'opera sul primo buddhismo e insegnò che occorre rinunciare a ogni desiderio di felicità, accettare la sofferenza propria e del mondo come sostanza di ogni vita. Soltanto al di là comincia il cammino iniziatico. I giovani accorsero. I film sul movimento mostrano file e file di ragazzi accoccolati che fremono a occhi chiusi. Asahara non è stato il primo a divulgare ai nostri di dottrine tradizionali, già Rajneesh aveva insegnato un tantra impeccabile: Asahara spiegò correttamente il *kālacakratāntra*. Entrambi i maestri si facevano però consegnare dai discepoli il patrimonio.

Pare che Asahara fosse tormentato dal bisogno di offrire mezzi sempre nuovi, introdusse l'imposizione delle mani (*shaktipat*) per destare *kuṇḍalinī*, e s'inventò una serie di aggeggini liturgici, ninnoli di ceramica colmi della sua energia, scatolette profumate purificatrici.

Infine, ahimè, dal 1988 divenne sempre più messianico. Sosteneva essere prossimo il finimondo, e che soltanto un nucleo di giapponesi misericordiosi poteva salvarsi per volontà di Śiva. Occorreva edificare una terra di salvezza. Nel 1989 presagì per il 2004 la caduta dell'Unione Sovietica e la rovina della Cina. Intanto dei suoi quattromila discepoli, trecentottanta erano entrati nel villaggio dei salvati e cinquantadue avevano vissuto il risveglio di *kuṇḍalinī*.

La setta suscitò qualche rampogna nella stampa e decise di rinserrarsi, intanto i segni dell'apocalissi aumentavano con la guerra in Iraq, la cometa di Halley ed il crollo dell'Urss. Asahara fece scavare rifugi atomici, allestì arsenali d'armi chimiche e biologiche: bisognava prepararsi al conflitto. Quando la polizia cominciò a intervenire, una reazione si produsse nell'intero paese. Asahara si mise a fare conferenze nelle università, annunciando il finimondo per il Duemila, se ne sarebbero salvati solo i combattenti.

Nel 1992 a migliaia si convertirono a Mosca, e qui Asahara ebbe accesso alle tecniche più avanzate della guerra chimica e biologica. Nel 1994 si verificò una serie di sequestri di personaggi estranei alla setta, drogati e indottrinati, mentre i membri divenuti restii ridotti alla fame in celle senza luce. Ormai si praticava l'iniziazione assimilando il sangue del maestro e una bollitura dei suoi capelli.

Nessuno ha mai documentato le migliaia di piccole sette che, fondendo uno spruzzo di verità religiosa a deliri vari, specie a previsioni apocalittiche, hanno trascinato in vastissime fantasticaggini i loro seguaci. Gli Stati Uniti fin dall'inizio dell'Ottocento ne abbondano, alcune sono riuscite a dilatarsi e imporsi, nonostante l'inconsistenza, diventando fedi riconosciute e diffuse, ed hanno differito via via la fine del mondo di lustro in lustro.

Dopo la Seconda guerra mondiale il Giappone ha prodotto una messe di sette ancor più fitta dell'americana. Sempre rientrano nel repertorio il messianismo e la dottrina d'una vita dopo la morte. Sono tratti però di buona parte delle religioni tradizionali, sicché la definizione precisa del contenuto d'una setta «minore» si mostra impossibile.

Non resta che rassegnarsi all'emersione del male in questa forma. Ma un occhio attento a questi fenomeni particolari, messianismo e vita di là dalla morte, andrebbe pur tenuto. In vista dell'avvenire messianico si può travolgere il mondo attuale, e la promessa di una vita futura può far rinunciare facilmente alla vita presente. Peraltro il decorso della storia, seda per conto suo ogni malestro, la passione millenarista e la combinazione delle droghe con fantastiche sul dopo morte può trasformarsi col tempo in forme di sapienza, lo dimostra la storia degli *hashishin* e l'edificazione del potere fatimide. Oppure la setta si perpetuerà raccogliendo animi deformati, senza recar danno.

Oggi un pericolo nuovissimo si è delineato: chi sia abile nel circuire, può proporre idee solenni e tradizionali, rinvenendole nel repertorio più completo e affascinante, ossia l'insieme delle dottrine tibetane, e vaneggiando sul futuro potrà immaginarsi di depurare l'universo in virtù di immani stragi coi gas asfissianti che la chimica offre in abbondanza oppure utilizzando il laser o addirittura ricorrendo ad armi atomiche.

È esattamente ciò che avvenne con la setta Aumshinrikyō. Il fondatore, dopo essere stato uno dei tanti venditori di pratiche pseudomediche, esibiva una cultura generale del tutto risibile, ma questi non sono criteri socialmente sufficienti, la condanna decretata in Italia dal codice di pubblica sicurezza contro i propalatori di spiritismi e trattamenti esoterici non s'è mai applicata perché nessuno può scalzare queste tendenze e la polizia non poté, anche volendolo, applicare il divieto.

Nemmeno l'ondeggiamento del giudizio e la scarsità di letture nel capo settario si potrebbe mai definire con precisione e forse sarebbe rovinoso voler proibire o perseguire manchevolezze così lievi e spassose.

Asahara offriva dottrine buddhiste, metodi yoga delle maggiori scuole tibetane, era diventato addirittura amico del Dalai Lama. I suoi seguaci poterono cogliere sprazzi di conoscenza, la loro mente sprofondò in un universo sconvolgente. Queste esperienze si univano all'uso di aggeggi elettronici come i caschi che davano lievi impulsi al cervello, per sintonizzarlo con quello del maestro.

Asahara si circondò di esperti di fisica e chimica, e accumulò grazie ai doni di discepoli facoltosi un patrimonio sufficiente a installare laboratori dove fabbricare sterminate quantità di gas velenosi. Non riuscì a disporre degli aerei che pure s'era procurati (uno, acquistato in Russia, l'aveva fatto smontare per il trasporto, ma nessuno aveva saputo rimontarlo).

I seguaci erano diventati un piccolo esercito in Russia, aveva aperto fabbriche misteriose nel deserto australiano e nello Sri Lanka, e sedi negli Stati Uniti. In un breve giro di anni era riuscito a costruire un impero e s'era avviato al controllo politico, presentò Aumshinrikyō alle elezioni giapponesi, ma fallì. Asahara decise allora di conquistare il paese con il terrore. Fu a un passo dalla riuscita, forse sarebbe bastato preparare con qualche anno di lavoro segreto in più, lo scoppio dell'offensiva. La minaccia fu colossale, pochi se ne rendono conto. L'insegnamento che se ne trae è che le sette minori sono ora capaci di *produrre* il finimondo da sempre sognato e vagheggiato.

Si concluse nell'aula di tribunale il primo atto della tragicommedia. Ma anche se la setta non annovera più i diecimila aderenti né possiede più un patrimonio sui 300 milioni di dollari, essa sopravvive. I figli di Asahara e alcuni devoti inflessibili reggono un migliaio di seguaci, che rispondono (riferiva l'«International Herald Tribune» del 30 settembre 1997) come è d'uso per chi sia stato suggestionato dal «complesso del guru»: «Che sia responsabile o no dell'avvelenamento della metropolitana, è pur sempre la mia guida spirituale», o c'è chi sostiene che il fine dell'avvelenamento sorpassa la propria capacità mentale. Ancora in una camera difesa da fogli di metallo che dovrebbero escludere le onde elettromagnetiche nocive, con in testa gli elettrodi connessi a una batteria da 6 volt che «fa ricevere e comprendere i raggi mentali di Asahara», i seguaci li si può osservare. Non formano più un culto protetto dalla legge, ma così prospera ogni fede.

## NOTE

1 F. Bacon, *Descriptio globi intellectualis*, in *Works*, a cura di J. Speddings, v, Londra 1878, p. 504.

2 Sull'opera dello Steuco nella pleiade del Patrizzi, di Giorgio Veneto e di Annibale Rosselli: M. Muccillo, *Platonismo, ermetismo e «prisca theologia»*, Firenze 1997. Occorre rammentare comunque Carlo B. Schmitt, *Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibnitz*, uscito sul «Journal of the History of Ideas», XXVII, 4, 1996, pp. 505-532. Momento cruciale nella vita dello Steuco fu il suo soggiorno a Venezia presso il cardinale Grimani fra il 1525 e il 1529, quando poté assimilare la biblioteca del Pico, custodita nella dimora del cardinale veneziano. Platone, Plutarco, Plotino, Proclo, Psello, Pletone, Cusano, Ficino, Pico, Champier, Giorgio Veneto.

3 *India, Miniature e dipinti dal XVI al XIX secolo*, Milano 1977.

4 Si veda: N. Roerich, *Adamant*, New York 1924.

5 T.A. Gopinath Rao, *Elements of Hindu Iconography*, Madras 1914-16, vol. II, p. 374.

6 C. Sharma, *The Advaita Tradition in Indian Philosophy. A Study of Advaita in Buddhism, Vedānta and Kāshmir Shaivism*, Delhi 1966. A questa storia dell'*advaita* si allinea l'esposizione del buddhismo come purissima e indefettibile critica, al di sopra di ch'an e zen, del *Vilamakīrti* e della stessa scuola di Kyoto: *Pruning the Bodhi Tree: the Storm over Critical Buddhism*, a cura di J. Hubbard, P.L. Swanson, Honolulu 1997.

7 Hakuin Ekaku Zenji, *Yasenkanna*, Milano 1994; *The Zen Master Hakuin's Selected Writings*, Londra-New York 1971.

8 G. Boschi, *Medicina cinese: la radice e i fiori*, Genova 1997.

- 9 Ch. Zeng, *Mythes et croyances du monde chinois primitif*, Parigi 1989.
- 10 A. Waley, *The Nine Songs*, San Francisco 1973.
- 11 P. Pelliot, *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou. Edited with supplements by A. Forte*, Kyoto 1996.
- 12 *The Teachings of Taoist Master Chuang*, a cura di M.R. Saso, New York 1978.
- 13 J.L. Cavalan, H. Vernay, M. Luteriani, *L'arte di combattere. Intervista a Kenji Tokitsu*, Milano 1995.
- 14 K. Tokitsu, *Storia del karate. La via della mano vuota*, Milano 1995.
- 15 L. Hong, *Lord of the Dance*, in «Chinese Literature», Pechino 1998, p. 52.
- 16 Saso, *The Teachings of Taoist Master Chuang*, cit.
- 17 B. Porter, *Road to Heaven. Encounters with Chinese Hermits*, Londra 1993.
- 18 *I classici del T'ai Chi*, a cura di Waysun Liao, Roma 1996.
- 19 In proposito si veda: Boschi, *Medicina cinese*, cit.
- 20 «La Stampa», 18 settembre 1997, intervista di M. Baudino.
- 21 *The Spirit of Tao*, a cura di T. Cleary, Boston-Londra 1993, pp. 142-143.
- 22 F.A. Gatti, *L'armonia prima del male nel taoismo religioso*, in M. Raveri, *Del bene e del male*, Venezia 1997.
- 23 D.E. Perdue, *Debate*, Ithaca (NY) 1992.
- 24 Dalai Lama, *La via del buddhismo tibetano*, Milano 1997.
- 25 G. Tucci, *Religioni del Tibet*, Milano 1987.
- 26 *The Flight of the Garuda*, tr. ingl. di K. Dowman, Boston 1997.
- 27 *Golden Letters*, tr. ingl. di J.M. Reynolds, Ithaca (NY) 1996.
- 28 S.F. Gyaltsen, *Heart Drops of Dharmakaya*, Ithaca (NY) 1993.
- 29 Sul concetto cinese di mente naturale: G. Marchianò, *La «mente naturale»*, in L. Bonesio et al., *Terra natura storia*, Soveria Mannelli 1996.
- 30 Cfr. D.G. White, *The Alchemical Body*, Chicago 1996, cap. VIII.