

QUANTI SINONIMI PUÒ AVERE DAO?

Elémire Zolla

Aldo Tagliaferri¹ annota nel suo trattatello sul taoismo, che nella visione taoista l'uno fu significato dall'Orsa Maggiore, origine di numeri infiniti, loro causa primaria, anche settentrione al quale ci si volge per orientarsi e intraprendere un cammino. L'uno o Orsa Maggiore fu indicato dall'imperatore Giallo, primo della serie degli imperatori cinesi e, dopo il II secolo, da Laozi, premessa dei filosofi. Ma il dao non è la premessa dei numeri, sta al di qua di essi, semmai è lo zero che ne precede la serie, ma non è un numero, pur potendo entrare nella lista dei numeri a simboleggiare lo scatto per cui essi avanzano via via dalla decina in avanti. Un numero che non essendo un numero fa avanzare la serie numerica: dao, causa prima e ultima d'ogni evento.

Dao si esprime anche col pennello. La pittura di nebbie esalanti dalla terra, di nubi vaganti nei cieli è specificamente taoista. In antico erano questi gli spettacoli ai quali guardava uno sciamano per predire l'avvenire: lo *yang* rosso e lo *yin* turchino si combinano in una nube. Si eressero terrazze dalle quali osservare nubi e nebbie (*lingtai*) fin dal 700 a.C., traendone perfino auspici militari, come illustrò A.F.P. Hulswé².

L'imperatore Wu mandò spedizioni a cercare l'isola degli Immortali in mezzo all'oceano, ma ben presto si affermò l'idea che il fiato della terra fosse alitato dalle caverne e la sua celebrazione regge la pittura di Lu Zhi, custodita nella pinacoteca di Shanghai, cui Lu Zhi appose il poemetto:

Tra pareti di montagne piomba una cascata,
come corda di neve, come se dal cielo,
di là dalla volta,
splendessero nitide e scintillanti le vette di monti remoti.
Spesso si ode una voce chiara e netta, distante,
echeggia nell'abisso alberato:
tra monti verdeggianti si sospetta
qualcuno che contempli.

Si immaginava che, contemplando le nubi, emergesse una dama vestita d'azzurro, con pochi elementi rossicci: essa diverrà la regina dell'Occidente assisa su una fenice in volo. Si coltivò più avanti la contemplazione dell'isola degli Immortali nel cuore del Pacifico, *fangzhen*.

Ko hung (343-283 a.C.) determinò che cosa fosse la personalità dell'immortale taoista: capacità di attraversare il fuoco, sprofondare dentro le acque, spingersi al sommo delle montagne: se questa è la personalità ideale per attingere la verità, essa è il superamento della personalità stessa, la sua sostituzione con l'idea di spazio e tempo³.

Rammento, e la memoria si riaccende in tutta la sua intensità, il momento in Cina in cui m'accorsi della diffusione dell'ideogramma *dao* sui pullman, indicando le vie della loro destinazione. Di colpo mi si palesò il senso che acquista *dao* per una mente cinese: è il luogo da dove si parte e su cui ci si orienta, l'asse che assicura la fermezza dell'andare, conferma un cammino davvero sicuro, premessa di prontezza e attenzione.

Taoista è chi non ha bisogno di localizzare questo punto di partenza, ma sa comunque dov'è, non ha bisogno di accumulare caratteri per definirlo, lo può considerare il nulla. È il vettore che fa agire la vettura, corrispondente a chi guidava un cocchio e sopportava una presenza oltraggiosa alle spalle nelle figurazioni arcaiche greche e romane: il cocchiere posseduto da Dioniso.

Nel *Libro della poesia* dell'800 a.C. sono riferiti due versi enigmatici:

Quando qualcuno sia davvero così fine

In che maniera gli si risponderà a tono?

Si ritenne che la risposta affiorasse nel 221 a.C., quando l'esercito di Chu si portò sotto le mura di Song e rimase con soli sette giorni di rifornimenti. Due inviati dei campi opposti s'incontrarono e il messo di Chu domandò notizie della gente Song, sentendosi dire che le famiglie atterrite s'erano ridotte a scambiarsi la prole, mangiarsela e poi usarne gli ossi per accendere il fuoco: «Un uomo scarso potrebbe sentir piacere a questo punto, ma voi per onore proverete compassione».

Il messo di Chu acconsentì e rivelò che il suo esercito aveva soltanto rifornimenti per sette giorni. L'imperatore di Chu, che era deciso a scatenare immediatamente l'assalto finale, rimeditò sul dialogo tra i messi e tolse l'assedio.

«Ampio e profondo è il Dao supremo, caos infinito e tuttavia portato a termine, compiuto. Come corpo comprende essere e non essere, in quanto struttura penetra cieli e inferni». Così ha inizio *L'essenza dei segreti supremi*, opera dell'imperatore Wu, morto nel 578⁴.

Descrive il mondo celeste in maniera metaforica e minuziosa; il Sole all'inizio di primavera viene a trovarsi alla Porta dell'Oro e la sua anima virile è raffinata nello «stagno di fusione dell'essenza aurea». Al principio dell'estate entra nel Palazzo della Virilità Penetrante e assorbe le essenze d'oro fuso che ha già sputato; affina inoltre i suoi otto raggi nel Cortile del Fuoco Colante. Arriva il primo giorno d'autunno e lava i raggi nel Pozzo Orientale, raduna quindi i soffi delle otto purezze tornando nel Palazzo del Freddo Esteso. All'inizio dell'inverno affonda le essenze nel Palazzo del Freddo Esteso, cambia abito e si ciba come un embrione nel grembo materno. Da tanti spostamenti e conseguenti modifiche a ogni scatto di 45 giorni, si spiegano i periodi distinti dell'anno.

Segue l'identico decorso la Luna, salvo che i suoi 45 giorni hanno inizio a metà stagione, a equinozio e solstizio. In ogni fase la Luna espelle le essenze virili e assorbe i soffi gialli. All'equinozio la Luna invade il volto con i suoi soffi gialli; ai solstizi con le essenze virili. I 5 pianeti sono la radice trascendente di Sole e Luna; corrispondono alle cinque viscere dell'embrione celeste, ai cinque picchi della terra, ai cinque elementi del mondo sublunare.

Pensare sempre e in primo luogo al dao significa ignorare l'io, mettersi cioè nella situazione di chi legga il *Genji monogatari*, dove figurano soltanto verbi e la persona si ricostruisce dalla dimora o dall'abito, come spiega la monaca buddhista Setouchi Jakucho, ultima traduttrice del romanzo in giapponese moderno. Attorno al Mille fare il nome di qualcuno era considerato un atto di stralunata violenza. Le amanti del principe Genji diventavano spesso monache, ragione per cui Setouchi si è identificata con loro: vive nel mondo, piange o ride, ma nel suo intimo si sente d'essere come morta: libera senza intoppo.

Al convegno sul pensiero *vedānta* presso l'Università di Madras nel 1996, il professor Michael W. Myers della Washington State University esaminò se la beatitudine (*ānanda*) possa diventare un attributo dell'essere (*Brahman*), mentre G.C. Pande lo nega di contro a B.N.K. Sharma, seguace della scuola del *madhya vedānta*, per il quale l'essere assoluto (*nirviseṣa Brahman*) è dotato di beatitudine. L'opinione prevalente, testimoniata fra l'altro dall'opera di Karl Potter del 1981, dava per scontato che Śankarācārya non avesse trattato quel punto, sottraendogli così le opere che gli occidentali gli avevano negato. La sostanza dell'essere è infatti quintuplici: è fatto di cibo, fiato, mente, intelletto, beatitudine, suoi strati progressivi, ma l'essere è infinito, non ha i caratteri che definiscono la realtà finita e non tollera al suo interno i rapporti fra enti finiti, quindi la beatitudine non può avere a che fare col piacere o la soddisfazione, che rimandano a una dualità fra soggetto e oggetto, fra piacente o soddisfacente e compiaciuto o soddisfatto, fra participio presente e passato. Tuttavia la liberazione (*mukti*) si attinge allorché si pervenga alla beatitudine: la gioia quotidiana che appena si sfiora, implica per un indù un'esperienza di vita precedente e scancelli l'oscurità (*tamas*), ma questo sfioramento deve perfezionarsi in un riflesso dell'essere. Naturalmente la beatitudine in se stessa non soddisfa in senso stretto, dialettico, ma sussiste autosufficiente, nocciolo dei frutti del diletto, staccata dai desideri. Nasce dalla conoscenza perfetta, sottratta alla parola che volesse esprimerla, capace comunque di esplorare con intelligenza intuitiva la radice e la fonte metafisica della gioia.

Ci si trova dinanzi a un dilemma che sorge dall'incapacità di concepire alla radice della realtà fisica il piano fondativo, metafisico, dove non sussistono né spazio né decorso di tempo, e che costituisce la premessa appunto metafisica dove tutte le religioni e le filosofie possono unificarsi: soltanto la

filosofia perenne lo convalida, avvertendo però che l'espressione verbale non può sperare di tradurre in linguaggio tale premessa.

Il taoismo di per sé si può anche denominare pitagorismo, *advaita vedānta* o altro ancora; lo può comprendere chiunque abbia penetrato a fondo le premesse della geometria, il punto come tale, irriverito allo spazio, costituisce il presupposto di ogni geometria; è di fatto il *dao* giacché addizionando più punti, si fanno le linee e addizionando le linee, risultano le superfici. La forza in fisica è altrettanto inafferrabile e indefinibile, e a partire dalla forza tutta la fisica si edifica. La vibrazione è il *dao* della musica, d'ogni suono. Ecco che il *dao* si articola semplicemente assommando punto, istante, forza, vibrazione: chiunque abbia compiuto il cammino a ritroso per giungere alla premessa radicale d'ogni discorso, perviene a comprendere il *dao*.

Se si esamina il sistema di Agostino o la sua trasposizione tomista, la definizione di Dio equivale a *dao*: non è nulla di definito e ristretto nelle categorie generali del cosmo, appartiene all'imprendibile, al trascendente. Nel I secolo in Israele penetrò il daoismo e così il buddhismo, diffuso dapprima in Egitto. Ne fu impregnato Gesù, che volle diffonderlo tra i sempliciotti assidui delle sinagoghe di Galilea, traducendo in termini accessibili *dao*, come Padre celeste. Lo rimescolò alle dottrine messianiche ebraiche e propose una confluenza di ebraismo popolare e daoismo, destinata a chiunque la volesse ascoltare, o almeno così intesero i suoi seguaci. La teologia cristiana che di lì a poco cominciò a costruirsi, poté abbracciare anche l'empito travolgente che sorge dalla scoperta del *dao*. Ne possono provenire la stessa pace e la stessa comprensione: l'identica quiete.

Così ho scritto perché mi trovo in Italia, un caso. Se dimorassi un po' più a oriente (non molto: basta varcare l'Adriatico e ti trovi nell'Islam), dovrei parlare di Maometto e del suo smarrirsi in compagnia dell'angelo che gli detta le parole di Dio. La riduzione al *dao* sarebbe comunque fatale e conclusiva, riassuntiva ed esauriente.

La questione si affacciò nel modo esemplare con il buddhismo alle prese con i suoi primi paesi di conquista.

In India incontrò la folla straripante di dèi ariani e indigeni, tutte le forze che l'uomo indiano sentisse vibrargli d'attorno avevano avuto la loro figura precisata, tradotta in statua o in simbolo. Credo che ci resti una traccia fedele dell'India anteriore all'anno Mille a tutt'oggi nello Sri Lanka, dove i templi buddhisti contengono idoli di Indra o di Brahma, per tacere delle figure minori che popolano la fantasia singalese. Quando il teosofo colonnello Alcott volle compilare un catechismo buddhista, annotò:

186. D. *Sono parte del buddhismo le incantazioni, l'osservanza di ore fauste, le anze diaboliche?* R. No, sono repellenti ai suoi principi, essendo relitti del feticismo e del panteismo e d'altre religioni aliene [...] 191. D. *Quando si scoprono tali perversioni, quale dovrebbe essere il desiderio più profondo d'un buddhista?* R. Il vero buddhista dovrebbe essere sempre pronto e ansioso di vedere il falso purgato dal veridico, facendo il possibile per eliminarlo.

Per fortuna questo modo di insinuare l'intolleranza occidentale in una nazione che ne era esente, non riuscì a distruggere la grazia nativa di Sri Lanka.

È rimasta traccia dell'armonia originaria anche a Bali, dove essa sopravvive in un monastero buddhista sulla costa settentrionale, vi si coltiva la camminata mistica, per cui un piede segue all'altro dopo una meditazione che lo rende prensile e vibrante. A Bali si è anche sviluppata una liturgia in cui intervengono sacerdoti buddhisti accanto agli scivaiti; i testi delle loro liturgie sono riferiti e commentati da Hooykaas.

Si può infine considerare la Birmania, dove il buddhismo si è sovrapposto ai culti locali, il monaco buddhista si è conciliato con lo sciamano e con il danzatore terapeuta. Anzi l'assimilazione dei culti indigeni è diventata strettissima. L'antica capitale Pagan, dove sopravvivono i templi dell'antico impero, mostra alle sue porte ancora le nicchie dove occhieggiano le figurine degli dèi locali. Basta varcare il confine tra Birmania e Thailandia per incontrare una fusione ancor più intima fra struttura buddhista e culto degli dèi. Ci sono famiglie di rango bramino, figure di divinità indù sono presenti nei templi, ma soprattutto coesistono le pratiche sciamaniche tradizionali. In ogni tempio buddhista thailandese si vendono medicine e si praticano cure ospedaliere, e sussiste nel contado una dottrina

medica che contiene la conoscenza e la pratica di avvelenamenti farmaceutici, con la somministrazione di dosi distinte di medicine diverse, inefficaci se prese isolatamente, ma efficacissime quando siano composte fra loro.

La Cina offrì lo stesso sistema sciamanico e «idolatratico» a fianco del taoismo, e il buddhismo lo adottò con grazia; basta visitare un tempio medio cinese e si vedranno sugli altari accanto a Laozi e Confucio i vari *bodhisattva* e gli otto immortali taoisti. In Giappone un'identica fusione determinò l'assunzione accanto ai nove (non otto) immortali, i santi buddhisti di varia scuola.

Ho sott'occhio un vaso cinese dove gli immortali sono dipinti, ciascuno nell'atto che gli è proprio, mentre al rovescio figurano i versi:

Gli otto immortali manifestano il loro spirito (*shin*), cielo e terra si muovono a dovere e il centro della terra vibra grazie alla dignità dello spirito.

Nel 1974 emerse dalla tomba di Mawangdui nello Hunan una carta della ginnastica o del «condurre e stirare», *daoyin tu*. Si attribuisce al II secolo a.C. Illustra l'immedesimazione con l'orso e l'uccello menzionati da Zhuangzi. Ma in genere si volle far rivivere il «maestro della pioggia», una carica sciamanica risalente al tempo dei primi imperatori, capace di suscitare nuvole piovorne, di infondere vigore ai raccolti, di disperdere le infezioni. La danza della gru era rievocata usando trampoli, ma soprattutto imitando il respiro della gru.

Rimane ancora in uso l'imitazione taoista dei cinque animali: tigre, cervo, orso, scimmia, uccello. Per imitare la tigre si abbassa la testa, si stringono i pugni, si trattiene il respiro e poi lo s'inghiotte con suono rombante; anche simulando l'orso si tratterrà il respiro, si torceranno i pugni, si agiteranno i fianchi spostando il peso da destra a sinistra. Il cervo si imita spiccando un volo in punta di piedi, il corpo trepidante. La scimmia, invece, ghermendo con una mano un ramo e con l'altra spiccando un frutto vicino, mentre con un piede si imprime una torsione e con l'altro ci si innalza come un uccello. Questa pratica di imitazione dei cinque animali è ancor oggi un modo di allenarsi nei parchi cinesi con delicata lentezza.

Crollò l'esercito monastico di Shao Lin, le cinque lotte fondate sull'imitazione di cinque fiere cessarono di garantire la vittoria; si decise allora di incaricare una monaca di formulare il modello della lotta perfetta, superiore alla pratica degli esempi animali. Dopo una meditazione di cinque anni ella inventò il *win chun*: s'incrociano, nella sua posa tipica e compendiaria, le cosce riparando il sesso, i piedi rivolti in dentro: al tronco si trasmette un'energia saldissima, si ondeggia con una forza d'acciaio, e una musicalità che esprime miseria e goffaggine, ma anche una libertà illimitata.

Il *win chun* prelude all'*ai ki do*, ribalta la forza del nemico, gli ritorce lo scatto aggressivo, una volta toltisi di mezzo e forzato il proprio istinto. Fu introdotto fra noi da Massimo Cavazza, che dal 1997 allena in un suo quartierino a Montepulciano una squadra di giovani, dopo aver imparato dai massimi maestri cinesi. Quest'arte guerriera femminile fondata sul dao è l'introduzione più impeccabile al taoismo.

In Giappone era pronto ad accogliere il buddhismo il sistema dei templi scintō. Non furono combattuti, ma accolti con naturalezza e amore, i sistemi di profezia poi adottati dai missionari buddhisti e l'educazione sciamanica delle sacerdotesse fu inserita nel sistema buddhista. La fusione più stretta dei due insegnamenti si osserva in certe sette, come lo *shugendō*, il culto della montagna. Lo scintō convive senza conflitto accanto al retaggio buddhista. Alcuni momenti storici hanno visto nascere un pensiero puramente scintoista come accadde nel secolo XVII nella filosofia politica che predisse l'incapacità di indipendenza dei popoli sottomessi ai Mongoli. La profezia lascia sgomenti. Ad opera di Okada Kotama, sorse nel 1959 la «religione della civiltà mondiale della luce verace», *Sekai Mahikari Bunmei Kyodan*⁵. Okada si ritenne tromba di Dio e proclamò il futuro: il mondo moderno, improntato alla scienza, sarà distrutto da un battesimo di fuoco, salvo si torni alle verità dello scintō originario, fondato sulla comunanza fra uomini e divinità: la civiltà della luce. Esso faceva vivere in armonia uomini, animali, piante e dèi. Ne testimoniano i testi scintoisti dell'VIII secolo, poi dei grandi pensatori del Settecento e Ottocento: Kamo Mabuchi, Motoori Norinaga, Hirata Atsutane.

Matsaacha Tsuchiya, apprezza in particolare Motoori Norinaga e il suo giudizio sulla parità di taoismo e scintō, mentre Hirata Atsutane aveva sostenuto che il sommo *kami* avesse ispirato Laozi⁶. La conversione dei Mongoli, ultima nella storia buddhista e immediatamente successiva a quella del Tibet, offrì l'occasione di un'identica sovrapposizione armoniosa già praticata in Tibet dove l'iniziazione al culto del *dorje* spetta ai bön e allo *dzog chen*. In particolare la setta dei nyingmapa è a certi livelli tutt'uno con il bön.

In breve, il buddhismo, hinayāna o mahāyāna che sia, non prescrive l'adorazione di dèi, anzi, insegna a escluderli dall'attenzione, ma accoglie con amorevolezza le divinità circostanti.

L'atteggiamento buddhista è agli antipodi di quello cristiano o islamico. Quando un missionario buddhista entrava in un paese osservava gli spettacoli della natura con devozione, il Buddha stesso aveva ammonito:

Conoscete erbe e alberi [...]. Conoscete quindi vermi e insetti volanti e tutte le varie specie di formiche [...]. Conoscete anche i vari quadrupedi grandi e minuscoli, i serpenti e i pesci pullulanti nelle acque, gli uccelli che si reggono sulle ali solcando i cieli.

Individuate le singole specie, insiste il *Sutta Nipata*. Guai al monaco che tagli i rami delle piante, esempio di rabbiosa inimicizia verso un essere amico, che spande la sua ombra ospitale e largisce i suoi frutti. È altrettanto peccaminoso infuriare sulle fiere della foresta, danneggiandole. «Non uccidere» è ben più di una legge, è un comportamento dettato dalla riconoscenza. Se si priva della vita, si genera orrore e odio in questo mondo e spandendo odio e orrore nel mondo avvenire si assoggetta la nuova mente a orrore e odio: questo è un precetto primario.

«Immaginate una polla d'acqua torbida, agitata, fangosa. Così è la mente turbolenta. Immaginate una polla d'acqua limpida, tranquilla, non sconvolta. Ci si possono vedere ostriche, nicchi, granaglia, fiotti di pesci. Così è la mente non turbata» disse il Buddha. In tal modo preparava i suoi a vedere il mondo. Naturalmente questa attenzione benevola implicava una simpatia devota, l'astensione dall'oltraggio, dettava le norme del rispetto e garantendo l'amorevolezza, evitava l'intervento crudele. Anzi preparava alla cura del paesaggio, delle infinite specie di piante e animali. Tanto più però insegnava a non deturpare l'aura degli dèi attorno alle innumerevoli specie vegetali, animali e minerali.

Anche gli dèi Indra e Brahma, sono accolti nell'abbraccio buddhista.

Eppure il fedele buddhista si appella esclusivamente alle proprie forze senza invocare alcun soccorso divino, per purificare la mente, traendo da questo precetto un vantaggio speciale. Piuttosto riconosce gli dèi nell'ambiente circostante e li abbraccia con affetto.

In Occidente questa aggraziata apertura rimase ignota, il missionario cristiano o islamico, soldato ignaro di pietà, scacciò fin l'ombra del ricordo, annientò tutti gli dèi dell'ambiente. Soltanto i propri dèi dovevano sopravvivere!

Pace interiore è uno dei nomi di dao, purché s'intenda la pace che sta al di là della comprensione. Questo lo scopo intrinseco d'ogni gioia, l'essenza della vera beatitudine. Ma siccome questa beatitudine è anteriore all'esistenza della persona, essendo senza inizio e priva di fine, si sottrae all'uomo fissato in se stesso. Si ripete così a proposito della «sofferenza» buddhista ciò che vale per la felicità suprema di cui parlano le *Upanishad*. Nel mondo dove vigono queste regole, si entra solo scavalcando l'io che crediamo di essere. L'io che suggestiona come una maledizione quasi tutti, tuttavia si dissolve non appena lo si esamina da vicino. Deporre il peso dell'io significa provare una liberazione che liquida per intero il peso dell'ordinaria malinconia e dell'angoscia legate all'io. Michel Hulin, nel suo libro sulla mistica selvaggia⁷, menziona a proposito l'opera di Claudio Naranjo, *Healing Journey: New Approach to Consciousness* del 1975. Hulin cita altresì la prima estasi del mistico Suso, quando, schiacciato dalla sofferenza, all'improvviso, senza motivo, fu trasportato fuor di sé da una forza soave improvvisamente calata nel suo sentire attonito e fermo. Uno sgomento pervaso di gioia accompagnò il suo ritorno alla coscienza.

L'ascesi cristiana ha esplorato con ogni scrupolo tutto lo spazio delle privazioni, eppure il buddhismo la sopravanza: non soltanto il monaco buddhista si impegna a estendere l'orizzonte della veglia, ma si sforza di tramutare anche lo stato di sogno in un'esperienza intensamente vigile. Il sonno cessa di

essere un congedo dell'attenzione! È semmai il luogo al quale l'attenzione si protende con uno sforzo smisurato.

Sempre a partire da Suso, Hulin penetra a fondo nell'obiezione banale e reiterata: il rifiuto della gioia mondana che si allea per lo più alla condizione mistica sarebbe un'esperienza prossima al masochismo. Suso scrisse che «la sofferenza fa sì che, per colui per il quale la sofferenza non sia soffrire, la sofferenza non faccia più soffrire» (*Libro della Saggezza eterna*). Nella sua condizione naturale l'uomo soffre non volendo patire, mentre accettando il soffrire e quasi precedendolo, lo liquida e se ne libera. Chi accetta la sofferenza cessa di respingerla.

Hulin introduce infine il concetto fondante della mistica: l'estasi o beatitudine. Gioia sublime, infinita, travolgente. Nel quadro della mistica selvaggia, ha un tratto misterioso. Il mistico inserito in un credo religioso, denomina senza difficoltà l'esperienza che appare nitido coronamento del suo rapporto con Dio o con la sostanza suprema su cui tutto è ordinato, ha infatti a disposizione una teologia dello stato mistico.

Il pensiero moderno deve prendere come punto di partenza le osservazioni di Nietzsche sulla gioia: ritmo nella successione di piccoli dolori, irritazione generata dall'esacerbarsi o attenuarsi dell'eccitazione d'un muscolo o d'un nervo, quando la tensione e infine l'appagamento hanno un ruolo fondamentale. È perfettamente naturale prevenire la sofferenza e Hulin osserva, fra le sue mosse più argute, che tutta questa dottrina era stata già delineata da Leibniz.

La gioia traboccante è anche la condizione più prossima all'espressione verbale? In realtà essa è indicibile quando tocca il suo culmine, come il dolore assoluto. L'espressione è concessa soltanto a metà strada fra i due estremi. Bene e male, gradevole e sgradevole sono stretti in una relazione indefettibile: prossimità, alternanza, contrasto sono i rapporti fra loro possibili, in varia misura e proporzione. C'è lo spettacolo penoso di Sartre, che si disgiusta all'infinito delle radici d'un albero, ma c'è anche quello corretto dei poeti cinesi, attenti a percepire nell'intimo d'un albero o di qualsiasi altra cosa il soffio dell'assoluto, la via del taoismo che si spalanca. La prima soluzione è il prezzo da pagare per tener ferma la differenza tra bene e male, gioia e dolore. La seconda il premio che arride a chi si protende al di là della suddivisione.

La forza che ci riduce a una penosa disarticolazione spezzata fra bene e male, è semplicemente il tempo, fuor del quale occorre situarsi per cogliere la via e la naturalezza.

La soluzione buddhista è data nella risposta pali alla questione della moralità: *sarvam dukkham*, «tutto è sofferenza». Non è un compiacimento masochista, né l'esito d'una civiltà raffinata che abbia smarrito le sue risorse istintive e non possa se non accettare l'annientamento. La intese rettamente Guy Richard Welbon, autore di *The Buddhist Nirvāṇa and Its Western Interpreters*. Il buddhismo, sottolinea Hulin, distingue la sofferenza-sofferenza, legata all'impermanenza, e quella legata alla insostanzialità dell'io sensibile al dolore, che è soltanto una sovrapposizione incessante di aggregati. Questo significa che non si respingono o si ignorano le gioie, ma se ne riconosce la provvisorietà e provvidenzialità. Guai a volersi adagiare negli stati propizi che non sono porti sicuri, bensì attracchi momentanei. Non si tratta d'un pessimismo generico, il buddhismo ricusa la presenza d'una soluzione dell'esistenza permanentemente efficace, esige che si accetti la fatalità dell'insoddisfazione, della delusione «alla lunga». Se si cessasse di classificare per un attimo ogni evento in buono o molesto, si sarebbe fuori della maledizione in cui ci si trova solitamente; deporre il fardello vorrebbe dire trovarsi all'improvviso al di qua dell'incontro con l'albero del bene e del male. Il dolore di cui parla il buddhismo è semplicemente l'alternarsi di dolore e sollievo che costituisce il regime normale dell'esistenza. Hulin richiama William James, che meditando sul protossido d'azoto come droga, riconosce in esso lo strumento per raggiungere la condizione cui ci spinge l'insegnamento buddhista. L'essenza degli opposti è contemplata dal piano più alto che li riguarda, ossia la «parola oscura», e, ad assimilarla, si acquista una posizione felice, sciolta dalla servitù consueta.

Se si accetta di meditare sulla tesi di James, si diventa capaci di scivolare in una concezione ottimistica sottile, che capovolge il «pessimismo» rinfacciato di solito al buddhismo.

Su questo scatto preconcio Hulin fonda tutta la sua costruzione. Distinguere bene e male, virtù e vizio senza discriminarli è il criterio di cui offre l'applicazione. La prova ce la espone nella pratica

della meditazione *vipassanā* (o discernimento). Ci si deve allenare ad affrontare il dolore prima che si sia assimilata la reazione di rigetto che coglie immediatamente al suo sopraggiungere.

Da francese imbevuto di insegnamenti scientifici, Hulin riferisce di certi esperimenti su cani, da cui risulta l'istinto di immediato rigetto del dolore fin dai primi giorni di vita. Proprio un'adozione così remotamente iniziale, rende puerili i tentativi di estirpare il dolore con la volontà; è, a tutti i fini, un istinto d'origine, in vista di ogni effetto, come un dato assimilato prima della nascita! Con la meditazione *vipassanā* ci si piega su una frazione di tempo minima, estesa via via grazie all'esercizio di un'attenzione estrema, pazientissima. Basterà revocare in dubbio l'automatismo della reazione di pena, ce ne dà la prova il fastidio degli insettini che scivolano sulla pelle e mordicchiano: se lo si medita a lungo come qualcosa di artefatto, di scongiurabile, si sarà in grado all'improvviso di dispiegare al riguardo la stessa indifferenza dei «primitivi». Chi medita si sorprenderà a fabbricarsi l'istintività, la reazione automatica. Questi spazi interiori sono tipici del buddhismo e quasi ignoti fra noi. Leibniz nei suoi saggi di teodicea invita tuttavia a considerare la capacità di resistenza alla tortura ostentata da selvaggi intestarditi nel loro «punto d'onore», e afferma che noi si potrebbe forse acquisire la stessa facoltà a prezzo «di meditazione ed esercizio». È la stessa ripugnanza per l'immondo che si trova sepolta a questa distanza della nostra storia, occorre altrettanta attenzione per scoprire quanto essa sia predisposta; una volta compreso questo *fondo*, per vincere il disgusto basterà ripetere le mosse edificanti, acquistarne piena consapevolezza, ravvivarne con vivacità il «ricordo» che di fatto è stato occultato, e bisognerà fingersi in certo grado, e così ricostituirsi quali si fu prima di «ricordare». La santità cristiana ha schierato molti suoi grandi mistici fra i vittoriosi sulla ripugnanza: santa Caterina di Genova inghiottiva insetti, Margherita Maria Alacoque è stata descritta da Camporesi vittoriosamente sottratta al disgusto che le ispirava il cacio. Dovrei rammentare a mia volta le schiere di mistici di cui scrissi a suo tempo, da santa Rosa da Lima alle tante pie che si allenarono fin dalla prima infanzia ad accostare i rifiuti più detestati, le escrescenze più laide, le suppurazioni più fetide?

Tuttavia Hulin ha ragione di chiamare in causa la meditazione buddhista: infatti essa installa in un tempo lentissimo rispetto al nostro, estende in misura sconvolgente la durata d'ogni evento. Basti rammentare i monaci intenti nella meditazione sull'atto di camminare a passi cadenzati, tardi, centellinati. È una maniera di ampliare lo spazio dell'attenzione, di dilatarlo in misura inimmaginabile. Si stacca ogni fattore della camminata che abbiamo invece l'abitudine di impastare insieme fino a farne uno scatto automatico. Viceversa occorre estendere l'atto, complicarlo all'inverosimile nel tempo trasognato che evochiamo e nel quale ci introduciamo.

Hulin esamina la civiltà indiana e ne raccoglie frutti favolosi, proprio perché l'educazione indù insiste sulla separazione di un atto dall'altro in maniera ben più radicale della nostra. Basta raffigurarsi la cura con cui uno *yoghin* si distacca da coloro che restano indifferenti alle immondizie accumulate nel naso o nell'uretra o nel basso ventre, e se ne libera con una diligenza a noi ignota, mettendo in moto masse muscolari che sfuggono alla presa dei nostri nervi. Il naso è lavato con acqua che scorre nella gola, la parte inferiore dell'addome è anch'essa ripulita alla stessa maniera, e così la vescica. Chi abbia anche soltanto una nozione generale di questo lavacro integrale, si abitua a riflettere sull'intera questione dell'istinto e della sua natura in maniera radicalmente diversa dalla consueta. Lo stesso vale riguardo allo scandalo che ispira il comportamento dell'adepto tantrico: egli mangia carne, pesce, beve liquori fermentati, assaggia farine fritte, si congiunge con donne di una classe vietata. Sono altrettanti clamorosi gesti di sfida agli istinti d'un uomo di casta elevata in India, che ci lasciano invece indifferenti. Il «ripugnante» per un indù incomincia assai prima che da noi! L'oltraggio ai suoi istinti scoppia assai prima. Di qualcosa che sia davvero ripugnante per noi e anteriore alla costumanza educativa, non esiste quasi traccia dalle nostre parti. Mentre ciò che ci venne insegnato nella primissima infanzia, una volta convertito in un istinto fisiologico, è rimasto persistente in noi, quasi inattaccabile. Nell'ascesi indù la gamma della ripugnanza è esplorata in tutta la sua ricchezza; gli *aghori* ancor oggi nella regione di Benares vivono nudi o avvolti nella sindone strappata ad un cadavere, inghiottono carni marce, defecano e urinano in pubblico, mangiano cadaveri. Già l'orrore delle feci, scopri Freud, è il risultato dell'educazione, risale a *dopo* la prima fase dell'infanzia. Hulin

accenna ai santi islamici che insistono a compiere tutti gli atti che possono attrarre la condanna del pubblico.

Hulin conclude mostrando l'unità della mistica anarchica o selvaggia sia fenomenologicamente, che tematicamente e intenzionalmente.

Fenomenologicamente essa parte sempre dalla rottura con il tenore di vita quotidiano, con il decorso normale dei pensieri, con il contatto che lega all'ambiente e accende perciò la meraviglia per il tempo e lo spazio nuovi nei quali ci si sente di colpo proiettati e rinnovellati. Questi temi si insinuano sia nel mistico selvaggio che in quello legato alla chiesa: rivelazione d'un modo di vita diverso e originale, integrazione dei casi dell'esistenza in un ordine inedito, consapevolezza d'uno slancio vitale esistente da sempre, proiettato in un futuro irraggiungibile. Si prende infine coscienza di un mondo altro da quello ingenuamente separato in due che ci è familiare. Questo intendimento è il terzo aspetto. L'illusione che il mistico ecclesiale sia diverso perché disciplinato è l'effetto d'una scarsa conoscenza delle testimonianze mistiche oggettive: una certa stranezza caratteriale fu il dato precipuo e distintivo d'ogni santo o santa della storia ecclesiale.

Uno dei contributi più preziosi di Hulin è l'esame spassionato e perciò profondamente persuasivo, minuzioso e inflessibile delle distinzioni applicate di solito alla mistica (naturale o soprannaturale, per assimilazione al cosmo o al creatore) che sono oggetto di una liquidazione senza appello. Hulin ha anche il beneficio d'aver impiegato parte della sua esistenza a leggere gli autori minori e tediosi che hanno rivendicato estasi mistiche. Riconosce che fra i secoli XII e XVII l'Europa conobbe una presenza esclusiva della Chiesa cattolica e che quindi nessuno registrò esperienze mistiche fuori dei suoi quadri.

NOTE

1 A. Tagliaferri, *Il taoismo*, Roma 1996.

2 A.F.P. Hulswé, *Nachrichten der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, Leiden 1979, vol. 135, pp. 40-49.

3 Chin-tim Lai, *Ko-hung's Discourse of Hsien-Immortality*, in «Numen», XLV, 2, 1988.

4 Wu-Shang Pi-Yao, *Somme taoïste du VI^e siècle*, a cura di J. Lagerwey, Parigi 1981.

5 M.W. Myers, *Śaṅkarācārya and A-nanda*, in «Philosophy East and West», XLVIII, 4, ottobre 1998, pp. 553-567; K.P. Koepfing, *Contemporary Religions in Japan*, ivi, 8, 1967, pp. 101-134.

6 M. Tsuchiya, *Studies of Taoism Conducted by Pre-modern Japanese Shinto Scholars*, XXXV, ICANAS, Budapest 1997.

7 M. Hulin, *La mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit*, Parigi 1993.