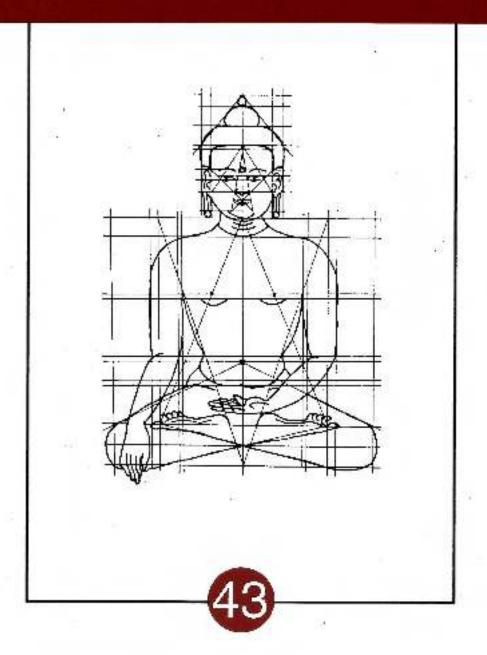
PARAMITA

Quaderni di Buddhismo





PARAMITA - Quaderni di buddhismo

a cura della Fondazione Maitreya associata all'Unione Buddhista Italiana

Sommario del quaderno 43

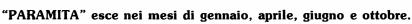
Jara-marana, invecchiare e morire di Maria Angela Falà	1
Alchimia spirituale di Corrado Pensa	5
Esperienze di un ritiro di Varado Bhikkhu.	12
Il buddhismo Vajrayana e la tradizione Mahamudra di Renato Mazzonetto.	14
Il linguaggio del Dharma nel pensiero di Buddhadasa di Giampaolo Fiorentini.	21
La domanda di Seigen di Uchiyama Roshi.	25
Pratica meditativa e pratica "incessante" (III) di Riccardo Venturini.	29
Dio, mondo, natura nelle religioni orientali (I) di Giampietro Sono Fazion	37
Spirito e corporeità in India di Fabrizio Franchi	42
Il dialogo cristiano-buddhista durante il 1991 di Donald W. Mitchell	45
Il "Nulla" in Heidegger e nella scuola di Kyoto (I) di Giancarlo Vianello .	49
L'identità della cultura tibetana di Stefano Dallari	55
Libri a cura di Luigi Turinese	58
Iniziative dei centri	
Lettere a "Paramita"	

Direttore responsabile: Vincenzo Piga — Condirettore: Maria Angela Falà - Segretaria: Giuseppina Petti — Redazione: Via della Balduina, 73 - 00136 Roma - Tel. 06/3498800 — Registrato al Tribunale di Roma il 27-2-82 al n. 88/82

Tipografia Ugo Detti: 00195 Roma - Via Girolamo Savonarola, 1.

ABBONAMENTO ANNUALE:

Ordinario, L. 30.000; sostenitore, L. 60.000; benemerito, L. 100.000 — Per l'estero, L. 50.000 — Una copia, L. 10.000 — Gli abbonamenti coprono sempre l'intero anno solare. L'importo può essere versato sul c/c postale n. 35582006 intestato a "PARAMITA - Roma".





12. Jara-marana, invecchiare e morire

di Maria Angela Falà

Arriviamo con questo quaderno ad esaminare l'ultimo elemento della catena ininterrotta del *paticcasamuppada*, *jara-marana* (la vecchiaia e la morte):

"Condizionate dalla nascita hanno origine la vecchiaia e la morte" (S II, 73).

È assai importante avere subito ben chiaro che questo dodicesimo anello dell'origine dipendente non è l'ultimo in senso assoluto e che quindi, dopo di esso, la catena si concluda. Il paticcasamuppada non si interrompe con la morte dell'individuo ma, come abbiamo visto nel quaderno precedente, continua a riproporsi sulla base di ciò che si è compiuto e accumulato nelle esistenze precedenti. La morte non è che la fine momentanea di un determinato individuo. Attraverso le azioni da questi compiute e accumulate si andrà a determinare la formazione di una nuova esistenza che, seppure non è la stessa della precedente, deriva direttamente da essa come una nuova fiamma non è la stessa, ma non è completamente differente da quella che l'ha accesa.

È necessario prendere atto di questa circolarità del paticcasamuppada, immaginan-

dola come una spirale verso l'infinito, che si ripresenta continuamente negli stessi punti ma che può essere interrotta. L'uscita è possibile attraverso l'educazione della propria mente con la pratica meditativa, che affina le nostre capacità e ci porta a riconoscere quei meccanismi automatici – il pilota automatico con cui procediamo nella vita – che ci fanno ripercorrere gli stessi sentieri battuti da sempre e quindi a non uscire fuori da questo circolo vizioso. Attraverso il lavoro sulla mente è possibile superare la nostra ignoranza esistenziale e sviluppare la consapevolezza, strumento fondamentale per interrompere il ripetersi del ciclo e liberarci dalla sofferenza.

Tutto ciò che nasce è destinato a crescere, raggiungere la pienezza, invecchiare, deteriorarsi e morire. È l'implacabile legge dell'anicca, l'impermanenza — la prima caratteristica di tutto ciò che esiste — così difficile da comprendere ed accettare. L'insegnamento del Buddha è di "vedere le cose così come sono" (yatha bhuta) e le cose così come sono, sono impermanenti, destinate a mutare e a finire e quindi fonte di sofferenza se non se ne accetta a pieno questa caratteristica. L'universo nella sua interezza è soggetto all'anicca (1). Nel

⁽¹⁾ Quando ci si riferisce a tutto l'universo si intende tutto ciò che l'uomo percepisce così come è indicato dall'intera prima parte del paticcasamuppada da namarupa a upadana.

paticcasamuppada questo dato viene ribadito attraverso gli ultimi due anelli: si nasce sulla spinta delle azioni (kamma) compiute in precedenza (con un processo reattivo-volitivo), fondate sulla nostra fondamentale ignoranza (avijja) e per questo inevitabilmente si cresce, si matura, si invecchia e si muore con tutto l'annesso carico di tristezza, lamenti, dolori fisici e mentali, angosce, separazioni e frustrazioni (2):

"Se nel futuro si rinnova divenire e produzione, nel futuro c'è nascita, vecchiaia e morte" (S II, 101).

La vecchiaia e la morte sono seguite dalla rinascita, a sua volta seguita dalla vecchiaia e dalla morte in una serie continua. Tutto ciò che è mondano non è mai realmente fermo, tutto è un continuo turbinio. Gli uomini si costruiscono speranze, elaborano piani per il futuro e poi, un giorno, forse all'improvviso, accade l'inaspettato e arriva "l'ora fatale" e la morte pone fine a questo breve corso della vita e fa naufragare tutte le speranze. Finché l'uomo resta attaccato all'esistenza a causa dell'ignoranza, del desiderio e dell'attaccamento, quella morte non sarà né la prima né l'ultima. Il turbinio continuerà e il ciclo si rimetterà in moto. Ma quando le cause e le condizioni saranno eliminate – ed è questo lo sforzo che l'uomo deve compiere nella vita che sta vivendo qui ed ora automaticamente anche gli effetti cesseranno. Se i semi di una pianta vengono bruciati, non daranno certo più vita a un nuovo essere. Così accade con il kamma: se viene bruciato non ci sarà più necessità di rinascita e quella sarà veramente la fine ultima e definitiva rispetto al samsara, la fine di chi raggiunge l'illuminazione:

"Il passato è distrutto, non vi sarà una nuova rinascita: i saggi che

hanno la mente distaccata da una futura esistenza, che hanno distrutto il seme della rinascita, che hanno cessato di coltivare il desiderio, si estinguono a simiglianza di questa lampada" (Sn. 235).

L'insegnamento che possiamo trarre dal paticcasamuppada è quindi fondamentale per la comprensione della nostra esistenza, di come agiamo normalmente senza essere consapevoli, di come possiamo cambiare e in che punto possiamo intervenire per interrompere il circolo vizioso e quindi lasciare la sofferenza. È un insegnamento molto concreto: si nasce, si invecchia e si muore finché non si arriva al punto in cui si scopre la via per uscire. Nascitavecchiaia-morte sono un trinomio indissolubile per tutto ciò che esiste: fonte di sofferenza. Il Visuddhimagga chiarisce come « l'invecchiare ha la caratteristica di portare a maturazione gli aggregati. La sua funzione è di condurre alla morte e si manifesta con lo svanire della giovinezza... Per cui si dice: con la pesantezza in tutte le membra, con le facoltà che declinano, con lo svanire della giovinezza, con la memoria e l'attenzione che si abbassano, con la forza minata, con il crescere del decadimento fisico agli occhi della moglie e della famiglia, con il rimbambimento che avanza, con il dolore nel corpo e nella mente, ecco ciò che un mortale si deve aspettare! La vecchiaia è ben definita sofferenza... La morte è sofferenza, invecchiare e morire sono proprie degli aggregati... per cui i mortali sono in continua apprensione: moriranno. La morte ha la nascita come sua condizione, la morte per violenza, per cause naturali, per la fine del ciclo, per il compimento dei meriti. Ha la caratteristica del cadere, la sua funzione è di separa-

⁽²⁾ Sono le varie specificazioni di quell'idea di insoddisfazione esistenziale-sofferenza contenute nella formula canonica della Prima Nobile Verità.

re ed è una delle basi della nostra sofferenza » (3).

Quando si parla di nascita e morte, l'idea comune è che la nascita sia l'inizio della vita e la morte la fine di essa; non riusciamo a vedere che vita e morte sono continuamente presenti in noi, vanno di pari passo nel nostro organismo psicofisico. Nella nostra mente si presentano in successione esperienze momentanee che nascono e muoiono, che si condizionano a vicenda e sono interdipendenti. Chi pratica la meditazione di consapevolezza (vipassana) sa bene quanto sia importante vedere questo presentarsi e svanire, nascere e morire dei processi mentali e riconoscerli così come sono: anicca, impermanenti. Ugualmente nascita e morte sono ben presenti a livello fisico, non solo come l'atto di nascita e di morte dell'individuo, ma come realtà che si presenta continuamente nei nostri corpi. In ogni attimo ci sono cellule che si generano e cellule che muoiono, in un processo continuo di vitamorte: in senso assoluto, gli esseri vivono solo per attimi brevissimi, la vita dura quanto dura un singolo attimo di coscienza. « Proprio come la ruota di un carro, quando gira, gira su un punto solo del suo cerchio [ovvero in ogni momento tocca il terreno solo con un punto della sua circonferenza] e, quando è ferma, è ferma su un solo punto, così anche la vita degli esseri viventi dura solo un singolo attimo di coscienza. Appena quell'attimo è finito, anche l'essere è finito. Per questo è stato detto: "L'essere del momento di coscienza passato è finito, e ora non vive più né vivrà in futuro. L'essere del momento futuro non è ancora vissuto né vive ora, ma vivrà nel futuro. L'essere del momento presente non è vissuto, vive proprio in questo momento, ma non vivrà in futuro" » (4).

Nel senso comune, con la parola morte ci riferiamo alla cessazione di tutti i processi vitali: il cuore non batte più, non si respira più. Dal punto di vista buddhista, se consideriamo che l'uomo è namarupa (vedi Paramita 35) ovvero un insieme di fattori fisici e mentali, due sono i flussi che si interrompono al momento della morte: il flusso mentale (cittasantana) e il flusso fisico (kayasantana), ognuno dei quali con le sue specifiche modalità. Durante la vita, questi scorrono di pari passo, al momento della morte ognuno segue un suo ordine naturale: quello fisico si dissolve nei quattro elementi fondamentali (acqua, aria, terra e fuoco) che lo compongono, quello mentale fluisce secondo il kamma accumulato e attraverso l'ultimo processo cosciente di quel determinato individuo (cuticittavithi) dà origine a una nuova esistenza (patisandhicittavithi).

Il Buddha ha affermato che "la morte è sofferenza" (dukkha) perché l'uomo, ossessionato dal desiderio di vivere, dall'avidità, dal desiderio di\piaceri sensuali, ha sempre mal volentieri ammesso che la morte deve necessariamente seguire alla nascita. La morte deve essere mascherata e, quando avviene, va in qualche modo abbellita. Ouesto è ben visibile nella nostra società, in cui la morte è qualcosa da nascondere, da camuffare: viene negata in ogni modo, tutto è organizzato per rimuoverne persino l'idea, e quando ormai inevitabilmente è avvenuta ci si sbarazza in fretta del corpo defunto: una bella cassa, un cadavere ben preparato dagli esperti, fiori, cerimonie funebri più o meno costose, l'inumazione e poi la morte non esiste più. L'importante è rimuovere l'idea della morte, rimuovere al più presto quel corpo fisico soggetto alla decomposizione che è la prova più evidente di quella legge dell'anicca, dell'impermanenza che domina il samsara. Ai

⁽³⁾ Visuddhimagga, XVI, 45-46.

⁽⁴⁾ Visuddhimagga, VIII, 238.

tempi del Buddha, i corpi venivano lasciati in luoghi deputati, alla mercè di cani e avvoltoi, non si nascondeva affatto questo aspetto « naturale » della morte, anzi il Buddha ha utilizzato proprio le contemplazioni dei cadaveri come uno dei soggetti di meditazione. Il Visuddhimagga suggerisce otto modi per contemplare la mor-

te (5), che sono un valido aiuto per accettarla come momento inevitabile e fondamentale dell'esistenza per cui abbiamo tutta una vita per prepararci. L'uomo nasce, cresce, raggiunge la maturità, invecchia e muore: in questo lasso di tempo ha tutta l'opportunità di lavorare su di sé e di liberarsi. Ma non c'è da perdere tempo.

INCONTRO INTERMONASTICO

Dal 31 marzo al 3 aprile si è svolto presso l'Abbazia benedettina di S. Pietro in Sorres (Borutta, Sassari) il convegno "Cristianesimo e buddhismo in dialogo. Incontro di esperienza monastica", organizzato dall'Istituto Studi Asiatici del P.I.M.E. (Pontificio Istituto Missioni Estere). L'iniziativa, che si riallaccia agli incontri interreligiosi monastici che l'Istituto ha avviato nell'Abbazia di Praglia (Padova) nel 1977, ha avuto innanzitutto l'intento di offrire un'opportunità di reciproca conoscenza per una riflessione sulle rispettive esperienze interiori, attraverso la condivisione di vita e di preghiera.

Al convegno hanno partecipato molti monaci cristiani, in prevalenza benedettini (alcuni dei quali con una lunga esperienza di dialogo interreligioso), monaci buddhisti tibetani, docenti di università teologiche, orientali e uditori interessati all'argomento. Il direttore dell'Istituto Studi Asiatici, padre Manca, ha presentato il convegno (Il nostro dialogo con il buddhismo), dando l'avvio agli interventi che si sono così susseguiti: La ricerca umana e spirituale del Buddha (A. Pezzali, Università di Bologna); Milarepa e la sua via all'Illuminazione (ghesce Gyatso, Istituto Tsong Khapa di Pomaia); Dicendo l'indicibile. Il buddhismo nello studio delle religioni (mons. Tiso, Ph. D. Columbia University); Confini tra religione e fede (prof. Terrin, Università Cattolica di Milano); La formazione del monaco nella tradizione tibetana (ghesce Cianciub, Samantabhadra di Roma); Buddha "santo" del calendario romano (padre Bassan, Pime); Lo spirituale e l'etico: punti di incontro tra cristianesimo e buddhismo (padre Mongillo, Università S. Tommaso di Roma); Uomo e società secondo la tradizione tibetana (lama Tsering); Il messaggio del Buddha tra India, Tibet e Occidente (Minutiello); Valutazione teologica (padre Del Prete, Pime).

Le relazioni sono state integrate da un vivace alternarsi di interventi, domande e risposte. Aspetti della cultura tibetana sono stati presentati anche con la proiezione del film "Milarepa" della Cavani, di diapositive proposte da De Rossi-Filibeck e di altri filmati sul Tibet.

L'impostazione del convegno ha voluto favorire l'incontro nella pratica: ogni giorno si sono riservati spazi alle liturgie di entrambe le religioni, seguite da tutti i partecipanti. Torneremo ad occuparci di questa iniziativa in uno dei prossimi numeri di "Paramita".

(M.M.)

⁽⁵⁾ Le otto meditazioni sulla morte sono: riconoscere la morte come assassina, come rovina del successo, paragonare se stessi agli altri, la contemplazione della diversa composizione del corpo, la fragilità della vita, l'imprevedibilità della morte, la brevità della vita, la fugacità del momento. Cfr. A. SOLÉ-LERIS, *La meditazione buddhista*, trad. it. Milano, Mondadori, 1988, pp. 51 e sgg.

Alchimia spirituale

di Corrado Pensa

Questo scritto nasce da un discorso tenuto il 30 luglio 1991 all'Istituto Lama Tzong Khapa di Pomaia durante un ritiro di meditazione vipassana.

 Nella spiritualità occidentale c'è una famosa immagine, quella del vaso alchemico o vaso ermetico, dentro il quale sono contenuti i metalli vili la cui sapiente cottura è in grado di produrre l'oro. Questa metafora, letta alla luce del cammino interiore, significa che i nostri impedimenti, i nostri veleni, le nostre afflizioni (attaccamento, avversione, ignoranza e tutta la loro numerosa prole), una volta cotti nel fuoco e nello spazio particolare della pratica, generano l'oro della saggezza e della compassione. Si tratta quindi di un'immagine molto precisa oltre che suggestiva. Scrive Thich Nhat Hanh: "Sappiamo che non possiamo mangiare le patate senza prima cucinarle. Riempiamo la pentola d'acqua, ci mettiamo sopra il coperchio e accendiamo il fuoco. Il coperchio che permette di conservare il calore è il potere della concentrazione: non parlare, non ascoltare, non far niente, solo concentrare la mente tutta intera sul respiro. Una volta messa la pentola sul fuoco l'acqua comincia a riscaldarsi. Allorché pratichiamo la respirazione consapevole, sebbene la nostra rabbia è sempre lì, tuttavia essa è accompagnata dalla consapevolezza, il fuoco sotto le patate. La rabbia – ossia le patate – comincia a trasformarsi. Mezz'ora dopo le patate sono cotte e la nostra rabbia è trasformata. Possiamo sorridere e sappiamo che ora comprendiamo le radici della nostra rabbia e che possiamo stare di fronte alla persona che l'ha fatta emergere" (1). Thich Nhat Hanh usa quindi un'altra immagine per dire la stessa cosa: non dobbiamo amputare alcunché da noi e nemmeno aggiungere, ma semplicemente trasformare quello che già c'è.

La paura, l'attaccamento, la rabbia, sono forme di energia incapsulata in maniera distruttiva, che può invece essere liberata positivamente. Possiamo pensare ad altre espressioni, sempre sulla stessa linea; ad esempio, Chögyam Trungpa, scomparso da qualche anno, diceva che l'avversione e l'attaccamento non sono altro che il concime per la liberazione. Le implicazioni unitarie di questo discorso sono molto importanti: ci aiutano ad andare al di là di una visione spaccata, dualistica. Queste cose che ci portiamo dentro sono molto dolorose e sono causa di sofferenza; al tempo stesso però, sono la materia prima del nostro lavoro, del lavoro di liberazione. In alcuni testi taoisti si dice che dall'impurità viene la purezza allo stesso modo che dalle tenebre viene la luce, da piante che marciscono la fecondità del terreno, dal bruco la farfalla e così via (2). Nell'ambito del buddhismo possiamo ricordare la tradizione Vajrayâna, dove si parla della trasformazione dei veleni in virtù e si dice che quanto più forti sono i veleni, tanto più forte è il potenziale per la liberazione, se sono debitamente trasformati.

⁽¹⁾ THICH NHAT HANH, Trasformation and Healing, Berkeley 1990, pp. 89-90 (trad. nostra).

⁽²⁾ Cfr. p. es. HUANCHU DAOREN, Back to Beginnings, Boston 1990, pp. 6-7.

2. Una pagina di Lama Zopa ci consente di vedere più da vicino alcune implicazioni di questo discorso. Egli scrive: "Dovete smettere di generare avversione per la sofferenza e imparare invece ad apprezzare i problemi. Quando ne sperimentate qualcuno dovete generare il pensiero della felicità. Non importa quanti problemi abbiamo, non ha senso lasciarsi irritare da essi. Non c'è beneficio in tutto questo. Quando incontrate situazioni indesiderabili, pensate ripetutamente ai grandi svantaggi del considerarle indesiderabili; pensate ripetutamente al risultato di questa abitudine errata. Pensate ai vostri problemi, poi generate una determinazione molto intensa: 'Da ora in poi, per quanti problemi possa avere, non mi irriterò, non li considererò una sfortuna'. Con tale motivazione cercate di allenare la mente finché non diventate un cavaliere ben addestrato che, quando il cavallo corre, anche se la sua mente è distrutta, è naturalmente capace di cavalcare senza cadere, senza mettere in pericolo la sua vita. Così, ogniqualvolta vi scontrate con degli ostacoli, immediatamente e senza sforzo, naturalmente, sorgerà il pensiero: 'Questo va bene'. Come l'apprezzamento per il gelato o il piacere della musica. Quando una persona ama molto la musica, nel momento in cui la sta ascoltando, non ha alcun bisogno di pensare alle ragioni, per esempio che la musica è dolce. Allo stesso modo, ogni qual volta incontrate situazioni spiacevoli, indesiderabili, dovrebbe sorgere naturalmente il pensiero 'va bene' e quindi la felicità. Quanti più benefici vedete tanto più felici sarete di incontrare ostacoli e difficoltà nella vostra vita" (3).

Evidentemente questo è alto Dharma, però è fondamentale parlarne, perché chi percorre la via del Dharma aspira a ciò che è molto alto: la liberazione. A ben pensarci, il cavaliere che è qui descritto è una

persona che sembra avere completamente assimilato la capacità di accettare i problemi e di lavorare su di essi; questa capacità gli è come entrata sotto la pelle, sicché come risposta alle difficoltà gli viene da dire: 'va bene'. Questo cavaliere è dotato di quella che potremmo chiamare, paradossalmente, una fierezza umile: ossia non quell'atteggiamento arrogante, diviso ed egocentrico che spesso la parola fierezza denota, bensì qualcosa di ampio, accettante, dolce e, al tempo stesso, dotato di una sua forza e di una sua impuntatura. Qualcosa felicemente privo di quella debolezza che deriva dalla nostra paura per le situazioni difficili, dal nostro annegare nell'avversione per tali situazioni. Bisogna riflettere un attimo sulla parola felicità così come viene usata da Lama Zopa. Se pensiamo a ostacoli grandi e dolorosi, dobbiamo capire di che felicità si tratta. Pensiamo ad esempio a una grave malattia che coglie una persona che ci è cara. In che senso possiamo avere una reazione felice? Penso che in questo caso felicità significhi risposta positiva. Mi pare difficile pensare in altro modo. Quando l'ostacolo è di tale portata, una reazione 'felice' la vedrei così. La risposta positiva agisce in due direzioni: verso la persona che è stata colta da questa malattia e verso noi stessi. Nel primo caso risposta positiva significherà la sostituzione dell'apprensione e dell'angoscia – che non giovano né a noi né alla persona malata – con una sollecitudine compassionevole verso quella persona e un'attenzione a fare e a dire tutto ciò che è appropriato in una situazione del genere. Nel secondo caso, che riguarda noi in prima persona, si tratterà di lavorare attivamente alla disidentificazione da questa pena. Potremmo pensare che sia necessario lavorare alla disidentificazione solo nel caso di un odio o di un'antipatia o di un attaccamento; ma la disidentificazione o immissione di più

⁽³⁾ LAMA ZOPA, Trasformare i problemi, Istituto Lama Tzong Khapa, Pomaia 1989, p. 13.

spazio e libertà, riguarda anche le sofferenze più legittime. Lavorando alla disidentificazione, in questi casi approderemo a un dolore molto diverso da quello sovraccarico di egoità, un dolore più pulito, più sorridente, meno paralizzato, meno incardinato in pensieri negativi e una capacità, durante il dolore, di stare di più nel momento presente.

Questo paradosso della felicità o quanto meno della possibilità di una risposta positiva in mezzo alle difficoltà e agli ostacoli ricorda l'espressione usata da contemplativi cristiani, quando dicono che le avversità sono visite del Signore. Ma per capire espressioni come questa invece di giudicarle esempi scandalosi di masochismo religioso abbiamo bisogno di essere bene addentro al lavoro interiore. Le avversità sono 'visite del Signore' nella misura in cui. come spiega bene Lama Zopa, sono occasioni per aprirci e quindi occasioni di beneficio e positività. Questa che ci è stata descritta è una motivazione specifica a lavorare per trasformare puntualmente e con precisione le energie negative in energie positive. Continuando poi a riflettere su questo tema, direi che non possiamo realisticamente lavorare subito in questo modo. Questa motivazione specifica mi sembra richiedere che, attraverso la pratica, si sia già impiantata e consolidata la motivazione generale al lavoro interiore, cioè l'aspirazione alla liberazione, quella che nel buddhismo Mahâyâna si chiama bodhicitta, la mente del risveglio, l'aspirazione a contribuire il più possibile alla liberazione nostra e altrui. La pratica, il cammino nel Dharma, deve aver conquistato la priorità assoluta nella nostra vita. È questo il sostegno, la forza di cui abbiamo bisogno per compiere il lavoro interiore, che non è uno scherzo. Quando l'aspirazione alla liberazione si è impiantata ed è diventata una priorità, dobbiamo pensare che, talora, il solo ricordarla porta pace, è un sostegno rasserenante.

3. L'aspirazione alla liberazione non può prendere piede se non c'è stato un certo sviluppo del lavoro di semplificazione. Questo lavoro e l'aspirazione interiore sono dimensioni intrecciate. Quanto più ci semplifichiamo, tanto più facciamo spazio per quella aspirazione ed essa prende a radicarsi dentro di noi. E quanto più si rafforza l'aspirazione, tanto più ci viene da semplificarci. E dunque tenderanno a cader via e ad attenuarsi sul nostro orizzonte quelle varie cose, attività e occupazioni che non sono in linea con il cammino interiore, che sono distruttive, inutili o confuse. Oueste attività tendono a diventare come rami secchi che è meglio rimuovere; si crea così un ulteriore spazio per l'aspirazione: la nostra mente è meno ingombra di cose, la nostra energia è meno attratta di qua e di là e l'aspirazione al risveglio può mettere radici più in profondità. La semplificazione a volte si chiama classicamente con il nome di rinuncia. Ma, così chiamata, può diventare uno spauracchio. Sennonché, quando si capisce meglio la rinuncia, la paura svanisce, perché vediamo come la semplificazione porti, di fatto, soddisfazione e pace. Naturalmente il semplificarsi, il 'lasciare andare', richiede la comprensione. Dobbiamo comprendere, per esempio, che una certa nostra abitudine mentale, cui siamo attaccati, genera sofferenza. Man mano che capiamo il legame tra questa abitudine mentale e la sofferenza, l'impulso a lasciarla andare si accresce naturalmente in noi. Quindi, per lasciare andare, per semplificarci, la comprensione è cruciale. Al tempo stesso però, dobbiamo appoggiarci (e facilitiamo ulteriormente il lasciar andare e il semplificarci, se ci appoggiamo) a questa spinta oscura e buona che è l'aspirazione alla liberazione. Se abbiamo questo appoggio dolce, questo gancio, il lasciar andare può avvenire più organicamente. Non è un caso che nell'ottuplice sentiero, retta comprensione (sammâditthi) e retta intenzione (sammâsankappa) siano sempre abbinate: occorrono en-

trambe. Quando abbiamo questi due pilastri a cui appoggiarci, il 'lasciare andare' o semplificarsi comincia a essere un fatto organico. In una preghiera San Tommaso d'Aquino diceva: "Signore, io vedo in me molta tiepidezza, ma al tempo stesso vedo che tendo a dire sempre di più 'non mi interessi' a qualsiasi luce diversa da Te" (4). Quando in noi l'aspirazione e la comprensione si consolidano, allora ci sarà minore infelicità nella nostra vita; ed è questo, io credo, il punto critico, il punto di svolta in cui si inserisce il discorso di Lama Zopa, il quale propone una sfida troppo radicale per potersi collocare all'inizio del cammino.

4. Oltre a queste cose che abbiamo detto (l'aspirazione o bodhicitta, una certa misura di comprensione e una buona dose di semplificazione), penso che per imboccare questa strada direttissima dell'alchimia spirituale, della trasformazione degli ostacoli in benefici, dobbiamo avere fiducia e interesse per questa proposta di lavoro interiore. Ricordo che le prime volte che mi capitava di imbattermi in frasi di questo genere: 'come sia possibile trasformare le energie negative in energie positive', avevo una reazione entusiastica, ma era un entusiasmo cerebrale, molto astratto, perché dopo due minuti passavo ad altro. A ripensarci adesso mi viene da ridere: uno si trova sotto gli occhi una proposta enorme e subito dopo passa a qualcos'altro, di sicuro infinitamente meno importante di una proposta di questo genere. Dunque, rosolandosi via via nella pratica, bisogna arrivare a un certo interesse e a una certa fiducia circa le possibilità di un lavoro del genere. Questo interesse e questa fiducia stanno alla base della capacità di prendere e riprendere la determinazione (adhitthâna) di lavorare in questo modo tutte le volte che ci capita, tutte le volte che siamo

'sotto tiro'. Nel lavorare sempre più in questo modo, a prescindere dai risultati, è come se si generasse lo 'slancio' del cavaliere, il 'gusto' di lavorare nella difficoltà, nella sofferenza: arriva l'onda nera e noi formuliamo l'adhitthâna, che è il prendere la risoluzione e anche la risolutezza; in altre parole è la determinazione a lavorare sull'ostacolo, piccolo o grande, che ci sta arrivando; è il prendere la risoluzione, il riprenderla ancora, invece di darci in pasto all'onda nera che arriva. Penso che ogni momento di adhitthâna sia un piccolo risveglio che può portare, col tempo, a una non tanto piccola concatenazione di tanti momenti carmici positivi, un vero e proprio abbrivo positivo. È questo il senso della pratica della determinazione, della risolutezza. Dal punto di vista pratico, quando ci troviamo in uno stato negativo, ci si presentano varie possibilità: ad esempio possiamo applicare una consapevolezza investigante oppure una consapevolezza molto legata al respiro; possiamo applicare una pratica di benevolenza (metta) oppure possiamo accompagnare queste pratiche con riflessioni sulle Quattro Nobili Verità, sull'equanimità o su altri aspetti del cammino interiore.

Bisogna capire bene il risultato del lavoro, della pratica sugli stati negativi. Da una parte esso consiste nel sentire meglio la sofferenza, nell'unirsi alla sofferenza che è legata agli ostacoli, dall'altra consiste nella disidentificazione dalla sofferenza. Più ci uniamo e più ci disidentifichiamo; sembra un paradosso, ma non lo è, perché l'identificazione è l'attaccamento a quella situazione in cui siamo in difficoltà, è l'attaccamento alla preoccupazione. In pratica, se ci mettiamo completamente di fronte all'ostacolo sentendo al vivo la sofferenza che questo ostacolo ci porta, questa manovra di contatto diretto semplifica le cose e aiuta a disidentificarci e a guarire. La disi-

⁽⁴⁾ Pubblicata in Vita monastica, non ci è stato possibile rintracciare i dati precisi.

dentificazione non viene dall'aggiungere pensieri, ma dal confrontarci direttamente con quello che c'è nel momento presente. L'identificazione significa non avere alcuna consapevolezza, significa credere ciecamente, al cento per cento, a tutto quello che ci racconta la mente. Se noi siamo in contatto con la sofferenza che c'è in quel momento e guardiamo i pensieri che passano senza 'montarci sopra' aggiungendone altri mille, allora facciamo un'operazione completamente diversa, che è da un lato di unificazione con la realtà della sofferenza, dall'altro di non-identificazione: smettiamo cioè di costruirci sopra. Quindi da un lato maggior contatto, dall'altro disidentificazione e inizio di guarigione. In genere non facciamo mai questo contatto: invece pensiamo all'ostacolo, sfuggiamo l'ostacolo, reprimiamo l'ostacolo, cerchiamo di esorcizzarlo, non lo guardiamo in faccia e quindi non possiamo mai disidentificarci da esso. È quando cominciamo a guardarlo in faccia che può cominciare la disidentificazione. In quel momento cominciamo a renderci conto della fluidità dell'ostacolo come di tutto, ma dobbiamo lasciar cadere le costruzioni mentali che ci impediscono questo lavoro. Naturalmente c'è bisogno di una certa tenuta della consapevolezza. Nei Vangeli si dice di pregare sempre, senza stancarsi (5); non viene detto: "Pregate quando siete di buon umore" oppure: "Pregate solo quando ve la vedete brutta"; si parla, invece, di un atteggiamento costante. La raccomandazione a pregare sempre è compresa molto meglio da chi pratica da tempo e con una certa continuità. Se noi pratichiamo, ci rendiamo conto che la pratica formale è un tempo forte, ma poi la consapevolezza e l'accettazione durante la giornata debbono diventare sempre più frequenti. Per usare un'immagine tradizionale, dobbiamo anzitutto afferrare il vaso d'ottone rappresentato dall'ostacolo e quindi, avendolo bene afferrato, possiamo cominciare a lucidarlo, possiamo cioè tenerci sopra la consapevolezza (con il supporto del respiro o della *metta* o senza supporto alcuno), possiamo far coesistere la consapevolezza e l'accettazione con questa energia negativa. È quindi molto importante aver sviluppato una certa tenuta della consapevolezza.

Un problema che può sorgere facilmente, anche se pratichiamo da tempo, nei confronti della tenuta della consapevolezza è rappresentato dall'attaccamento che noi possiamo avere per la nostra sofferenza. Infatti, noi possiamo essere molto attaccati al preoccuparci; possiamo avere un vero e proprio attaccamento alle preoccupazioni e magari lo razionalizziamo variamente: 'preoccuparsi è da persone responsabili', 'in realtà sto cercando una soluzione intelligente' e altri pensieri del genere, in modo da impedire l'accesso della consapevolezza e del lavoro interiore, che, ovviamente, inciderebbe sulla preoccupazione e potrebbe diradarla. Non sappiamo come fare senza questa abitudine compulsiva alla preoccupazione e quindi troviamo buone ragioni per tenercela. Oppure possiamo essere letteralmente dipendenti, così come si è dipendenti dall'alcool, da quella fiammata di energia che si accompagna alla rabbia e che magari abbiamo ribattezzato col nome più rispettabile di 'indignazione'. Rinunciare a quella fiammata che si accompagna all'irritazione, alla rabbia, ci fa sentire vuoti. 'Cosa sono senza questa cosa qui? Divento qualcosa di molliccio, che non si preoccupa, che non si arrabbia... non c'è più niente'. E quindi tranquilla-

⁽⁵⁾ Luca 18,1. Cfr. le belle parole del Cardinal Martini: "È la preghiera continua che ci permette di superare gli scoraggiamenti, i lamenti, le inutili autocolpevolizzazioni o le colpevolizzazioni, le deprecazioni, riportando tutto alla vera sorgente", *Preghiera e Conversione Intellettuale*, Casal Monferrato, Ed. Piemme, 1992, p. 72.

mente rischiamo di sabotare il lavoro interiore così come un alcolista può sabotare a un certo punto il programma di riabilitazione di Alcolisti Anonimi, ovvero percorre per un tratto i dodici passi e poi lascia perdere. Allo stesso modo si può sabotare il tirocinio interiore per dipendenza, non dall'alcool, ma da equivalenti psichici. Quindi, tenuta della consapevolezza non significa semplicemente ricordarsi di essere consapevoli; questo è solo il primo movimento: si affaccia l'onda nera e si affaccia contemporaneamente la consapevolezza. Questo però, ricordiamo, equivale a prendere il vaso in mano; dopo c'è la seconda fase: lucidare il vaso. Su questa seconda fase, cioè sulla tenuta della consapevolezza. l'attaccamento ai nostri stati negativi può influire molto, fino a bloccarla.

5. Penso che ci convenga aggiungere qualche altra riflessione sul tema della semplificazione. Se noi abbiamo l'energia investita in mille cose, oppure in poche cose che però hanno la priorità sulla pratica, allora non c'è la semplificazione necessaria a intraprendere questo lavoro di trasformazione delle energie negative. Questo lavoro non è organicamente possibile. Per intraprendere questa svolta così ben descritta da Lama Zopa, dobbiamo essere un po' più contenti, un po' più sgombri. Immaginiamo di essere all'inizio di un cammino e di soffrire di continui sbalzi d'umore. Saremo troppo presi da questa altalena per avere l'energia necessaria per fronteggiare spiritualmente un ostacolo imprevisto che ci si presenta davanti. È un po' come essere colti da un ascesso a un dente mentre siamo al letto per l'influenza: ci scoraggiamo, è troppo. Immaginiamo di avere un'attività lavorativa molto impegnativa, qualcosa in cui siamo molto identificati e che nella nostra vita ha la priorità. Pratichiamo il Dharma, ci piace praticare, ma la priorità nella nostra vita non ce l'ha il Dharma, bensì quel commercio, quel lavoro professionale, qualsiasi cosa. Se la

priorità noi la diamo al lavoro, succede che da una parte c'è il lavoro e dall'altra il non-lavoro, cioè quello che impedisce il lavoro. Se il lavoro fila liscio, bene; ma se c'è un impedimento al lavoro e noi siamo identificati con il lavoro, allora saremo in gravi difficoltà, saremo prostrati. L'unica priorità che non è divisiva, ma unitiva, è quella spirituale, perché include tutto. Non ci dice: 'Sii consapevole di alcune cose e non di altre', ma ci dice: 'Sii consapevole di tutto'; non ci viene detto: 'Accetta alcune cose e non altre', ma: 'Accetta tutto'. Non è che sia facile, ma è un fatto unitivo.

Nell'ambito della stessa pratica, se diamo la priorità alla concentrazione, allora ci può succedere di pensare: 'ah la mia concentrazione... non valgo niente'; in questo caso stiamo identificando la pratica, il Dharma, con uno dei suoi tanti fattori, la concentrazione, che, oltre tutto, non è nemmeno quello più importante. Se noi teniamo invece presenti le dimensioni cardinali, ovvero la consapevolezza, l'equanimità, allora in esse tutto quanto è incluso. Sono soddisfatto? Va bene, rivolgo la consapevolezza alla mia soddisfazione. Sono insoddisfatto? Lo stesso, rivolgo la consapevolezza alla mia insoddisfazione. Se la priorità, invece, è tutta focalizzata su questo o quello, il nostro grado di semplicità avrà dei limiti molto precisi e non ci ritroveremo quella base di contentezza che equivale a dire di semplificazione, perché avere una contentezza di base significa che basta poco a farci contenti. Ma se noi navighiamo in una scontentezza generale o in una grande facilità alla scontentezza, allora non possiamo avere l'energia del cavaliere di cui parla Lama Zopa. Versando in una condizione di grandissima facilità alla scontentezza, dobbiamo chiedere alla pratica, innanzitutto, una base di minor scontentezza e dunque non dobbiamo pretendere cose che ci farebbero cadere soltanto nello scoraggiamento: 'Da domani supererò uno

a uno tutti gli ostacoli, tutte le avversità, le malattie...'. Ma domani succederà che forse non ce ne ricorderemo nemmeno o che, pur ricordandoci del proposito fatto, non riusciremo ad applicarlo, ci scoraggeremo, magari finendo col non praticare più. Invece, realisticamente, prendiamo coscienza di uno stato di grande scontentezza, se ce lo ritroviamo, e cominciamo con la concentrazione, con la calma, con la metta, con lo studio, con i ritiri, a sviluppare un primo stato di minor scontentezza, cioè di forza, di energia. Dopodiché è come se, con lo

sviluppo della risoluzione, della determinazione al lavoro interiore e del gusto a prendere e riprendere la risoluzione (adhitthâna), questi ostacoli da trasformare li avvistassimo più facilmente, in modo tale che l'energia della paura, della rabbia, dell'attaccamento, piano piano si disincapsula dalla negatività, dalla distruttività, e comincia a rifluire in positivo, rafforzando un tranquillo spazio interno, dove le cose continuano a succedere ma senza esigere da noi quell'identificazione soffocante che esigevano un tempo.

IN e OUT, IN e OUT IN e OUT, IN e OUT

Sono fresco come un fiore che al mattino si aprirà. Sono fermo come un monte che non teme avversità. Libertà.

IN e OUT, IN e OUT IN e OUT, IN e OUT

Sono specchio come l'acqua che riflette la realtà.
Ora so che nel mio cuore c'è l'intera umanità.
Libertà, libertà, libertà.

Questa poesia viene recitata e cantata durante la pratica di respirazione cosciente guidata dal maestro Thich Nhat Hanh; i termini inglesi "in" e "aut" indicano rispettivamente l'inspirazione e l'espirazione. L'audiocassetta con questo ed altri canti in inglese o francese può essere richiesta a Massimo Di Folca, Via Valtellina 59, 00151 Roma - tel. 06/5373075.

Esperienze di un ritiro

di Varado Bhikkhu

Questo breve testo, composto durante il ritiro organizzato ad Hammer Wood (Inghilterra) lo scorso anno da Amaravati Buddhist Centre, è stato pubblicato nel fascicolo di gennaio 1992 della rivista "Forest Sangha Newsletter".

Orione, il Cacciatore, aveva attraversato la pece della notte e, forse da alcune ore, era scomparso dietro l'orizzonte degli alberi. L'Orsa minore splendeva sopra di me, indicando con precisione immancabile la stella polare. I traccianti dei meteoriti tagliavano le costellazioni e i satelliti si aprivano regolari la via nelle profonde insenature dello spazio.

Rimasta in paziente attesa per tutta la notte, la sveglia torna improvvisamente in vita alle 3,30 del mattino. Le mie mani lasciano riluttanti l'interno del sacco a pelo e si allungano nel freddo notturno per zittire il suono. Apro gli occhi. La prima impressione del risveglio è l'universo: spettacolo cha annulla ogni altro spettacolo. Stelle pulsano da anni luce di distanza. Sto in ascolto: nulla. Non un soffio di vento. Non un trillo. Non un fruscio. L'orchestra del bosco, a quest'ora antelucana, è muta. Che benedizione restare sdraiati, ancora per pochi minuti, immersi in tutto questo.

Ma il pungolo della coscienza mi impedisce di oziare oltre. Balzo fuori dal mio caldo baccello, arrotolo velocemente il sacco a pelo dentro la tenda da campo, evito con circospezione mozziconi di alberi e legni che il fuoco, bruciando, ha scolpito in forma bizzarra.

Ci vogliono venti minuti di buon passo per arrivare al monastero in tempo per il canto mattutino. Il pendio precipita addentrandosi nelle profondità del bosco. La torcia elettrica sorprende le livide cupole delle amanite che punteggiano il terreno, shucando dalle foglie dell'ultimo autunno. Arresto la mia marcia per qualche istante. Oh! Le chiome scure degli alberi si stagliano precise contro la volta stellata e tutto è avvolto da questo profondo, profondo silenzio. In questi momenti anche il pensiero si arresta sospendendo il suo incessante commento.

Mezzogiorno a Captain's Wood, nella foresta di Hammer Wood. Il sole, alto nel cielo azzurro, picchia senza pietà sulla mia testa rasata di fresco. Il bosco ceduo di castagni è cresciuto e mi supera in altezza. Miriadi di grilli, grandi e piccoli, si crogiolano al sole della piena estate strepitando il loro messaggio d'amore. I riflessi sulle foglie dei castagni luccicano nella tiepida brezza.

Tutte le cose condizionate sono impermanenti,

Ciò che non è permanente non è felicità,

Ciò che non è felicità non è il sé, Ciò che non è il sé non sono io, non è mio, non è me stesso.

Questo antico enigma mi pungolò per tutto il ritiro. È un insegnamento antico come le montagne. Se applicato, spande una freschezza difficile da comprendere. Tutto ciò che abbiamo inconsapevolmente manipolato e a cui abbiamo reagito, si rivela meno di niente. Una foglia morta, una causa persa.

Tutto intorno, uccelli che chiacchierano e si inseguono frullando tra i giovani castagni. Libellule in missione di ricognizione-e-attacco che frusciano instancabili su e giù, scendono in picchiata e atterrano su un ramo marcito o su una pietra, aprendo lentamente le ali per bagnarle nel sole.

Molto in alto, verso sud, due cornacchie infastidivano un falchetto. Sono uccelli brutti, dal volo sgraziato, e il loro querulo gracchiare violenta la pace del bosco. Il falchetto, quasi senza accorgersi degli assalitori, si sottraeva ogni volta agli attacchi con eleganza.

"La strada, o monaci, ad una unica meta, alla purificazione degli esseri, al superamento del pianto e del lamento, all'allontanamento del dolore e della sofferenza, al comparire del giusto metodo per la realizzazione dell'estinzione, è quella dei quattro pilastri della consapevolezza. Quali quattro? Ecco, o monaci! un monaco nel corpo, osservando il corpo... nella sensazione, osservando la sensazione... nella mente. osservando la mente... negli elementi, osservando gli elementi, dimora strenuo, attento, consapevole, lontane nel mondo la cupidigia e la sofferenza" (1).

Cammino avanti e indietro, visualizzando l'osseo biancore del mio scheletro, il rosso scuro della carne, il rosso vivo del sangue, il verde viscoso della bile, i tendini che corrono dentro le braccia e le gambe, e nella testa un cervello dello stesso colore e consistenza del biancomangiare.

A poco a poco la luce cambia, l'azzurro violento si stempera nei rossi e negli arancioni. I merli si azzuffano, schiamazzando in preda all'eccitazione. L'approssimarsi della notte è per loro una sorta di emergenza, una rissa furibonda per assicurarsi il letto migliore.

Ed ecco che sagome scure sfrecciano nel cielo serale. Pipistrelli che s'ingozzano di quei fastidiosi moscerini. I gufi strombazzano trionfali, chiamandosi ad appuntamenti segreti.

Poi la notte si abbatte come la morte. Perché prendermela tanto a cuore? Rifletti! Considera la sofferenza. Ogni giorno è impermanente. Ciò che è impermanente non è la felicità. Ciò che non è felicità non sono io. Ah! È così! Nulla è cambiato, ma interiormente un senso di pace ha fatto scoppiare una bolla d'angoscia.

Nella mia tenda due candele sbilenche ardono sull'altare improvvisato. Gli insetti-forbice perlustrano le pareti alla ricerca di cibo. Fuori, piccoli roditori scorazzano tra le foglie secche. Forse nessuno, nel bosco illuminato dalla luna, ascolta la mia gatha:

Non s'insegua il passato e non si rincorra il futuro. Il passato è finito e il futuro non ancora iniziato. Ma colui che nutre la visione qui e ora

di un oggetto presente, questa visione coltivi e mantenga salda e incrollabile. Persegua il suo compito oggi perché chi sa se morirà domani. Contro le armate della Morte non si mercanteggia.

Giorno e notte dimorando sollecito e instancabile egli è detto in verità 'Felice', egli è il saggio che ha raggiunto la pace (2).

(Trad. dall'inglese di Giampaolo Fiorentini)

⁽¹⁾ Maha Satipatthana Sutta, Discorsi lunghi 22, mad. E. Frola.

⁽²⁾ Bhaddekaratta Sutta, Discorsi medi 131.

Il buddhismo Vajrayana e la tradizione Mahamudra

di Renato Mazzonetto

Pubblichiamo larga parte d'un capitolo della tesi "Traduzione e commento al Cia Gia Cenpo Monlam del Terzo Karmapa" presentata all'Università di Padova (relatore Giangiorgio Pasqualotto) per l'anno accademico 1990-91. Questa tesi concorre al premio di laurea istituito dalla Fondazione Maitreya.

Vajra in sanscrito significa diamante, il re delle pietre preziose, che può tagliare ogni altro minerale ma da nessun'altro può essere distrutto; Vajrayana significa quindi "Sentiero Adamantino" nel senso di indistruttibile ed insuperabile veicolo che porta all'Illuminazione. Vi sono anche altri nomi con cui viene solitamente indicata questa parte degli insegnamenti del Buddha: "Buddhismo tibetano", Lamaismo e Tantrismo sono molto spesso usati come sinonimi del Vajrayana, ma non sono termini altrettanto corretti e precisi. Dire "Buddhismo Tibetano" non è corretto perché questi insegnamenti vengono dall'India; anche se, a causa delle invasioni islamiche nel XII secolo, in India del buddhismo rimasero solo le rovine dei templi e dei monasteri, mentre in Tibet, proprio in quel periodo, il Vajrayana trova una nuova e più duratura fase di diffusione. Dire Lama-ismo equivale a dire Guru-ismo, in quanto Lama è il corrispondente tibetano del termine sanscrito Guru che significa Maestro spirituale; perciò indicare il Vajrayana con tale termine significa voler ridurre questi insegnamenti, basati su una rigorosa verifica personale della validità di ciò che viene insegnato, a semplice esercizio devozionale. Il termine *Tantrismo* può dar luogo a fraintendimenti in quanto esistono scuole *tantriche* anche nella tradizione induista; è necessario quindi specificare il tipo di *tantrismo* a cui ci si riferisce, visto che i *Tantra* buddhisti e i *Tantra* induisti sono sistemi con finalità e tecniche assai diverse.

La "Visione" del Vajrayana viene dai Tantra buddhisti (1), e corrisponde alla "Visione" esposta nei Sutra che appartengono al III Dharmachakra. Knenpo Tsultrim nel suo Progressive Stages of Meditation on Emptiness (2) spiega con mirabile chiarezza i contenuti di tale "Visione" nell'ultimo di quattro stadi progressivi in cui egli raccoglie e classifica tutti gli insegnamenti di Sakyamuni. Questi quattro stadi sono:

- 1. "Il modo in cui i fenomeni sembrano esistere"; tale punto corrisponde agli insegnamenti *Hinayana* sul *samsara* (ciclo delle esistenze condizionate), sul *karma* (legge di causa ed effetto) (3) e sugli *skandha* (i cinque aggregati psicofisici che compongono la persona);
- 2. "Il modo in cui i fenomeni sono fondamentalmente"; tale punto riguarda la pre-

⁽¹⁾ Cfr. H.V. GUENTHER & C. TRUNGPA, L'Alba del Tantra, tr., Roma 1978.

⁽²⁾ K. TSULTRIM, Progressive Stages of Meditation on Emptiness, 2a ed., Oxford 1988, p. 92.

⁽³⁾ Cfr. GAMPOPA, Il Prezioso Ornamento di Liberazione, tr., Roma 1978, pp. 86-102.

sentazione della "Visione" *Cittamatrin* (4), secondo la quale tutti i fenomeni sono in essenza proiezioni, manifestazioni della mente. Non esiste una differenza essenziale, cioè di essenze, tra mente e materia. Questa "Visione" fa parte del primo *Mahayana*;

- 3. "Il modo in cui i fenomeni esistono realmente"; essi sono vuoti di "reale" esistenza; in altri termini, essi sono vuoti dell'esistenza indipendente che sembrano avere. Questa è la "Visione" del Madhyamika di Nagarjuana che appartiene al Mahayana del II Dharmachakra e che in tibetano è tradotta col termine Rang-Tong che significa "vuoto in sé", in riferimento alla "Vacuità";
- 4. "La Natura Ultima del modo in cui i fenomeni esistono realmente"; tale punto riguarda la Natura Ultima della Mente e dei fenomeni che viene indicata come unione inseparabile, simultaneità di "Vacuità" e "Chiarezza". Questa è la "Visione" del Madhyamika di Maitreya e di Asanga che appartiene al Mahayana del III Dharmachakra e che in tibetano è tradotta col termine Shen-Tong (5) che significa "vuoto di altro" e si riferisce alla "Saggezza non concettuale" del Buddha, priva di qualsiasi impurità (6).

Questa "Saggezza non concettuale" (Yeshe in tibetano, Jnana in sanscrito) può essere realizzata solamente attraverso la prassi meditativa, quando tutti i "veli" della mente — il "velo" delle emozioni conflituali e il "velo" dell'ignoranza — sono stati definitivamente rimossi. Tutti gli insegnamenti del Vajrayana, e quindi anche quelli della tradizione Mahamudra, sono finaliz-

zati all'esperienza diretta di *Inana*, che è l'essenza della Buddhità. Tutti gli infiniti esseri senzienti, tutti gli esseri che hanno una mente (Sem in tibetano), possiedono la potenzialità per diventare dei Buddha Sang-Gie; tale potenzialità è chiamata Tathagatagarbha. Gampopa, monaco della tradizione Kadampa che diventò discepolo del più famoso Yogi del Tibet, Jetsun Milarepa, afferma: "Qualora ci si chiedesse se gente sofferente come noi potrà mai raggiungere, coi propri sforzi, quest'insuperabile Illuminazione liberandosi così dal samsara, che è per sua natura smarrimento, possiamo rassicurarci, ricordando che se l'Illuminazione può essere ottenuta con duro lavoro, essa è necessariamente alla nostra portata; poiché in tutti gli esseri, come in noi, è presente la motivazione (natura) di Buddha, il Tathagatagarbha. (...) Ora tutti gli esseri sono dotati di Tathagatagarbha, perché il Dharmakaya che è Sunyata (Vacuità, li permea" (7).

Il Dharmakaya o "Corpo di Vacuità" è uno dei tre corpi (Kaya) del Buddha e si riferisce alla caratteristica della "Vacuità" onnipervadente della mente; il Dharmakaya pervade quindi sia il samsara, le cui caratteristiche sono confusione e sofferenza, che il nirvana, le cui caratteristiche sono la mancanza di confusione e quindi la cessazione della sofferenza. Il Dharmakaya è anche detto "Corpo senza Forma" differenziandolo dagli altri due Rupakaya o "Corpi con Forma" che sono il Sambhogakaya e il Nirmanakaya.

Il Sambhogakaya o "Corpo di Fruizione" è l'aspetto dell'Illuminazione che corrisponde alla caratteristica della "Chiarezza" della mente ed ha la capacità di trasmettere insegnamenti a Bodhisattva dell'ottavo,

⁽⁴⁾ Cfr. K. TSULTRIM, op. cit., pp. 37-52.

⁽⁵⁾ Cfr. K. TSULTRIM, op. cit., pp. 75-89.

⁽⁶⁾ K. TSULTRIM, op. cit., p. 92.

⁽⁷⁾ GAMPOPA, op. cit., pp. 21-22.

nono e decimo livello (8), manifestandosi come Yidam con i rispettivi Mandala (9), aspetti simbolici che rappresentano le molteplici qualità della mente illuminata. Gli Anuttara-Tantra, i Tantra più importanti della tradizione buddhista, vengono proprio dal Sambhogakaya di Buddha Sakyamuni; vale à dire che quando Egli insegnò il Kalachakra Tantra, per esempio, Egli stesso (Sakyamuni) assunse la forma dello Yidam Kalachakra e il luogo in cui venne dato tale insegnamento divenne il Mandala di Kalachakra. Tuttavia tale manifestazione fu percepita solamente dai Bodhisattva dell'ottavo, nono e decimo livello, coloro che avevano già raggiunto un elevato livello di realizzazione ma non la "Buddhità" perfetta, il Sambuddhakaya (10).

Il Nirmanakaya o "Corpo di Emanazione" è l'aspetto dell'Illuminazione che si riferisce alla caratteristica della "Non-Ostruibilità" della mente; caratteristica che allo stadio ordinario, cioè non purificato, viene sperimentata come emozioni, pensieri, concetti, esperienze piacevoli e spiacevoli ecc. Quando questa caratteristica è purificata, essa si manifesta nel mondo fisico come Illuminazione in forma fisica; si distinguono tuttavia varie forme di Nirmanakaya a seconda dei diversi livelli e aspetti della purificazione (11). Nel caso di Buddha Sakyamuni, il manifestarsi della sua forma fisica è chiamato "Supremo Nirmanakaya"; altre manifestazioni fisiche che, anche se non completamente realizzate, nondimeno presentano un certo grado di Illuminazione, vengono chiamate semplicemente Nirmanakaya o in tibetano Trul-Ku.

Sia il Sambhogakaya che il Nirmanakaya sono manifestazioni spontanee della Compassione che sorge dal superamento della dualità; un po' come la luce che si irradia naturalmente dal sole. Il sole è, ed irradia; il *Dharmakaya* è, e manifesta i *Rupakaya*; per il beneficio degli esseri più avanzati nel sentiero, si manifesta come *Sambhogakaya*; per gli esseri con più limitate capacità si manifesta con una forma fisica, come *Nirmanakaya*. I tre *Kaya* del Buddha non sono separati, come si potrebbe pensare da una prima riflessione su quanto detto sopra; la loro inseparabilità è indicata da un quarto *Kaya*, chiamato *Svabhavikakaya* o *Svabhavakaya* che si traduce con "Corpo Essenziale" o "Corpo della Verità naturale" (12).

Da questa breve presentazione della "Visione" filosofico-teoretica del Vairavana e del "Risultato" verso il quale tendere, emergono due punti di fondamentale importanza. Il primo punto riguarda il campo di indagine che ora non è più la natura dei fenomeni e il loro manifestarsi più o meno illusorio, a seconda di quale scuola del "piccolo" o "grande" veicolo si segua, ma è la mente: la sua natura ultima, le sue potenzialità e il modo in cui attuarle. Il secondo punto riguarda il "Sentiero", che non è più un processo di estinzione come nel *Hinayana* e in parte del *Maha*yana; ma assume tutte le caratteristiche di un processo di trasformazione, utilizzando, oltre alle tecniche del "piccolo" o del "grande" veicolo, anche le tecniche di purificazione tipiche del Vajrayana, chiamato anche Mantrayana per l'uso di mantra, suoni di particolare efficacia nella pratica della meditazione.

La natura ultima della mente è qui indicata come "pura sin dall'inizio", ma questa purezza e le altre sue qualità sono bloccate dalle impurità accidentali, che non fanno parte della sua essenza e possono quindi

⁽⁸⁾ Cfr. GAMPOPA, op. cit., pp. 253-270.

⁽⁹⁾ Cfr. G. TUCCI, Teoria e pratica del Mandala, Roma 1969.

⁽¹⁰⁾ Cfr. GAMPOPA, op. cit., pp. 271-285.

⁽¹¹⁾ Cfr. KALU RINPOCHE, The Dharma, New York 1986, pp. 36-38.

⁽¹²⁾ T. RIGZIN, Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology, New Delhi 1986, p. 19.

essere rimosse con le varie tecniche di cui il *Vajrayana* dispone.

Il processo di trasformazione è paragonato al processo con cui si estrae il burro dal latte o anche al processo in cui si ricava olio da semi di sesamo. Altre volte è paragonato alla raffinazione della pepita da cui si ricava l'oro attraverso passaggi successivi, togliendo prima le impurità più grossolane, indicando così metaforicamente il "velo delle emozioni conflittuali", e successivamente le impurità più sottili che sono anche le più difficili da togliere, indicando così i "veli della concettualità" e i "veli delle tendenze abituali".

Non "estinzione" quindi, ma "trasformazione", che indica una certa "continuità". Tantra (13) in sanscrito e Giü in tibetano significano proprio questo: "Continuità" in riferimento alla "Saggezza Primordiale" essenza della mente ed alla "natura Buddha" che è sempre presente ed immutabile, che venga riconosciuta o meno. Per estensione il termine Tantra indica le tecniche di meditazione che si riferiscono ai vari aspetti di quella "natura Buddha"; queste sono le tecniche del "veicolo adamantino", che possono essere raggruppate in quattro tipi di Tantra: 1) Kriya-Tantra o "Tantra dell'Azione"; 2) Upa-Tantra o "Tantra delle Tecniche"; 3) Yoga-Tantra o "Tantra dell'Unione"; 4) Anuttara-Tantra o "Tantra Superiore" (14).

Tutti questi insegnamenti vengono attribuiti al Buddha Sakyamuni in diverse sue manifestazioni e più precisamente, secondo la tradizione tibetana, i primi tre gruppi di *Tantra* provengono dal *Nirmanakaya* di Sakyamuni, ovvero il Sakyamuni storicamente conosciuto, mentre i *Tantra* che appartengono al quarto gruppo vengono dal *Sambhogakaya*, come abbiamo già detto sopra riguardo al *Kalachakra-Tantra*. Ogni *Tantra* è, in genere, un testo completo in

sé, in quanto contiene tutte le indicazioni che riguardano la pratica di quel particolare aspetto dell'Illuminazione, Yidam, a cui si riferisce: le varie visualizzazioni richieste, talvolta accompagnate da esercizi fisici, recitazioni di mantra e dalla costruzione del Mandala. In ogni testo viene anche indicato il tipo di "condotta" al quale il praticante si deve attenere sia fisicamente che mentalmente; tale "condotta" può variare a seconda del tipo di Tantra che si sta praticando, ma sarà sempre in armonia col voto del Bodhisattva di raggiungere l'Illuminazione per il beneficio di tutti gli infiniti esseri senzienti.

Il buddhismo che raggiunse il Tibet nelle due successive fasi di diffusione è il buddhismo indiano dell'VIII e del IX secolo; in quell'epoca più o meno tutte le principali tradizioni buddhiste erano ben sviluppate e vive nella loro pratica, permettendo così ai numerosi pellegrini di quell'epoca di portare in Tibet più o meno la totalità degli insegnamenti del Buddha. La tradizione tibetana analizza la conversione al buddhismo in due fasi che portarono alla formazione di due principali gruppi di scuole: la scuola Nying-ma o "antica" e la scuola Sar-ma o "nuova". La scuola Nying-ma fu fondata nell'VIII secolo grazie alla collaborazione del re Tri Son De Tzen, dell'abate Shantarakshita e del Mahasiddha (grande perfetto) Guru Padmasambhava, che portò alla realizzazione del grande "Samye", il primo complesso monastico in Tibet a sud di Lhasa, ed alla traduzione in tibetano del Canone buddhista, grazie alla formazione di traduttori sia in India che in Tibet con una profonda conoscenza di entrambe le lingue. Molte opere sono arrivate sino a noi nel solo testo tibetano, grazie al lavoro di quei traduttori. Dopo questa prima fase di diffusione vi fu un periodo di declino, che culminò con la

⁽¹³⁾ Cfr. H.V. GUENTER & C. TRUNGPA, op. cit., pp. 11-16.

⁽¹⁴⁾ XII K. TAI SITUPA, Tilopa, Langholm 1988, p. 117.

condanna e la persecuzione del buddhismo da parte del re Lan Dar Ma. Successivamente assistiamo ad una seconda ondata di pellegrinaggi da e per l'India che portò ad una trasmissione e diffusione definitiva degli insegnamenti del Buddha. Questa seconda fase nell'XI secolo vede il sorgere di altre tre scuole altrettanto importanti nel Tibet e tuttora esistenti; dal Siddha (realizzato o perfetto) indiano Virupa che insegnò al tibetano Drogmi Shakya Yeshe (1050 circa) viene la scuola Sakya; con Atisha Dipankara (15) che arriva in Tibet nel 1038 si diffonde la scuola *Kadampa* che darà origine poi con Tsongkhapa (nato nel 1350) alla scuola *Gelupa*, conosciuta anche come Kadampa-Sarma che significa "nuova scuola Kadampa" (della scuola Gelupa fà parte il XIV Dalai Lama Tenzin Gyatso). La scuola Kagyü che significa "scuola delle istruzioni orali", alla quale appartiene il III Gyalwa Karmapa Rangjung Dorje autore del Cia Gia Cenpö Mönlan, discende dal Mahasiddha indiano Tilopa (988-1069) (16) il quale, oltre ad essere il reggente di quattro lignaggi specifici, ricevette insegnamenti sulla natura ultima della mente direttamente dal *Dharmakaya* del Buddha e trasmise l'insieme di questi insegnamenti al Mahasiddha Naropa (1016-1100) noto per le Sei Dottrine Yoga, una serie di Yoga tantrici (17) strettamente connessi col Mahamudra, che formano la componente principale degli insegnamenti trasmessi al suo discepolo Marpa (1012-1096), il primo tibetano del lignaggio, che oltre a questi insegnamenti ricevette da Maitripa anche la trasmissione del più antico lignaggio Mahamudra che risale al grande Siddha Saraha. Con Marpa quindi viene unificata la trasmissione dei due lignaggi Mahamudra: quello 'corto' che inizia con Tilopa, e quello 'lungo' che inizia con Saraha. Da Marpa il lignaggio Mahamudra passa a Jetsun Milarepa (1053-1135) (18) e attraverso Gampopa giunge al I Gyalwa Karmapa Dusum Khyenpa (1110-1193) (19).

Fra i vari Karmapa alcuni lasciarono opere di fondamentale importanza per lo studio e la pratica del *Mahamudra*; oltre al *Cia Gia Cenpo Monlan* di Rangjung Dorje, *Il Mahamudra che elimina il buio dell'ignoranza* (20) del IX Gyalwa Karmapa Wangchuk Dorje è una guida di estrema chiarezza e utilità per chi intenda dedicarsi alla comprensione ed all'esperienza del "Grande Sigillo". Nelle *Definizioni conclusive* di quest'opera si legge:

"Ciascuno possiede sin dall'inizio, in modo primordiale e definitivo, la propria parte di quella che viene chiamata la natura assoluta della mente, la natura pura delle cose, o *Mahamudra*, il Grande Sigillo della Vacuità, e [non c'è differenza] in ciò che ciascuno possiede; l'unica differenza è data dal realizzare o non realizzare le 'due purezze'" (21).

Per "natura assoluta" qui si intende la "natura Buddha" di ogni essere senziente che è pura in sé, incontaminata dalle impurità accidentali della mente; questa "purez-

⁽¹⁵⁾ Cfr. L.T. KALSANG, Atisha, Bangkok 1974.

⁽¹⁶⁾ Cfr. XII K. TAI SITUPA, Tilopa, Langholm 1988.

⁽¹⁷⁾ KALU RINPOCHE, op. cit., pp. 208-209: "The six Yogas of Naropa usual name for the Six Dharmas of Naropa, (Naro Chödruk) the yogik practices which constitute a basik part of the Kagyü traditions of training. The six, followed by treir tibetan names, are: Psychic Heat (Tum-mo); The Illusory Body (Ju-lu); Dream (Mi-lam); Clear Light (O-sal); Intermediate State (Bar-do); Consciousness Transference (Po-wa)".

⁽¹⁸⁾ Cfr. T.N. HERUKA, I Centomila Canti di Milarepa, tr., Roma 1989.

⁽¹⁹⁾ Cfr. N. DOUGLAS & M. WHITE, Karmapa, Milano 1979.

⁽²⁰⁾ Cfr. XI GYALWA KARMAPA, Il Mahamudra che elimina il buio dell'ignoranza, tr., Roma 1985.

⁽²¹⁾ Ivi, p. 113.

za naturale", "primordiale", è una delle "due purezze" a cui si riferisce il Karmapa, ed è condivisa da tutti gli esseri senza differenziazione alcuna. La seconda "purezza" è una "purezza acquisita" ed è il risultato della purificazione dalle impurità che ciascuno di noi, esseri ordinari, possiede. La "purezza primordiale" può essere riconosciuta solamente nel momento in cui si completa la purificazione dalle impurità accidentali; il non completamento di tale purificazione è ciò che fa la differenza. Con la realizzazione del Mahamudra, la "purezza primordiale" e la "purezza acquisita" diventano una cosa sola, non c'è più qualcuno che si sta purificando, qualcosa che deve esser purificato e il processo di purificazione; ciò che rimane è semplicemente "Purezza".

Più avanti il IX Karmapa indica tre punti di fondamentale importanza nel sistema Mahamudra: "Ciò che ogni essere possiede come propria parte è il Mahamudra come 'base'. (...) La natura assoluta della mente fino al decimo livello del Bodhisattva è il 'sentiero'. Una volta risvegliati dal sonno della non consapevolezza o ignoranza, la pura natura ultima della realtà che viene realizzata è chiamata il 'frutto' Mahamudra' (22).

Come già chiarito in precedenza, la "Base" è il *Tathagatagarbha*, la "natura Buddha" o, come viene indicata sopra, la "purezza primordiale" della mente. Il "Sentiero" è il processo di trasformazione formato dai dieci livelli del *Bodhisattva* e il "Frutto" è la realizzazione del *Dharmakaya* con le sue qualità. La "Base", il "Sentiero" e il "Frutto" non sono separati, è mantenuta quella "Continuità" che è caratteristica essenziale del *Vajrayana*. Beru Khyentze Rinpoche nel suo commento a tale verso dice: "Base, Sentiero e Frutto *Maha*-

mudra sono interdipendenti e non possono esistere da soli, come avviene per bambino, adulto e vecchio. Non si può diventare vecchi se non si è stati bambini o adulti; allo stesso modo, il Frutto Mahamudra proviene dalla Base e dal Sentiero" (23).

Il IX Gyalwa Karmapa conclude il suo Mahamudra che elimina il buio dell'ignoranza con questa sintesi: "[Il Mahamudra] è l'inseparabilità dell'apparenza e della Vacuità, della beatitudine e della Vacuità, della consapevolezza e della Vacuità, della chiarezza e della Vacuità; libero dagli estremi di modi di esistenza costruiti mentalmente (cioè: realmente esistente, totalmente non-esistente, entrambi o nessuno dei due). Non è qualcosa che possa essere dimostrato da un Guru, compreso intellettualmente da un discepolo, o reso intelligibile attraverso parole. È privo di concetti quali questo e quello. È una Grande Beatitudine che si può sperimentare ma non identificare (come questo o quello). Non c'è niente che non pervada, né apparenze, né esistenza, né samsara o Nirvana. È il grande stato che va oltre l'intelletto (o mente convenzionale). La simultaneità di mente, pensiero e Dharmakaya è stata presente sin dai primordi; poiché essa non viene compresa, i Guru spiegano nei loro insegnamenti orali che (questi tre) devono essere fusi in una sola inseparabile unità. Questo è chiamato il Mahamudra di ciò che nasce e si fonde simultaneamente" (24).

Ritengo opportuno a questo punto lasciare a Beru Khyentze Rinpoche il compito di commentare le parole del Karmapa:

"Pensieri, mente e *Dharmakaya* sono simultanei dall'inizio del tempo. Chiedersi se è venuta prima l'illusione o l'Illuminazione equivale alla proverbiale domanda: 'È nato prima l'uovo o la gallina?'. Non è

⁽²²⁾ *Ibid*.

⁽²³⁾ Ibid.

⁽²⁴⁾ Ivi, p. 116.

che prima è avvenuta l'Illuminazione e poi ne siete diventati inconsapevoli, né c'era prima inconsapevolezza e poi Illuminazione. Esse sono simultanee e senza tempo. Eppure un Buddha non ha pensiero né illusione: che cosa significa questo? Il pensiero è fuso con il *Dharmakaya*, pertanto non si può affermare che un Buddha ha abbandonato il pensiero poiché questo implicherebbe che Egli ha abbandonato il *Dharmakaya*. Ma, poiché un Buddha riconosce che il pensiero è il *Dharmakaya*, i pensieri non sorgono nel suo flusso mentale e ogni sua attività e manifestazione sono non-concettuali, sono una

condotta spontanea virtuosa senza pensieri" (25).

Credo che queste penetranti parole si commentino da sole; tuttavia mi si conceda un'ultima considerazione. Si potrebbe dire che l'ignoranza non può avere nessuna origine in quanto il suo manifestarsi è solamente apparente, essa è quindi illusione; solamente in una dimensione dualistica l'ignoranza trova un supporto, ma tale dualità è anch'essa illusione. All'interno di una situazione dualistica ci sarà sempre ignoranza, ma non appena tale dualità sarà trascesa, non possono esservi né ignoranza né una sua causa.

(25) Ivi, p. 117.



IL "BUDDHA" DI BERTOLUCCI

Cominceranno questo autunno in Nepal le riprese dell'attesissimo film del regista Bernardo Bertolucci, che avrà come titolo, nell'edizione originale, "Little Buddha", il "Piccolo Buddha". Annunciato da oltre due anni ("PARAMITA" ne ha parlato fin dall'aprile '90), questo film — prodotto dal francese Francis Bouygues e dall'americano Jeremy Thomas, con un soggetto scritto dallo stesso Bertolucci — ha Vittorio Storaro (vincitore di tre premi Oscar) come direttore della fotografia e l'inglese James Acheson, reduce dalla brillante prova fornita con "L'ultimo Imperatore", come scenografo e costumista. La sceneggiatura è dell'americano Rudy Wurlitzer, da ricordare anche come discepolo di Dujom Rimpoce, capo-scuola della tradizione tibetana Nimapa, scomparso da qualche anno.

La gestazione del film ha assunto tale interesse che su di essa si sta girando un documentario del regista Paolo Brunatto, prodotto, tra gli altri, da Rai-Due e la francese T.F.1. Vi si racconterà la storia del film di Bertolucci e in particolare i colloqui del grande regista con alti esponenti del buddhismo, quali il Dalai Lama, Sogyal Rimpoce e Namkhai Norbu Rimpoce. Colloqui da cui è derivata non solo l'ispirazione filmica, ma qualcosa di più: non a caso il documentario di Brunatto (sarà pronto fra un anno) avrà per titolo: "La ricerca interiore".

Nulla ancora è dato sapere sull'impostazione del soggetto elaborato da Bertolucci; si può dire soltanto che non si tratta di una biografia e che l'autore ne darà comunicazione, quasi per "voto", solo al completamento del film.

Il linguaggio del Dharma nel pensiero di Buddhadasa

di Giampaolo Fiorentini

"Il Dharma è una realtà viva, e le parole che lo annunciano devono essere quelle del linguaggio quotidiano" (1). Così risponde il Buddha ai discepoli che gli chiedono se non sia bene tradurre l'insegnamento in un'unica lingua veicolare, la lingua sacra dei Veda, al di là della frammentazione dei dialetti. La risposta del Buddha è a tutt'oggi paradigmatica per le difficoltà che il sincero praticante occidentale affronta venendo in contatto con i testi e il lessico del Dharma.

Il suggerimento del Buddha non è rimasto inascoltato. La prima raccolta di insegnamenti fu stesa, in forma orale, in magadhi, lingua dell'area del Gange, in cui il Buddha visse e insegnò. Da questa primitiva redazione, che ci è ovviamente ignota, si passò, durante l'unificazione dell'India sotto Ashoka (sec. III a.C.) al sanscrito, abbandonato per il dialetto pali in cui venne redatto il primo canone scritto e di cui ci è pervenuta la sola versione della scuola theravada. La Cina godette di un traduttore d'eccezione perfettamente bilingue, nato da padre indiano e madre cinese. Mi riferisco a Kumarajiva (sec. IV), che organizzò veri e propri gruppi di lavoro a cui partecipavano oltre cinquecento monaci. Kumarajiva "non soltanto traduceva in cinese il testo in presenza dell'assemblea, ma spiegava anche il motivo per cui aveva tradotto in un determinato modo. Possiamo immaginarcelo mentre viene interrogato dai monaci e prosegue con le spiegazioni finché tutti i presenti non si dichiarano soddisfatti" (2). Anche in Giappone e in Tibet, dove giunge quattro secoli dopo, il Dharma affronta un lungo processo di traduzione per rintracciare significati e pratiche nel cinese (é il caso di Dogen, fondatore dello Zen Soto) e nel sanscrito (il tibetano Marpa, maestro di Milarepa e 'il Traduttore' per antonomasia).

Da poco il Dharma è giunto in Occidente, la sua pratica è nuova e tutta da scoprire. Quanto invece alle lingue in cui ci perviene, il sanscrito e il pali sono lingue morte, lo Zen mantiene un giapponese arcaico, il tibetano è parlato ma richiede tempi di apprendimento francamente lunghi per un praticante laico immerso nella nostra furiosa vita quotidiana. Ouesto è uno dei motivi per cui termini basilari ma di non facile comprensione, a motivo della loro complessità stanno affrrontando un lungo processo di aggiustamenti progressivi di traduzione, man mano che proprio la nostra esperienza e la nostra comprensione ce li rendono più vivi. Per fare un esempio, il pali sati (sscr. smrti), dal senso originario di 'memoria' (recollection) si è andato svilup-

⁽¹⁾ THICH NHAT HANH, Old Path White Clouds, (vasta biografia del Buddha in preparazione presso Ubaldini).

⁽²⁾ D. IKEDA, *Buddhismo in Cina*, Bompiani, Milano 1987, p. 47. « Nichiren Daishonin [...] scrive: "Furono 176 le persone che trasmisero i sutra o i trattati dall'India alla Cina. Fra tutte, soltanto Kumarajiva trasmise i sutra e gli altri scritti (*sic*) di Shakyamuni, il fondatore, senza intromettervi proprie opinioni" » (*Ibidem*, p. 30).

pando nelle accezioni di pura o nuda 'attenzione', 'presenza mentale' (mindfulness) e, finalmente, 'consapevolezza' (awareness). Grazie al recente fenomeno di accostamento tra terapie e meditazione, si parla ormai di 'consapevolezza risanante'. Un secondo termine fondamentale per la pratica meditativa, benché forse ancora lontano dall'esperienza diretta, samadhi, ha abbandonato il senso di chiusura minacciato dalla resa 'concentrazione' per allargarsi nel più dolce territorio della 'calma concentrata' (Corrado Pensa) o 'calma dimorante (Ciampa Ghiatso). Già negli anni '50 uno storico delle religioni del calibro di Mircea Eliade prendeva le distanze dalla vecchia traduzione di samadhi con 'estasi', che è un uscire da sé, coniando il termine 'enstasi', che è un entrare in sé.

Il problema sta dunque nel mettere in moto il linguaggio del Dharma attraverso il lavoro dei praticanti occidentali che, nel crogiolo stesso dell'esperienza meditatica, trasformino un'indicazione di massima in una parola viva. Dal canone pali traspare come il problema di enunciare bene quanto aveva vissuto e sperimentato fosse presente alla mente del Buddha. Subito dopo il risveglio, dice il Buddha: « l'animo mio si inclinava alla non esposizione della dottrina » (3). Il banco di prova sarà rappresentato dall'incontro con i cinque amici da cui si era dissociato per percorrere la Via di Mezzo lasciando il sentiero della macerazione ascetica. "E finalmente mi riuscì di partecipare ai cinque monaci compagni la mia cognizione" (4). Pur nella sua equanimità, dovette essergli di grande soddisfazione vedere cinque menti-cuore aprirsi e fiorire alle sue parole.

Tante volte nella situazione di comunicare il Dharma ad amici digiuni, mi sono scoperto a incepparmi sulle parole. Vorrei accennare a un'esperienza personale in cui presi consapevolmente che lo spessore semantico che a me trasmetteva la parola kama, primo dei fattori che ostruiscono il cammino, non sarebbe passato all'altro se avessi conservato definizioni stereotipe e surgelate come 'brama sensoriale', 'avidità' e così via (5). Risvegliamo invece l'attenzione allargando il significato, avvicinandolo al linguaggio della nostra comune esperienza e riconducendolo alla sfera della 'appetitività', della compulsione a prendere, fare mio, triturare a mio esclusivo vantaggio. Così l'interlocutore ha potuto elaborarlo attraverso il proprio vissuto. Se mi fossi attenuto alla spinosa metafora di sapore moralistico, non solo l'elaborazione dell'altro sarebbe venuta meno, ma neppure l'interesse si sarebbe acceso, cedendo il passo a un comodo rifiuto di prammatica.

In quest'ottica, vorrei allacciarmi a un interessante intervento di Buddhadasa (6), maestro tailandese impegnato a rivitalizzare la stagnazione monastica del suo paese e l'aridità dei commenti dell'Abhidharma, che definisce il "Dhamma eccedente", in quanto presenta il rischio di risultare inutile o fuorviante. Forse il suo discorso è più stimolante per i buddhisti orientali che per i praticanti occidentali; per noi, infatti, la terminologia che stiamo imparando a masticare non ha addentellati con il linguaggio quotidiano. Inoltre, come avverte il curatore, "la critica di Buddhadasa si indirizza all'etica convenzionale thailandese che è mirata ad assicurare una

⁽³⁾ Majjhima Nikaya, 85.

⁽⁴⁾ Majjhima Nikaya, 26.

⁽⁵⁾ Johansson ritiene che *kama* comprenda tutta una costellazione di significati: "Un sentimento e un attaccamento estrovertiti, una dipendenza dalle cose esterne, indulgenza verso il piacere, sensualità, passione per la vita; si sarebbe tentati di usare espressioni prettamente psicoanalitiche quali 'principio di piacere' e 'investimento libidico'" (RUNE E.A. JOHANSSON, *La psicologia dinamica del Buddhismo antico*, Ubaldini, Roma 1980, p. 99).

⁽⁶⁾ BUDDHADASA, "Linguaggio ordinario e linguaggio del Dhamma", in *Io e mio*, Ubaldini, Roma 1991.

rinascita migliore, e ai riti popolari di ambito essenzialmente magico"; motivazioni estranee al nostro interesse per il Dharma. Ma una lettura partecipe di Buddhadasa può servire, non tanto a non confondere i due livelli semantici, quanto a sospingere un lavoro comune di avvicinamento al significato, di sperimentazione nella pratica, discussione tra i praticanti e proposta di un lessico dharmico effervescente alla comprensione delle menti occidentali, filtrato attraverso la nostra cultura e la mediazione linguistica in cui siamo cresciuti.

Buddhadasa avverte che "il linguaggio ordinario si fonda su avvenimenti e oggetti sensoriali di esperienza comune. [...] Per parlare e comprendere il linguaggio del Dhamma occorre avere conosciuto la mente. Solo chi ha visto la verità del Dhamma può esprimersi nel linguaggio del Dhamma" (7). Criterio di validità è l'esperienza: "Il linguaggio del Dhamma è parlato da coloro che hanno raggiunto una visione profonda della verità. Essi parlano della reale esperienza vissuta" (8). Annota il curatore del testo: "Secondo Buddhadasa, il linguaggio ordinario radica in una visione del mondo incentrata sul sé o, se si vuole, sull'attaccamento. Al contrario, il linguaggio vero, del Dhamma, si radica nella conoscenza del non-sé (anatta) e quindi nel non attaccamento" (9).

Segue una serie di paralleli tra linguaggio comune e linguaggio dharmico o, come dirà apertamente, 'religioso'. Qui il termine Buddha perde l'accezione riduttiva di personaggio storico per allargarsi alla verità da lui scoperta e insegnata (e vorrei ricordare che, per Corrado Pensa, il Buddha è l'archetipo dell'illuminazione). Il termine Dharma passa dai testi alla realtà dell'insegnamento che li per-

corre; potremmo dire dalla lettera allo spirito. Il Sangha, dalla comunità dei monaci alle "qualità positive coltivate nella mente". Il lavoro, dal guadagnarsi da vivere alla "educazione della mente" (kammatthana). La rinuncia. dall'astinenza sessuale alla "intenzione di abbandonare le contaminazioni mentali" (kilesa). La nascita e la morte, dai corrispettivi momenti corporei al prodursi e cessare "dell'idea ossessiva dell'io e del mio, dell'essere un sé e del possedere". "Con 'nascita' (jati) non si intende l'uscita dall'utero materno, ma un'insorgenza entro il processo concettuale della mente. [...] La vera nascita è quindi la nascita del senso dell'io" (10). Il vuoto (suññata), passa da una generica assenza di contenuti all'effettiva esperienza che non c'è nessun io e nessun mio. Sin dall'inizio del suo insegnamento, Buddhadasa vivificò l'ardua parola suñnata "in termini comprensibili a tutti, traducendola con l'espressione tailandese 'cit wang'. [...] Molti tradizionalisti [. . .] insorsero. Buddhadasa venne criticato sui giornali e insultato dai pulpiti. [...] Ma l'effetto fu che le espressioni "suññata" e 'cit wang' divennero di dominio comune e, in molti casi, furono comprese correttamente per la prima volta (11).

Altrettanto invitante è il discorso "Il Nibbana è nel Samsara" (12), che sfronda il termine dal suo senso di terribilità e di distanza dall'esperienza umana. Samsara e nibbana, che significa letteralmente 'acquietarsi', sono entrambi in questo corpo-mente. Il primo è lo stato di agitata sofferenza, disagio, perturbazione; il secondo è "equilibrio, immutabilità e pace", ovvero la restituzione dell'uomo allo stato di natura (Dhamma). Ciò richiama le parole di Deshimaru, che descrive lo stato meditativo come un ritornare alla condizione

⁽⁷⁾ BUDDHADASA, op. cit., p. 152.

⁽⁸⁾ *Ibidem*.

⁽⁹⁾ Ibidem, Nota 1.

⁽¹⁰⁾ BUDDHADASA, Il cuore dell'albero della Bodhi, Ubaldini, Roma 1991, pp. 85-86.

⁽¹¹⁾ BUDDHADASA, op. cit., p. 13.

⁽¹²⁾ In Io e mio, cit., pp. 168-173.

naturale del corpo è della mente. Il nibbana "ci mantiene integri" nella condizione naturale di assenza dell'io-mio, dove le reazioni appetitive e avversative non hanno più ragione di prodursi. L'immagine è il famoso paradosso zen del suono di una mano sola: "il suono della quiete, della pace e del silenzio che echeggiano nell'universo" quando la mente "non reagisce agli stimoli sensoriali".

Da questa serie di bipolarità semantiche emerge l'importanza di un lavoro di assestamento che crei un vocabolario caldo e di ampio respiro riferito all'esperienza interiore. Per riprendere Buddhadasa, il termine religione (sasana), una volta staccato dal cliché di riferimento a templi, culti e manifestazioni esteriori, deve venire riportato al "beneficio" che la pratica del Dharma largisce agli uomini, i quali, così beneficiati e con la gratitudine che fiorisce dal risanamento, riportino

nel quotidiano i frutti del benessere interiore. Forse non saranno più templi e culti, ma un'attitudine di comunanza, amicizia, non arroganza e condivisione del Dharma: "Tutti i punti di cui ho parlato dovrebbero entrare nella conversazione corrente, così come discutiamo di programmi televisivi, di politica, di economia e dei fatti di cronaca" (13).

Personalmente sono convinto che per interessare al Dharma molti, e non solo quei pochi motivati a districarsi in un lavoro che d'immediato può apparire strano e criptico, sia necessario uno sforzo comune di chiarezza, uniformità e pregnanza del linguaggio. Per fare un ultimo esempio, se so che il tibetano iha-thong corrisponde a quella che conosco come meditazione vipassana, e che entrambi designano uno sviluppo dell'attenzione descrivibile senza esotismi al mio vicino di casa, sono più contento.

OFFERTA DEI QUADERNI ARRETRATI

I quaderni arretrati di "PARAMITA" possono essere ottenuti alle seguenti condizioni:

- Annate dal 1982 al 1986: lire 15.000 per ogni annata di 4 quaderni;
- Annate 1987 e 1988: lire 20.000 per ogni annata di 4 quaderni;
- Annate 1989 e 1990: lire 25.000 per ogni annata di 4 quaderni;
- Annata 1991: lire 30.000 per i 4 quaderni;
- Quaderni singoli: dal n. 1 al n. 28, lire 5.000; dal n. 28 in poi: lire 10.000.
 L'intero blocco dal 1982 al 1988 (28 quaderni per complessive 1280 pagine e circa 400 articoli): prezzo speciale di lire 100.000.

L'acquisto dei quaderni arretrati offre ai lettori un valido strumento per lo studio e la pratica del buddhismo nelle sue diverse tradizioni ed inoltre aiuta la rivista ad acquisire nuove energie, che sono indispensabili per lo sviluppo del lavoro redazionale.

Per le ordinazioni, versare la somma sul conto corrente postale n. 35582006 intestato a "PARAMITA - Roma".

⁽¹³⁾ BUDDHADASA, Il cuore dell'albero della Bodhi, cit., p. 101.

La domanda di Seigen

di Uchiyama Roshi

Il testo che segue è tratto dal libro "Lo zen di Dogen come religione" di cui abbiamo pubblicato un'altra parte nel n. 41 di "PARAMI-TA". L'intero volume, che è fuori commercio, può essere richiesto a "PARAMITA" con versamento di lire 15.000 sul c.c.p. 35582006 intestato a "PARAMITA-Roma".

Tutti sanno che la pratica di zazen, correttamente trasmessa dal Buddha Shakyamuni, fu portata in Cina da Bodhidharma (1). Dopo sei generazioni, dopo l'epoca in cui operò Eno (2), Sesto Patriarca, lo Zen era diffuso in tutta la Cina. Il Sesto Patriarca aveva due grandi discepoli: Nangaku Ejo e Seigen Gyoshi (3). Fu in seguito a loro ed ai loro seguaci che lo Zen fiorì in Cina. La storia della trasmissione del Dharma è stata brevemente descritta da Dogen Zenji nello "Shobogenzo Bendowa" nel modo seguente:

« Ora, il grande maestro Shakyamuni trasmise il Dharma a Mahakasyapa sul Monte Ryoju (Picco dell'Avvoltoio). Da allora il Dharma continuò ad essere correttamente trasmesso da Patriarca a Patriarca fino al venerabile Bodhidharma. Bodhidharma stesso andò in Cina e trasmise il Dharma al grande maestro Eka. Questa fu la prima trasmissione del Dharma del Buddha all'Est (Cina). Nello stesso modo il Dharma fu trasmesso unicamente da persona a persona, fino al

Sesto Patriarca, il maestro Zen Daikan (Tachien) (4).

« In questo periodo, il vero Dharma di Buddha si diffuse in tutta la Cina e quella verità che è oltre la distinzione concettuale fu resa manifesta. Ci furono due grandi discepoli del Sesto Patriarca: Nangaku Ejo e Seigen Gyoshi. Entrambi trasmisero e mantennero il sigillo di Buddha e furono maestri per tutti gli esseri viventi. Queste due correnti del Dharma si sparsero e permearono ampiamente la Cina e i "cinque cancelli" si aprirono. Erano le scuole Hogen, Iggyo, Soto, Unmon e Rinzai».

« Oggigiorno soltanto la scuola Rinzai è popolare nella dinastia Song in Cina. Comunque, sebbene queste cinque scuole abbiano caratteristiche differenti, c'è soltanto un sigillo della mente di Buddha ».

Ora voglio raccontarvi la storia della trasmissione del sigillo di Buddha dal Sesto Patriarca a Seigen Gyoshi e Nangaku Ejo. Sono splendidi dialoghi ricostruiti da Dogen e mostrano come questi due discepoli del Sesto Patriarca avessero compreso il Dharma. Attraverso queste storie possiamo vedere quello che lo zazen come Dharma di Buddha è in origine.

« Seigen domandò al Sesto Patriarca: "Come possiamo praticare senza cadere nel distinguere in categorie?" Il Patriarca chiese: "Che cosa hai praticato finora?"

⁽¹⁾ Bodhidharma fu il 28° Patriarca dell'India. Egli andò in Cina nel 527.

⁽²⁾ Eno (in cinese: Huineng) (638-713) è il fondatore della Scuola Meridionale dello Zen.

⁽³⁾ Nangaku Ejo (in cinese: Nanyue Huairang) (677-788): si deve ai suoi discepoli la fondazione delle scuole Rinzai e Igyo. Seigen Gyoshi (in cinese: Chingyuan Hsingsi) (?-740): ai suoi discepoli si devono le scuole Unmon, Hogen e Soto.

⁽⁴⁾ Daikan (in cinese: Tachien - Grande Specchio) è il nome onorifico del Sesto Patriarca.

Seigen rispose: "Non pratico neppure la suprema verità". Il Patriarca chiese "In quale categoria sei caduto?" Seigen disse: "Non pratico neppure la suprema verità. Come è possibile avere una qualsiasi categoria?" Il Patriarca disse: "Proprio così! Proteggilo e mantienilo con cura" ».

Nello Zen c'è una espressione: monjo no dotoku (esprimere il proprio vero sé con una domanda). Quando leggo questo dialogo, vedo che l'intero Seigen fu interamente espresso dalla sua domanda. Ouando incominciai a praticare con Sawaki Kodo Roshi (5), gli chiesi: "Desidero continuare a praticare zazen con voi finché sarete in vita. Se lo faccio, è possibile per una persona debole come me diventare una persona un po' più forte?" Oggi mi sembra una domanda sciocca. Tuttavia, Sawaki Roshi molto seriamente mi rispose: "No! Tu non diventerai mai una persona più forte per quanto duramente e lungamente tu possa praticare. Io sono una persona focosa, ma non per la mia pratica di zazen. Ero così anche prima di iniziare a praticare zazen. Non sono cambiato affatto".

Comprendete la differenza tra la domanda di Seigen e la mia? La mia domanda indicava che mi ritenevo una persona inferiore. Come se fosse possibile per me diventare una persona migliore attraverso la pratica. Ero veramente fuori bersaglio perché ero preoccupato della distinzione tra una persona inferiore e una persona superiore. La domanda di Seigen era: quale pratica non cade nella differenziazione in categorie? Egli aveva compreso la realtà che precede il fare distinzioni ed espresse se stesso con una domanda. Nel fare ciò l'"intero" Seigen che impersona il Dharma di Buddha fu completamente espresso. Questo è monjo no dotoku.

Ho già detto che la non distinzione in categorie è il fondamento di una autentica, universale religione. Siccome Seigen pone una domanda circa il non fare alcuna distinzione, possiamo vedere che stava cercando di indicare a tutti gli esseri umani la più raffinata autentica via religiosa. E poiché il Patriarca riuscì a vedere a fondo nella intenzione di Seigen, gli chiese direttamente a quale livello era giunto. Seigen rispose "Io non pratico neppure la suprema verità". (Non sono neppure giunto al livello dell'illuminazione). Il vero sé di Seigen è proprio Seigen stesso. Non c'è alcuna azione (nulla da praticare). Nessuna azione (fui) (6) significa nessuna costruzione e noi dobbiamo capire chiaramente cosa vuol dire in questo caso. Senza esserne coscienti noi fabbrichiamo molte Mise. Mi chiedo se non possiamo addirittura dire che viviamo in un mondo fatto soltanto di queste costruzioni. Il nostro problema di base è che l'involucro di queste costruzioni è divenuto spesso come una crosta, per cui possiamo pensare che queste costruzioni stesse siano la realtà.

Con il termine "costruzioni" intendo una specie di finzione che è separata dalla cosa reale. Dove e come noi creiamo questa specie di finzione? Facciamo questa operazione nella nostra testa. Per esempio, anche se pensiamo ad un fiammifero, la nostra testa non divamperà in fiamme e anche quando diciamo "fuoco" la nostra lingua non brucerà. Questa è la prova che i concetti o le parole non sono cose reali. Tuttavia se noi chiediamo a qualcuno

⁽⁵⁾ Kodo Sawaki (1880-1965) fondò il tempio di Antaji nel 1957. Uchiyama Roshi divenne suo discepolo nel 1941. Il tempio di Antaji ebbe come abate negli anni Ottanta il monaco Watanabe, che ora dirige il monastero zen di S. Costanzo (Pesaro).

⁽⁶⁾ Fui significa azione senza attaccamento al proprio sé. Nello Shobogenzo Zuimonki Dogen dice: « Sedersi in zazen non è altro che la pratica di Buddha. Sedersi è non-agire (Fui). Sedersi è la vera forma del Sé".

"fammi accendere" egli ci darà un fiammifero o un accendino. Se usiamo il fiammifero o l'accendino, possiamo accendere la nostra sigaretta e allora il fuoco è una cosa reale. Così, anche se noi accumuliamo banconote o monete, il nostro stomaco non potrà riempirsi. Perciò il denaro non è una cosa reale. Ma nella società umana noi possiamo scambiare il denaro con del cibo. Mangiando, il nostro stomaco si riempirà. Il denaro che può essere scambiato con il cibo è una cosa reale? No, non lo è. Il denaro, in questo caso, gioca semplicemente lo stesso ruolo del linguaggio con il quale gli esseri umani comunicano tra di loro. È come dire: "fammi accendere". In altre parole, il denaro è un prodotto che appartiene al mondo convenzionale che abbiamo costruito nella nostra mente. Possiamo riempire lo stomaco mangiando del pane acquistato con il denaro. Questo non perché il denaro è una cosa reale, ma perché il pane che noi mangiamo è una cosa reale, allo stesso modo del fiammifero.

Da questo punto di vista è chiaro che, poiché tutti noi esseri umani abbiamo una testa, l'assenso collettivo riguardo alle finzioni costruite nella nostra mente si mescola completamente con la realtà e non siamo più in grado di distinguere. Inoltre, poiché sembra che nella nostra società il denaro controlli ogni cosa, noi erroneamente diamo per scontato che il denaro sia la più potente e reale entità.

Ho sentito recentemente una storia. Qualcuno chiese a una persona che aveva viaggiato in tutto il mondo: "Parla qualche lingua straniera?". La persona rispose: "No, nessuna! Se tiro fuori un pacco di banconote e mostro che ho soldi, posso fare qualsiasi cosa, dovunque vado, senza bisogno di conoscere nessuna lingua straniera". Forse per questa ragione i giapponesi sono chiamati "animali economici".

La nostra discussione è di nuovo andata fuori tema. Tornando a Seigen, è veramente straordinario che abbia detto che non praticava neppure la verità suprema. Dicendo che egli non praticava neppure l'illuminazione, che è anch'essa una costruzione (7), egli espresse pienamente il suo vero sé (8) come Seigen stesso. Il termine "verità suprema" (Shotai) significa la verità alla quale i saggi sono risvegliati. Questo è ciò che noi intendiamo per illuminazione. Noi spesso parliamo di illuminazione e superficialmente pensiamo che l'illuminazione sia qualcosa di reale e che esista come uno stadio della nostra coscienza.

Ma è questa la vera illuminazione? La vera realtà è semplicemente la realtà. Non è né illusione né illuminazione. Illusione ed illuminazione sono semplicemente delle etichette e nient'altro che "costruzioni" o nomi fittizi. Seigen rimosse completamente tali "costruzioni" (illusione o illuminazione) e mostrò la realtà della vita al Patriarca.

Il Patriarca chiese di nuovo: "In che tipo di categoria sei caduto?" Seigen rispose che poiché egli non praticava neppure la verità suprema, non c'era alcuna possibilità di cadere in qualche categoria particolare. In verità non ci sono finzioni quali la suprema verità o l'illuminazione, nel vero sé di Seigen, e la distinzione in categorie

⁽⁷⁾ Noi dobbiamo stare molto attenti perché l'illuminazione spesso diventa una specie di « costruzione » o fantasia non appena la afferriamo con il nostro intelletto come un concetto o un certo stato della mente. La vera illuminazione è prima della discriminazione tra illuminazione ed illusione, ed è realizzata soltanto nella nostra pratica momento per momento.

^{(8) &}quot;Vero Sé" è la traduzione di *jitsubutsu* che può essere tradotto letteralmente come "cosa reale". Uchiyama Roshi usa il termine jitsubutsu per indicare la realtà che è prima della concettualizzazione. Vero Sé, natura di Buddha, Tathata, "così com'è", ecc. sono i termini tradizionali usati per esprimere una stessa realtà.

non può esistere. Le categorie nascono misurando o valutando. Per esempio, quando adottiamo l'illuminazione come un criterio o "pietra di paragone", noi costituiamo l'illusione come suo opposto. Noi misuriamo noi stessi e stabiliamo innumerevoli categorie o stadi tra l'illuminazione e l'illusione. La realtà, che è priva delle finzioni quali le pietre di paragone, è senza distinzione di categorie. E questa realtà senza categorie del Sé è un rifugio universale per tutte le persone.

In questo dialogo Seigen ci indica chiaramente questo rifugio universale. Il Patriarca confermò profondamente la comprensione di Seigen e disse: "Proprio così! Proprio così! Devi attentamente proteggerlo e mantenerlo".

Oramai deve essere chiaro che la parola "universale" nel titolo del Fukan-zazengi di Dogen Zenji significa vera religione senza alcuna distinzione di categorie, nella quale tutte le persone sono salvate. Questo spirito "universale" si originò nel dialogo fra il Sesto Patriarca e Seigen, maestri che hanno trasmesso correttamente il Dharma di Buddha. L'universalità, la condizione in cui tutti sono salvati. è assolutamente

essenziale affinché una religione possa essere chiamata vera religione. Tuttavia, per una religione autentica realizzare solo questa condizione di universalità non è sufficiente. Ciò è veramente difficile e complesso da comprendere.

Voglio dire questo: nel dialogo fra il Sesto Patriarca e Seigen, il Sesto Patriarca alla fine disse: "Proprio così! Proprio così! Devi proteggerlo con cura e mantenerlo". Pensandoci attentamente, non è strano tutto ciò? Come ho detto prima, se una vera religione non ha distinzioni di categorie, significa che è universale e che ciascuno è salvato incondizionatamente. Perché quindi dire che dovrebbe essere mantenuto con cura? Sia che voi lo manteniate con cura oppure no, non fa alcuna distinzione. Anche senza mantenerlo, non vi è motivo per cui non potremmo essere salvati. Tuttavia il Sesto Patriarca usò intenzionalmente questa espressione. Che cosa significa? Dicendo semplicemente "mantenerlo con cura" il Sesto Patriarca e Seigen hanno comunicato completamente tra di loro (trasmissione da spirito a spirito) senza dire altro.

IL CENTRO ZEN DI S. COSTANZO

Il monastero "Stella del mattino" (comunità buddhista zen) è aperto ai praticanti dai primi di Maggio a S. Costanzo (Pesaro), Strada del Rio 1, tel. 0721/950569. Il primo e il terzo sabato di ogni mese sono giorni dedicati alle persone che desiderano conoscere il messaggio del buddhismo e l'attività di questa comunità. La giornata è divisa in tempo dedicato all'informazione e allo studio ed in tempo dedicato allo zazen, la pratica religiosa del buddhismo zen. Chi desidera soggiornare per un periodo di giorni o settimane potrà farlo dopo avere trascorso almeno un sabato in comunità. In ogni caso, gli interessati sono pregati di mettersi preventivamente in contatto con il monastero.

Pratica meditativa e pratica "incessante" (III)

di Riccardo Venturini

È questa la parte conclusiva del saggio, di cui nei quaderni 41 e 42 di "PARAMITA" sono stati pubblicati i primi paragrafi.

5. Il bodhisattva potremmo dire che è, a questo punto, passato da una innocenza che non sa (vacuità come negazione) a una innocenza che sa (vacuità positiva, vuota di vuoto), per cui non può più risiedere in una sua saggezza separata, in un nirvāņa personale ed esclusivo (che è esso stesso, come abbiamo visto alla luce dell'insegnamento del Sutra del loto, non più di un'upāya!), ma vive il nirvāņa della perfetta liberazione della mente (moksa), nella dialettica di compassione e saggezza, di metodi e fine, come realizzazione dinamica della Via di mezzo: è questo il profondo significato (come trascendimento di un possibile ulteriore dualismo che potrebbe insinuarsi alla base stessa della pratica) della upāyaparyavasānani: i mezzi abili come la stessa realizzazione finale.

Sarà proprio questa la proposta all'interrogativo del giovane Dōgen sul significato dell'ascesi e sul rapporto tra illuminazione originaria e illuminazione acquisita. Ricordiamo, infatti, che "a quindici anni tutti i suoi sforzi spirituali gravitavano intorno a una bruciante domanda: 'Se, come dicono i sutra, la nostra natura essenziale è Bodhi (perfezione), perché tutti i Buddha devono

lottare per l'illuminazione e la perfezione?" (63).

Se la illuminazione e la purezza non sono l'obiettivo, ma la base della nostra stessa vita impermanente, non possiamo separare l'essere dal divenire puri, l'essere dal divenire illuminati, in quanto non si dà essere puri e illuminati separati dal divenire puri e illuminati.

Dirà, infatti, il Dōgen maturo:

"[L'illuminazione] è presente in ciascuno, ma se non c'è pratica essa non può venire manifestata, se non c'è realizzazione essa non può essere percepita (64) [...]. La pratica è essa stessa illuminazione e anche la risoluzione iniziale di cercare la Via già contiene in sé la completa e perfetta illuminazione. Non c'è illuminazione separata dalla pratica. È molto importante realizzare questo. Poiché la pratica è illuminazione, l'illuminazione è senza fine e la pratica è senza inizio" (65).

La prajñā, essendo quella che genera e nutre, è detta per questo la madre dei Buddha, mentre upāya è il padre, che educa e fa procedere nel cammino. Risiedendo l'illuminazione solo nella pratica, essa sarà, per ciò stesso, senza fine; ma, poiché la pratica presuppone l'illuminazione, non può esservi inizio della pratica intesa come attività ancora separata dalla realizzazione. In altri termini, non si può

⁽⁶³⁾ PH. KAPLEAU, I tre pilastri dello Zen, tr. it., Roma, Ubaldini, 1981, p. 21.

⁽⁶⁴⁾ DÖGEN, op. cit., vol. I, 1975, p. 147.

⁽⁶⁵⁾ Ivi, p. 154.

cominciare a praticare per realizzare l'illuminazione, perché senza realizzazione non si ha vera pratica e, d'altra parte, la pratica, in quanto compassione, non può avere mai termine (66). Infatti, se soggettivamente, agli occhi di un illuminato, il mondo si palesa nella sua Realtà Ultima (come interdipendenza di tutti i fenomeni e nel loro essere tra loro differenti quanto a natura, caratteri e circostanze, ma eguali come manifestazioni della forza della Vita cosmica), quanti si trovano prigionieri, sofferenti, affamati, illusi nel flusso samsarico, sono, ovviamente, lontani da questa illuminazione. Il compito dell'illuminato diviene quindi quello dell'esercizio della compassione, ossia fondamentalmente quello dell'aiuto a comprendere e a praticare l'insegnamento salvifico del Buddha. Come è espresso dai suoi voti, il bodhisattva sa che innumerevoli sono gli esseri non illuminati, inesauribili le loro passioni e, di conseguenza, illimitato il cammino della compassione.

Dice ancora Dogen:

"Se pensate che la pratica e l'illuminazione siano differenti, come le persone ordinariamente fanno, allora ci dovrà essere una sorta di percezione mutua tra il praticante zen e la sua illuminazione. Questo è falso perché non ci può essere nessuna discriminazione all'interno dell'illuminazione. Benché disturbi e illusioni vengano e vadano durante lo zazen, essi appaiono nel jijuyū samādhi (67) e sono pertanto trasformati in illuminazione e non guastano e non interferiscono con nulla. Anch'essi sono il lavoro del Buddha – estremamente profondo e infinitamente forte. Questo potere permea alberi, piante e terra; tutti loro risplendono della grande luce divina e proclamano il profondo, incomprensibile e

incessante Dharma. Alberi, piante, una parete, una staccionata: tutto proclama il Dharma per la salvezza di ognuno – persone comuni, santi, esseri senzienti. Anche il contrario è vero. Pertanto il confine tra illuminazione propria e quella altrui è permeato di illuminazione; esse lavorano insieme, vicendevolmente. Di conseguenza lo zazen, anche fatto per breve tempo da una sola persona, vivifica e unifica tutte le forme di esistenza. Copre tempi infiniti e pervade passato, presente e futuro, mentre simultaneamente lavora senza posa per l'illuminazione di tutti gli esseri senzienti. Buddha, esseri senzienti e fenomeni hanno una sola forma di pratica e un'indifferenziata illuminazione. E questa non è limitata alla pratica del sedere in zazen" (68).

Pratica e realizzazione, dialetticamente unite, sono la attualizzazione dinamica della Via di mezzo e della completa liberazione.

"Solo quando noi veramente realiziamo col nostro intero essere che il nostro ordinario atteggiamento consistente nel cercare la purezza o l'illuminazione davanti a noi è, come tale, fondamentalmente illusorio, noi troviamo noi stessi nella Purezza originaria. Ouesta realizzazione della illusione fondamentale costituisce la prajña o aspetto di saggezza della Purezza originaria, in cui il 'divenire puri', compreso come illusorio, è abbandonato [...]. Nella misura in cui noi scopriamo di essere nella Purezza originaria, 'essere puro' diviene l'effettivo punto di partenza per noi stessi per purificare il mondo in ogni istante. L''Essere puro' o Purezza originale non rimane lontano dall'attualità e dai problemi della nostra esistenza nel mondo. Essa si manifesta attraverso noi stessi nella forma del 'divenire puri', per noi stessi e per gli altri. Ouesto è il modo attivo e creativo di 'dive-

⁽⁶⁶⁾ Va osservato che parlare di esperienze senza inizio e senza fine è un modo per parlare di qualcosa che si situa al di là della convenzionalità del tempo ordinario.

⁽⁶⁷⁾ È la soddisfazione della consapevolezza, nella pienezza dell'esperienza spirituale.

⁽⁶⁸⁾ Ivi, p. 150.

nire puri', manifestato nella karuṇā o aspetto di compassione della Purezza originaria" (69).

L'illuminazione dei Buddha non è solo un'illuminazione conseguita *nel* mondo, ma è energia, forza che cambia il mondo in quanto illuminazione *del* mondo. Il Buddha, dal punto di vista della saggezza, può affermare che il mondo è già salvo e puro. Come dice il *Sutra*: "Tranquillo è questo mio regno" (70).

Tuttavia, dal punto di vista della compassione, essendo il mondo pieno di esseri che gemono tra miserie di ogni genere, egli viene spinto, dalla logica dell'amore, a rivelare il Dharma agli uomini, privi di saggezza e pieni di attaccamenti: "Il triplice mondo non è sicuro, come la casa che brucia (71) è pieno di ogni genere di sofferenza. Ovunque il dolore di nascita, vecchiaia, malattia e morte [...]. Questo triplice mondo è il mio dominio; gli esseri viventi in esso son tutti miei figli. Ma ora questo mondo è pieno di angoscia e io solo posso salvarli e proteggerli" (72).

Per questo i Buddha compaiono nel mondo, "perché desiderano aprire gli occhi degli esseri viventi alla conoscenza di Buddha, mostrare loro la conoscenza di Buddha, farli entrare nella via della conoscenza di Buddha" (73).

Per questo il Buddha-eterno-Śakyamuni dice (74) di essersi impegnato, per un tempo senza fine, nella pratica dei bodhisattva.

Il bodhisattva non vive quale asceta isolato nel deserto del suo orgoglio spirituale, insensibile alla sofferenza dei non-illuminati. L'affanno degli esseri nella miseria e nell'illusione bordeggia la sua illuminazione soggettiva e la circoscrive, premendo sul suo cuore, che ha già scelto l'assoluto nondualismo, e lo spinge all'azione compassionevole. Lungi dal godere di una felicità separata, il bodhisattva soffre di una "sofferenza vicaria", con gli altri e al posto degli altri.

Vimalakīrti, il bodhisattva interrogato sull'origine della sua malattia, afferma:

« La mia malattia viene dall'ignoranza e dalla sete per l'esistenza e durerà finché durerà la malattia di tutti gli esseri viventi. Ouando tutti gli esseri viventi non saranno più ammalati, anch'io non sarò più ammalato. Perché? Perché per il bodhisattva il mondo è costituito soltanto di esseri viventi e la malattia è inerente alla vita nel mondo. Ouando tutti gli esseri viventi non saranno più ammalati, anche il bodhisattva sarà libero dalla malattia. Per esempio, quando il figlio unico di un mercante si ammala, anche i genitori si ammalano a causa della malattia del figlio. E i genitori soffriranno finché il figlio non sarà guarito dalla sua malattia. Allo stesso modo, il bodhisattva ama tutti gli esseri viventi come se fossero il suo figlio unico. Egli si ammala quando essi si ammalano e guarisce quando essi guariscono. Tu mi chiedi, Mañjuśrī, donde venga la mia malattia: la malattia del bodhisattva viene dalla sua grande compassione » (75).

6. Realizzando la vacuità di una illuminazione "separata" e trovando proprio in questa vacuità il fondamento della compassione, la missione del bodhisattva, purificatore del mondo inquinato dall'ignoranza e dall'egoismo, è quella di prendere su di

⁽⁶⁹⁾ M. ABE, op. cit., p. 221.

⁽⁷⁰⁾ Sutra del Loto, cit., p. 255.

⁽⁷¹⁾ Riferimento alla parabola della casa che brucia, Sutra del loto, cap. III.

⁽⁷²⁾ Ivi, p. 98.

⁽⁷³⁾ Ivi, p. 59.

⁽⁷⁴⁾ Ivi, p. 251.

⁽⁷⁵⁾ Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra, cap. V.

sé la sofferenza degli altri e purificarla senza lasciarsene contaminare. Come dice Saichō, fondatore del Tendai giapponese: "Prendere il male su di sé e dare bene agli altri, dimenticare se stessi e lavorare a beneficio degli altri, questo è l'obiettivo ultimo della compassione".

Ma come può il bodhisattva, che prende su di sé la sofferenza degli altri, evitare, per esprimerci in termini ecologici, di divenire una discarica, ma vivere, invece, e operare come un vero depuratore?

La tradizione mahāyāna sottolinea l'importanza della "grande risoluzione", rappresentata dal risveglio di bodhicitta e dalla pratica per svilupparla, che sostiene il bodhisattva nella sua opera compassionevole.

Vivendo il non-dualismo come sofferenza vicaria; eguagliando sé agli altri (ricordando che tutti gli esseri sono animati dallo stesso desiderio di essere felici e di passare da uno stato peggiore a uno migliore); eguagliando gli altri per aiutarli senza preferenze e senza attaccamenti (non discriminando tra amici e nemici (76)); riconoscente verso tutti gli esseri che tratta

come madri amorevoli (77); praticando il cambio di sé con gli altri (prendendosi cioè cura, preferenzialmente, degli altri), il bodhisattva mai si sottrae alla pratica incessante della misericordia (non-dualismo agito), fa all'altro quello che vorrebbe fosse fatto a sé, è sempre pronto ad aiutare gli altri a superare la loro indigenza.

Sorge così il desiderio estremo: quello di farsi usare dagli altri, di sacrificarsi per la loro felicità. Dice Nāgārjuna: "Come la terra, l'acqua, il fuoco e il vento, le medicine e le foreste, possa io sempre essere un bene usato comunemente da tutti gli esseri senzienti senza interferenze" (78).

Sul viale d'ingresso del tempio zen Daihonzan-Sōji-ji, in Yokohama, un enorme mestolo sembra interpretare queste parole nell'accogliere i visitatori col ricordo della compassione di chi, umilmente, si consuma, giorno dopo giorno, al servizio degli altri.

In questa incessante donazione, ciò che il bodhisattva può donare di più prezioso è la *condivisione*. Come rievoca il compianto p. G. Vannucci (79), Roger Godel,

⁽⁷⁶⁾ Si potrebbe capziosamente obiettare che il non-dualismo della compassione trova il suo limite nel non potersi armonizzare con gli atteggiamenti dualistici e disarmonici, nel non potersi identificare con la non-compassione e la violenza. Una armonizzazione che si armonizzasse con la disarmonia non potrebbe che negare se stessa e quindi non farebbe altro che essere disarmonica nel voler essere "assolutamente" armonica. Trattandosi di etica, cioè di aspetti della vita nel mondo "determinato", è inevitabile che la compassione trovi in questo il suo limite e in questo esprima anche il suo essere "medietà" (e quindi, a un tempo, "accettazione" e "rifiuto"): solo la prajñā può, infatti, essere concepita senza limiti. Per un approfondimento, nell'analogia con la democrazia come consenso unanime ad accogliere e rispettare il consenso dei più e sul suo limite nella impossibilità di accettare il rifiuto di quella fondamentale, irrinunciabile unanimità, cfr. G. CALOGERO, Etica, giuridica, politica, Torino, Einaudi, 1948.

⁽⁷⁷⁾ Nel processo di progressiva purificazione, l'identificazione con gli altri o il sentimento di riconoscenza, implicando ancora una forma di considerazione di sé, vanno anch'essi superati. Nota acutamente Tenzin Gyatso (XIV Dalai Lama): « Invece di aiutare gli altri usando la ragione che sono stati così gentili con "me" (il che io sento che implica una importanza di "se stesso") dovremmo completamente dirigere la nostra pratica verso il fatto che essi hanno bisogno di felicità e devono avere la libertà dalla sofferenza. Con questa sola ragione possiamo sviluppare la attitudine di prenderci a cuore gli altri » (TENZIN GYATSO, Come attivare Bodhicitta, discorso pronunciato a Thekchen Choling, Upper Dharmasala, febbraio 1975; tr. it., Pomaia, Ist. Lama Tzong Khapa, s.i.d.).

⁽⁷⁸⁾ NAGARJUNA, La preziosa ghirlanda, s. 483.

⁽⁷⁹⁾ G. VANNUCCI, La ricerca della parola perduta, Liscate, Cens, 1986, p. 252.

medico e mistico (80), nella sua ricerca dell'assoluto, pose un giorno a un Saggio indiano questa domanda: "Quando tutte le risorse della Scienza sono state esaurite, cosa si deve fare per aiutare l'ammalato?". La risposta fu: "Muori per lui perché viva".

La compassione rende veramente possibile la liberazione, operando il salto di livello che purifica e illumina; cambia significato alla sofferenza e fa uscire dal negativo, vissuto come "disgrazia" individuale, riportando ogni miseria a dimensioni transpersonali. Infatti, neppure alla sofferenza è lecito "attaccarsi", neppure la sofferenza "ci appartiene"; la sofferenza non è, cioè, pura sofferenza, ma ha in sé qualcosa di più e di diverso. E proprio in questa consapevolezza risiede la vera liberazione "trascendentale" dal flusso samsarico, dal condizionamento dei legami piacere/dolore, attaccamento/avversione.

È attraverso questo salto di livello che il "liberato" non soffre (depressivamente) di soffrire, come non gode (narcisisticamente) di gioire, tutto accogliendo e riportando oltre il dualismo e oltre sé. L'aiuto del bodhisattva agisce in questa direzione e ha il sapore della vacuità proprio in quanto compassione fatta di equanimità e di dono stesso del dono.

Come osserva Suzuki, "i cristiani dicono che senza amore diveniamo come un bronzo risonante o un cembalo squillante; e i buddhisti potrebbero affermare che senza compassione siamo come una morta pianta rampicante attaccata a una gelida pietra o come la fredda cenere che rimane dopo un vivido fuoco" (81).

Il salto di livello comporta anche un approfondimento della comprensione del

Triplice Gioiello in cui si "prende rifugio".

Anzitutto, si realizza infatti una sorta di sintonizzazione su una "volontà" più vasta, capace di armonizzare positivo e negativo, su quel Dharma inesprimibile che riempie e sostiene il mondo. Il Dharma, poi, attraverso l'incarnazione nella inesauribile teoria dei Buddha, diviene (umana) coscienza dell'Essere, testimonianza della natura buddhica dentro di noi, garanzia di liberazione. Infine, il Dharma si rivela come legame di compassione e d'amore nella misura in cui noi stessi riusciamo a realizzare, esprimendo il terzo dei gioielli (Saṃgha), rapporti di compassione e d'amore.

La sofferenza viene così riportata non solo alla fatale razionalità del karma, ma, nello sguardo del Buddha e nel cuore e nella mano del samgha, viene anche accolta e condivisa in un caldo legame di solidarietà e tenerezza: lo sguardo di Buddha sulle creature non solo passa attraverso il mio sguardo, ma è il mio sguardo; la tenerezza di Buddha è proprio la mia tenerezza. Dalla domanda sul perché della sofferenza passiamo così alla domanda sul che cosa e sul come, ossia alla risposta (non più ontologica, ma etica) che siamo capaci di dare, qui e ora, alla sofferenza.

L'azione dei Buddha/bodhisattva è, in questo, azione sui generis, come l'azione non-azione dei taoisti o l'azione senza attaccamento al frutto dell'azione della Bhagavad-Gita. Dice infatti la Bhagavad-Gita: "colui che vede l'inazione nell'azione e l'azione nell'inazione è, tra gli uomini, un illuminato" (82).

Se l'inazione esprime la dimensione "vuota", quiescente della Realtà Ultima,

⁽⁸⁰⁾ Roger Godel nacque a Londra nel 1898, fu primario dell'Ospedale di Ismailia (Egitto), morì nel 1961. La valorizzazione della *condivisione* sembra essere alla base anche della teologia del dolore di Dio, per la quale v.: K. KITAMORI, *Teologia del dolore di Dio* [1958], tr. it., Brescia, Queriniana, 1975 e J. MOLTMANN, *Il Dio crocifisso* [1972], Brescia, Queriniana, 1973.

⁽⁸¹⁾ D.T. SUZUKI, Outlines of Mahayana Buddhism, New York, Shoken Books, 1963, p. 297.

⁽⁸²⁾ Bhagavad-Gita, IV, 18.

l'azione è legata alla "pienezza" della realtà, per cui chi vive non può sottrarsi all'azione, senza la quale "persino il normale corso della vita è reso impossibile" (83).

La diversità è, quindi, non nell'inazione, ma nell'azione non-azione, che partecipa, cioè, di entrambe le dimensioni della realtà e, come presenza del non-determinato nel determinato, è azione unidirezionale, cioè senza richiesta di reciprocità, priva di attaccamenti, interessata al disinteresse, senza impedimenti e dualismi, "spontanea", completa in sé: dare che è "non-dare"; comunicare all'altro, sul fondamento della più totale vacuità di sé, la ricchezza che l'altro già possiede e che si ha in comune con lui.

"Ouando la mente umana entra in quella regione che è al di là dei confini di soggettività e oggettività, è in comunione col cuore dell'universo, i cui segreti sono qui rivelati senza riserve [...] Quando la mente è libera dall'ignoranza e non si attacca alle cose particolari, si dice che è in armonia e anche una cosa sola con la tathāta [...]. È anche evidente che il Dharmakāya (84), benché libero da ignoranza (avidyā), passioni (klesā) e desideri (tṛṣṇā), è rivelato nella finita e frammentaria coscienza degli esseri umani, cosicché noi possiamo in un certo senso dire che "questo mio corpo è il Dharmakāya" benché non in senso assoluto; e anche, in una forma generalizata, che "il corpo di tutte le cose è il Dharmakāya e il Dharmakāya è il corpo di tutti gli esseri" — benché realizzato. in quest'ultimo caso, solo in modo imperfetto e parziale. Avendo pertanto qualcosa in noi

del Dharmakāya, noi tutti siamo destinati a raggiungere alla fine la buddhità, quando l'intelligenza umana, Bodhi, è perfettamente identificata con, o assorbita in, quella del Dharmakāya, e quando la nostra vita terrena diventa la realizzazione della volontà del Dharmakāya" (85).

Il totalmente altro (86) diviene il totalmente proprio, il totalmente altrove diviene il totalmente dentro. Se assumiamo che l'universo (o il Dharmakāya) è libero nella sua azione e noi identifichiamo il nostro agire anegoico con la sua libera volontà, ogni qualvolta agiamo non siamo "noi" ad agire, ma è l'intero universo che fa l'azione o è l'azione (87). Così, il più completo determinismo si ribalta nella più assoluta libertà e anche l'"insulto" limitante della sofferenza è trasceso, l'identificazione col Dharmakāya realizzandosi non solo nonostante ciò che implica sofferenza o non corrisponde alle attese, ma anche attraverso quello e in quello che può risultarci più doloroso e spiacevole.

"Dal punto di vista religioso, il nirvāna è l'assoluto abbandonarsi del sé alla volontà del Dharmakāya. Quando le nubi dell'ignoranza sono disperse, il nostro orizzonte diventa più limpido e ampio; noi percepiamo che le nostre esistenze individuali sono come bolle di sapone o lampi di luce, ma che esse possono ottenere realtà nella loro unità con il corpo del Dharma. Questa convinzione ci obbliga ad abbandonare per sempre la nostra vecchia egoistica concezione di vita. L'ego trova il suo significato solo quando è visto in

⁽⁸³⁾ Ivi, III, 8.

⁽⁸⁴⁾ Letteralmente: il corpo della legge; nel mahāyāna è il corpo (o sistema, unità) del Dharma, il corpo della Realtà ultima sottostante a tutti i corpi e fenomeni particolari; ciò che rende possibile l'esistenza individuale; è anche il più alto aspetto del Buddha, incorporato nella verità da lui insegnata. La sua libertà è incomprensibile e inesprimibile.

⁽⁸⁵⁾ SUZUKI, op. cit., p. 232.

⁽⁸⁶⁾ È la famosa espressione usata R. Otto (filosofo e teologo, 1869-1937) nel descrivere il sentimento di stupore al cospetto di qualcosa di radicalmente diverso e indipendente dalla propria volontà (cfr. R. OTTO, *Il Sacro*, tr. it., Milano, Feltrinelli, 1966).

⁽⁸⁷⁾ Cfr. D. LOY, WEI-WU-WEI: Nondual action, Philosophy East & West, 1985, 35, 73.

relazione col non-ego, cioè con l'alter; in diverse parole, l'amore per sé non ha nessun significato se non viene purificato dall'amore per gli altri. Ma questo amore per gli altri non deve rimanere cieco e oscuro, esso deve essere in armonia con la volontà del Dharmakāya, che è la legge e la ragione dell'esistenza. La missione dell'amore è nobilitata e portata a compimento nel suo vero senso quando giungiamo alla fede che dice "sia fatta la tua volontà". L'amore senza questo abbandono ai decreti divini è soltanto un'altra forma di egoismo: se la radice è già marcia, come possono il tronco, gli steli, le foglie e i fiori avere una vera crescita?" (88).

Ma, come abbiamo detto, con la costituzione del sampha, il rapporto di identificazione col Dharmakāya non è solo un rapporto "discendente", noi stessi divenendo i rivelatori/artefici delle sue qualità. Dharmakāya e Buddha eterno saranno compassione ed amore se noi stessi riusciamo ad essere compassione ed amore: questa la perenne "responsabilità cosmica" della pratica.

La consapevolezza meditativa e la saggezza libereranno il bodhisattva anche dall'ultima tentazione, rappresentata dalle illusioni dell'onnipotenza del fare, dall'attivismo sociale, dalla politica come "oppio del popolo". La consapevolezza è ricordo, ridare cuore (e mente) all'azione perché sia capace di accogliere e trasferire, riportare e rapportare ad una volontà più vasta la sofferenza degli esseri senzienti. Così il bodhisattva svolge l'azione armonizzante del depuratore del mondo, che sa di non avere la "missione" di eliminare il "male" e il "negativo", e tuttavia, nella passione per il relativo, agisce realizzando l'armonia non come negetto ma come metodo.

7. Alla base dell'insegnamento Tendai troviamo un fondamentale principio noto come principio dell'ichinen sanzen (= tremila mondi in un momento della mente). formulato da Chi-i sulla base di quanto il Buddha insegna nel cap. II del Sutra del loto. In esso il Buddha, avendo premesso che la mistica legge è incomprensibile per le persone ordinarie, ne tenta tuttavia una espressione in parole, esponendo quella che è nota come dottrina dei dieci aspetti di tutti i fenomeni. In quel capitolo leggiamo: « Solo un Buddha insieme a un altro Buddha può penetrare la realtà di tutti i fenomeni, cioè a dire, ogni fenomeno ha una forma, una natura, una sostanza, una potenza, una funzione, una causa primaria, una causa secondaria, un effetto, una ricompensa e una completa fondamentale unità di questi aspetti » (89).

Chi-i ha utilizzato questa dottrina per formulare il principio dell'*ichinen sanzen*, sostenendo che i 10 mondi operano secondo i 10 aspetti dei fenomeni, attualizzati in 3 domini della realtà (90), per cui si hanno in totale 3000 modi di esistenza e questi sono inclusi in ogni singolo momento della vita.

Più importante delle cifre è, ovviamente, il significato di questo principio, per cui:

- i) l'intero cosmo è incluso in un singolo momento della nostra vita, e questo, d'altra parte, pervade l'intero cosmo;
- ii) esiste una perfetta identità di mente, Buddha, fenomeni.

Possiamo dire che Dōgen, nel suo profondo spirito religioso, pur non nominandolo, abbia profondamente assorbito questo principio e lo utilizzi proprio per ope-

⁽⁸⁸⁾ SUZUKI, op. cit., p. 369.

⁽⁸⁹⁾ Sutra del loto, cit., p. 52.

⁽⁹⁰⁾ Sui dieci stati della mente o di esistenza o mondi, v. sopra § 4.1.2. I tre domini della realtà sono rappresentati dai domini: degli esseri senzienti, degli esseri non-senzienti, dei costituenti o skandha.

rare una dilazione a livello cosmico del significato della pratica incessante. Egli dice infatti:

« Nella Grande Via dei Buddha e dei Patriarchi c'è una suprema pratica incessante che continua senza fine. Non c'è il più piccolo divario tra il risveglio della mente, la pratica, l'illuminazione e il nirvāna; la pratica incessante è continuamente in moto. Pertanto, essa non dipende né dal proprio sforzo individuale né dallo spirito altrui. È pura pratica incessante. Il merito della pratica incessante sostiene sé e gli altri. La nostra pratica incessante riempie il cielo e la terra e influisce su ogni cosa con le sue capacità. Anche se noi possiamo non esser coscienti di ciò, così stanno le cose.

Dunque, dalla pratica incessante di tutti i Buddha e di tutti i Patriarchi emerge la nostra pratica incessante e noi abbiamo accesso alla Grande Via. Dalla nostra pratica incessante, emerge la pratica incessante di tutti i Buddha e tutti i Buddha accedono alla Grande Via. Dalla nostra pratica incessante derivano meriti senza fine. Di conseguenza, senza fine, ogni Buddha e ogni Patriarca vive come Buddha, trascende Buddha, ha la mente di Buddha e diviene Buddha. In virtù di questa pratica incessante, si muovono il sole, la luna e le stelle, ed esistono la grande terra e il vasto spazio, il corpo e la mente, i quattro elementi fondamentali e i cinque skandha. La pratica incessante non è nei posti che cerca la gente comune; tuttavia, qui ognuno deve tornare» (91)

La saggezza perenne, in tempi e culture diverse, esprime, sia pure con parole e atteggiamenti differenti, la stessa profonda fede nella pratica incessante: « sine intermissione orate » è la raccomandazione dell'apostolo Paolo, e Giovanni Climaco sottolinea che la preghiera è il fondamento dell'Universo e che « il suo effetto è di tenere insieme il mondo » (92); i cristiani d'Oriente invocano senza posa il nome di Gesù, i devoti del Buddha Amida ripetono continuamente il Nembutsu (93) e quelli del Loto il Daimoku (94); la tradizione islamica riporta un detto del Profeta che dice: « L'ora suprema verrà quando non ci sarà più nessuno che invoca il nome di Allah » (95); schiere di santi e di bodhisattva, operosi nel mondo, fanno del loro stesso silenzioso essere una ininterrotta invocazione.

Nel tempio Kompon Chū-dō, sul monte Hiei (96), arde in perennità la lampada, che Saichō 1200 anni fa accese come simbolo dell'eterna fiamma del Dharma che illumina il mondo. Ripetiamo ancora, anche noi, le parole che ogni giorno si levano dalla montagna sacra:

Dobbiamo realizzare che il microcosmo del nostro corpo/mente e il macrocosmo dell'ambiente sono ichinen sanzen. Compiendo il cammino si diviene consapevoli dell'essenza della realtà. Il nostro corpo/mente individuale pervade la Realtà universale.

⁽⁹¹⁾ Ognuno vi deve tornare perché è questo il vero rifugio, di cui tutti hanno bisogno. DŌGEN, op. cit., vol. III, 1983, p. 1.

⁽⁹²⁾ S. GIOVANNI CLIMACO, La Scala al Paradiso, cap. 28.

⁽⁹³⁾ Namu Amida Butsu, ovvero: "Omaggio al Buddha della vita e luce infinite!".

⁽⁹⁴⁾ Namu Myō-bō Renge Kyō, ovvero: "Omaggio all'insegnamento della Mistica legge simbolizzata dal fiore di loto!".

⁽⁹⁵⁾ Cfr. G. VANNUCCI, op. cit., p. 293.

⁽⁹⁶⁾ Il monte, nei pressi di Kyoto, sede della scuola Tendai (v. n. 10).

Dio, mondo, natura nelle religioni orientali (I)

di Giampietro Sono Fazion

Pubblichiamo la prima parte della relazione presentata al convegno "Dio-Mondo-Natura nelle religioni orientali", che si è svolto al Centro Pastorale Paolo VI di Brescia dal 20 al 22 giugno 1991, organizzato dalla Associazione Teologica Italiana. La seconda parte è rinviata al prossimo quaderno.

1. Nell'introduzione all'edizione italiana del libro di Heinrich Dumoulin, *Buddhismo*, Ando Natale Terrin scriveva, una decina d'anni fa:

« Il buddhismo è una realtà spirituale che suscita sempre più il nostro interesse di uomini occidentali e che non finisce di meravigliarci per la sua ricchezza antropologica, la sua carica esistenziale e per la sua capacità mistico-esperienziale [...]. Nello studio e nell'incontro con le religioni orientali ed in particolare con il buddhismo siamo ora animati da motivi profondi, sentiamo che dobbiamo colmare un vuoto interiore e sentiamo soprattutto che da quell'altra sponda vive una realtà che ci interpella. In questo modo operiamo un vero dialogo e riconosciamo che la 'svolta a Oriente' porta dentro di sé i germi di una avventura che ci trasformerà profondamente, anche se il cammino è ancora lungo e il contatto esperienziale è ancora statu nascenti » (1).

Panikkar (2), nel dialogo dell'incontro, rinviene due aspetti: l'aspetto interreligioso, che ha luogo tra credenti di diverse religioni, e quello intrareligioso, che sorge nell'intimo di colui che entra in contatto con un cammino religioso diverso da quello di appartenenza. Quando l'incontro, che per essere reale necessita della conversione del cuore, ci avrà trasformati, diverrà contemporaneamente lievito alla riconversione del mondo.

Kōdō Sawaki Rōshi era solito affermare: «Gli uomini ammucchiano conoscenze, ma io penso che il fine ultimo sia di poter sentire il suono della valle e guardare il colore della montagna ». Kōdō Sawaki è stato uno dei più grandi maestri zen del nostro tempo: nacque vicino a Kyōto nel 1880 e morì nel 1966. Fu un monaco mendicante, libero come l'acqua e il vento: andava di tempio in tempio, di città in villaggio, insegnando a tutti a sedersi in meditazione, anche ai carcerati. Diceva: "« Non ho bisogno di titoli, non ho bisogno di tempio, non ho bisogno di riconoscimenti, non ho bisogno di donne, non ho bisogno dell'illuminazione ». Lo chiamavano "Kōdō senza tempio, senza dimora". Nella sua affermazione ("gli uomini ammucchiano conoscenze") non c'è antiscientismo – alla morte lasciò infatti il suo corpo ai medici per la dissezione – bensì il desiderio di orientare le nostre conquiste scientifiche e le inevitabili ricadute tecnologiche ad un fine ultimo che ne disinneschi la pericolosa distruttività, rendendole amiche alla vita.

⁽¹⁾ H. DUMOULIN, Buddhismo, Queriniana, Brescia 1981, pp. 5-6.

⁽²⁾ R. PANIKKAR, Il dialogo intrareligioso, Cittadella Editrice, Assisi 1988.

Non sembra che l'uomo sia andato in questa direzione. Dal 1970 ad oggi, scrive Lester R. Brown in State of the World 1991, il mondo ha perso 200 milioni di ettari di copertura boschiva, mentre i deserti si sono estesi di un'area più grande di quella che viene coltivata attualmente in Cina. Sono scomparse migliaia di specie vegetali e animali, la popolazione è cresciuta di 1,6 miliardi di persone, più di quella che abitava la terra nel 1900, mentre gli agricoltori di tutto il mondo hanno perso suolo fertile per un ammontare più o meno equivalente a quello del terreno coltivato in India (3). Se a tutto ciò aggiungiamo l'assottigliarsi dello strato di ozono, l'accumulazione dei gas responsabili dell'effetto serra, le piogge acide, l'inquinamento dell'aria e dell'acqua, le tragiche migrazioni di popoli sospinti dalle guerre e dalla fame, avremo un quadro dello stato di degrado del pianeta.

Tutto questo mentre politici ed economisti sembrano attenti solo alle variazioni produttive e agli umori del mercato, incuranti del principio della capacità di carico che pone limiti non superabili ad ogni sistema naturale. Ricorda il Bateson: «I problemi principali del mondo sono il risultato della differenza tra il modo in cui la natura opera e il modo in cui l'uomo pensa » (4). A questo quadro drammatico vanno poi aggiunti i costi sociali prodotti dalla disgregazione dello spazio urbano, dalla salute minata, dall'avanzare della droga, dalla crisi della famiglia; e ancora i costi di un ripristino delle condizioni di produzione là dove sono state distrutte e quelli che vanno a pesare sul terzo mondo in conseguenza della crisi ecologica e di sviluppo, tanto da far ipotizzare la possibilità di essere in presenza di una sottoproduzione di capitale (5).

La crisi ecologica manifesta in tutta la sua ampiezza la crisi dell'uomo contemporaneo, la caduta dei valori, lo smarrimento etico, l'affievolimento morale: siamo delle canne al vento, estranee allo stagno, alla terra, al cielo, alle mille forme di vita che ci circondano e ci sostengono. Penso a una notte oscura, in attesa delle primi luci d'alba. Una storia cinese racconta che un giorno il sole si frantumò in migliaia di pezzi che si sparsero al suolo. Avanzarono le tenebre, la vita procedeva a fatica. Un monaco, che aveva la sua cella lì vicino, guidato dai timidi bagliori, cominciò a raccogliere i piccoli frammenti e ad attaccarli insieme. Passò molti anni in questo lavoro, ma alla fine il sole tornò di nuovo a splendere e ricominciò il suo cammino. Ouando passava sopra la cella, si fermava un momento, per restituire un po' di quella luce e quel calore che il monaco gli aveva fatto riacquistare.

Il sole frantumato, la crisi ecologica interrogano le religioni: sapranno queste (sapremo) rispondere?

2. A loro volta le religioni, di fronte all'ineludibile richiesta di significato, interrogano se stesse. La risposta che cristianesimo e buddhismo danno è una risposta forte, propositiva. La chiesa abbandona l'accento posto in passato sul predominio dell'uomo sulla natura (Gn 1,26-28) – per questo il White riteneva il cristianesimo la religione più antropocentrica (6) – e si rivolge anche ad altri passi biblici che evidenziano il senso di affidamento (Gn 2,15: "Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse"), di limite (Sal 24,1: "Del Signore è la terra e quanto contiene"), di solidarietà (Gn 3,23, in cui la terra diviene

⁽³⁾ L.R. BROWN e altri, State of the World 1991, ISEDI, Torino 1991, pp. 1-29.

⁽⁴⁾ B. DEVALL - G. SESSION, Ecologia profonda, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1989, p. 19.

⁽⁵⁾ J. O'CONNOR, L'ecomarxismo, Datanews, Roma 1989, pp. 27-31.

⁽⁶⁾ L.J. WHITE, The Historical Roots of Our Ecological Crisis, "Science" 155 (1967), pp. 1203-1207.

il luogo della realizzazione dell'uomo), di lode e contemplazione (Sal 104: "Quantosono grandi Signore le tue opere!"; Sal 148: "Lodatelo sole e luna; lodatelo, voi tutte, fulgide stelle").

Anche il pensiero buddhista è attraversato da fermenti e proposte operative di notevole portata riguardo la pacificazione dell'uomo con la natura: fin dalle origini la sua visione del mondo è stata caratterizzata dal rispetto per ogni forma vivente e per l'ambiente in cui è immersa, nella profonda consapevolezza di un interdipendere universale (7). Occorre quindi ritornare al passato per illuminare il futuro: realizzare quella "riflessione sui giacimenti sapienziali" che ci permetta di "disegnare il volto di un uomo che sia all'altezza delle sfide del nostro tempo", come afferma il Venturini (8). Nello zen, un corretto rapporto con la natura e il cosmo (quindi con il sé profondo), è stato realizzato in modo esemplare da Dōgen Kigen (1200-1253), fondatore dello zen sōtō in Giappone.

Dōgen nacque nel 1200 a Heian, l'odierna Kyōto, in un tempo in cui il buddhismo, già largamente diffuso nel paese, mostrava segni di decadenza. Figlio di un ministro dell'imperatore e di una nobile della stessa corte, sperimentò ben presto mujō, l'impermanenza. A due anni perdette il padre e a sette la madre. Durante i funerali di quest'ultima rimase a osservare il fumo dei bastoncini di incenso che svanivano nell'aria. Recitano alcune strofe buddhiste:

"Tutto ciò che è condizionato è impermanente.

La natura di ciò che viene alla luce contiene il seme dell'estinzione.

La cessazione stessa è la felicità" (9).

Tutto ciò che è nato, anche se lo amiamo e vorremmo eternizzarlo in questa forma e in questo mondo, è destinato a perire. Buddha aveva indicato nelle tre radici insane di brama, avversione e illusione lo schermo che impedisce all'uomo di cogliere la realtà profonda dell'esistenza. Il giovane Dogen decise di seguire il Dharma che indicava la via per uscire dal ciclo doloroso delle esistenze. A tredici anni venne in contatto con il Sūtra del Loto e con la rivelazione che l'uomo è già un Buddha (10). "Se noi possediamo originariamente la natura di Buddha, perché dobbiamo ricercarla attraverso una pratica?", si chiese Dogen. Non trovando risposte soddisfacenti, egli si recò in Cina, dove ebbe alcuni incontri che segnarono la sua vita. Riflettendo sul duro lavoro dei monaci chan nelle cucine e nei campi, e su un dialogo avuto con il tenzo (responsabile delle cucine) di un monastero, egli giunse alla conclusione che la vita quotidiana e la Via non sono due cose diverse, ma coincidono: in ogni aspetto, anche minimo e oscuro della nostra vita di tutti i giorni, noi

^{(7) &}quot;Tra le varie iniziative recentemente promosse dai buddhisti, desidero menzionare il progetto "The Buddhist Perception of Nature' [. . .], l''Ordine dell'Inter-essere', fondato in Vietnam durante la guerra, movimenti di buddhisti laici come quello giapponese della 'Rissho Kosei-kai' (RKK), la 'Society for Buddhist-Christian Sudies', l''International Network of Engaged Buddhists', la 'Conferenza mondiale delle religioni per la pace' (WCRP)". R. VENTURINI, "Uomo e ambiente nell'insegnamento buddhista", in *Paramita*, Roma 1990, n. 36, p. 36.

⁽⁸⁾ R. VENTURINI, Ibid., p. 35.

⁽⁹⁾ Mahāsudassanasutta, II, 17; e Mahāparinibbānasutta, VI, 7,10; in *Dīgha Nikāya* (Discorsi lunghi), sintesi. Per la figura di Dōgen v. KIM HEE-JIN, *Dōgen Kigen - Mystical Realist*, The University of Arizona Press, Tucson 1980, e H. DUMOULIN, *Geschichte von Zen-Buddhismus*, Franke Verlag, Bern 1985, vol. II, pp. 41 ss.

⁽¹⁰⁾ The Threefold Lotus Sutra, Kosei Publishing Co., Tokyo 1988.

possiamo manifestare la nostra natura buddhica. In Cina conseguì l'illuminazione con il maestro Rujing (11), che aveva il monastero sul monte Tiantong. Accadde durante una notte di meditazione in zazen (12). Un discepolo si era addormentato e Rujing lo svegliò dicendogli: "Con lo zazen mente e corpo vengono abbandonati [trasformati]: a che serve dunque dormire?". Dogen, a queste parole non destinate a lui, realizzò la connessione tra la postura in zazen e il risveglio della natura buddhica. Quindi si presentò al maestro annunciandogli che mente e corpo erano abbandonati, trasformati. Rujing gli disse: "Ora, continua ad abbandonarli", e lo confermò suo successore nella linea soto.

Buddha continuò a meditare per tutta la vita dopo la sua illuminazione, e i santi cristiani non solo non abbandonano la preghiera per il fatto di aver raggiunto uno stato di purezza, ma l'intensificano. In quel momento Dogen capì che noi siamo sì dei Buddha, ma dei Buddha addormentati che possono giungere al risveglio attraverso una pratica ininterrotta (po ji) che consente di mantenerci in uno stato di attenzione vigile e consapevole. Scrive Dogen nel suo Fukanzazengi (13): "La verità è presentata ovunque, eppure anche un piccolo passo è sufficiente a separare il cielo dalla terra". In Giappone Dogen ritornò a "mani vuote" (senza sūtra e commentari). Aveva allora ventotto anni. Nei dintorni di Kyōto fondò prima il tempio di Kōshōji, aprendo la sala

di meditazione per la prima volta anche alle donne, e suscitando per questo malumori e contese, e più tardi, nel 1244 iniziò la costruzione del tempio di *Eiheiji*, il "Tempio della Pace Eterna", tra le montagne della prefettura di Fukui, dove esercitò il suo alto insegnamento volto a condurre ognuno alla salvezza.

3. A Eiheiji si trova un piccolo ponte, chiamato "ponte del mezzo mestolo". Qui si chinava Dogen per attingere acqua con un mestolo: dopo aver bevuto, restituiva l'acqua rimasta al fiume. Dobbiamo riflettere a lungo sul gesto di questo monaco giapponese contemporaneo di Francesco d'Assisi. Non credo si possa parlare di ecologia, almeno nel senso in cui l'abbiamo formulata sotto la spinta di un'irrazionale conduzione del pianeta. Nel luogo vi era inoltre abbondanza d'acqua. L'ampia consapevolezza che tale gesto esprime non nasce dal semplice desiderio di un uso sobrio delle risorse – anche se a questo risultato perviene naturalmente – ma sorge inconsciamente dal riconoscere l'unità di tutto con il tutto. « Se concepisco l'acqua non diversa da me, dal mio Sé, se la concepisco assoluta, anche i gesti con cui l'utilizzo sono assoluti. Mezzo mestolo nel fiume è riconoscere che la nostra mente è parte della mente universale, è riportare la nostra mente nella Grande Mente. Ecologia come restituzione d'armonia » (14).

⁽¹¹⁾ Rujing (1163-1228): riformatore, in un periodo di decadenza, della scuola soto, fondata da Dongshan Liangjie (807-869).

⁽¹²⁾ Zazen (giapp.): "sedere in meditazione". È la meditazione zen: la corretta posizione è il padmā-sana, la posizione del loto, con la schiena e la nuca erette e gli occhi leggermente aperti e diretti verso il suolo.

⁽¹³⁾ Fukanzazengi: "Raccomandazioni generali per fare zazen"; Dōgen lo scrisse intorno al 1228, e fa parte dello Shōbōgenzō, "L'occhio della vera Legge", che, in 95 capitoli, è l'opera fondamentale di questo maestro zen.

⁽¹⁴⁾ G. SONŌ FAZION, Viaggio nel buddhismo zen, Cittadella Editrice, Assisi 1990, p. 236. Riguardo all'uso del termine "sé", contrapposto ad un "io" impermanente e illusorio, va ricordato che, secondo la tradizione tathāgatagarbha, i cui principali sūtra risalgono al IV-V secolo (Tathāgatagarbha, Mahāparinirvāṇa mahāyāna, Śrīmālādevīsiṃhanādasūtra e altri), tutti gli esseri hanno in sé l'embrione, il

La semplice sequenza "attingere acquabere-restituire l'acqua rimasta" attua senza residui la visione zen, quindi buddhista, dell'esistenza e del mondo.

Per il buddhismo una delle tre caratteristiche principali dell'esistenza è anātman, "non-io" (le altre sono duḥkha, instabilità, sofferenza, e anitya, impermanenza). L'individuo è formato da cinque tipi di aggregati, o costituenti, in dinamica interrelazione tra loro: nessun io permanente può però essere rinvenuto dietro di essi. L'ego è quindi un errore di prospettiva alimentato dall'illusione, dalla brama e dall'avversione: quando queste cadono, scompare anche l'ego con la sua invadenza e il quadro riacquista luminosità e tutte le cose vengono avvertite nella loro dimensione reale. Ora, percepire l'acqua, un piccolo animale, un filo d'erba non diversi, in assoluto, dal mio vero sé, significa realizzare anātman, togliere realtà a quell'io che, secondo Krishnamurti, è alla radice del peccato originale dell'umanità: l'illusione della separazione.

"Quando scompare l'ego, tutti i fenomeni del cosmo diventano il nostro ego", ha detto un maestro zen. È l'affiorare del Sé, e la sua comparsa permette di "osservare le cose senza particolari punti di vista

(bhūta-pratyavekṣā)" (15). Ciò è ben visibile in certe rappresentazioni pittoriche cinesi e giapponesi: in una natura dispiegata o raccolta appaiono piccole figure umane perfettamente integrate all'ambiente, immagini di un io diminuito, di un armonico procedere con il tutto; o nei giardini zen, dove l'attenzione al particolare é sempre in funzione dell'universale e dove la presenza dell'uomo tende a farsi inavvertita per consentire la calma contemplazione dell'assoluto. È il caso del Ryöanji, il "Giardino di pietra" di Kyōto dove, secondo Mishima, il visitatore "sente che anche l'intrusione dei suoi sensi nel giardino costituisce una violazione" (16), mentre il Clément vi colse "la vibrazione delle acque primordiali e l'emergenza della creazione" (17).

Cade in questo modo l'antropocentrismo forte che sta alla base degli irrisolti problemi contemporanei, sostituito da un biocentrismo (quasi un cosmocentrismo) che si pone come misura di un equilibrato intervento dell'uomo nella natura, attento al vicino come al lontano, rispettoso dell'altro uomo, dell'animale, della pietra. Attento, in definitiva, a se stesso, nel senso ampio del termine.

(Continua nel prossimo quaderno)

seme, la natura buddhica, intrinsecamente pura pur nella condizione di (apparente) oscuramento. Le idee contenute in questi sūtra influenzarono enormemente lo sviluppo del buddhismo nell'Asia centrale.

A ragione quindi afferma il Williams che "dal momento che il tathāgatagarbha non è altro che il nome attribuito alla stessa 'cosa' che dalla prospettiva dell'illuminazione è il dharmakāya, e che il dharmakāya possiede la perfezione del 'sé', se ne deduce che il tathāgatagarbha non è il 'sé' solo nella misura in cui esso conserva una natura samsarica, egoistica. Dalla prospettiva dell'illuminazione, in effetti, la stessa 'cosa' può essere definita come un Vero Sé, o un Sé Trascendente" (P. WILLIAMS, Il Buddhismo Mahāyāna, Ubaldini, Roma 1990, p. 121).

⁽¹⁵⁾ T.R.V. MURTI, La filosofia centrale del buddhismo, Ubaldini, Roma 1983, p. 169.

⁽¹⁶⁾ CHEN CONGZHOU, L'arte dei giardini cinesi, Arcana, Milano 1987. p. 5. (17) O. CLÉMENT, I Visionari, Jaka Book, Milano 1987, pp. 138-139.

Spirito e corporeità in India

di Fabrizio Franchi

Il magnetismo che l'India esercita sull'occidente è cosa antica. Prescindiamo qui dal mondo specializzato degli intellettuali, i quali per professione si interessano ai problemi della cultura: ma l'India sembra aver costantemente esercitato una forte attrazione sulla gente comune delle nostre aree. Gli anni del primo novecento, come osserva Lévi-Strauss (1), furono il periodo esotizzante dell'occidente; lusso dei ricchi, gusto delle forme languide e arabescate, sensualità, amore dei fiori e dei profumi, e via di seguito fino ai baffi affilati, agli orecchini e alle cian frusaglie. In seguito c'è stato il fenomeno hippy. E per lustri turbe di giovani hanno marciato lungo la via dell'hashish e della meditazione, sposando la bandiera del rifiuto dei nostri meccanismi sociali ed abbracciando magari gli aspetti più esibiti dei costumi orientali, il saio arancione, la trasandatezza. l'aria di sufficienza degli atteggiamenti solitari.

Tutto ciò ha fatto circolare un'idea molto diffusa secondo cui gli occidentali sono affascinati dall'oriente. L'insoddisfazione per la nostra vita, competitiva e pragmatica, guiderebbe alla riscoperta della saggezza ascetica. L'India, si sa, è spirituale e rifiuta il mondo. Quel mondo materialistico, sensuale, di cui l'occidente si è nutrito e infine saturato. La spiritualità indiana al contrario purifica, eleva, distacca dalle cose.

Questa convinzione è una verità da edicola. È vero quasi il contrario. Se vogliamo amare e rispettare l'India, il suo alto profilo di sacralità, dobbiamo cominciare con l'eliminare i luoghi comuni preconfezionati, le tiritere da hobby dilettantesco.

Giacché l'India non trasporta agli antipodi della sessualità. Semmai ne è lontano proprio l'occidente. Non è sessualità l'eccitazione mentale dei nostri appetiti regrediti, ma il grande abbraccio che accoglie la concreta vita del mondo inclusi i suoi turbamenti. Le voglie spasmodiche delle nostre fantasie – siano rivolte al possesso lubrico del partner o a qualsiasi analogo capriccio di potere – non sono sessualità: sono il contrario, la non maturazione. È invece sessuale l'accoglimento tantrico della vita, la mancanza di paura nel conoscere le cose fino in fondo, tutte le cose. Negli altorilievi erotici dei templi di Khajurāho troviamo diverse rappresentazioni di amplessi in una sorta di levità danzante. Ma nel ritmo, nella plasticità dell'intreccio di quei corpi non c'è alcuna oscenità, solo gioia. Tra le tante intolleranti violenze che nei secoli giunsero all'India da ovest, io penso spesso alla tremenda frizione che dovette verificarsi tra il tantrismo e la neoarrivata ondata dell'Islàm con la sua cultura nevrotica,

Così possiamo giungere a scoprire una verità che, come nelle carte da gioco, è l'inverso dell'immagine che appare. L'occidente non è sessuale; piuttosto, della sessualità autentica ha paura, e conseguentemente esso diffida dell'India. Agli occidentali, in realtà, l'India dà un istintivo senso di fastidio. Questo disagio è rovesciato e coperto dalla curiosità culturale, la gabbia di pensiero che continuamente controlla, cristallizza e snatura l'indianità reale.

Dal primo approccio con quest'immenso paese incontriamo una vitalità brulicante che

⁽¹⁾ LÉVI-STRAUSS C., Tristi tropici. Il Saggiatore, Milano 1960.

ci fa paura. Nel confuso caleidoscopio dei colori, nella virulenza petulante degli sguardi e dei gesti noi ci sentiamo sperduti. Siamo assaliti dagli odori pungenti, siamo provocati dall'assoluta promiscuità con gli altri, con gli animali, la natura; una promiscuità che ci turba. Quest'animazione disinibita e capillare fa capire qualcosa. Ci troviamo davanti a una società costituita da masse sterminate, eppure sopravvive l'individuale, il parcellare. La società di massa, la società dai comportamenti corali siamo noi. E ancora siamo sfidati a comprendere cosa vuol dire sessuale: e che altro se non quest'affrontare le cose per quel che sono, senza "protezioni ideologiche"? C'è un'anarchia propria dell'esistenza e noi l'abbiamo da tempo sostituita con il controllo iperrazionale. Vi abbiamo guadagnato il potere. Ma abbiamo perduto il coraggio di vivere la realtà.

Nella mia qualità di medico mi accadde una volta di visitare un religioso indiano. Egli emanava una rimarchevole serenità e i suoi occhi erano dolci e profondi. Fu grande lo sconcerto quando sotto le mie mani affiorarono i segni inequivocabili di un organismo teso, perturbato: l'esame fisico rivelava sintomi che potevo supporre dovuti a continue tempeste neurovegetative. Fui portato a concludere che, sotto l'apparenza di una quieta e appagata spiritualità, si nasconde nel mistico la cruda evidenza di irrisolti conflitti psichici: quel corpo pareva simile a quello dei nevrotici gravi. Era falsa la pace che l'uomo emanava?

Una deduzione molto ingenua. L'idea di un io psico-corporeo assolutamente armonico è una chimera che soltanto noi, che abbiamo creato l'espressione 'pace dei sensi', amiamo coltivare; la vita anima sempre una lotta tra spinte diverse, anche nelle profondità dell'individuo. Allora certo l'approdo a una norma spirituale interiore turba il corpo: perché una coscienza profonda si fa strada tra i circuiti neuropsichici radicati nell'individuo, quelli che dirigono la vita regolata dalle comuni pulsioni. Istanze primordiali, tumultuose fanno resistenza all'ordine emanato da un centro forte.

L'elevazione è una lenta vittoria che non esige la decapitazione di parti vitali; la serafica semplicità del sadhu è il riconquistato ammansimento delle oscure profondità del proprio essere che continuano ad articolarsi, non la scissione intrapsichica. L'India sa questo, è pacificata con questo. L'India ci mette a disagio perché non ha mai concepito una condanna demonologica del "terreno", operazione invece ossessivamente presente in noi. Tutto ciò lo si sente sulla pelle, laggiù, non appena ci si trova immersi fra la gente. Non capiremo mai il senso della grande spiritualità indiana finché continueremo a leggerla attraverso il filtro di pregiudizi paolini.

Ma rivisitiamo per un attimo un episodio classico: nel gennaio del 1868 Ramakrishna, l'ultimo grande santo bengalese, si reca in pellegrinaggio a Varanasi. Giungendo dal fiume egli ha la visione della città come se questa fosse tutta d'oro massiccio, quale era rappresentata negli inni antichi. Quel che Ramakrishna mette in opera qui è la traduzione di un significato, il quale viene direttamente percepito dai sensi attraverso la possibilità elaborative della mente simbolica; e del resto è noto che gli yogi possono far liberamente affluire sequenze di immagini oniriche in uno stato di perfetto controllo di coscienza (2). Ma qual'è il senso della visione? L'antica simbologia dell'oro rimanda ad un significato astrattamente mondano, lo splendore. Questo 'astrattamente mondano' è del resto la forma del mito contenuta negli inni, che con la sua visione Ramakrishna porta a giubilazione. Però, come è stato giustamente commentato (3), il significato mondano dell'oro allude ad una passione fondamentale la quale, insieme a quella sessuale, è

⁽²⁾ FERRETTI E., Silenzio, comunicazione, conoscenza. Vidya 2, 1, 1981.

⁽³⁾ VECCHIOTTI I., Storia della filosofia indiana dal XVIII al XX secolo. Ubaldini, Roma 1982.

una delle più radicate nell'uomo. Ramakrishna non ha proprio nulla contro tutto questo, non ha nulla contro il mondo terreno di cui perciò può utilizare le simbologie fascinanti.

Ci sono memorie che paiono necessarie a fissare dentro di sé intuizioni definitive; sensazioni tutte fisiche che aiutano a comprendere.

Più di venti anni fa vidi l'India per la prima volta. A Khajurāho avevamo preso alloggio qualche chilometro distanti dal centro abitato. Per recarci in paese, e per tornare, dovevamo percorrere venti minuti di strada silenziosa attraverso la boscaglia. Una giungla rumorosa, si udivano gli uccelli stridere nascosti. A volte da un subitaneo frusciare delle piante usciva il rapido balzo di una scimmia berciante.

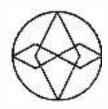
Di sera sedevamo a un tavolino all'aperto, tacendo. Nostro unico compagno era il picchiettio degli insetti che cadevano tramortiti, come una pioggia leggera e continua, dopo essersi scottati al fuoco di una lampada. Si avvertiva allora quale lussureggiante abbondanza di vita fosse generata da quella terra grassa. Il trascorrere del tempo si faceva torpido e invischiante.

In India è così, d'un tratto qualcosa rallenta i tuoi pensieri e mostra quanto sia irrilevante l'agitarsi del nostro mondo. Senso dell'eterno: il silenzio avvolgeva lentamente il volto inespressivo del guardiano dell'albergo con i suoi alamari bisunti, la sua improbabile mascherata da valletto di rajà. Quel silenzio sperimentato da sempre, che destituisce il ridicolo e l'umiliazione, è il contatto con l'essenziale.

Il respiro del Brahman non era un concetto, come vorremmo noi rachitici soldati dell'intellettualità. Era semplice e chiaro come esso viveva in quelle nubi che, sospinte dal monsone, percorrono avanti e indietro la terra calda, le acque, la pienezza dell'esistenza.

HOFFMAN QUADRINITY PROCESS

Dopo oltre 20 anni di esperienze in USA, Spagna, Germania, Svizzera, Austria, Francia, ora anche in Italia.



«Il "Quadrinity Process" non richiede una speciale ginnastica intellettuale; inoltre non ignora il corpo o l'io emozionale o l'intelletto. Corrisponde in tutto a quello che avevo imparato nella Kabbalah e funzionò co

sponde in tutto a quello che avevo imparato nella Kabbalah e funzionò così bene che l'ampiezza e la profondità di quanto imparavo durante e dopo il "processo" non solo dava senso a livello intellettuale, ma ne offriva anche il profondo significato pragmatico. Fare il "processo" è stato il lavoro più facile ed allo stesso tempo la più grande sfida che io abbia mai affrontato. Una settimana di sforzi e di lavoro aveva liberato il mio vero io con la massima chiarezza. Sono convinto che il "Quadrinity Process" offerto da Hoffman e dai suoi collaboratori sia il processo psicologico migliore e più efficace disponibile oggi».

Rabbino Zalman Schachter-Shalomi

Workshop residenziali intensivi nell'entroterra riminese

28 agosto - 4 settembre

23-30 ottobre

27 novembre - 4 dicembre

Per informazioni:

Hoffman Institute Italia - Via Lampugnani, 16 - 20023 Cerro Maggiore (MI) - Tel. 0331/421553

Il dialogo cristiano-buddhista durante il 1991

di Donald W. Mitchell

Questo "rapporto annuale" è ricavato dal "Journal of Ecumenical Studies"; ringraziamo questa rivista e l'Autore del rapporto per averne autorizzato anche quest'anno la pubblicazione su "PARAMITA".

È di nuovo venuto il momento per la nostra panoramica annuale sugli avvenimenti più importanti che si sono verificati nel dialogo cristiano-buddhista. Cominciamo rapidamente con ciò che è accaduto negli Stati Uniti.

La Society for Buddhist-Christian Studies è divenuta un'organizzazione leader, che non solo studia ma anche incoraggia il dialogo tra buddhismo e cristianesimo. La Società tiene il suo incontro annuale assieme all'American Academy of Religion e nel 1991 questo si è svolto a Kansas City. La Society ha sponsorizzato due seminari. Il primo verteva sulle pratiche cristiano-buddhiste: Roger Corless (Duke University) ha descritto la sua pratica particolare che include visualizzazioni e mantra cristiani e buddhisti, che lo conducono a un silenzio profondo di meditazione e di preghiera; Rubin Habito (Perkins School of Theology) ha parlato di ciò che egli definisce "Maria Kannon Zen" come un tipo di pratica zen per cristiani. La seconda sessione era incentrata sul dialogo interno dei cristiani e dei buddhisti. Sallie King (Southern Illinois University) ha condiviso la sua esperienza di appartenere alla tradizione quacchera e zen. Tyson Anderson (St. Leo College) ha presentato il fenomeno spirituale di superamento dell'ego nel buddhismo e nel cristianesimo. Queste sessioni hanno fatto nascere il problema se i praticanti di entrambe le tradizioni possono trovarsi emarginati dagli altri confratelli all'interno delle rispettive tradizioni. Un altro problema concerneva la relazione delle pratiche provenienti da due fonti con le pratiche tradizionali delle comunità originarie. Questi problemi saranno discussi nel prossimo incontro della Società. Chiunque sia interessato ad entrare in relazione con questa importante associazione può scrivere a: Society for Buddhist-Christian Studies, 2400 Ridge Road, Berkeley, Ca 94709.

La Lilly Endowement, Inc. ha sovvenzionato un progetto importante alla Purdue University sul dialogo. Il progetto prevede che Masao Abe lavori alla Purdue dall'autunno del 1991 alla primavera del 1993. In questo periodo, Abe proporrà dei corsi sullo Zen e dialoghi con studenti dell'Università stessa e per il pubblico in genere. Parteciperà anche ad una serie di conversazioni pubbliche interreligiose in tutto lo Stato dell'Indiana. Sia i corsi che le conversazioni potranno offrire a un pubblico più vasto questo modo "forte" di dialogare, che da alcuni anni Abe e altri importanti teologi cristiani ed ebraici stanno portando avanti. I loro incontri su "Dio" sono stati in parte pubblicati in John B. Cobb, Jr. e Christofer Ives, eds, The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation (Orbis Books, 1990). Le conferenze pubbliche del "progetto Purdue" includono: "Relazioni interreligiose e pace mondiale" con Masao Abe e Mrjorie Suchocki alla Purdue University, 8 novembre, 1991; "Dialogo interreligioso e futuro della teologia" con Masao Abe e Wolfhart Pannenberg

all'Earlham College, 3 aprile, 1992; "Prospettive interreligiose sull'olocausto, Dio e il Male" con Masao Abe e Richard L. Rubenstein all'Indiana University e Purdue University di Indianapolis, 11 novembre 1992 e "L'incontro interreligioso di contemplazione zen e cristiana" con Masao Abe e Keith J. Egan all'Università di Notre Dame, 1º aprile, 1993. Per ulteriori informazioni su questo progetto è possibile contattare: Donald W. Mitchell, Philosophy Department, Purdue University, West Lafayette, IN 47907.

Nella primavera del 1991 l'Archidiocesi cattolica di Chicago ha iniziato un dialogo con dei membri delle comunità buddhiste. Il gruppo di incontro composto da sei cattolici e sei buddhisti è stato organizzato dall'ufficio dell'Archidiocesi per gli affari ecumenici ed interreligiosi e dal Buddhist Council del Midwest. Rappresentanti nel dialogo da parte cattolica sono l'ufficio dell'Archidiocesi, le Università Depaul e Loyola, la parrocchia di San Damiano e il movimento dei Focolarini. Da parte buddhista ci sono rappresentanze dal tempio buddhista di Chicago, dal Buddhadharma Meditation Center, dal Karma Thegsum Choling Meditation Center e dal Lakeside Sangha. Gli incontri avvengono alternativamente in centri cristiani e buddhisti e sono centrati sulle esperienze personali dei partecipanti nel vivere il loro impegno religioso nelle rispettive comunità. Questo rende possibile ai partecipanti di conoscersi l'un l'altro e conoscere entrambe le comunità, con l'idea di costruire mutua comprensione, rispetto e fiducia per le future discussioni teologiche.

Durante il 1991 si sono verificati negli Stati Uniti diversi avvenimenti interreligiosi, cui buddhisti e cristiani hanno partecipato. Per esempio, il secondo Congresso contemplativo tenuto il 25-30 giugno al campus della Loyola University di Los Angeles. Il tema di questo congresso era "Cercare il centro". Il buddhismo è stato rappresentato da Lama Ken Macleod della tradizione Kagyu e da Yvonne Rand, una monaca della scuola Soto Zen. I rappresentanti cristiani sono stati Fr.

Theophane Boyd e Bernadette Roberts. Il 1991 è stato anche l'anno del Tibet per cui cristiani e buddhisti si sono ritrovati insieme in diversi incontri proposti per far rivolgere l'attenzione del mondo alle sofferenze del popolo tibetano. Per esempio il 21 ottobre il Thomas Merton Center al Bellarmine College di Louisville ha sponsorizzato un giorno di riflessione sull'incontro di Merton con il Dalai Lama. Robert Daggy, direttore del centro, ha tenuto un discorso su questo incontro, mentre il professor Thubten Jigma Norbu, fratello del Dalai Lama, ha presentato una lezione su "L'essenza del Tibet".

Oltre a questi avvenimenti multi-religiosi, ci sono stati alcuni incontri cristianobuddhisti negli Stati Uniti. Il Providence Zen Center a Providence, R.I., ha tenuto un seminario cristiano-buddhista, 1-2 giugno, condotto da Kein Hunt, un monaco trappista e studente di Sasaki Roshi, assieme a Do An Sunim. Un ritiro contemplativo cristiano-zen è stato organizzato a St. Louis, MO, al The Cenacle, dall'8 al 12 luglio. Il ritiro è stato patrocinato da Fr. Hans Koenen dell'Olanda. La Loyola Retreat House di Portland, OR, ha ospitato Fr. Pat Hawk, un roshi zen, che ha condotto il suo ritiro annuale estivo dal 27 luglio al 3 agosto. La Wainwright House a Rve. NY, ha tenuto un seminario su "Alla ricerca della vera natura: l'esperienza della pratica cristiana e buddhista" il 14 dicembre. L'incontro è stato guidato da suor Linda Julian, OSH e da Susan Postal, monaca zen. Il Resource for Ecumenical Spirituality di Mankato, MN, ha ospitato quello che è ormai diventato un appuntamento annuale cristiano-buddhista. Il tema del ritiro è stato "Silenzio e consapevolezza" e ci si è basati sugli insegnamenti di San Giovanni della Croce e sulla meditazione vipassana. I ritiri sono stati finora guidati da Kevin Culligan con D. Daniel Chowing e Mary Jo Meadow. Infine, la St. Procopius Abbey di Lisle, IL, ha creato un programma continuativo di incontri cristiano-buddhisti. Hanno avuto degli incontri con il ven. geshe Sopa, Abate del Tibetan Deer Park Monastery in Oregon, WS. Il 2

giugno, geshe Sopa ha parlato all'abbazia sulla formazione spirituale e Fr. Duerbeck ha risposto brevemente. Il 16 giugno l'abbazia ha presentato un festival di canti: circa quattrocento persone hanno partecipato, tra cui una sessantina di buddhisti zen, thailandesi e coreani.

Volgendo ora la nostra attenzione all'Asia, il paese in cui il dialogo si è più sviluppato è il Giappone. Il Giappone possiede una sua propria associazione per gli studi cristianobuddhisti, associata alle più grandi società degli Stati Uniti. I membri dell'associazione giapponese hanno tenuto la loro riunione annuale al Kyoto Palace Side Hotel dal 22 al 24 giugno. Bando Shojum ha relazionato su "Pensiero della vacuità e Terra Pura". Altri avvenimenti importanti per il dialogo cristiano-buddhista sono stati organizzati nei tre centri maggiori per il dialogo in Giappone: il Nanzan Institute a Nagoya, il NCC Center for the Study of Japanese Religions a Kyoto e la Sophia University di Tokyo.

In Thailandia il dialogo procede con il sostegno del Religion and Culture Research Center a Bangkok. Il centro ha organizzato un programma nazionale su "Evangelizzazione e dialogo" per una settimana di giugno. Il centro tiene anche ritiri per chiunque sia interessato alle forme buddhiste e cristiane della pratica spirituale. A Hong Kong, uno dei leader del dialogo è Peter Lee, direttore del Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture. A dicembre Lee ha tenuto una conferenza cristiana in un incontro buddhista internazionale su "Pace e realizzazione". Infine, in Corea, alla Sogang University, l'Istitute for Religion and Culture ha continuato i suoi incontri interreligiosi sforzandosi di rompere le barriere che dividono i buddhisti coreani tradizionali, i buddhisti Won e i cristiani

Non lontano dall'Asia si è tenuta la settima assemblea del World Council of Churches, a Canberra, Australia, dal 7 al 21 febbraio. Per la prima volta è stata invitata una piccola rappresentanza di altre religioni, tra cui due buddhisti. Questi ospiti hanno partecipato attivamente all'assemblea e hanno contribuito ad una cerimonia speciale per la giustizia, la pace e l'integrità della creazione. Nella relazione finale della conferenza si auspica che i cristiani partecipino al dialogo interreligioso per "discernere i frutti dello Spirito utilizzando i modi con cui Dio tratta con tutta l'umanità". La relazione esprime la speranza per una "cultura del dialogo", in cui persone di varie fedi lavorino insieme sui problemi del mondo.

Volgendo la nostra attenzione all'Europa, un'associazione belga, "Reliances", ha organizzato un festival cinematografico internazionale a novembre del 1991 a Fes, in Marocco. "Reliances" è interessata ad incoraggiare gli incontri delle religioni e delle culture attraverso le tecniche audiovisive. Il festival è stato sostenuto dal re del Marocco ed è stata la prima volta che un tale evento interreligioso è avvenuto in un paese islamico. Il tema del festival era: "Vie verso la pace e gli insegnamenti del deserto: verso un incontro delle grandi tradizioni del mondo". La spiritualità buddhista è stata rappresentata da film europei sullo zen e le arti marziali. La spiritualità cristiana era rappresentata da un film sovietico su Henri Le Saux. Si è tenuto anche un incontro nel deserto, in cui i partecipanti banno dato le loro impressioni sugli insegnamenti spirituali dell'esperienza del deserto.

Anche in Europa gli incontri intermonastici sono stati abbastanza attivi sia tra monasteri cristiani e buddhisti in Europa stessa che con gli scambi tra contemplativi cristiani e buddhisti dell'Europa e del Giappone. Ma forse l'evento più interessante nel 1991 su questo aspetto del dialogo è stato promosso dalla lettera che il cardinale Arinze, presidente del Consiglio Pontificio per il Dialogo Interreligioso, ha scritto a Fr. Pierre de Bethune del Dialogo Monastico Interreligioso in Europa. In questa lettera, datata 27 luglio 1991, il cardinale Arinze conferma l'incoraggiamento da parte della chiesa cattolica al dialogo intermonastico e chiede una stima e una valutazione dell'esperienza contemplativa del dialogo. La commissione centrale del DIM ha deciso nel suo incontro del 1991 di intraprendere questo notevole lavoro di valutazione e riflessione. Chiunque sia interessato ad aiutare la commissione nel suo compito di raccogliere informazioni sul dialogo intermonastico può entrare in contatto con Fr. de Bethune, Monastere St. Andre, 1 Allee de Clerlande, B-1340 Ottignies, Belgium.

Il Vaticano ha elaborato due importanti documenti sul dialogo durante il 1991. Il primo è l'enciclica del Papa, datata 22 gennaio 1991, intitolata "Redemptoris Missio" sulla validità permanente del mandato missionario della Chiesa. La lettera chiarisce l'interesse del Papa verso le altre religioni in un modo che rafforza il puntello teologico della promozione da parte della Chiesa cattolica del dialogo interreligioso. Il secondo documento del 19 maggio 1991 è stato pubblicato congiuntamente dal Consiglio Pontificio per il Dialogo Interreligioso e la Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli. Il documento intitolato "Dialogo e proclamazione: riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e la proclamazione della parola di Gesù Cristo" differenzia e discute la relazione tra dialogo e proclamazione come il "doppio compito della Chiesa", in modo da sottolineare che "il compito della Chiesa per il dialogo resta fermo e irreversibile".

Concludiamo menzionando alcune importanti pubblicazioni apparse nel corso del 1991. Per primo i Monastic Studies hanno dedi-

cato un intero volume al dialogo cristianobuddhista. Gli articoli sono stati scritti dall'abate benedettino Victor Dammerts e da Buddhadasa Bhikkhu, Do Quy Toan, Wayne Teasdale, Raimundo Panikkar, Roger Corless e il Dalai Lama. Una nuova rivista in questo campo è ora pubblicata dalla facoltà di teologia della Free University di Amsterdam. Il nome di questa rivista è Studies in Interreligious Dialogue. Nel suo primo numero troviamo due articoli sul dialogo cristianobuddhista, uno di Masao Abe e l'altro di Jan Van Bragat. Nel 1991, le Edizioni Paoline hanno pubblicato di Donal W. Mitchell, Spirituality and Emptiness: the Dynamics of Spiritual Life in Buddhism and Christianity [v. recensione a p. 58, ndr]. Questo libro esplora la relazione tra la spiritualità cristiana e l'esperienza mistica con la spiritualità buddhista e l'esperienza della vacuità, come viene presentata dallo zen e dalla Scuola della Terra Pura della Kyoto School of Buddhist Thought. Rappresenta la prima risposta cristiana ampia e approfondita alla comparazione fatta dalla scuola di Kyoto tra l'esperienza buddhista e la comprensione della vacuità con l'esperienza cristiana e la comprensione di Dio. Infine, la principale pubblicazione sul dialogo tra buddhismo e cristianesimo continua ad essere certamente il Buddhist-Christian Studies pubblicato a cura della University of Hawaii Press.

(Trad. dall'inglese di Maria Angela Falà)

LE MONACHE BUDDHISTE

È uscito da poco in Francia un libro dell'indiano Mohan Wijayarama dal titolo: Les moniales bouddhistes. Naissance et développement du monachisme féminin (éd. Cerf, Paris). Vi si racconta la nascita e la diffusione del monachesimo femminile buddhista. Il Buddha, inizialmente, contrastò la nascita di monasteri femminili, nonostante le insistenti richieste di molte donne, non perché dubitasse delle loro capacità spirituali ma, si sostiene, per verificarne la tenacia; esitò anche a dare una regola alle discepole affinché esse ne scoprissero da sole la necessità e l'utilità. Il Buddha vietò a monaci e monache di viaggiare insieme ed impose alle monache di confessarsi reciprocamente senza ricorrere ai monaci.

Nel monachesimo buddhista occidentale la presenza femminile è significativa e molto qualificata. Una delle sue più note rappresentanti è Ayya Khema, una tedesca di origine ebraica, diventata monaca buddhista nel 1979, maestra di vipassana e autrice di numerose pubblicazioni (in edizione italiana: *Quando vola l'aquila di ferro* — *Un buddhismo per l'Occidente* - ed. Ubaldini, Roma). Nel 1984 fondò in Sri Lanka un monastero buddhista femminile.

Il "Nulla" in Heidegger e nella scuola di Kyoto (I)

di Giancarlo Vianello

Pubblichiamo la prima parte della relazione presentata al convegno di studio organizzato dal monastero Fudenji a Salsomaggiore nel novembre 1991. La seconda parte sarà pubblicata nel prossimo quaderno.

1. Heidegger affronta in "Was ist Metaphysik?" la questione del Nulla e parte riproponendo la domanda di Leibniz, domanda che da sempre sottintende la metafisica occidentale: "Perché esiste qualcosa invece del Nulla?". È un interrogativo questo che riporta all'origine stessa della speculazione filosofica, a quel periodo assiale in cui si è determinata la partizione tra Occidente ed Oriente, al momento in cui si è optato tra Presenza ed Assenza. L'Occidente, come è noto, ha deciso per la Presenza e su questa decisione originaria ha costruito il suo pensiero. Se, ad esempio, prendessimo un dizionario filosofico qualsiasi e cercassimo la voce "Spazio" troveremmo una definizione che suonerebbe più o meno così: « Lo Spazio è il luogo in cui si trovano enti e relazioni tra enti ». Lo Spazio cioè viene visto nel pensiero occidentale come un luogo da riempire, in una sorta di horror vacui, con qualsiasi forma di Presenza. E questa tendenza a privilegiare gli enti rispetto al vuoto, a radicarne la

presenza "cosalizzandoli" ha portato nel suo evolversi a difficoltà teoriche: se lo Spazio è spazio di oggetti, i cui rapporti sono gestiti da una *ratio* calcolante, quale sarà lo Spazio dei principi e delle essenze? Si impone a questo punto la necessità di raddoppiare lo Spazio, aprendo quella tradizione dualistica platonico-cristiana che giunge fino al Nichilismo.

Il Nichilismo da parte sua rovescia lo Spazio raddoppiato, ma non risolve la dicotomia, come suggerisce Nishitani Keiji (1). Il mondo dei valori viene dissolto ed al suo posto si apre il baratro del Nulla alle soglie del mondo della Presenza (2). All'opposto l'Oriente ha eleborato una nozione di Vuoto, di Nulla, che trascende sia l'Essere che il suo opposto, di cui qui, per ovvi motivi, mi è impossibile fare la storia attraverso tutta la ricca articolazione del pensiero orientale. Prenderò invece la scuola di Kyoto come termine di confronto su questi temi nel momento del dialogo col pensiero occidentale. A questo punto però bisogna porsi un'altra domanda: « Perché si aprono possibilità di dialogo nel momento della "europeizzazione del pianeta nell'epoca del trionfo della metafisica"? » (3). Perché due metafisiche che

⁽¹⁾ NISHITANI KEIJI, Nibirizumu, Tokyo, 1946 e soprattutto il saggio di HANS WALDENFELS, Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum, Freiburg u.a., Herden. 1976.

⁽²⁾ La metafora dell'Abisso (Ab-grund) usata dal Nichilismo richiama la terminologia usata dai mistici per definire il Nulla. Ad es. MEISTER ECKHART Serm. XLIX 2 n. 510 p. 425 e Q.I. 194 3-4.

⁽³⁾ G. VATTIMO, La fine della modernità, Milano, Garzanti, 1985, p. 167.

sono procedute parallelamente fino ad oggi, trovano in questo particolare contesto un interesse reciproco?

L'epoca in cui viviamo è caratterizzata da una diffusa contaminazione culturale. Non esistono ormai più culture autonome e rigidamente chiuse nel loro sistema, si sta formando invece un modello cibernetico di cultura in cui le informazioni circolano a livello planetario e si stratificano in una gerarchia determinata da norme non più elaborate all'interno dei singoli sistemi culturali (4). Paradossalmente, nel momento in cui l'Occidente ha unificato il pianeta imponendo il suo modello culturale, tale modello, fondato sulla nozione di modernità, entra in crisi. Solo per limitarci agli aspetti più macroscopici, possiamo osservare una crisi sul piano socio-economico, con una economia planetaria caratterizzata da squilibri drammatici e da un consumo dissennato delle risorse a fronte della tragica situazione e dei flussi migratori dal sud del pianeta. Possiamo osservare una cristallizzazione della spinta propulsiva della modernità, una perdita di credibilità della possibilità di progettare il futuro, in una parola l'avvento di ciò che Gehlen definisce come post-historia (5). Infine abbiamo la crisi degli stessi fondamenti metafisici: con il Nichilismo si giunge alla fine di ogni "narrazione legittimativa". In questo stato di cose si ha da una parte la necessità per la metafisica occidentale di risolvere la situazione cui è stata portata dal proprio destino e dall'altra la necessità per il pensiero orientale di fare i conti con ciò che lo sta "co-involgendo", senza cercare risposte nella sola dogmatica. D'altro canto lo Zen non è rimozione dell'esistente, come ci ricorda il voto di "comprendere tutte le leggi".

2. La nozione di Nulla, affrontata con gli strumenti logici di cui la tradizione filosofica occidentale si è dovuta conseguentemente dotare, conduce ad aporie. Ad esempio, se il Nulla c'è, non è più Nulla e se non c'è, di cosa stiamo parlando? Oppure: può esserci concetto di Nulla, cioè una idea che, per definizione, sta per "qualcosa"? Di fronte a queste difficoltà possiamo operare un'analisi a partire dal linguaggio quotidiano. Il Nulla, nel suo significato più diffuso, è ridotto a pura negazione. Cerco la mia agenda, mi viene detto che è sulla scrivania, vado a vedere e non la trovo e rispondo che non ho trovato Nulla. Molto più raramente, in espressioni come "il tempo riduce le cose a Nulla", troviamo il Nulla espresso come fondamento del mondo.

D'altro lato la filosofia, in tutta la sua parabola storica, cerca di eludere il problema del Nulla come fondamento. Tanto per fare qualche esempio, per Parmenide (Phys. 117-2) non esiste; per gli Atomisti esiste il Nulla relativo che giustifica il movimento e per Platone esiste il Nulla relativo che giustifica la diversità (6). Con Plotino (Enn. V-9-5) abbiamo una posizione diversa, dovuta alla peculiarità della figura del pensatore ed ai fortissimi influssi orientali presenti nel suo pensiero. L'Uno è "Mé òn" (non ente) a causa di una sovrabbondanza d'Essere che lo distingue dagli enti, mentre la materia bruta è "Mé òn" per mancanza d'Essere.

Nel Medioevo, Fredigesio di Tours elabora una interessante casistica del Nulla nella epistola "De Nihilo et de Tenebris". In tempi più moderni Bergson (7) definisce il Nulla una illusione determinata dalla trasformazione sul piano speculativo di un

⁽⁴⁾ REMO GUIDIERI, Les sociétés primitives aujourd'hui in CH. DELACAMPAGNE e R. MAG-GIORI, Philosopher: les interrogations contemporaines, Paris, Fayard, 1980.

⁽⁵⁾ Die Saekularisierung des Fortschritts nel 2° vol. della Gesamtausgabe, Frankfurt, Klostermann, 1978.

⁽⁶⁾ PLATONE, Sofista, 258 de, 256 e, 257.

⁽⁷⁾ H. BERGSON, Évolution créatrice, Paris, 1907, p. 296.

problema che esiste solo sul piano pratico. Per i Neo-positivisti (8) infine il Nulla è solo una conseguenza dell'uso scorretto del linguaggio.

Malgrado il persistere di una generale marginalizzazione all'interno della filosofia occidentale, la questione del Nulla acquista rilievo in relazione al problema, teologico e filosofico, della "creatio ex Nihilo". In ambito cristiano emerge la difficoltà a risolvere la contrapposizione tra il tema biblico della "creatio ex Nihilo" e la tradizione greca del "ex Nihilo Nihil". Alcuni autori (9) per uscire da questa difficoltà, che contrapponeva su un punto così importante i due elementi costitutivi del pensiero cristiano, ipotizzano una identificazione di Nulla e materia.

Più interessanti, dal nostro punto di vista, sono le elaborazioni sul tema che emergono nell'ambito della mistica ebraica, soprattutto nella tradizione cabalistica. Dio viene equiparato al Nulla che, ritraendosi, lascia apparire il mondo, allo stesso modo con cui il mare, ritraendosi, permette, nei periodi di bassa marea, alla spiaggia di emergere. Tale impostazione influenzerà fortemente autori quali Basilide e Scoto Eriugena.

Tuttavia le problematiche attinenti al Nulla trovano maggiore spazio nella mistica, che è sciolta dai rigori della tradizione filosofica occidentale. Certe tematiche trovano soprattutto eco nella mistica renana, cioè in quella tradizione mistica che si sviluppa, attraverso alcuni secoli, da Meister Eckhart ad Angelo Silesio (10). Le elaborazioni di questa tradizione trovano il loro punto di forza nell'idea di "teologia negativa", in una teologia cioè che, considerando Dio definibile solo per attributi negativi, viene ad identificarlo con lo stesso Nulla.

Ma quali sono le fonti su cui si è costituita questa tradizione mistica? Questa questione riveste una importanza determinante, perché permette di verificare eventuali contatti con il pensiero buddhista. Le fonti sono molteplici. Innanzitutto abbiamo derivazioni dalla tradizione ebraica, da Maimonide, dalla tradizione arabo-giudaica degli attributi negativi di Dio (Bachja, Jehuda Hallevi Kuzeri, Abraham ibn Daud), da Filone l'ebreo (11).

Poi abbiamo una forte influenza gnostica, in primo luogo attraverso Basilide, i cui contatti col pensiero buddhista sono stati studiati e documentati (12). Ma è soprattutto il Neo-platonismo a veicolare forti influssi orientali (13), sia direttamente, sia attraverso la cosidetta "Theologia d'Aristotele", una sinopsi araba delle "Enneadi" creduta opera di Aristotele. Infine, in ambito cristiano, si ha l'apporto dello pseudo Dionigi l'Areopagita e di Scoto Eriugena (14). Attraverso questi pensatori,

⁽⁸⁾ R. CARNAP, Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache in "Erkenntnis" 2-1931.

⁽⁹⁾ G. KAHL FURTHMANN, Das Probleme des Nichts. Kritisch-historische und systematische Untersuchungen, Meisenheim am Glan, Hain Verlag, 1968, pp. 270 ss.

⁽¹⁰⁾ NAMBARA MINORU, Die Idee des absoluten Nichts in deutschen Mystik und seine Entsprechungen in Buddhismus in Archiv fuer Begriffsgeschichte Bd. 6, Bonn, 1960.

⁽¹¹⁾ NAMBARA, cit., pp. 154 ss.

⁽¹²⁾ R. GARBE, Indien und das Christentum, Tuebingen, 1914 e J. KENNEDY, Buddhist gnosticism: the system of Basilides in "Journal of Royal Asiatic Society", 1902, pp. 376 ss.

⁽¹³⁾ E. SEEBERG, Ammonios Sakkas in "Z.K.G." Bd. 61. 1942 e E. BENZ, Indische Einflusse auf die fruehchristliche Theologie in "Abhandlung der Akademie der Wissenschaften und der Literatur", Mainz, 1951.

⁽¹⁴⁾ H.A. WOLFSON, The meaning of ex Nihilo in the Church Fathers, arabic and hebrew Philosophy and St. Thomas in "Medioval Studies", 1948.

elementi di pensiero di derivazione orientale vengono ad innestarsi in una tradizione, che è anche tradizione di pensiero, che da Meister Eckhart, attraverso Heinrich Seuse, Johannes Tauler, Jan van Ruysbroec, Nicolò Cusano, Valentin Weigel, Jacob Boehme, Daniel Czepko giunge fino ad Angelo Silesio. Questa sintesi di pensiero trova grossa risonanza in Occidente e si radica fortemente per un lungo arco di tempo. Incontra però anche molte resitenze e difficoltà, soprattutto nei suoi rapporti con l'ortodossia. Molte sue posizioni vengono dichiarate eretiche e, nel complesso, si cerca di marginalizzare l'intera tradizione mistica. E interessante tuttavia notare che i problemi sono connessi soprattutto con l'antropologia. Non è tanto l'adombrata identificazione di Dio e Nulla a creare difficoltà, quanto l'accettazione di una figura umana sminuita, annullata.

3. C'è un po' di difficoltà ad introdurre brevemente il pensiero di Heidegger senza cadere in schematismi, anche perché manca totalmente di sistematicità. Heidegger stesso lo paragona ad un sentiero, Weg, più che ad un sistema ed intitola una delle sue opere più significative "Holzwege", riferendosi a quei sentieri dei boscaioli che non nascono da nessuna parte e non finiscono da nessuna parte, ma che servono a restare nella foresta, con allusione a quei sentieri filosofici che non debbono sfociare in nessun luogo, ma debbono permettere di dimorare all'interno del pensiero.

Tuttavia l'opera di Heidegger si coagula attorno ad un'unica questione: la Seinfrage, la domanda sul senso dell'Essere che abbiamo perduto. Ripropone Heidegger un'antica domanda, quell'interrogativo che sta a fondamento dell'ontologia: cos'è l'Ente in quanto Ente? Dove Ente è definito come un participio, cioè con qualcosa che ha natura di verbo e di nome ad un tempo. È proprio in questa ambiguità, in questo scarto, che si annida la differenza ontologica: l'interpretare cioè l'Ente, come oggetto o come Essere.

Si usa distinguere tra un primo ed un secondo Heidegger. Il passaggio dalla fase fenomenologica dell'analisi esistenziale di "Essere e Tempo" al secondo Heidegger si ha con la "Lettera sull'Umanesimo" del 1947, con cui risponde ad una questione che gli era stata posta da J. Beaufret: se fosse possibile rivalutare l'Umanesimo. Heidegger risponde di no, perché l'uomo è più di un "animal rationale".

Quasi agli inizi della produzione heideggeriana si trova un'opera di uno spessore e di una ricchezza enormi: "Sein und Zeit", nella quale Heidegger si avventura in una analisi dell'Essere in quanto Esserci. E impossibile riassumere, anche per sommi capi, un'opera così complessa e ricca. Tutto quello che qui possiamo fare è ricordare casualmente alcune tra le tante intuizioni presenti nell'opera: innanzitutto il concetto di Essere come Esserci, quello di "Geworfenheit" – lo essere gettati nel mondo –, la temporalità che condiziona gli esseri e ne è elemento costitutivo, l'essere per la morte, il concetto di Angoscia, il circolo ermeneutico etc. Ad un certo punto l'opera si arresta. La terza parte che doveva essere intitolata "Tempo ed Essere" non viene scritta per l'impossibilità di usare un linguaggio appropriato, non inficiato dal pensiero metafisico. Le opere successive sono commento e puntualizzazione di "Sein und Zeit" e contemporaneamente si avverte in esse il tentativo di passare da un'analitica dell'Esserci ad una qualche chiarificazione dell'idea di Essere. In "Was ist Metaphysik?" del 1929 l'Essere viene adombrato come Niente. Poiché l'Essere si contrappone all'Ente cosalizzato, deve venir definito come non-Ente, cioè Ni-Ente. Se l'Essere fosse, dovrebbe essere un Ente, invece l'Essere è la possibilità della esistenza di tutti gli Enti. Questa impostazione si accompagna al concetto di deiezione (Verfall) ed alla critica stringente al pensiero metafisico, cioè all'intero arco della filosofia occidentale che, seguendo il proprio destino, è giunta al Nichilismo.

Nichilismo significa che l'Essere è niente, ma Heidegger (E.M. 155) ribalta questa interpretazione: "Nella dimenticanza dell'Essere promuovere solo l'Ente: questo è Nichilismo".

Allora come è possibile superare questa impasse del pensiero? Per riprendere a pensare (Denken) bisogna ripensare (Andenken), risalire a ritroso il percorso della filosofia alla ricerca dell'Essere originario precedente la metafisica. Bisogna tornare al periodo assiale, ritornare al linguaggio originario che è rimasto inaudito, perché stravolto da quello platonico-cristiano e da quello tecnico-scientifico. Col suo interrogare il linguaggio, Heidegger risale dall'Essere al fondamento dell'Essere, all'Abgrund, a quel vuoto abisso da cui tutto nasce.

Già all'inizio del suo itinerario di pensiero sta la domanda di come Essere, linguaggio e logica si compenetrino. Ma la logica è strutturata sull'Ente. Qual'è allora la logica dell'Essere che appare? Si delinea in questo modo una difficile ricerca dell'indefinito al di là del linguaggio metafisico. Mediante numeri e nomi, l'intelletto umano conquista potere sul mondo (Nomen/Numen), ma l'apeiron – quell'apeiron che è contemporaneo del Tao – è indefinito, svanisce al tentativo di assoggettarlo con un nome. Ugualmente il logos di Eraclito è l'indeterminato infinitamente determinabile, è unità di opposti, è totalità che tutto comprende, è nozione parallela a quella del nesso Brahman/Nirvana del buddhismo primitivo. Nirvana è ciò che è soffiato via da ogni dharma (etimologicamente: Nis = via, va = soffio, na = suffisso che caratterizza i participi passati). Il Brahman è, come l'Essere, la presenza in tutto ciò che è. Brahman/Nirvana è dunque la trascendenza immanente che possiede (in quanto Brahman) e trascende (come Nirvana) ogni dharma che estingue con un soffio. La differenza ontologica tra Essere ed Ente, che si è proposta alla fine dell'itinerario del pensiero metafisico occidentale, riporta al pensiero buddhista del periodo assiale, a quel nucleo di pensiero dal quale l'Occidente si allontanerà optando per l'Ente e per il dominio tecnico. La Physis si trasformerà allora in Idea, il Logos in Episteme, l'Aletheia in Ortòtes. Non è l'Essere a produrre valori inconsistenti ed a portare al Nichilismo, ma una scelta di pensiero, che, avendo perduto il senso dell'Essere, cerca disperatamente un Ente capace di far essere la totalità degli Enti.

L'ultimo Heidegger, come abbiamo visto, ricerca l'Essere ed il suo fondamento nel Nulla, interrogando quell'epoca aurorale, come del resto fa Jaspers, in cui il Logos ed il Tao indicavano lo stesso principio. Allora, ciò che per la logica dell'Ente è assurdo, era segno, cifra per l'ascolto del Niente, introduceva a quel silenzio del Nulla che la scienza non è in grado di cogliere. Heidegger interroga il linguaggio aurorale e ne descrive il decadimento. Tratta del concetto di Verità, 'quell'Aletheia (non nascondimento) in cui l'Essere nello stesso momento in cui si sottrae l'Ente al Nulla, lo fa emergere dal nascondimento, rivelandolo, che si è successivamente degradato in Omoiosis, "adaequatio intellectus ad rem". Tratta del concetto di natura - Physis (etimologicamente dalla radice fa, da cui anche faino): apparizione, di cui una parte appare – sfugge al nascondimento – ed è l'Essere, una parte non appare ed è il Nulla. Tratta del concetto di energia, che non è una semplice forza, ma viene etimologicamente fondato come "en ergo eis": in sforzo costante verso la realizzazione di qualcosa, come ad esempio il fiore che compie il proprio destino trasformandosi in frutto.

Seguendo questo itinerario di pensiero, Heidegger comincia a pensare al superamento di presenza e di tempo della presenza, a considerare Essere e storia come momenti introduttivi al Nulla. Affronta quindi ciò che neppure aveva osato: il superamento dell'Essere. L'origine non diviene più il momento di partenza, ma è essa stessa coesistente con l'originato, è il Nulla, quell'abisso da cui proviene e da cui costantemente emerge l'Essere dell'Ente. Lo dice esplicitamente nella "Lettera sul-l'Umanesimo" (15): "Il pensiero che pensa l'Essere, pensa il Nulla, perché il Nulla è nell'essenza dell'Essere".

"Nel rapporto tra l'Essere (cioè il Nulla) e l'esserci è compreso. — come dice Vitiello (16) — il rapporto tra l'Essere quale nascosta origine e l'Essere quale presenzialità, disvelatezza, mondo". Nel successivo trapasso dell'Essere in Ente, si perde il rapporto col Nulla. La storia del pensiero occidentale, nella sua parabola da Anassimandro a Nietzsche, è storia dell'oblio dell'Essere (Nulla), è metafisica. La morte di Dio, annunciata da Nietzsche, il dissolversi dei valori, l'appiattimento nell'esistenza fanno emergere un vuoto, un Nulla che sgomenta. Il Nichilismo è l'esito inquie-

tante, ma necessario, della civiltà occidentale e nasce nel momento in cui si trasforma in planetaria. Da questo esito angosciante, come ci ricorda lo stesso Nietzsche, non si sfugge col pessimismo (rifiuto del presente e della storia), né creando a getto continuo nuovi valori (socialismo, musica wagneriana, nuove forme di cristianesimo): il Nichilismo va compiuto fino in fondo, affrontando cioè il problema del Nulla.

Lo conferma Heidegger quando afferma che "forse l'essenza del Nichilismo sta in ciò, nel trattare seriamente il problema del Nulla" (N. II. p. 53), oppure che "scienza e logica in primo luogo non vogliono sapere nulla del Niente" (W.i.M. p. 4). Bisogna forse capovolgere la lettura dell'antico detto "Nihil est sine ratione" (niente è privo di causa) in "il Nulla è inaccessibile alla ratio calcolante".

(Continua nel prossimo quaderno)

IL VESAK CELEBRATO A ROMA

Come è consuetudine da alcuni anni, l'Ambasciata di Sri Lanka a Roma ha ospitato anche quest'anno, il 17 maggio, la festa del VESAK. Nei giardini dell'Ambasciata, accolti dallo stesso Ambasciatore, si sono ritrovati gruppi di buddhisti di Sri Lanka (ma anche di Thailandia e Birmania) con una folta rappresentanza della comunità buddhista di Roma.

Durante la festa che ha occupato l'intera domenica, si sono avuti insegnamenti in singalese (dei monaci Akuratiye e Galayaye, dell'International Buddhist Centre di Londra), in inglese (del monaco Yogavacara Rahula, della Bhavana Society americana) e in italiano (dei monaci Lorenzo Poletto e Ajahn Thanavaro). Cerimonie, meditazioni e offerte hanno completato la festa, allietata da canti tradizionali e, in serata, da una folkloristica illuminazione di palloncini.

⁽¹⁵⁾ M. HEIDEGGER, Lettera sull'umanesimo in "Segnavia", Milano, Adelphi, 1987.

⁽¹⁶⁾ VINCENZO VITIELLO, Heidegger: il Nulla e la fondazione della storicità. Dalla Ueberwindung der Metaphysik alla Daseinanalyse, Urbino, Argalia, 1976, p. 110.

L'identità della cultura tibetana

di Stefano Dallari

È questa la prefazione al catalogo "Tibet e popoli himalayani" di prossima pubblicazione presso l'editore Angelo Pontecorboli.

In tempi antichi con l'arrivo dall'India del messaggio di Buddha i fieri guerrieri tibetani, i conquistatori dell'intera Cina, con tutta la determinazione dei grandi combattenti, hanno accettato la sublime sfida buddhista: cambiare se stessi. Hanno impiegato secoli, ma ci sono riusciti: oggi questo popolo è la testimonianza stessa del rifiuto della violenza anche nelle condizioni più estreme. È il popolo che incarna gli ideali di tolleranza, di dialogo, di rispetto per ogni essere vivente. Un popolo unico, dunque, capace di una civiltà e di una cultura sofisticata, luminosa, irripetibile.

Per raggiungere questi livelli il Tibet ha avuto bisogno di condizioni particolarissime. Intanto, per secoli, nessuna ingerenza, nessun inquinamento esterno. Nell'isolamento di atmosfere rarefatte, l'uomo tibetano si è modellato intorno alle leggi morali e in sintonia con una natura intatta. Si è nutrito dei soli prodotti della sua terra nel dialogo strettissimo di fatica e compenso. I monasteri sono poi diventati il fulcro della ricerca, vere Università del sapere; i monaci hanno indossato una tonaca, un camice color ocra. Gli altopiani steminati, i villaggi, le città sono diventati i campi di applicazione di teorie profonde. I maestri hanno spiegato a milioni di allievi che la vita è esperienza diretta e i tibetani l'hanno capito, fino in fondo.

Il Karma, la reincarnazione, concetti così alieni alle nostre menti occidentali, sono stati assimilati perfettamente fra i silenzi del Paese delle Nevi. E i tibetani hanno

trasformato la religione, la filosofia buddhista in pratica di vita. Hanno usato l'idea del Karma (tu sei la conseguenza dei tuoi atti) per diventare responsabili di ogni azione, per comprendere la sorgente del bene e del male.

Con il concetto di "reincarnazione" hanno spostato la parabola dello sforzo individuale in un orizzonte sempre più ampio e reso il presente la sintesi costante di passato e futuro. Hanno espresso, attraverso il fervore dell'unità, una civiltà dove scienza, arte, filosofia, religione, sono i sinonimi della stessa armonia, i frutti della stessa sorgente; meglio, la sorgente stessa.

È straordinario vedere questi ideali pulsare vivissimi ancora oggi nei cuori tibetani, cogliere che proprio la sofferenza senza limiti, il genocidio più insensato hanno fatto emergere dentro ad ogni tibetano la stessa illuminata vocazione del Dalai Lama. Ciò che mi ha più colpito, visitando il Tibet, è stato vedere questa gente oppressa non solo perdonare i Cinesi, ma pregare per loro.

Quale altro popolo ha fatto altrettanto?

Quarant'anni di straordinario coraggio sotto la barbarie cinese hanno tolto ogni dubbio: quella tibetana non è una fede cieca, ma una luminosità inalienabile che costantemente si vivifica a contatto del buio. E la cultura tibetana è proprio l'espressione di questa civiltà altissima, oggi non più confinata fra le vette himalaiane, ma, per i suoi contenuti universali, patrimonio dell'intera Umanità.

Vediamo come. Usando il linguaggio scientifico, il Tibet è stato nei secoli uno sterminato terreno di studio dove un intero popolo di otto milioni di persone ha lavorato incessantemente su se stesso. Un immenso, specialissimo "laboratorio" di psicologia. Già, di psicologia: proprio perché la logica tibetana, indagando sull'esistenza, sui suoi ritmi, sulla sofferenza che ne pervade i giorni, ha posto la causa di ogni conflitto e di ogni liberazione non nelle mani di una divinità, ma nella mente dell'Uomo. Una mente che deve essere controllata, purificata ed elevata con una motivazione positiva e pura dentro ad ogni azione ed ogni pensiero.

Sembra già perfetto, ma per la logica tibetana non è abbastanza ed allora ecco la straordinaria invenzione del laboratorio-Tibet: l'Uomo perfetto è colui che eleva se

BENESSEREPSICOFISICO THE Corsi di: ☆ ANTISTRESS ☆ KUNDALINI YOGA base e intensivo ☆ MEDITAZIONE SUL RESPIRO Possibilità di frequenze: 1 volta a settimana: 6 incontri la domenica pomeriggio da ottobre a Sedute individuali con frequenza personalizzata. Studio di GURU MEHER S.K. ROMA (ZONA PANTHEON) - TEL. (06) 6833920 Solo per appuntamento —

stesso attraverso gli altri e gli altri attraverso se stesso, senza soluzione di continuità. In questo modo la ricerca diventa sguardo interiore ed esteriore. Tutte le illusioni personali, le autogratificazioni sono spazzate via: sono gli altri il termometro della nostra elevazione.

"Puoi farmi solo una domanda", mi dice il reggente settantenne del monastero di Drepung vicino a Lhasa. Ha passato trentacinque anni in assoluta solitudine, murato nel buio di una grotta, meditando senza posa.

« Che cosa bisogna fare — gli chiedo per essere dei bravi buddhisti? ». Mi risponde subito, con poche sillabe: « Aiuta gli altri ». È la massima che arriva a condensare tutto il mondo tibetano ed è la svolta che trasforma la psicologia, la morale, la religione in sociologia; è la scintilla che accende il grande fuoco della solidarietà, la molla che esalta tutte le potenzialità dell'individuo e le mette immediatamente a disposizione dell'intero nucleo sociale. Ogni cittadino è in fondo il perno e il fruitore di una società dove al posto della legge c'è la gioia interiore del dare e la gratificazione di essere di aiuto agli altri, anziché di soverchiarli.

Si crea così, automaticamente, una società che unisce la spinta creativa, individuale del modello capitalistico a quella autoequilibrata, direi ridistribuita socialmente, del concetto marxista.

Ho assistito personalmente in un villaggio tibetano ad una celebrazione particolarissima: tutti pregavano per due ragazzi locali sorpresi a rubare la mattina stessa. Non solo non venivano puniti, ma tutti coglievano l'esigenza di aiutare chi di loro era caduto così in basso da commettere una azione negativa...

Un'altra volta ho visto un intero villaggio — monaci, donne, bambini — mobilitato per costruire, pietra su pietra, l'abitazione di un vecchio rimasto solo. Davvero una bella ginnastica del corpo e dell'anima!

Con questa logica il vecchio Tibet, certamente arcaico nello sviluppo materiale, godeva di una grande armonia sociale, tanto che i pochi visitatori di allora venivano colpiti dalla gentilezza immediata di questo popolo, dalla sua spontanea armonia, dall'apertura immediata al sorriso, dal sentire ovunque, come dice Maraini, canzoni elevarsi al cielo.

È davvero interessante notare poi, guardando in profondità questo modello tibetano, come venissero risolti alla radice quei problemi che oggi sembrano sopraffare l'intera umanità: la violenza, la distruzione dell'ambiente, l'assunzione di droghe, la malattia mentale, la corruzione. In un sistema spiritualmente elevato, infatti, l'uomo trova inconcepibile distruggere se stesso, ammazzare un altro essere umano, sradicare un albero, avvelenare un fiume. Ogni pianta, ogni essere condivide con noi il peso sublime dell'esistenza. Perché non sollevare questo peso che è la nostra stessa zavorra verso il cielo? Perché non farlo insieme? Perché non farlo subito?

Certo: sono in molti ad obiettare che questa civiltà tibetana non ha saputo tute-lare se stessa tanto da lasciarsi facilmente ingurgitare dalle fauci cinesi, proprio per la mancanza di un dialogo costruttivo con l'esterno. Tutto ciò è purtroppo vero e i cannoni cinesi hanno avuto buon gioco contro una società incredula, più che impotente, davanti a tanta barbarie... ma la grandezza di una società si misura con altri parametri che non sono lo sviluppo economico o quello militare, ma quello che di positivo

ha portato nel cammino dell'intera Umanità.

E in questo senso l'importanza del Tibet è enorme. Il risultato dello sforzo tibetano durato secoli rappresenta infatti l'essenza non solo della cultura tibetana, ma dell'universo della speculazione umana. Il messaggio del Tibet, o meglio, il responso di questo laboratorio è una straordinaria esperienza di verità: l'Uomo è un essere positivo. Col Tibet, attraverso il semplice sorriso di un tibetano, fiorisce l'idea che l'Uomo non è un lupo da cui difendersi con la violenza, le leggi, gli eserciti, le mille paure, ma un essere sublime con un'eterna scintilla di perfezione nel cuore.

Ed ognuno, al di là di ogni povertà, ogni razza può con le sole sue forze riscattarsi ed elevarsi.

Essere uomini significa ereditare dal proprio destino questa luminosa responsabilità. Oggi, sopra una terra dove l'Uomo ha creato le condizioni di un olocausto irreversibile, il messaggio di speranza tibetano può riaccendere non solo consapevolezze profonde, ma certezze luminose capaci di trasformare, con un uso illuminato delle risorse e delle tecnologie, la vicina apocalisse in un nuovo giardino di armonie.

Attraverso l'esempio del Tibet l'Uomo — e qui intendo non solo i potenti della terra, ma ognuno di noi — può nuovamente fare il salto, compiere quell'indispensabile, o, come dice Alan Watts, "quel disperato tentativo di fidarsi di se stesso e degli altri".

La cultura tibetana è l'espressione tangibile di questa fiducia universale.

LIBRI (a cura di Luigi Turiness)

CHARLOTTE JOKO BECK: "Zen quotidiano" - Ubaldini Editore, Roma 1991, pp. 158, L. 20.000.

Pianista, madre di quattro figli, pragmatica e non incline a romanticherie spirituali, sembra proprio che l'autrice conosca ciò di cui parla. La sofferenza e l'insoddisfazione che sono alla radice di ogni pratica, la pratica stessa, soprattutto quella non formale, che si dipana nei rapporti di ogni giorno; tutto viene esposto dall'autrice senza accenti accademici o retoricamente mistici. In questo libro si respira un'asciuttezza davvero tipicamente zen, temperata, ci sia consentito dirlo, da pennallate di colore femminile; giacché, per quale motivo non ammetterlo, non può essere vero che la vita dell'anima non abbia sesso. I libri che sempre più numerosi stanno uscendo ad opera di donne che insegnano la meditazione immettono nell'universo della ricerca spirituale qualità preziose, e nuove; non ultima una confidenza con la fisicità e il "banalmente quotidiano" da cui gli uomini sono mediamente più distanti. La breve e appassionata prefazione all'edizione italiana, scritta da Corrado Pensa, sottolinea tra gli altri uno di questi punti: "L'orizzonte della quotidianità... è presentato efficacemente come ovvio terreno di una pratica che non voglia essere dualistica, ossia incapace di investire la totalità della vita" (p. 10). E ancora alla vita rivolge le sue attenzioni l'autrice, quando scrive (p. 76): "La vita può funzionare bene, a patto di abbandonare l'idea di poter fare qualcosa per farla funzionare".

ERBERTO LO BUE, FRANCO RICCA: "Gyantse revisited" - Casa Editrice Le Lettere, Firenze 1990, pp. 569.

Questo lavoro in inglese, di alto livello scientifico, è il frutto di una spedizione che nel 1987 raggiunse Gyantse, nel Tibet centromeridionale. Il CESMEO di Torino, finanziando la spedizione, ha voluto ricollegarsi alla tradizione tibetologica italiana di cui Giuseppe Tucci è stato il massimo esponente: cinquant'anni prima, lo stesso Tucci aveva esplorato da pioniere la stessa area. Il tempio e lo stupa di Gyantse, risalenti al 1400, contengono decine e decine di opere d'arte che i due studiosi hanno catalogato e studiato in rapporto alla dottrina buddhista. In centonovantasei tavole sono riportate le pitture e le sta-

tue di maggior rilievo. Poiché, come si dice, l'appetito vien mangiando, avremmo preferito che le immagini fossero riportate a colori e non in bianco e nero; ma lo diciamo così, tanto per fare una critica bonaria, una sola, all'eccellente lavoro.

ADALBERTO BONECCHI: "Psicologia e buddhismo" - Tranchida Editori, Milano 1992, pp. 127, L. 24.000.

Altrove abbiamo già segnalato la prolificità di Bonecchi, e non possiamo che ribadire questa caratteristica, che staremo per definire iperattività. Solo che stavolta ci rendiamo conto, se vogliamo essere onesti, di presentare questa caratteristica con un'ombra di critica. Ci sfiora il dubbio che, se fosse meno pressato dall'ansia di dare alle stampe, il Nostro potrebbe dare maggiore profondità ai temi trattati. Soprattutto quando si addentra in un territorio dissodato con ineguagliata perizia da quel grande psicologo e soprattutto filologo che fu Rune Johansson ("La psicologia dinamica del buddhismo antico", Roma 1980; "La psicologia del nirvana", Roma 1984; "I meccanismi di difesa nella psicoanalisi e nel buddhismo", in PARAMITA 28 e 29). Il libro è diviso in due parti: teoria e workshop. Quanto mai opportuna è la delimitazione delle aree di competenza di psicologia e meditazione, che Bonecchi vede integrabili soltanto, o soprattutto, nel discorso buddhista. "... il Buddhismo... è non solo una via spirituale, ma anche una sottile psicologia. In esso il lavoro psicologico e quello spirituale sono in continuo contatto" (p. 16).

DONALD W. MITCHELL: "Spirituality and emptiness" - Paulist Press, New York 1991, pp. 224, \$ 12.95.

Sulla scia dichiarata di Thomas Merton, l'autore, professore di filosofia comparata e membro della Society for Buddhist-Christian Studies, svolge le sue riflessioni comparative prendendo in esame le posizioni della scuola di filosofia buddhista di Kyoto (Kitaro Nishida, Masao Abe, Keiji Nishitani). Il confronto con il concetto buddhista di vuoto, tradizionalmente problematico per lo spirito cristiano, viene affrontato dall'autore esplorando temi cristiani rimasti nell'ombra, come il concetto di kenosis, ripreso in

epoca contemporanea da Chiara Lubich, fondatrice del Movimento dei Focolari, largamente citata da Mitchell nell'opera.

P.D. OUSPENSKY: "Un nuovo modello dell'Universo" - Edizioni Mediterranee, Roma 1991, pp. 492, L. 58.000.

Sebbene l'affermazione possa suonare riduttiva, la notorietà di Ouspensky è legata soprattutto al suo resoconto del lavoro svolto con Gurdjieff (si veda "Frammenti di un insegnamento sconosciuto", Roma 1976). Il bizzarro umorismo da "briccone divino" che caratterizza l'insegnamento di Gurdjieff e che si può apprezzare in modo particolare nei suoi "Incontri con uomini straordinarii" (Milano 1977) viene però completamente perduto nelle seriose pagine di Ouspensky. Il libro che qui presentiamo, elaborato tra il 1911 e il 1929, vuole essere una summa del cosiddetto Metodo Psicologico dell'autore. A parte l'ironia che si può fare vedendo l'esoterismo, per definizione cosa destinata a pochi, divulgato in cinquecento (!) pagine di grande tiratura, desta meraviglia la totale assenza di qualsiasi riferimento a Gurdjieff, incontrato da Ouspensky sin dal 1915 a Mosca. Grande considerazione, com'era da aspettarsi, viene invece riservata al Nietzsche del superuomo (anche il Buddha è definito un superuomo): Ouspensky non esce dalla mitologia solare dell'eroe. L'antimodernismo dell'autore, vezzo di molti occultisti (non dimentichiamo che la collana "Orizzonti dello spirito" in cui il libro è pubblicato fu fondata da Julius Evola), raggiunge il suo apice involontariamente comico con queste frasi sulla psicoanalisi: "Quando io cominciai ad interessarmi ai sogni, la psicoanalisi non esisteva ancora, o comunque era molto poco conosciuta, e... non c'è e non c'era nella psicoanalisi alcunché di valido... La popolarità della psicanalisi in certi circoli d'arte o di letteratura, o presso certe classi di pubblico, può venire spiegata dalla giustificazione e dalla difesa che la psicanalisi fa dell'omosessualità" (pp. 254-255).

MARIASUSAI DHAVAMONY: "L'Induismo" - Cittadella Editrice, Assisi 1991, pp. 296, L. 25.000.

Descrivere compiutamente un fenomeno complesso come l'induismo, che è in definitiva un insieme di religioni con caratteristiche comuni, è impresa non facile. Il libro che presentiamo supera la prova brillantemente e in quattordici capitoli affronta altrettanti aspetti di questa grande, primordiale religione. In tutto il lavoro vengono opportunamente sottolineati il primato conferito all'esperienza e l'impronta soteriologica come segni caratteristici della pratica induista.

Vi sono cenni alla religiosità popolare, che tanta diffusione ha in India, e capitoli sulla figura del Mahatma Gandhi e sulla mistica. Fondamentale il secondo capitolo ("Il significato del mito"), dove ben si comprendono le possibilità offerte dal politeismo ove lo si deletteralizzi. Viene da pensare alle affascinanti prospettive aperte da James Hillman e più in generale dalla psicologia archetipica lavorando con la mitologia greca (si veda, ad esempio: D. Miller, J. Hillman: "Il nuovo politeismo" -Edizioni di Comunità, Milano 1983).

AA.VV.: "Nepal" - Edizioni Calderini, Bologna 1991, pp. 381, L. 38.000.

Si tratta di una guida scritta a più mani e coordinata dal Centro Studi "Avventure nel Mondo". Il contributo di diversi autori giova ad un libro che, non avendo granché bisogno di unitarietà, punta viceversa a una struttura a mosaico, in cui ciascuna tessera viene messa a fuoco separatamente. Bisogna precisare che non si tratta di una generica guida turistica, bensì di una buona introduzione al trekking in Nepal. Soprattutto ci sembra corretto lo spirito di questo lavoro, ben illustrato nelle prime pagine, in cui si auspica l'incontro con il modo di vivere e di pensare delle popolazioni nepalesi. "Si tratta... di un atteggiamento verso la vita così differente dal nostro modo di essere che, pur non essendo pienamente comprensibile ed assimilabile da noi occidentali, non può non lasciar traccia, non può non spingerci alla meditazione, a quella meditazione che nelle società 'civili' tendiamo sempre più a trascurare, impegnati come siamo nella frenetica ricerca di soddisfazioni materiali..." (p. 9).

RINALDO FABRIS: "Gesù di Nazareth" - Cittadella Editrice, Assisi 1991 (prima edizione 1983), pp. 406, L. 30.000.

Il libro di Fabris, teologo esperto di esegesi del Nuovo Testamento, non è certo accattivante o per palati semplici; tuttavia ci pare di grande utilità per coloro i quali vedono nella figura di Gesù un personaggio con cui, nella ricerca di un senso dell'esistenza, il confronto è ineludibile. L'autore non ha scritto una biografia di Gesù, chè a questa attendono in modo e misura ineguagliabile i Vangeli; bensì una ricostruzione storico-critica della figura del Nazareno; operazione a cui farebbe bene a dedicarsi chiunque pratichi una religione del Libro (ebraismo, islam, cristianesimo). Non a caso il decimo capitolo, assai interessante, è volto a chiarire chi è Gesù per gli ebrei, i musulmani, i cristiani e gli atei marxisti.

INIZIATIVE

PAGODA DI PIEVE A SOCCANA

Dallo scorso mese di maggio è aperto il centro di meditazione Chan di scuola coreana a Pieve a Soccana (Arezzo), diretto dal monaco Tae Hye sunim di nazionalità finlandese (con buona conoscenza dell'italiano), che ha frequentato per molto tempo monasteri theravada in Thailandia e monasteri Chan a Formosa e in Corea, dove è stato ordinato monaco nel 1987. Per 5 anni è stato responsabile del centro di buddhismo chan a Helsinki. Nella Pagoda di Pieve a Soccana si può partecipare a insegnamenti, sessioni di meditazione zen e anche vipassana, sesshin, ritiri spirituali individuali e di gruppo (fino a una diecina di persone, che possono trovarvi alloggio). Il maestro è coadiuvato dal monaco coreano Tong Jo sunim.

A questo centro di nuova costituzione (promosso e sostenuto dalla Fondazione Maitreya e dall'ing. Martinellli che ha messo a disposizione gratuita l'edificio) sono molto utili offerte di lenzuola, coperte, asciugamani, tappeti, cuscini, libri e suppellettili. Può essere raggiunto da Arezzo prendendo la strada per Bibbiena fino a Rassina (da dove il centro dista un paio di km.); da Arezzo a Rassina funziona anche un trenino. Informazioni: recapito al tel. 0575/532892 (ore 22-23), oppure scrivere a: Centro Chan - località Quercia Grossa di Pieve a Soccana - 52016 Rassina (Arezzo).

MONASTERO ZEN SOTO SALSOMAGGIORE

Il Monastero e Centro di Studi Buddhisti Shōhōzan Fudenji, in aggiunta alla pratica quotidiana, offre i seguenti momenti d'incontro, studio e pratica dello Zen Soto e dell'Arte e Cultura annesse, con la presenza costante e sotto la direzione del Maestro F. Taiten Guareschi, Abate e guida del centro:

- SHÔDÔ (la Via della Scrittura). Prosegue il corso relativo all'arte della calligrafia tradizionale diretto dal Maestro Norio Nagayama (terzo fine-settimana di ogni mese). Il corso è aperto anche ai non-praticanti Zen.
- CICLO DI CONFERENZE nei centri locali facenti capo a Fudenji (Milano, Brescia, Rimini, Parma, Venezia, Roma), tra cui: "Zen e Menagement", "La Pedagogia nello Zen", "Lo Zen e la Crisi del Pensiero Moderno secondo Michelstadter" (altri temi in preparazione). Per informazioni rivolgersi alla segreteria del Monastero.

15 giugno: Inizio della Grande Sesshin d'Estate (Ango = ritiro di novanta giorni), che si concluderà il 13 settembre. Insieme alla pratica quotidiana dello zazen (meditazione), studio e lavoro, con periodi di varia intensità. La Sesshin prevede alcuni incontri particolari:

 Seminario di studio e cucitura dell'abito (Kesa) in giugno, al quale partecipa con la sua esperienza il Rev. Echu Kyuma Roshi; — Seminario di Studi sul buddhismo (giugno). Terzo Seminario del terzo anno di un corso quinquennale di carattere culturale, ma soprattutto religioso, che vede la partecipazione di maestri buddhisti, docenti universitari e uomini di cultura. Per quasto seminario è prevista la partecipazione di: Rev. Taiten Guareschi, che continua i suoi interventi sulla figura ed il pensiero di Dōgen-Zenji; Padre Michael Fuss dell'Università Gregoriana di Roma, relativamente al Sutra del Loto; Prof. Mauro Bergonzi dell'Istituto Orientale di Napoli, sugli sviluppi del pensiero Mahāyāna.

Il mese di luglio sarà dedicato più intensivamente alla pratica della meditazione (zazen), mentre agosto comprenderà anche corsi e attività annesse: ikebana (arte dei fiori); sadō (cerimonia del tè), cucina giapponese, origami (arte delle figure in carta); terapia shiatsu e osteopatia; judō; karate; tai chi chuan.

L'Ango (Sesshin d'estate) inizia ufficialmente domenica 5 luglio con una grande festa all'aperto, a cui tutti sono invitati, e si concluderà il 13 settembre.

L'Ango di tre mesi è suddivisa in PERIODI DI NOVE GIORNI, ma partecipazioni anche più brevi sono possibili.

N.B. Al di fuori di questi incontri specifici, il Monastero di Fudenji accoglie chiunque desideri condividere per alcuni giorni la vita quotidiana impostata sui ritmi tradizionali dei monasteri Zen Sōtō o essere introdotto alla pratica dello zazen, tutti i fine-settimana. Per

soggiorni a medio e lungo termine, prendere accordi con la segreteria.

Informazioni: tel. 0524/66667 (tutti i giorni dalle ore 8.30 alle 11.30).

MEDITAZIONE VIPASSANA - CAPIZZONE

È in programma un nuovo corso residenziale dal 1º al 10 agosto a Capizzone (Bergamo). Come i precedenti corsi, si ispira alla tradizione birmana di U Ba Khin, come insegnata da S.N. Goenka. Può essere frequentato da tutti e non è richiesta alcuna precedente esperienza di meditazione. Informazioni: tel. 02/6600214.

RITIRO CRISTIANO-BUDDHISTA - ROMA

Un nuovo ritiro cristiano e buddhista avrà luogo a Roma, per iniziativa della Fondazione Maitreya, dal 23 al 25 ottobre alla Casa per Esercizi Spirituali di Via Monte Cucco 25. Sarà guidato dal padre Luciano Mazzocchi, missionario saveriano e maestro di zen. La prenotazione richiede il versamento dell'intera quota (lire 130.000 per camera a due letti e lire 150.000 per camera singola) sul conto corrente postale n. 75607002 intestato a "Fondazione Maitreya - Roma". I posti, limitati, saranno assegnati tenendo conto della data d'arrivo dei versamenti e le prenotazioni si chiudono il 15 settembre. A chi disdice la prenotazione entro tale data, sarà restituito l'80 % della somma versata. Per ulteriori informazioni, tel. 06/5236005 (dalle 18,30 alle 20,30 del martedì e del venerdì, escluso l'intero mese di agosto), oppure scrivere alla Fondazione Maitreya (Via della Balduina, 73 - 00136 Roma).

ZEN PER CRISTIANI - ROMA

Nella Casa per Esercizi Spirituali di Roma, in Via Monte Cucco, avrà luogo dall'8 al 14 settembre un seminario di "Zen per cristiani" guidato dal padre gesuita indiano Ama Samy. Per informazioni e prenotazioni rivolgersi alla "Casa per Esercizi Spirituali, Via Monte Cucco 25 - 00148 Roma - tel. 06/6533730; oppure al tel. 06/9419914 (Ilse di Frascati).

BUDDHADHARMA CENTER ALESSANDRIA

Il 22 marzo si è inaugurato questo nuovo centro, che si propone di favorire lo sviluppo della spiritualità attraverso la ricerca, lo studio e la pratica del buddhismo nei suoi molteplici aspetti. Sarà dato spazio anche al dialogo interreligioso e ad incontri culturali interdisciplinari,

verso l'obiettivo di una "educazione universale". Per informazioni sui prossimi programmi scrivere al centro: Via Dante 63 - 15100 Alessandria - tel. 0131/66578 oppure 59104.

GRUPPO VIPASSANA - TORINO

Si è costituito a Torino un gruppo di meditazione vipassana, ispirato all'insegnamento di Corrado Pensa. Per informazioni: tel. 011/4051548 (Gianpaolo), oppure 011/9530211 (Marinella).

A.ME.CO. - ROMA

Dal 6 ottobre riprenderà al Vicolo d'Orfeo 1 (dalle ore 17 alle 19) il corso condotto da Ajahn Thanavaro e dedicato ai principianti; sarà possibile aggiungere a questo corso 25 nuove persone. A metà novembre Corrado Pensa darà inizio, sempre al circolo "Orfeo", a un nuovo corso per principianti con sessioni serali dalle ore 21 alle

Entrambi questi insegnanti si rivolgono a persone che siano motivate a praticare quotidianamente e a studiare il Dharma. Le iscrizioni si fanno allo 06/3610123 entro le 8,30 del mattino e saranno accettate solo fra il 15 e il 30 settembre; raggiunto il numero massimo di iscritti, sarà fatta per ogni corso una lista d'attesa.

Dal 9 al 29 agosto Corrado Pensa, coadiuvato da Carol Wilson e Fred von Allmen condurrà un ritiro di vipassana (in inglese, con traduzione in tedesco e in italiano) alla Ferienhaus Engelmatt di Reckingen (Svizzera). Informazioni: Ursula Fluckiger, Dhamma Gruppe, Postfach 5909 - CH 3001 Bern (tel. 0041/31/9216805).

CENTRO MILAREPA - VAL DELLA TORRE

1-8 agosto: corso di shiné e laktong:

23-30 agosto: iniziazione di Cenresi, meditazioni di Tog-len;

10-12 settembre: gruppi di meditazione;

25-27 settembre: gruppi di meditazione;

3-4 ottobre: corso di shiné;

16-18 ottobre: gruppi di meditazione;

Informazioni: tel. 011/9689219.

CENTRO DOJO ZEN - TORINO

È da oltre 15 anni che in questo centro si pratica lo zazen Soto; le sessioni sono in programma il lunedì e il venerdì di ogni settimana ed una volta al mese ci sono Sesshin di sei ore. Per informazioni rivolgersi a Roberto Poggi, tel. 011/9425518.

I programmi dei centri Ghe Pel Ling di Milano, Lama Tsong Khapa di Pomaia, Merigar di Arcidosso e Samantabhadra di Roma non ci sono pervenuti.

LETTERE a "Paramita"

MEDITAZIONE COME "FUGA"?

Nella prima parte dell'articolo "Pratica meditativa e pratica 'incessante" (PARAMITA, 41) il Prof. Riccardo Venturini giudica "riduttiva" l'affermazione che "il cuore dell'insegnamento del Buddha è la pratica della meditazione". Poiché questa frase è tratta da un mio lavoro (La meditazione buddista, Mondadori, Milano, 1988), mi permetto un breve commento, non per ingaggiare una polemica di tesi contrapposte (attività fiorente nelle accademie, e certo quantomai divertente, ma futile in definitiva), ma perché sorprende che il Venturini sia in disaccordo con una dichiarazione che riflette la semplice esperienza di chiunque abbia seriamente praticato la meditazione buddhista, ed è sostenuta da autorevoli maestri contemporanei: Nyanaponika, Thich Nhat Hanh, Ajahn Cha, Jack Komfield, Joseph Goldstein, Corrado Pensa e numerosi altri. È invece riduttivo il metodo del Venturini che utilizza citazioni altrui isolate per far progredire i propri argomenti, anche a costo di non rendere giustizia agli autori citati.

Sommariamente, l'argomento del Venturini è che la meditazione bene intesa non deve separarsi dalle attività quotidiane per rinchiudersi in una torre d'avorio a contemplare il proprio ombelico, ma è un modo diverso di vivere appunto le attività quotidiane. Fin qui, siamo tutti entusiasticamente d'accordo. Dove non siamo d'accordo è nella implicita identificazione della meditazione "fuga", rinchiusa ed egoista, con le pratiche del buddhismo theravada, cui si contrappone la "vera", "incessante" pratica mahayana, specie negli "insegnamenti di due importanti scuole giapponesi, Tendai e Zen. A questo scopo, dopo avere citato un passo dal famoso L'insegnamento del Buddha, del Ven. Walpola Rahula, nel quale l'illustre monaco theravada spiega come lo sviluppo mentale, che è il vero senso della meditazione, conduce "alla più alta saggezza che vede le cose come sono in realtà e che ottiene la Verità Ultima, il Nirvana", Venturini subito aggiunge: « Avvertiamo tuttavia il pericolo che la focalizzzazione sulla pratica meditativa come pratica "separata", per di più esercitata spesso con equivoche aspettative psicoterapeutiche, lungi dal costituire un fondamentale e insostituibile strumento per realizzare il vero obiettivo della conversione della propria vita, possa rischiare di produrre l'effetto perverso di ulteriori inflazioni egoiche ». Come se tale pericolo fosse la conseguenza per così dire naturale di quanto esposto dal Rahula, che

al contrario, come la tradizione da lui rappresentata, è ben lontano dal propugnare la pratica "separata"! Anzi, tutto il senso del capitolo dal quale Venturini ha tratto la citazione suddetta è precisamente di sottolineare l'intima e indissolubile relazione fra vita quotidiana e meditazione. Se il Venturini fosse andato un poco più avanti nel testo del Rahula, a pag. 104 avrebbe trovato il seguente passo, che era certamente da citare se si voleva rendere l'idea giusta del pensiero del Rahula: «I modi di 'meditare' indicati in questo discorso (cioè il discorso del Buddha su 'I Fondamenti della Consapevolezza') non sono separati dalla vita, non evitano la vita. Al contrario, sono in completa connessione con la nostra vita, le nostre attività quotidiane, i nostri dolori e le nostre gioie, le nostre parole e i nostri pensieri, le nostre occupazioni intellettuali e morali».

A rinforzare la propria tesi, Venturini subito dopo cita, con evidente approvazione, T.R.V. Murti, lì dove dice: «L'ideale dell'Arhat (così si chiama, nella tradizione theravada, la persona che ha raggiunto l'illuminazione definitiva) sa di egoismo; e vi è anche un timore latente che il mondo si impossesserebbe di lui se egli vi indugiasse troppo a lungo. Il Bodhisattva (invece) fa della salvezza di tutti il proprio bene ». L'attitudine che ispira questo testo - comprensibile forse come reperto storico delle dispute di scuola di tanti secoli fa, cioè come sforzo di auto-affermazione dell'emergente mahavana davanti all'antica tradizione che si proponeva di superare - non dovrebbe essere mantenuta ed incoraggiata, neanche implicitamente, ai nostri giorni, poichè non serve ad altro che ad inquinare i comuni sforzi per la conservazione e l'equanime diffusione del Dhamma.

Che il preteso "egoismo" della via dell'Arahat sia radicalmente falso lo capisce chiunque abbia una minima conoscenza della imperativa importanza, nella tradizione theravada come nella mente e nella vita di quanti si richiamano all'insegnamento del Buddha, delle quattro "Divine Dimore", o "stati sublimi" che, come scrissi nel mio libro già citato (p. 62), "potrebbero venir chiamate le quattro virtù cardinali del buddhismo: benevolenza (o amore universale), compassione, gioia altruistica ed equanimità". Volutamente scrissi "buddhismo" e non theravada, mahayana o altro, poiché l'essenza del Dhamma è la stessa, anche nelle differenze storiche, etniche o filosofiche delle diverse scuole. Contrasta, anche in questo punto, l'impostazione del Venturini, che in una nota al sud-

detto suo articolo scrive: « Nel buddhismo mahâyâna (sottolineatura mia) gli insegnamenti verbali e le pratiche di qualunque tipo son considerati upâya (mezzi abili, mezzi utili, mezzi didattici), ecc... ». Ebbene, Upâyakosalla (abilità nell'adoperare i mezzi) non è assolutamente un concetto esclusivo del mahayana, ma è elemento integrante della tecnica d'insegnamento del Buddha. Il termine è Pali e si trova per la prima volta nel Digha Nikaya del canone theravada.

Amadeo Solé-Leris - Rocca di Papa

OTTO PER MILLE

Anche quest'anno la dichiarazione dei redditi presenta soltanto quattro caselle per la destinazione dell'8 ‰ dell'imposta IRPEF: una per la Chiesa cattolica, due per confessioni protestanti (avventisti e assemblee di Dio) e una per scopi sociali o umanitari dello Stato. Ne avrebbero diritto anche le comunità israelitiche e i valdesi, che invece finora vi hanno rinunciato. E i buddhisti? Il nostro Stato, che il 3 gennaio 1991 ha riconosciuta l'Unione Buddhista Italiana come ente religioso, non riconosce ancora ai buddhisti, o loro simpatizzanti, il diritto - di cui godono cattolici e alcuni protestanti - di far avere l'8 % dell'IRPEF alla propria organizzazione religiosa, mentre distribuisce alla Chiesa cattolica anche l'8 ‰ delle imposte pagate dai buddhisti e di quanti altri non hanno potuto o voluto esprimere la propria

scelta. È evidente l'incostituzionalità di questo comportamento dello Stato, che viola il principio costituzionale dell'eguaglianza di tutti i cittadini, qualunque sia la loro razza o religione. È anche evidente l'autentica truffa, per quanto legalizzata, consumata dallo Stato in favore della Chiesa cattolica e a danno dei buddhisti, come di altre minoranze religiose non menzionate nei moduli IRPEF, attribuendo alla Chiesa cattolica i tre quarti dell'8 ‰ dei contribuenti di queste minoranze religiose che si siano astenuti dalla scelta.

C'è da augurarsi che il nuovo Parlamento e il nuovo Governo vogliano rimediare a queste discriminazioni e a questi soprusi. Secondo i calcoli del Ministero delle Finanze, per il 1990 il 41 % dei contri-buenti ha scelto la Chiesa cattolica, il 22 % lo Stato e l'1,4 % le due confessioni protestanti, mentre il 35,6 % non si è pronunciata. La somma disponibile era di 900 miliardi; alla Chiesa cattolica spettavano meno di 400 miliardi, gliene daranno invece circa 700, perché le danno anche il 65 % delle quote non espresse, cui i protestanti hanno onestamente rinunciato. C'è un ricorso alla Corte Costituzionale contro questo arbitrio che disonora la Chiesa cattolica, o meglio, il suo vertice episcopale che di recente, per bocca del cardinale Ruini, ha richiamato tutti ad una maggiore onestà nella vita pubblica: un richiamo che, fino a prova contraria, non sembra valere per il vertice italiano della Chiesa cattolica.

Giorgio Cicala - Bari

I CONCORRENTI AL PREMIO DI LAUREA

Il sesto concorso al premio di laurea per l'anno accademico 1990-1991, bandito dalla Fondazione Maitreya, si è chiuso il 30 aprile con la partecipazione di cinque concorrenti:

- Mazzonetto Renato dell'Università di Padova, con la tesi: "Traduzione e commento al 'Cia Gia Cenpo Monlam' del terzo Gyalwa Karmapa" (relatore: Giangiorgio Pasqualotto);
- Mottironi Fabrizio dell'Università di Roma "La Sapienza", con la tesi: "Psicologia ed antropologia della pratica del Té" (relatore: Riccardo Venturini);
- Pecchia Cristina dell'Università di Roma "La Sapienza", con la tesi: "Il concetto di metafora nella filosofia buddhista" (relatore: Raniero Gnoli);
- Pennino Antonietta dell'Università di Roma "La Sapienza", con la te-

si: "Il Mandala" (relatore: Aldo Carotenuto);

— Pizzorno Francesco dell'Università di Roma "La Sapienza", con la tesi: "Immagine verbale e figurativa del Buddha nella letteratura e nell'arte buddhista" (relatore: Maria Spagnoli).

La commissione giudicatrice, nominata dalla Fondazione Maitreya per l'assegnazione del premio, che è di un milione di lire, è composta dai professori: Giorgio Milanetti, Raffaele Torella e Silvio Vita.

Ricordiamo che è già stato bandito il settimo concorso, al quale possono partecipare i laureati dell'anno accademico 1991-1992 o di anni precedenti con tesi anche indirettamente collegate alla cultura buddhista. Le tesi devono pervenire alla Fondazione Maitreya in triplice copia entro il 30 aprile 1993 con certificato di laurea e voto.

GLI AUTORI DI QUESTO QUADERNO

Stefano Dallari: studioso di buddhismo, ha promosso la creazione della "Casa del Tibet" a Votigno di Canossa ed è presidente della omonima associazione, di cui Fosco Maraini è presidente onorario.

Maria Angela Falà: laureata in filosofia con una tesi sul Milindapanha pubblicata da Ubaldini, traduce dal pali testi buddhisti; è nella direzione della Fondazione Maitreya.

Gianpietro Sono Fazion: studioso e praticante di buddhismo, artista multimediale, ha partecipato a mostre della *land-art* e ha composto musiche ispirate allo zen e al cristianesimo; autore di "Viaggio nel buddhismo zen" (Cittadella Editrice), è nella direzione della Fondazione Maitreya.

Giampaolo Fiorentini: torinese, ha tradotto per Ubaldini ed altri editori numerosi testi buddhisti ed è praticante di vipassana.

Fabrizio Franchi: ricercatore medico presso l'Università di Roma "La Sapienza", si occupa di psicoanalisi e di orientalistica e collabora a riviste mediche scientifiche.

Donald W. Mitchell: insegnante di filosofia comparata e studi religiosi all'Università americana di Purdue (Indianapolis), è direttore esecutivo della "Society for Buddhist-Christian Studies" di Berkeley (California).

Corrado Pensa: insegnante di meditazione vipassana presso l'Associazione di Consapevolezza (A.Me.Co.) di Roma e l'Insight Meditation Society di Barre (USA), è stato psicoterapeuta per vari anni ed è ordinario di Religioni e Filosofie dell'India e dell'Estremo Oriente all'Università "La Sapienza" di Roma.

Luigi Turinese: medico omeopatico, è impegnato in centri di yoga e di meditazione nella diffusione di una concezione globale della salute, comprensiva degli aspetti spirituali.

Uchiyama Roshi: monaco zen giapponese, laureato in filosofia occidentale alla Waseda University, è autore di opere sull'insegnamento di Dogen, fra cui "La realtà dello zen" e "Istruzioni a un cuoco zen".

Varado Bhikkhu: monaco theranada di origine occidentale, è discepolo di Ajahn Sumedho e vive ad Amaravati.

Riccardo Venturini: ordinario di Psicologia clinica all'Università di Roma "La Sapienza", fa ricerche sugli stati di coscienza nel contesto della psicologia occidentale e delle tradizioni orientali; pratica e insegna la meditazione buddhista, collabora con movimenti buddhisti e pacifisti giapponesi ed è impegnato nel dialogo interreligioso; è nella direzione della Fondazione Maitreya.

Giancarlo Vianello: insegnante a Venezia, corsista di sociologia islamica a Parigi, ricercatore antropologico sui Tibetani, i Drudi e i Cuna, sta preparando un dottorato in filosofia a Berlino su Heidegger e la scuola di Kyoto.