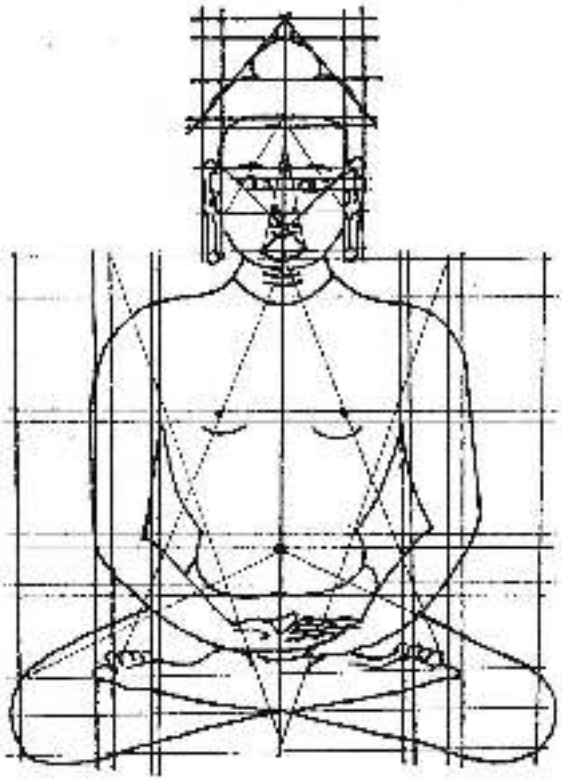
# PARAMITA

*Quaderni di Buddhismo*
*per la pratica e per il dialogo*



56

*Anno XIV - Trimestrale (ottobre-dicembre 1995) - Sped. abb. post. - 50% - Roma*

# PARAMITA

*Quaderni di buddhismo per la pratica e per il dialogo*

*a cura della Fondazione Maitreya*
*associata all'Unione Buddhista Italiana*


## Sommario del quaderno 56


*La parabola di Enyadatta* . . . . . 1
*Impermanenza, condizionalità e gioia* di Corrado Pensa . . . . . 3
*La dottrina della rinascita è alla base del Dharma* di Bhikkhu Bodhi . . . . . 9
*Sentirsi Sangha* di Fausto Taiten Guareschi . . . . . 11
*La pratica nella vita quotidiana* di Vincenzo Piga . . . . . 15
*Abbonamenti 1996* . . . . . 22
*La sorgente dell'amore* di Don Wertheimer . . . . . 23
*Il "Ragionamento" di Chandrakīrti come pratica meditativa* di Cristina Martire . . . 25
*La potenza dei mantra* di Julius Evola . . . . . 28
*Il suono del Buddha* di Nicola Licciardello . . . . . 33
*Dialoghi in Giappone fra cristiani e buddhisti* di Maria De Giorgi . . . . . 36
*Incontri del 1994 fra cristiani e buddhisti* di Donald W. Mitchell . . . . . 41
*A.S.I.A.: Opere pubbliche per il Tibet* . . . . . 44
*L'importanza dello spazio fisico nei centri di Dharma* di Giampiero Comolli . . . . 45
*Scienza, Conoscenza e Cammino Interiore* di Paolo Parisi . . . . . 47
*I limiti della scienza alla luce del Dharma* di Renato Emanuele . . . . . 51
*Attualità dell'antica sapienza* di Charlene Spretnak . . . . . 55
*Libri* a cura di Luigi Turinese . . . . . 57
*Iniziative dei centri e dintorni* . . . . . 60
*Lettere* . . . . . 62


---


Direttore responsabile: Vincenzo Piga – Condirettore: Maria Angela Falà – Collaboratori: Domenico Buglia, Dario Girolami, Alberto Mengoni e Fabrizio Soldano.
Redazione: Via della Balduina, 73 - 00136 Roma - Tel./Fax 06/35498800 (ore 8-12 e 16-19 anche festivi) – Registrato al Tribunale di Roma il 27-2-82 al n. 88/82.
Tipolitografia Ugo Detti: Via Girolamo Savonarola, 1 - 00195 Roma.

**Abbonamenti per il 1996:**
ordinario, L. 40.000; sostenitore, L. 80.000; benemerito, L. 120.000; ordinario per l'estero, L. 70.000; una copia, L. 15.000.
I versamenti vanno fatti sul c/c postale n. 35582006 intestato a "PARAMITA - Roma".

**"PARAMITA" esce nei mesi di gennaio, aprile, giugno e ottobre.**

Associato all'Unione Stampa Periodica Italiana

# La parabola di Enyadatta

*La parabola che proponiamo — ricavata con qualche adattamento da* I tre pilastri dello Zen *di Philip Kapleau, Ubaldini Editore — è tratta dal* Surangama Sutra *(giap.* Ryogon*). Tale opera è venerata in tutti i paesi del buddhismo Mahayana, soprattutto dai seguaci del buddhismo Zen. Tra i vari argomenti, essa tratta degli stadi per il conseguimento dell'illuminazione suprema. Il commento che segue il testo canonico trae ispirazione dallo stesso Kapleau, che interpreta la parabola con riferimento alle esperienze zen.*

**Enyadatta era una bellissima giovane che non provava piacere più grande del guardarsi allo specchio ogni mattina. Ma un giorno non riuscì a vedere il suo viso riflesso nello specchio. La sorpresa fu così grande che la ragazza fu presa dalla frenesia e andava in giro chiedendo chi le avesse preso la testa. "Chi ha la mia testa? Dov'è la mia testa? Morirò se non la trovo!", gridava. Benché tutti le dicessero di non fare la sciocca e che la testa si trovava dove era sempre stata, cioè sulle spalle, lei si rifiutava di crederlo. "No, non è vero! Non è vero! Qualcuno me l'ha portata via!", gridava continuando la sua frenetica ricerca. Allora gli amici, credendola pazza, la trascinarono in casa e la legarono a una colonna per impedirle di nuocere a se stessa.**

**Poco a poco gli amici persuasero Enyadatta che la sua testa era sempre al proprio posto, ed ella cominciò gradualmente a crederlo. Cominciò ad accettare il fatto che forse si era sbagliata nel credere di aver perduto la testa.**

**All'improvviso, uno dei suoi amici le diede un gran colpo sulla testa e lei, piena di dolore e di sorpresa, mandò un grido. "Ecco la tua testa. Eccola!", esclamò l'amico, ed Enyadatta capì di essersi ingannata. Non appena ciò avvenne, Enyadatta si entusiasmò a tal punto che andava in giro gridando: "L'ho ritrovata! Ho di nuovo la mia testa! Sono felice!".**

Come Enyadatta che non aveva più coscienza della propria testa, allo stesso modo, secondo la tradizione Mahayana, tutti gli esseri posseggono la Natura del Buddha, una perfezione innata, una purezza originaria della quale, normalmente, non si ha coscienza. Da tale stato di ignoranza può sorgere un'agitazione, un'ansia esistenziale paragonabile a quella della protagonista della parabola, ed è proprio quest'ansia che può spingere a rivolgersi alla pratica meditativa, pratica che può essere paragonata al legarsi a una colonna come Enyadatta: attraverso l'immobilizzazione del corpo, infatti, è possibile raggiungere un certo grado di tranquillità mentale.

Le affermazioni rassicuranti degli amici di Enyadatta che la persuadono che la sua testa è sempre al suo posto possono essere paragonate agli insegnamenti dei maestri che si cominciano ad ascoltare una volta

intrapresa la via del Dharma. Sebbene tali insegnamenti all'inizio possano risultare di difficile accettazione, se li si ascolta attentamente e profondamente si comincia a sentire che la propria natura essenziale non è diversa da quella del Buddha.

Il colpo sulla testa che Enyadatta riceve può essere paragonato al colpo di bastone, o *kyosaku,* che, nella tradizione Zen, viene dato ai praticanti per stimolarli e per non farli indulgere nella sonnolenza che può insorgere durante le sedute di meditazione; inoltre, secondo le parole del maestro zen contemporaneo Philip Kapleau, "il *kyosaku* non solo serve da stimolo, ma quando nello zazen si è raggiunto un alto livello, un colpo deciso può indurre la mente alla consapevolezza della sua vera natura — in altri termini, all'illuminazione" (1).

La scoperta della testa sta a simboleggiare la scoperta della Vera Natura, della propria Natura di Buddha. A tale proposito Kapleau afferma: "Che cosa abbiamo scoperto in realtà? Soltanto che l'abbiamo sempre avuta! Nondimeno, andiamo in estasi. Quando l'estasi viene meno, comprendiamo che non abbiamo acquisito nulla di straordinario, e certo nulla di particolare. Solo, adesso, tutto diventa più naturale" (2).

(1) PHILIP KAPLEAU, *I tre pilastri dello Zen,* Ubaldini Editore, Roma 1981, p. 70.
(2) *Ivi,* p. 71.

*« La meditazione vipassana è un'azione di bilanciamento mentale, in cui si coltivano due qualità mentali distinte: la consapevolezza e la concentrazione. Idealmente, queste due qualità devono funzionare in modo congiunto, come una squadra, o, per meglio dire, come un* ***tandem.*** *Perciò è importante coltivarle fianco a fianco e senza squilibri. Se una delle due si rafforza a spese dell'altra, l'equilibrio della mente viene meno e la meditazione diventa impossibile ».*

**HENEPOLA GUNARATANA**

*« La vera concentrazione è uno stato in cui la mente è raccolta, e in virtù di tale raccoglimento acquista potere e intensità. Potremmo usare l'analogia di una lente. Le onde parallele dei raggi del sole che vanno a finire sopra un pezzo di carta produrranno semplicemente calore sulla sua superficie. Ma quel medesimo quantitativo di luce, una volta messo a fuoco con una lente, si concentrerà in un unico punto e la carta prenderà fuoco. La concentrazione è la lente, produce l'intensità di energia necessaria per vedere le possibilità più profonde della mente ».*

**HENEPOLA GUNARATANA**

# Impermanenza, condizionalità e gioia

**di Corrado Pensa**

1. Nella visione buddhista le cose scorrono incessantemente (dottrina dell'impermanenza) e ciò non avviene a caso, bensì secondo la legge della condizionalità. Ogni fenomeno è una condizione: esso infatti è condizione per il sorgere di altri fenomeni e, a sua volta, è venuto in essere in virtù della presenza di certe condizioni. Si può dunque dire che ogni cosa è condizione condizionata e condizione condizionante. Inoltre il buddhismo ritiene che solo una attiva e assidua familiarizzazione meditativa con il condizionato sia in grado di introdurci all'incondizionato.

Cosicché, per trasferirci adesso nella vita quotidiana, la mia pesantezza di testa è una condizione che ha molto a che fare con la condizione di essere andato a letto tardi parecchie sere di seguito. Perciò questa mia condizione odierna è condizionata da alcuni eventi dei giorni precedenti. Al tempo stesso la condizione di pesantezza sarà condizione di ulteriori condizioni: al lavoro mi capita di dimenticare questo e quello e di essere facilmente irritabile. In tal modo diventa condizione di disagio per altri, che, a loro volta, potranno reagire contro di me e così via, in una vasta concatenazione.

Allora: tutto è soggetto a continuo cambiamento e tale cambiamento è governato dalla legge della condizionalità. Come dire che tutto scorre e fluisce *non casualmente.* La constatazione della impermanenza e della condizionalità può suscitare in noi una reazione molto importante: da un lato ci sentiamo indotti *a prendere le cose meno sul serio; dall'altro, invece, a prenderle più sul serio.*

2. Infatti, quale peso e quanta importanza possiamo dare a un fenomeno, per esempio il nostro mal di capo, se lo vediamo nella prospettiva giusta, ossia come momento in una continua mutevolezza condizionata? In genere noi imputiamo alle cose un peso e una densità particolari perché *non* guardiamo secondo questa prospettiva di fluidità condizionata. Al contrario, tendiamo a vedere le cose in modo statico, definitivo, assoluto. Certo, possiamo benissimo ragionare e concludere che ovviamente tutto cambia e tutto è condizionato. Però questo *sapere* non è 'in circolo' dentro di noi: è una riflessione che ci è possibile fare, ma è raro che sia una intuizione costante che faccia da sfondo a tutto il nostro percepire e rapportarci. Tanto è vero che il nostro comportamento è spesso connotato da manifestazioni che indicano chiaramente questo, che noi, di fatto, ci correliamo agli altri, a noi stessi, a cose ed eventi come a realtà solide, separate e statiche e non già fluide e interdipendenti.

A questo proposito, a riprova della nostra incoscienza circa l'impermanenza, la tradizione buddhista è solita richiamare l'attenzione sull'attaccamento: se noi sapessimo profondamente e nella pelle che tutto scorre senza tregua, potremmo davvero essere puntigliosamente e ardentemente attaccati a questo, quello e quell'altro? Sarebbe certo più difficile. Sicché il

cominciare a vedere le cose secondo questa prospettiva del fluire condizionato ci porterà a prendere più leggermente non soltanto il nostro malessere ma, fortunatamente, anche quello altrui. Non si tratta di prendere sotto gamba: questo significherebbe insensibilità e indifferenza. Invece il prendere le cose con leggerezza e delicatezza, nella coscienza del loro carattere fluido e interdipendente, è un movimento che va nella direzione di una saggia imparzialità ed equanimità.

3. Abbiamo detto che il cogliere questo carattere impermanente e, insieme, intercondizionato di fenomeni, se da un lato ci invita a prendere le cose meno sul serio, dall'altro, invece, ci induce a considerarle con serietà molto maggiore dell'usato. E, come vedremo subito, questi due livelli sono tutt'altro che contraddittori e incompatibili. Cosa vuol dire, infatti, maggiore serietà? Vuol dire essersi accorti che così come condizioni negative favoriscono situazioni negative, allo stesso modo condizioni positive propiziano situazioni positive. E dunque così come una vita sregolata (ricordiamo l'esempio fatto sopra) porta le conseguenze negative che vedevamo, allo stesso modo, invece, una vita ordinata, animata da sensibilità etica e da generosità, favorisce condizioni di maggior felicità, armonia e ordine. Stiamo parlando del karma, ossia della legge dell'azione e del suo frutto, verificabile qui e ora.

L'importanza di tutto questo è evidente: constatare e sperimentare di persona la condizionalità (il che presuppone una lunga dimestichezza col cammino interiore) significa toccare con mano che l'impermanenza, il continuo flusso cangiante delle cose non è un fatto cieco e dominato dal caso ma è, bensì, governato dalla legge della condizionalità e dalla interdipendenza. C'è da osservare, in proposito, che il termine 'impermanenza' e, più ancora, parole come 'caducità' possono riuscire gravemente fuorvianti se si prescinde dal contesto globale della visione del Dharma. E rischiano di favorire quell'intendimento pessimistico e nichilista — del tutto erroneo — di questi argomenti.

Dunque, il fluire secondo condizioni significa, per rifarci a un'espressione tradizionale, che seminando manghi noi potremo avere solo manghi e non mele, così come seminando mele avremo mele e non manghi. Analogamente, 'seminando' azioni, pensieri e parole positivi noi raccoglieremo frutti positivi di armonia e di concordia: anche se — diversamente dai manghi e dalle mele — la comprensione di questo aspetto sottile della condizionalità è una scoperta graduale che facciamo in virtù della pratica.

4. C'è una conseguenza assai rilevante che deriva dal penetrare davvero l'impermanenza e la condizionalità. Mi riferisco alla *duplice gioia* generata da tale comprensione. La prima gioia nasce dalla considerazione che se per un verso siamo immersi nel mistero, nella limitatezza e nell'impotenza, per un altro disponiamo di una preziosa e promettente possibilità: quella, appunto, di condizionare positivamente la nostra esistenza con ripercussioni su altre esistenze, data la generale interdipendenza. Naturalmente acciocché questa possibilità non rimanga teorica è necessario che, in virtù di una appassionata dedizione alla prassi interiore, sia nato nell'individuo il discernimento di ciò che è salutare e la capacità di sceglierlo e di volerlo. Di qui sollievo e gioia: gioia di fruire di questo discernimento e di questa capacità e gioia ulteriore nel constatare che discernimento e capacità di scelta sono potenti 'condizionatori' di situazioni benefiche.

Il secondo tipo di gioia è più profondo: è la gioia del non attaccamento e dell'equanimità che nasce dal penetrare la verità dell'impermanenza e della condizionalità. Come già si accennava, allorché la comprensione dell'impermanenza 'entra in circolo' nella nostra mente-cuore accade che

naturalmente sorge una visione più ariosa e più saggia delle cose. La gioia che si accompagna a questa spaziosità è, in ultima analisi, ancora più rassicurante della gioia di vedere il beneficio delle possibilità positive della condizionalità: infatti il non attaccamento nella sua forma più compiuta non significa altro che pace non più condizionata, pace non dipendente da condizioni. Ed è il presentimento di questa pace che alimenta la gioia di cui stiamo parlando: la gioia di intuire che l'ultimo orizzonte è *al di là* dell'impermanenza e della condizionalità.

5. Ma come 'entra in circolo' la conoscenza-comprensione dell'impermanenza? Questo è, in effetto, uno degli apprendimenti più importanti e, al tempo stesso, più sotterranei e invisibili della pratica meditativa e, in generale, della consapevolezza. Diciamo che una buona pratica stagionata annovera tra i suoi frutti lo sviluppo di una comprensione intuitiva dell'impermanenza e della condizionalità. Comprensione che fiorisce, quasi all'insaputa del praticante, proprio in virtù di quella *continua contemplazione dell'impermanenza* che ha luogo nella meditazione di consapevolezza: i pensieri che sorgono e svaniscono, gli stati d'animo che sopraggiungono e scompaiono, i suoni e i rumori che cominciano e finiscono, l'inspirazione e l'espirazione che nascono e muoiono in rapida sequenza, la stessa attenzione che ora c'è, ora non c'è.

Sicché mentre magari siamo intenti a lamentarci per la nostra scarsa capacità di concentrazione, non ci avvediamo che sta prendendo corpo un apprendimento fondamentale, non percepiamo che lentamente una verità centrale, di quelle che sono ovvie e, insieme, elusive, si sta imprimendo nella nostra intelligenza della vita. E arriverà poi la circostanza che, inaspettatamente, ci indicherà che abbiamo cominciato a imparare l'impermanenza. Ad esempio ci ritroviamo a rapportarci con leggerezza ed equilibrio ad importanti progetti per il futuro e notiamo che un tempo, invece, eravamo aggrappati a quei progetti con le unghie e con i denti, quasi ignorando che, a causa del continuo cambiare delle cose, quei progetti potevano o non potevano andare in porto. Ora invece lo sappiamo e questo sapere mette le cose in una luce più reale, ossia di *generale relatività.* E ciò non ha niente a che vedere con un cinico disincanto ma è bensì segno di una matura prontezza a lasciare andare.

6. L'impermanenza e la condizionalità sono sempre sotto i nostri occhi. Come mai la maggioranza delle persone non le vede, non le 'impara'? E come mai, invece, la meditazione può rivelarsi un mezzo specifico assai utile allo scopo? Perché nella meditazione, diversamente da quello che accade di solito, la consegna esplicita o implicita è quella della *non identificazione.* Non identificandoci con i vari oggetti dei sensi e della mente noi possiamo finalmente guardarli con interesse e gratuità. E continuando a guardarli noi finiamo per vederli nelle loro caratteristiche fondamentali, tra le quali spiccano l'impermanenza e la condizionalità.

Facciamo un altro esempio. Siamo in preda alla tristezza e siamo fortemente identificati con essa. Se siamo identificati con la tristezza, se, cioè, siamo da essa soggiogati e ipnotizzati e se dunque siamo animati, per dir così, da cieca fiducia nei suoi confronti, noi — questo l'effetto dell'identificazione — non *entriamo* nella tristezza, non *ne facciamo esperienza,* non ci entriamo *in contatto intimo e immediato.* In genere indugiamo in esclamazioni ('che tristezza', 'come sono triste'), talora descriviamo a noi stessi lo stato d'animo, ci chiediamo come mai sia venuto e quando mai ci lascierà. Tutto questo significa *rimanere fuori* dalla tristezza, significa proliferazione mentale, ovvero indugiare nel nostro forte attaccamento al pensare compulsivo. Significa identificarsi, ossia raffor-

zare il legame e dunque *aumentare la sofferenza* portata dalla tristezza. E significa non penetrare nella tristezza. Identificarsi vuol dire obbedire passivamente: niente a che vedere con un coraggioso prendere in mano la tristezza per esplorarla.

Ma per avere questo atteggiamento bisogna accorgersi che avere paura o avversione nei riguardi della tristezza (perché, ad esempio, ci renderà difficile essere socialmente brillanti) ci impedisce di entrare in contatto con essa. E così pure rimarremo ai margini della tristezza se ci accade di avere una qualche fascinazione letteraria per essa. In entrambi i casi noi *non incontreremo* la tristezza, *non ne faremo esperienza viva* in virtù della consapevolezza. Ma se, al contrario, noi mettiamo la nostra tristezza, momento per momento, nella luce dell'attenzione cosciente, allora cominceremo a percepirne la fluidità, il carattere continuamente cangiante, assai diverso da quella idea, da quel concetto statico di tristezza che è ciò con cui, di fatto, ci rapportiamo credendo di avere a che fare col reale stato d'animo. Ancora: entrando in contatto con la tristezza ne vediamo il carattere condizionato e impersonale: è venuta, non invitata, per la presenza di certe condizioni e se ne andrà al sopravvenire di differenti condizioni. Evidentemente noi non siamo i proprietari della tristezza, né la tristezza è il nostro proprietario. A meno che non ci identifichiamo con essa: a quel punto scatta il senso di appartenenza reciproca e tutta la conseguente sofferenza della identificazione.

Entrare in comunione intima con la tristezza richiede il talento meditativo di *restare fermi e immobili* nella tristezza. Allora, di necessità, ci ritroveremo solidamente piantati nel presente e avremo ben viva la coscienza della natura fluida e condizionata della tristezza, oltreché del suo carattere impersonale *(anattā),* il che ci renderà più difficile reclamarla come nostra.

7. Che posto ha la gioia nell'esempio che abbiamo appena discusso? Mi sembrano chiare anche in questo caso le due modalità della gioia. Prima cominciamo a rallegrarci nello scoprire e nell'imparare a perseguire quelle condizioni (tra le quali spicca la pratica meditativa) che favoriscono l'incontro consapevole con la tristezza, *incontro* così radicalmente diverso dall'*identificazione* con essa. E la gioia si accresce allorché la tristezza, sempre più, è come se si stemperasse, mentre, al contrario, più chiaro e vivo diventa lo sfondo: lo sfondo di consapevolezza che 'sa' l'impermanenza. Anche se la tristezza (o altro stato d'animo) permane, la situazione è profondamente diversa dallo stato di identificazione: perché ora lo sfondo chiaro ci appare *più reale* della tristezza. Per breve tempo possiamo dimenticarlo, ma prima o poi 'ricadiamo' nello sfondo e nel suo *sostegno,* ricordando che Dharma significa, appunto, sostegno.

Questo mutamento di prospettiva non può non investire anche la morte, proprio perché sapere l'impermanenza e la condizionalità comporta una maggiore familiarità col mistero della vita e col mistero della morte, al di là dei concetti, delle reazioni, delle identificazioni. A me sembra che la grande poesia sia talora naturalmente spirituale e quindi in contatto col senso più profondo delle cose.

Sentiamo prima *Il bucaniere cieco* di Borges:

*Lungi dal mare e dalla bella guerra,*
*perché amore quello che ha perduto loda,*
*il bucaniere cieco affaticava*
*i terrosi sentieri d'Inghilterra.*
*Gli abbaiavano i cani delle case,*
*se ne facevano beffa i ragazzi.*
*Dormiva un sonno infermiccio e interrotto*
*nella polvere nera dei fossati.*
*Ma sapeva, in remoti lidi d'oro,*
*attenderlo un recondito tesoro*
*che gli allietava la nemica sorte.*

*Così anche te, in remoti lidi d'oro,*
*attende incorruttibile il tesoro:*
*la vasta e vaga necessaria morte* (1).

La prospettiva dell'io/mio non vede la morte in questi termini. La vede, piuttosto, come angosciante limite estremo. Ma il lavoro spirituale, che a volte echeggia nella grande poesia, apre una visuale diversa. Quasi che, allentandosi il potere reificante, cosificante dell'io/mio, qualcosa si scioglie, inevitabilmente, anche nel nostro porci davanti alla 'grande questione della vita e della morte'. Ed entrambe (ma sono davvero due cose?) ci diventano più vaste, più vaste di noi stessi e di tutti gli eventi, le cose, i pensieri che abbiamo incontrato nel corso degli anni. Sapere l'impermanenza significa sapere la morte nostra e altrui; e parliamo di un sapere portatore di tenerezza.

Non è un caso che talora la morte di un amico, oltre ad accendere cordoglio e lutto, ci renda più svegli, aperti e *devoti* nei confronti della vita. Anche qui la poesia ci può aiutare. Così canta Rilke in *Esperienza della morte,* scritta appunto in morte di un'amica:

*Nulla sappiamo di questo svanire*
*che non accade a noi. Non abbiamo ragioni*
*— ammirazione, odio oppure amore —*
*da mostrare alla morte la cui bocca una maschera*

*di tragico lamento stranamente sfigura.*
*Molte parti ha per noi ancora il mondo. Fino a quando*
*ci domandiamo se la nostra parte piaccia,*
*recita anche la morte, benché spiaccia.*

*Ma quando te ne andasti, un raggio di realtà*
*irruppe in questa scena per quel varco*
*che tu vi apristi: vero verde il verde,*
*il sole vero sole, vero il bosco.*

*Noi recitiamo ancora. Frasi apprese*
*con pena e con paura sillabando,*
*e qualche gesto; ma la tua esistenza,*
*a noi, al nostro copione sottratta,*

*ci assale a volte e su noi scende come*
*un segno certo di quella realtà;*
*tanto che trascinati recitiamo*
*qualche istante la vita non pensando all'applauso* (2).

---

(1) J.L. Borges, *Tutte le opere,* a cura di D. Porzio, vol. 1, Mondadori, Milano 1984, pp. 1208-1209.

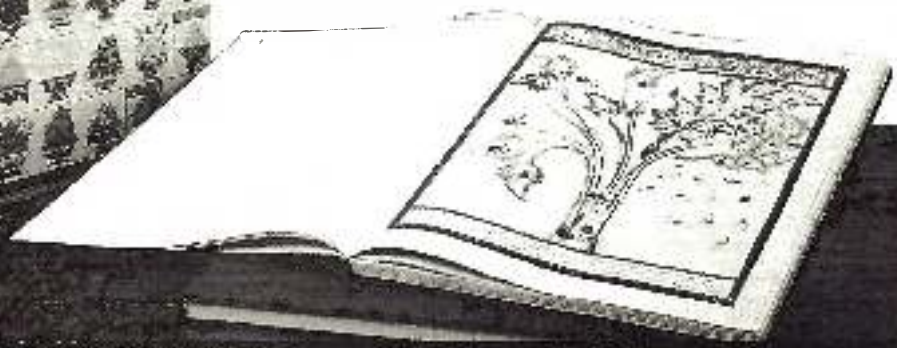
(2) R.M. Rilke, *Nuove Poesie,* a cura di G. Cacciapaglia, Einaudi, Torino 1992, pp. 106-107.

# ANTICA MEDICINA TIBETANA

*Un'opera straordinaria difficilmente reperibile in commercio (tiratura limitata di sole 2.000 copie), riccamente illustrata con riproduzioni di antiche tavole miniate che descrivono la conoscenza medica e tutti i rimedi naturali a base di erbe e minerali del Tibet del '700.*

**Due volumi di 36 cm x 30 cm, stampati in finissima carta, rilegati in seta pregiata e racchiusi in un elegante cofanetto confezionato a mano.**

- Il primo volume, di 172 pagine, è una vera festa per gli occhi con le sue 76 tavole miniate a colori che illustrano gli insegnamenti de "Il Berillo Azzurro".
- Il secondo, di 168 pagine, ripropone le 76 tavole in bianco e nero e comprende la traduzione e le dettagliate spiegazioni degli antichi testi tibetani.



**ECCEZIONALE! Per gli abbonati di Paramita:**

**SOLO LIT. 360.000 anzichè LIT. 400.000**

**E SPEDIZIONE GRATUITA A MEZZO CORRIERE IN 48 ORE**

**Per le vostre ordinazioni fotocopiate e spedite il coupon a: ZANFI EDITORI S.r.l. P.O.Box 70 - 41100 MODENA CPO - Fax 059/891701 - 891656 - Tel.059/891700**

***Vi prego spedire n°..... copie di ANTICA MEDICINA TIBETANA***

**Forma di pagamento scelta** (segue fattura quietanzata):

❑ assegno non trasferibile intestato a Zanfi Editori di Lit. .....

❑ versamento su C.C.P. 10750412 (allegare ricevuta) di Lit. .....

❑ vi autorizzo ad addebitare Lit. ..... sul mio conto

❑ AMERICAN EXPRESS ❑ VISA ❑ CARTA SI' ❑ EUROCARD ❑ MASTERCARD

numero carta _____ scadenza .....

titolare della carta ..... data di nascita .....

Cognome..... Nome.....

Via..... n°.....

CAP..... Città..... Prov .....

Tel. ..... / ..... Fax ..... / .....

P.IVA..... Professione .....

Data ..... Firma .....

# La dottrina della rinascita è alla base del Dharma

**di Bhikkhu Bodhi**

*È questo l'editoriale pubblicato nel n. 6 (primavera 1987) della* Newsletter *edita dalla Buddhist Publication Society di Sri Lanka.*

In linea con l'attuale tendenza a porre l'accento sulla necessità che gli insegnamenti religiosi siano pertinenti alla vita quotidiana e direttamente verificabili, in certi ambienti buddhisti l'antica e rispettata dottrina della rinascita è stata seriamente messa in discussione. Sebbene solo pochi pensatori buddhisti contemporanei si spingano a suggerire di scartare tale dottrina come "non-scientifica", si sta diffondendo l'opinione che, sia la rinascita reale o meno, tale dottrina non è essenziale ai fini della pratica del Dharma e pertanto non ha diritto a un posto negli insegnamenti buddhisti. Il Dharma, è stato detto, si preoccupa esclusivamente del *qui e ora,* per aiutarci a risolvere le nostre pendenze attraverso lo sviluppo della consapevolezza di sé e l'onestà interiore. Tutto il resto del buddhismo possiamo considerarlo come l'orpello religioso di un'antica cultura, inappropriato al Dharma della nostra era tecnologica.

Se per un momento mettiamo da parte le nostre preferenze personali e andiamo direttamente alla fonte, riscontriamo che il Buddha stesso ha parlato della rinascita e ne ha parlato come della dottrina basilare del suo insegnamento. Considerati nella loro totalità, i discorsi del Buddha ci mostrano che, ben lungi dall'essere una mera concessione alle idee prevalenti ai suoi tempi o un apparato culturale asiatico, la dottrina della rinascita ha delle enormi implicazioni che coinvolgono tutta la pratica del Dharma e influenzano sia lo spirito con il quale la pratica è intrapresa, sia la motivazione con la quale è seguita fino al compimento.

Il fine del cammino buddhista è la liberazione dalla sofferenza e il Buddha ha affermato in maniera molto chiara che la sofferenza dalla quale occorre liberarsi è la sofferenza derivante dal legame al samsara, il ciclo della nascita e della morte. Il Dharma ha la caratteristica di essere direttamente visibile e personalmente verificabile. Attraverso l'esperienza personale diretta possiamo constatare che la sofferenza, la tensione, la paura e l'angoscia sorgono sempre a causa del nostro odio, della nostra avversione e della nostra ignoranza, e che pertanto possono essere eliminate con la rimozione di tali cause, dette 'contaminazioni'. L'importanza di questo aspetto direttamente visibile del Dharma non può essere sottovalutata, in quanto serve a consolidare la nostra fiducia nell'efficacia soteriologica del sentiero buddhista. Tuttavia, diminuire il ruolo della dottrina della rinascita e ridurre il Dharma a un mero sviluppo della consapevolezza di se stessi per alleviare la sofferenza mentale vuol dire privarlo di quelle ampie prospettive dalle quali deriva la sua vastità e profondità. Facendo ciò, si rischia seriamente di ridurlo a poco più di un sofisticato antico sistema di psicoterapia.

Il Buddha stesso ha chiaramente indicato che la radice del problema dell'esistenza

umana non risiede semplicemente nella sofferenza, nell'angoscia e nella paura, ma nel fatto che ci leghiamo, a causa dell'attaccamento egoistico, a un ciclo continuo di nascita, vecchiaia, malattia e morte all'interno del quale sperimentiamo le varie forme di sofferenza mentale. Ha anche mostrato che il principale pericolo delle contaminazioni è il loro ruolo causale nel sostenere il ciclo delle rinascite. Fintantoché rimangono libere negli strati più profondi della mente, ci trascinano attraverso il ciclo del divenire nel quale versiamo un fiume di lacrime "più grande dell'oceano". Considerando attentamente questi punti, vediamo che la pratica del Dharma non è finalizzata a riconciliarci semplicemente con la nostra attuale personalità o situazione nel mondo, ma a cominciare una trasformazione interiore a lungo termine, che condurrà alla totale liberazione dal ciclo dell'esistenza.

Per la maggior parte di noi la motivazione principale che ci ha spinto a intraprendere la via del Dharma è stata un senso di insoddisfazione, causato dalla ripetitività delle nostre vite non illuminate, piuttosto che una profonda percezione dei pericoli del ciclo delle rinascite. Tuttavia, se ci accingiamo a seguire il Dharma fino alla fine e a sperimentare la sua capacità di donare pace e una più alta saggezza, è necessario cambiare la motivazione che all'inizio ci ha indotto a intraprendere il cammino. La nostra motivazione sottostante deve mirare a quelle verità essenziali mostrateci dal Buddha e, comprese queste verità, usarle per nutrire la capacità di condurci verso la realizzazione dello scopo finale.

La nostra motivazione acquista maturità attraverso la coltivazione della retta visione, il primo settore dell'Ottuplice Sentiero: questa visione, come ha spiegato il Buddha, consiste nel riconoscere i principî del karma e della rinascita come fondamentali per la struttura della nostra esistenza. Contemplare il momento presente è il mezzo per sviluppare la visione profonda; sarebbe un estremismo sostenere che la pratica del Dharma consiste unicamente nel mantenere la consapevolezza del momento presente. La via buddhista sottolinea il ruolo della saggezza come strumento di liberazione, e la saggezza deve comprendere non soltanto una penetrazione del presente nella sua profondità verticale, ma una comprensione dei passati e dei futuri orizzonti all'interno dei quali la nostra esistenza presente si dispiega. Prendere piena coscienza del principio della rinascita ci fornirà la prospettiva panoramica dalla quale potremo esaminare le nostre vite in un più ampio contesto e in una più ampia rete di relazioni. Ciò ci spingerà a seguire il cammino e ci rivelerà il significato profondo del fine verso il quale la nostra pratica tende: la cessazione del ciclo delle rinascite come liberazione finale della mente dalla sofferenza.

*(Trad. dall'inglese di Dario Girolami)*

*« Da sola, la concentrazione non può aiutarvi a vedere dentro voi stessi, né può illuminarvi sui problemi di base dell'egoismo e circa la natura della sofferenza. E anche se la concentrazione può essere usata per scavare dentro profondi stati psicologici, anche in tal caso la forza dell'egoismo non verrà compresa. Solo la consapevolezza lo può fare. Se la consapevolezza non è lì a guardare la lente, e a vedere cosa è stato scoperto, allora è tutto inutile. Solo la consapevolezza capisce. Solo la consapevolezza porta saggezza ».*

**HENEPOLA GUNARATANA**

# Sentirsi Sangha

## di Fausto Taiten Guareschi

*Questo è un ampio riassunto dell'intervento al convegno "Oggi il Risveglio - Movimenti di origine buddhista in Italia ed Europa" che si è svolto a Roma nel maggio 1994 alla facoltà di Sociologia.*

1. Il mio approccio al mondo del buddhismo risale alla gioventù; ma forse questo interesse è nato ancora prima, nel corso della mia adolescenza. Uno dei motivi casuali fu l'incontro — tramite le trasmissioni televisive dell'epoca — con padre Ernesto Balducci. Egli attivò in me un certo tipo di disposizione, che maturò in seguito e mi portò, meno che ventenne, ad incontrare lo Zen, quando avevo una certa esperienza delle cosiddette arti marziali, particolarmente nella disciplina judoistica. Questo mi permise, diciannovenne, di venire in contatto con un Maestro Zen, Taisen Deshimaru Roshi. In realtà ignoravo tutto del buddhismo, ma ero attento a una problematica che si faceva via via strada nella mia esistenza, a cui *l'incontro con l'Apostolo* ha dato una forma. Di lì in poi è iniziato per me un cammino, *il* cammino.

Imbattermi nel buddhismo ha significato imbattermi in una *Comunità* con una sua *storia,* e quindi con la *continuità di un mandato* garantito da una *successione ininterrotta.* Una filiazione ed una genealogia spirituali ben precise ed individuate.

La corrente di cui parlo è lo Zen Sôtô, l'Ordine Sôtô, che vede il suo capostipite giapponese in Dôgen-Zenji, vissuto dal 1200 al 1253. Di ritorno dalla Cina, a 27 anni, scrisse un breve testo in cui ci parla di quello che oggi chiameremmo 'meditazione' (1). In realtà è improprio chiamare 'meditazione' quell'esercizio che comincia ad essere conosciuto in Occidente e che consiste nel sedere a gambe incrociate, per qualcuno nel tentativo d'inoltrarsi in un itinerario d'introspezione, o comunque di inseguire una specie di acquietamento, di serenità mentale o fisica.

Vorrei citare un passaggio di uno scritto di Dôgen-Zenji, il *Bendôwa* ("Istruzioni sul Cammino Religioso"), un'opera composta da due sezioni, la prima dedicata, se mi consentite il termine, a costruire una 'struttura teologica' dell'insegnamento buddhista; la seconda a domande che consentono a Dôgen di puntualizzare meglio il suo pensiero. Alla fine della prima sezione è scritto:

> *"Fin dal primo momento in cui incontrate il maestro, le speciali pratiche dell'offrire incenso, della prosternazione, del* nembutsu (2), *del recitare i Sûtra, non sono più necessarie. Semplicemente praticate lo zazen che è* shikantaza: *semplicemente sedere rigettando corpo e mente".*

All'inizio della frase ("Fin dal primo momento in cui incontrate il maestro") per esprimere il concetto di insegnante, o maestro, Dôgen-Zenji usa in realtà un termine piuttosto inusuale che io tradurrei con "Apostolo" e che ha stranamente attinenza con l'espressione "Venite e vedete" del Cristo (Giovanni, 1,39). Infatti gli ideogrammi usati da Dôgen-Zenji si riferiscono

---

(1) *Fukanzazengi:* "I Principî per la Diffusione Universale dello Zazen" o, meglio, "I Principî per la Diffusione di uno Zazen Universale".

(2) *Nembutsu:* invocazione rituale del nome della divinità o di una Sacra Scrittura.

ad un *incontro,* il quale comporta una particolare *visione* che attiva il contatto, la relazione con l'Apostolo. *Ci si incontra con quello di cui l'Apostolo è vivo veicolo ed interprete.*

2. È un punto fondamentale. Quando parliamo del Buddha-Dharma, questa viva Verità rivelata ed incarnata dal Buddha, parliamo anche necessariamente del Sangha, la Comunità formata dapprima dai monaci e via via intesa in senso più ampio. Questo valore dell'*incontro con la Comunità* è di fatto l'aspetto più carente oggi in Occidente, dove il buddhismo si sta diffondendo, ma non nei termini di un vero e proprio incontro con la Comunità. E posso dire per esperienza personale che le problematiche con le quali l'occidentale affronta l'incontro col buddhismo, almeno nella sua forma Zen, mostrano i segni di una sorta di incapacità o di rifiuto a vivere la realtà della Comunità. Proprio perché è difficile riconoscersi nella vita di una Comunità, di fatto prevalgono elementi di egocentrismo e individualismo difficilmente superabili.

L'altro polo dell'autentico *ingresso nel Buddha-Dharma* sottolineato da Dôgen-Zenji è racchiuso nella frase: "Basta sedere rigettando il corpo e la mente". L'espressione giapponese è *shin-jin datsu raku. Shin-jin,* generalmente tradotto con "corpo-mente" indica una totalità, un tutt'uno — che pure non consiste in un monismo più di quanto non sia dualità(3). *Datsu raku,* ("abbandonare", "lasciar cadere" o "ricreare") allude allo spiccare il volo dal bordo di un precipizio: giusto come con un deltaplano. Ci vuole un salto, occorre spiccare il volo, ma questo implica anche il buttarsi da un dirupo in un precipizio. Questo *shin-jin datsu raku* è la costante di ciò che Dôgen-Zenji chiama *shikantaza,* "semplicemente sedere". Ecco perché il termine meditazione è improprio! In realtà Dôgen-Zenji poteva mettere in relazione l'esercizio meditativo e l'incontro con l'Apostolo in quanto quell'esercizio implica la dimensione dello spiccare il volo, dell'abbandonare, del saltare nel vuoto, e quindi del "rischio" della *fede.* Rischio che trascende e dunque rende incomprensibile l'accento messo sull'aspetto esperienziale — che pure è fondamentale — del buddhismo. Ma nel nostro mondo, in cui domina la mercificazione, mancano categorie culturali adeguate a cogliere questo punto. È un problema nodale, e se non si supera questo scoglio è inutile parlare di buddhismo.

Nel nostro monastero di Salsomaggiore quotidianamente si presenta qualcuno che ha letto libri sul buddhismo e che viene per 'meditare' per cercare la serenità... — aspettative da cui spesso muove il moderno 'ricercatore spirituale' — e invariabilmente gli viene detto che difficilmente troverà quello che cerca.

Il Buddha annuncia innanzi tutto una *salvezza,* alla quale senza dubbio la *conoscenza* è subordinata, e dunque alla quale è subordinato un certo tipo di esercizio ascetico, o "pratica". Badate che il buddhismo attualmente riscuote un certo successo in Occidente soprattutto per la *lucida conoscenza* che sembra proporre; viene interpretato come l'emblema stesso di una lucida conoscenza. Buddha è visto come l'uomo che — virtuoso — si supera, migliora se stesso. Inevitabilmente il neo-buddhista che si muove a partire da questa prospettiva si fa catturare nella trappola del moralismo(4) o del ritualismo, e gli

---

(3) Nel linguaggio buddhista viene sottolineata la non separazione tra corpo e mente. L'espressione in sanscrito è *namarupa,* ed in giapponese *shinjin:* un'unica parola che contiene le due (*nama/shin* = mente, come interiorità nel suo complesso, che comprende quindi tanto il pensiero, quanto l'affettività, l'emozione, la volizione e l'essere coscienti sia delle percezioni sensibili, che di quelle interiori; *rupa/jin* = corpo).

(4) Non ci si salva solo grazie alle opere — è questa l'idea che emerge drammaticamente dall'incontro del primo Patriarca cinese (il ventottesimo indiano), Bodhidharma, con l'imperatore cinese

sfugge quello che a mio parere rimane un caposaldo di tutto il buddhismo: l'*annuncio salvifico,* di cui il Buddha è testimonianza concreta. Una *salvezza* che nel buddhismo Zen viene indicata come *hon rai men moku:* "realizzazione del proprio *volto originale*".

Per questo vi ho parlato all'inizio di come io abbia incontrato nella storia, in una storia concreta e viva, l'*Apostolo di quell'annuncio,* che ritengo fondamentale, *fondante.*

Perciò al neofita che viene alla porta del monastero per trovare la serenità viene detto che non è il posto a cui deve indirizzarsi, che c'è ben altro da fare. Piuttosto si cerca di suggerigli la corretta attitudine, di fargli scoprire l'autentica ispirazione che lo ha condotto alle porte del monastero. Così si capisce come invece di mettere in primo piano la 'meditazione' per la quale le varie correnti del buddhismo sono oggi conosciute, magari si possa proporre il semplice lavoro nei campi. Nei monasteri cinesi non necessariamente c'è qualcuno che insegna lo zazen: vi invitano a sedere tra tutti, ma nessuno vi insegna come. Il novizio deve innanzi tutto imparare a seminare il riso, raccoglierlo, cucinarlo, lavare i propri abiti, rammendarli, eccetera. Per tanto tempo ripete a memoria i Sutra senza capirne il significato. Poco a poco diventa naturale sedere in meditazione, si siede insieme tra amici, come *stile di vita.*

Non c'è nessun motivo per cui non si debba cominciare il sentiero buddhista dal lavoro nei campi. Anzi, questo è tanto più consigliato quanto più il lavoro nei campi è impopolare al giorno d'oggi! Ma se al posto della meditazione, o della possibilità di distrarsi con diverse tecniche di rilassamento, nei vari centri di Dharma si proponesse un sano lavoro nei campi, effettivamente non so quale tipo di popolarità incontrerebbe il buddhismo! Di fatto però, l'esperienza che vivo mi pone di fronte proprio a questo genere di necessità. Inoltre, il richiamo all'agricoltura ha un preciso significato religioso: *coltivazione* e *culto* sono termini imparentati, non solo etimologicamente.

3. Sono considerazioni da tenere ben presenti per comprendere cosa vuol dire Dôgen-Zenji quando si esprime nei termini di "corpo e mente rigettati". Evidentemente si allude a una completa trasformazione di questo corpo-mente e non è facile esprimere la realtà di questo momento. La frase è emblematica: "Fin dal primo momento in cui". Nel mondo del Buddha non si parla di una realtà, di un essere, di uno stato, di una condizione in cui ci si trovi: si parla di un momento. Il *divenire* è difatti uno dei punti cruciali dell'insegnamento del Buddha. "Tutto è impermanente": questo insegnamento è fondato sull'annuncio delle due verità del *dolore* e dell'*origine del dolore,* il cieco desiderio. Un cervello che funziona a compartimenti stagni, un cervello 'programmato', non può accettare questa verità. C'è bisogno di qualcosa di diverso: è una verità troppo semplice per essere accettata dal cervello sofisticato dell'uomo. L'uomo non è *povero* al punto di poter accettare questa verità. Possiamo dire che tutto muta, che nulla è permanente, che tutto è effimero, ma nella sua nuda realtà per noi è inaccettabile. Ecco perché il Buddha annuncia questa come una Verità "Nobile", non come qualcosa contro cui lottare. Il Buddha non ci parla di una sofferenza che dobbiamo rimuovere dalla nostra esistenza, anzi ci dice come vivere le gioie e le pene, *insieme.* Ancora una volta torna l'allusione alla Comunità.

Vorrei dare del termine "rigettare" usato da Dôgen-Zenji una spiegazione diversa

---

Wu della dinastia Liang. Quest'ultimo convoca il Maestro spirituale per fargli sapere che egli aveva fatto costruire molti monasteri in Cina, fatto tradurre le scritture e promosso in vario modo la diffusione del buddhismo; quindi gli chiede: "Quale merito ho accumulato?". "Nessun merito *(mu kudoku)*", risponde Bodhidharma.

dal significato che la parola suggerisce. Trasferiamoci in Cina ed ascoltiamo il colloquio fra un antico maestro Zen ed un monaco. Ci parla dell'esercizio meditativo, che sarebbe forse più opportuno definire *contemplativo,* se facciamo riferimento alla *lectio divina* dell'ordine dei Benedettini. Anzitutto teniamo presente che l'esercizio meditativo, così com'è inteso nella corrente di Dôgen-Zenji, non conosce la dimensione dello sforzo teso ad un conseguimento (5), ma conseguimento ed esercizio sono contemporanei, *coniugati.* Dunque il monaco dice al maestro: "Cosa fai, seduto immobile come una montagna?", o anche "Cosa pensi quando sei seduto immobile come una montagna?". Nella domanda c'è già un po' la risposta: quando si parla della montagna, del pensiero della montagna, si allude in un certo senso ad un pensiero solido, non coagulato, ed in effetti la risposta del maestro è: "Penso senza pensare".

Gli ideogrammi cinesi abbracciano una contraddizione, contraddizione che è solo apparente — ovvero bipolarità dinamica, oscillazione vitale — trascesa dal terzo termine ("non pensando") che non è riducibile nè al primo ("penso") né al secondo ("senza-pensare"). Infatti il monaco replica: "Come si pensa senza pensare?". "Non pensando", è la risposta (6).

La corrente Zen si avvale spesso di queste situazioni paradossali. Ciò che importa di questo dialogo è il richiamo ad una *dimensione fisiologica, dinamica e trascendente del pensiero.* Per renderlo chiaro, amo servirmi di una frase di padre Balducci:

> *"Ho tanto letto e studiato per trovare poi* quel che avevo già *a disposizione nel mio* ambiente vitale, *quello delle origini, a cominciare dai* valori evangelici, *che nelle sofisticate ricerche teologiche si risolvono in essenze astratte e irraggiungibili, e che invece avevo* in casa mia *e attorno a casa mia, nella esistenza, secondo le beatitudini dei poveri, degli umili, degli assetati di giustizia"* (7).

Così penso di poter concludere tornando a ciò da cui ero partito. Più di venti anni fa sentivo fortemente l'esigenza di questo *ambiente vitale* e mi sono mosso all'incontro dell'Apostolo del buddhismo. Non sapevo ancora che fosse un Apostolo del buddhismo, l'ho capito in seguito. In questo contesto, non posso dire di essere buddhista, o meglio, non è necessario per me dichiararmi buddhista: è un problema che non mi sfiora e che sono costretto a sollevare solo in certe situazioni, come quando nel Comune in cui sorge il monastero, insieme a cattolici, protestanti, musulmani e così via, possiamo suddividerci i contributi per l'urbanizzazione secondaria che l'amministrazione comunale ci mette a disposizione. In quel frangente devo dire di essere buddhista per avere parte di quella somma che è dedicata, grazie ai contributi dei cittadini, all'edificazione di strutture religiose. Altrimenti non è particolarmente importante parlare di buddhismo.

Il buddhismo oggi non può offrirsi come un'altra isola religiosa atta a rispondere alle istanze di una cultura particolare. Il buddhismo che non sia più un'isola religiosa, ci parla di *responsabilità globale.* Buddhismo è semplicemente quella doverosa risposta — paradossalmente non-buddhista — alla grande sfida che costantemente la natura e la vita ci lanciano.

---

(5) Questo aspetto risale ai sacri Testi della *Prajnaparamita* (la Perfetta Sapienza) e specialmente ai famosi *Sutra del Diamante* e *Sutra del Cuore.*

(6) Nel testo giapponese quest'ultimo termine è reso con *hishiryô,* dove *hi* è una negazione assoluta, che trascende e nel contempo abbraccia i due termini precedenti, "pensiero" e "non-pensiero".

(7) E. BALDUCCI, *Il sogno di una cosa,* Firenze 1993, p. 67.

# La pratica nella vita quotidiana

**di Vincenzo Piga**

*È questo, con qualche modifica, l'intervento del nostro direttore alla festa del Vesak che si è svolta a Venezia alla fine dello scorso maggio. Pubblicheremo altri interventi mano a mano che ci saranno inviati.*

1. Non si può affrontare in questi giorni il tema della pratica del Dharma nella vita quotidiana senza accennare ai recenti giudizi del Papa sul buddhismo, espressi nel suo libro-intervista, dove sostiene:

— che il buddhismo è *indifferente* alle cose del mondo (e quindi ai problemi umanitari, sociali e civili);

— che il buddhismo individua nel mondo la fonte del male.

Attribuire al buddhismo l'idea che la fonte del male sia nel mondo significa ignorare una delle caratteristiche essenziali del Dharma rispetto ad altre dottrine etiche e religiose: la convinzione che l'origine del male non si trova fuori di noi, ma dentro di noi, nella nostra mente confusa e condizionata dalle impronte karmiche. Proprio per questo, tra l'altro, si può sostenere che il buddhismo ha una visione ottimistica della vita: perché, affermando che il male trae origine da noi stessi, riconosce che sta in noi la possibilità di liberarcene, senza bisogno di interventi esterni, umani o divini. E questa liberazione non richiede l'isolamento dal mondo; anzi proprio il contrario, anche se ogni buon praticante si sente *nel* mondo ma non *del* mondo. Una dottrina come la nostra, quando ha per fondamento, in tutte le sue tradizioni, il binomio inscindibile di saggezza *(prajna)* e compassione *(karuna)* dimostra evidentemente di non essere indifferente verso gli altri esseri e verso la società. La compassione è comprendere la sofferenza degli altri e impegnarsi ad alleviarla e può essere esercitata soltanto immergendosi nella storia umana. È quanto hanno fatto, per esempio, proprio perché buddhisti, l'imperatore indiano Asoka e il principe giapponese Shotoku in tempi lontani; è quanto stanno facendo, ai tempi nostri, i monaci buddhisti in Viet-nam, Birmania, Corea per la libertà e la democrazia della propria patria. Ma sarebbe bastato che in Vaticano si fosse ricordato il Tibet e il Dalai Lama, questo Nobel per la pace che guida il suo popolo contro l'occupazione cinese, avendo scelto la strada della non-violenza, già seguita vittoriosamente da Gandhi. Del resto, è ormai storicamente riconosciuta la funzione umanistica assolta dal buddhismo nel primo millennio dell'era nostra in Cina, Tibet, Mongolia, Corea, Giappone, ecc., e questo ruolo non teme confronti con quello esercitato negli stessi secoli in Europa (ma non sempre pacificamente) dal cristianesimo verso i popoli germanici e slavi.

È da sottolineare che la compassione — cioè, ricordiamo, l'impegno nel mondo per gli altri — viene di solito assimilata all'amore e alla carità cristiana; ma in realtà ha nel buddhismo un ruolo più qualificante, perché non è soltanto un precetto per i rapporti interpersonali, ma una pratica religiosa. È per compassione che il Bodhisattva, il vero e proprio 'santo' nel cammino spirituale buddhista, compie la più sublime delle rinuncie, la rinuncia al Nirvana, per rimanere nel samsara, cioè in relazione con la realtà relativa, al servizio degli altri esseri. Karuna è quindi il gradino più alto sulla via della santità buddhista.

Fin dai primi passi del cammino spirituale il praticante buddhista è impegnato ad operare nel mondo, nella vita quotidiana, nei rapporti con gli altri: lo dimostrano in modo tanto persuasivo da apparire lapalissiano gli insegnamenti che riceviamo fin dall'inizio da tutti i nostri maestri sui precetti, sull'Ottuplice Sentiero, sulle *paramita,* sui cosiddetti *brahma-vihara.* Già ai tempi del Buddha l'ingresso nella comunità buddhista, — come l'ingresso nella comunità cristiana avviene con il battesimo — aveva luogo con la presa di Rifugio e con l'impegno di osservare i cinque precetti: non usare violenza, non mentire, non rubare, non commettere abusi sessuali, non intossicare la mente. Questi precetti riguardano soprattutto i rapporti con gli altri e cioè la vita quotidiana, tanto più se vengono interpretati come suggerisce il maestro vietnamita Thich Nhat Hanh: cioè non solo come impegno a non commettere noi quelle azioni negative, ma anche come impegno nostro ad operare affinché quelle azioni non siano commesse da altri. A proposito del precetto sulla violenza, ad esempio, Thay insegna che è necessario rinunciare noi stessi alla violenza, ma anche operare perché cessino le violenze altrui. Questa pratica impegna il buddhista ad una attiva presenza nella vita quotidiana per emanciparsi dalle proprie tendenze negative e nel contempo per fronteggiare i mali della società, le fasi critiche della storia. L'impegno sociale e persino politico (per gli emarginati, i perseguitati, le vittime di violenze e di ingiustizie) è quindi da considerarsi parte integrante della nostra pratica, a condizione, s'intende, che sia ispirato in ogni caso ed esclusivamente da saggezza e da compassione.

2. I nostri maestri insegnano che la quarta Nobile Verità, quella dell'Ottuplice Sentiero per arrivare al Risveglio, implica la compresenza simultanea di tutte le otto componenti di questo sentiero. Limitarsi alle sessioni di meditazione, agli intensivi e ai ritiri, senza contemporaneamente impegnarsi a operare con le azioni e con la parola in modo retto e senza farsi guidare da intenzioni giuste, significherebbe, ribadiscono i nostri migliori maestri, fare una meditazione 'selvaggia', buona forse per ottenere un po' di calma mentale (con risultati non tanto diversi da quelli che si hanno ingoiando compresse tranquillanti), ma non certo sufficiente per praticare il Dharma. L'inscindibilità dell'Ottuplice Sentiero appare evidente: come può essere *retta* l'intenzione di un praticante che si accontenti di isolarsi ogni tanto in silenziosa meditazione e poi — in famiglia, nel lavoro, nella scuola, nel tempo libero — lasci la propria mente in balia delle tendenze negative, senza utilizzare la luce di consapevolezza che proprio la sessione meditativa contribuisce ad accendere? D'altro canto, come può riuscire una sessione meditativa se le contaminazioni dell'ostilità, dell'orgoglio, dell'attaccamento, sono libere di spadroneggiare durante la vita quotidiana? In conclusione: anche nell'Ottuplice Sentiero vale la legge della interdipendenza che condiziona l'uno all'altro ogni momento della nostra esistenza. Con la giusta consapevolezza e la giusta contemplazione si accumula energia per comportarsi nei rapporti quotidiani con parola giusta e giusta azione e tutto nel contesto di una visione e una motivazione giusta.

Anche le *paramita* (virtù stra-ordinarie), riguardano il nostro comportamento nei rapporti interpersonali ed è necessario che siano praticate globalmente. I maestri che ce le propongono, di fatto ci esortano a essere praticanti sopratutto quando usciamo dal silenzio e dall'immobilità della sala di meditazione per esercitare generosità, moralità, pazienza e costanza. Ma per farlo a livello di *paramita* — cioè al di sopra del livello ordinario — bisogna che l'esercizio di ognuna sia arricchito con la pratica delle altre paramita. Così ad esempio non è sufficiente una qualsiasi 'generosità', ma deve trattarsi di una generosità morale, paziente, costante, consapevole e saggia.

O, se si preferisce, bisogna essere generosi nella moralità, nella pazienza, nella costanza, nella consapevolezza e nella saggezza. Altro esempio: la 'pazienza', a livello di *paramita,* deve essere generosa, morale, costante, consapevole e saggia; oppure, analogamente, bisogna essere pazienti nella generosità, nella moralità, nella costanza, nella consapevolezza e nella saggezza. Può essere utile, all'inizio della giornata, ripetere tra sé e sé questa elencazione, passando in rassegna le diverse *paramita* per poterle incastonare come pietre preziose una nell'altra e munirsi di un viatico per la vita quotidiana. Abbiamo così anche l'occasione di esaminare in dettaglio il nostro modo abituale di essere generosi, morali, pazienti, costanti, consapevoli e saggi; rilevarne eventuali manchevolezze e proporci le dovute correzioni.

La tradizione theravada raccomanda con molta enfasi i quattro cosiddetti *brahma-vihara* (benevolenza, compassione, gioia altruistica ed equanimità), le 'dimore' che permettono alla mente di sperimentare uno stato 'divino' di felicità. L'esercizio dei brahma-vihara non è una esclusiva del theravada, ma è presente in tutte le tradizioni buddhiste: basta riferirsi, in particolare, alla compassione e all'equanimità e al mito di Maitreya, con la sua prospettiva di un'era prossima ventura in cui regnerà l'amore universale. Proponendo ai praticanti questi quattro stati mentali, il buddhismo offre la risposta forse più convincente a quanti ne denunciano la 'indifferenza' verso gli altri. È quindi apprezzabile che il Papa, atterrando a Colombo (Sri Lanka) lo scorso gennaio, abbia fatto riferimento proprio ai brahma-vihara per rettificare le frasi infelici inserite qualche mese prima nel suo libro-intervista.

3. A questo punto viene spontaneo chiedersi: se il buddhismo è così profondamente impregnato di altruismo e intreccia così intimamente la vita contemplativa con quella attiva, come si spiega la facilità con cui anche personaggi di alta responsabilità spirituale e un'opinione pubblica abbastanza diffusa possono accusare i praticanti di 'indifferenza' verso il mondo e verso gli altri esseri? La risposta è da trovarsi soprattutto nel fatto che l'Occidente in generale e il nostro Paese in particolare conoscono da pochi decenni e conoscono ancora molto poco l'insegnamento buddhista e trova quindi ancora un certo credito


## NUMERI ARRETRATI A PREZZI SPECIALI

**Invitiamo gli abbonati degli ultimi anni ad acquistare le annate precedenti a prezzo ridotto. La lettura dei numeri arretrati facilita la comprensione e l'approfondimento dei testi successivi.**

- **Annate dal 1982 al 1986: Lire 15.000 per ogni annata;**
- **Annate 1987 e 1988: Lire 20.000 per ogni annata;**
- **Annate 1989 e 1990: Lire 25.000 per ogni annata;**
- **Annate dal 1991 al 1993: Lire 30.000 per ogni annata.**
- **Annate 1994 e 1995: Lire 35.000 per ogni annata.**

**Quaderni singoli: Lire 5.000 per ogni quaderno dal n. 1 al n. 28; Lire 10.000 per ogni quaderno dal n. 29 al n. 56. Tutti i quaderni in blocco dal n. 1 al n. 48 (2560 pagine con oltre 800 articoli): Lire 200.000. I primi 28 quaderni (1280 pagine con oltre 400 articoli): Lire 100.000. Altro prezzo speciale di Lire 100.000 per tutte le cinque annate dal 1989 al 1993 (20 quaderni con 1280 pagine con oltre 300 articoli).**

**Versare l'importo sul c/c postale n. 35582006 intestato a: "PARAMITA - Roma".**

l'opinione che i nostri praticanti trascorrano il proprio tempo soprattutto a meditare concentrati sul proprio ombelico. Ma la disinformazione può derivare in parte anche dalla difficoltà, soprattutto per chi giudica dal di fuori, di comprendere alcuni aspetti del Dharma, che creano malintesi anche fra di noi. Facciamo qualche esempio.

È incontestabile che la legge del Karma viene tuttora interpretata in alcuni ambienti induisti, a livello popolare, nel senso che ogni essere vivente, trovandosi nella condizione di felicità o di sofferenza che si è meritata con le sue azioni passate, va lasciato come si trova: evitando di soccorrerlo, se ne ha bisogno, proprio per non interferire nei suoi personali meccanismi karmici. Può accadere che anche tra i buddhisti si insinui una simile interpretazione sostanzialmente fatalistica. Lama Yeshe, l'indimenticabile fondatore di Pomaia e di tanti altri centri in ogni parte del mondo, affrontava questo problema, che più volte gli è stato prospettato, nel modo semplice e convincente che era tipico del suo stile inimitabile. Diceva: «Ogni essere indubbiamente ha proprio quello che si è meritato e, se soffre, è a causa delle sue azioni passate. Ma tra gli eventi indotti dal suo Karma ci può essere la ventura di incontrare un buddhista che, in quanto tale, non potrà che dimostrarsi compassionevole e quindi prodigarsi nel soccorso, proprio per realizzare il Karma personale di quell'essere infelice».

Un principio fondamentale del Dharma, la Vacuità *(Sunyata),* può egualmente dare luogo a malintesi concettuali e a deviazioni pratiche. È quasi inevitabile considerare i buddhisti indifferenti al mondo quando accade di leggere che per loro non esiste un mondo, non esistono esseri sofferenti, non esiste sofferenza, non esiste compassione e non esistono esseri compassionevoli. Ma queste esplicazioni della Vacuità sono sottolineate soprattutto dalla letteratura mahayana, la stessa che più insiste sull'ideale altruistico del Bodhisattva. È difficile comprendere Sunyata affidandosi solo allo studio dei testi (peraltro molto utile); sappiamo infatti che è necessario avanzare pazientemente sul sentiero spirituale, affinando e sviluppando con la meditazione le innate capacità intuitive. I maestri garantiscono che in tal modo, a breve o a lungo termine a seconda della nostra 'dotazione intuitiva', si potrà realizzare l'ineffabile esperienza della Vacuità, superando il dilemma tra essere e non-essere. La Vacuità non è il Nulla. La mistica tibetana Machig Lapdron già agli inizi del nostro millennio diceva: "Credere nel nulla è obbedire ai demòni". Il buddhismo nega esistenza agli enti come loro qualità intrinseca ed autonoma, ma riconosce l'esistenza dei processi; la persona sofferente non è reale in senso assoluto, ma lo è in senso relativo e, come ogni altro fenomeno, non è una illusione irreale, ma un evento in un processo che dipende da cause e condizioni.

Questi insegnamenti del Dharma sembrano avvalorare l'opinione che il buddhismo reclami raffinate speculazioni filosofiche, che, sul piano concettuale, sono senza dubbio necessarie, come dimostrano nei loro scritti Heidegger, Abe o Panikkar. Ma nella esperienza contemplativa anche la più semplice delle pratiche meditative, la concentrazione sul respiro *(anapana-sati)* può bastare per familiarizzarci con l'essere e il non-essere dei fenomeni e con la loro natura ultima; e così la nostra vita quotidiana sarà illuminata — di tanto in tanto, ma sempre più frequentemente — dalla luce della Vacuità, indotta da un'intuizione sempre più convinta e spontanea della impermanenza e da un vivere il presente scoprendovi l'Eterno.

Ciò non toglie che il concetto di *sunyata* faccia sorgere dei problemi e li ha evocati il filosofo buddhista giapponese Masao Abe che in una relazione all'Università Gregoriana del marzo 1994 (pubblicata nel n. 55 di PARAMITA) ha detto: «*L'enfasi*

*buddhista sul non-sé e Vacuità, come la storia ha dimostrato, spesso causa indifferenza al problema del bene e del male e specialmente all'etica sociale. I buddhisti devono imparare dalle religioni monoteiste come la personalità umana debba essere compresa sulla base della nozione impersonale della "Vacuità" e come incorporare il rapporto Io-Tu nel contesto buddhista della "Vacuità"».* E inoltre: *«Nel buddhismo la nozione di giustizia e di giustificazione è piuttosto debole e quindi spesso il buddhismo diventa insensibile ai mali della società e all'ingiustizia. Se il buddhismo imparerà dalle religioni occidentali l'importanza della giustizia e svilupperà la sua nozione di compassione — unita non solo alla nozione di sapienza, ma anche alla nozione di giustizia — sarà più vicino al giudaismo, al cristianesimo e all'islam e potrà quindi diventare anche più attivo nell'impegno per la pace mondiale. Imparando l'uno dall'altro, buddhismo e cristianesimo dovrebbero trasformarsi per venire incontro alle necessità dell'uomo contemporaneo e per cooperare alla pace e al benessere dell'umanità».*

Spero che il prof. Abe, esponente buddhista di fama mondiale, non susciti scandalo tra di noi quando afferma che i buddhisti hanno qualcosa da imparare dai cristiani (così come, nella stessa relazione alla Gregoriana, sosteneva che i cristiani hanno qualcosa da imparare dai buddhisti). Questo è lo spirito di un autentico

*Venezia: la presidenza della pubblica assemblea nella sala di S. Giovanni Evangelista alla festa del Vesak del 27 maggio. Da sinistra: il prof. Paolo Scapinello, segretario del centro studi 'Maitreya'; il prof. Giangiorgio Pasqualotto, dell'Università di Padova; l'on. Massimo Cacciari, sindaco di Venezia; il ven. Thanavaro, presidente dell'UBI e il nostro direttore Vincenzo Piga.*

dialogo interreligioso, che deve partire da una precisa convinzione: nessuna religione può pretendere il monopolio della Verità e tutte le autentiche religioni aiutano ad avvicinarsi alla Verità. [*Segnaliamo in proposito la distinzione tra 'verità assoluta' e 'verità misericordiosa' nell'articolo della De Giorgi pubblicato a pag. 36 di questo stesso quaderno,* ndr]. È per questo che i buddhisti, pur impegnati a far conoscere il Dharma, non si propongono di fare proseliti: indichiamo il nostro Sentiero per invitare i non-credenti a fare esperienze di vita spirituale, oppure per aiutare i credenti in altre religioni ad arricchire la propria pratica.

Un altro aspetto del buddhismo che può essere fonte di equivoci è l'invito alla *accettazione,* che i maestri ci rivolgono per farci rimanere equanimi di fronte agli eventi della vita, siano essi fonte di gioia o di sofferenza. Questa *accettazione* calma, serena e fiduciosa ci viene ricordata anche dalla tradizionale iconografia del Buddha, rappresentato sempre tranquillo e sorridente, per suggerirci che così dobbiamo rimanere, evitando gli estremi dell'euforia e della disperazione. Ma c'è il rischio che questa 'accettazione' sia interpretata all'esterno e forse anche praticata all'interno del mondo buddhista come se si trattasse di rassegnazione. Forse nel termine stesso della lingua italiana c'è qualche elemento di ambiguità. Riuscirebbe difficile definire 'accettazione', ad esempio, il comportamento del Dalai Lama di fronte all'occupazione cinese del Tibet. Viene quindi da chiedersi se, ad evitare equivoci, non sia opportuno scegliere un'altra parola, che esprima meglio l'idea di equanimità, quale via di mezzo tra ribellione o disperazione e indifferenza o rassegnazione. Anche questo può contribuire ad allontanare dal buddhismo il sospetto di passività di fronte alle vicende umane.

4. Da quanto abbiamo detto, appare evidente che alle accuse di scarso spirito altruistico non si può rispondere con polemiche, ma, prima di tutto, adottando un comportamento nella vita quotidiana, sociale e familiare, più coerente con gli insegnamenti del Dharma e cioè più dedicato al beneficio degli altri. Certo: se confrontiamo in Italia e forse anche sul piano mondiale gli interventi umanitari della Chiesa cattolica con quelli delle comunità buddhiste, risulterà in vantaggio la Chiesa. Ma va tenuto conto che le comunità buddhiste hanno una consistenza modesta in Occidente e, salvo poche eccezioni, vivono in Oriente in paesi poveri che in qualche caso (Tibet, Viet-nam) hanno un bisogno drammatico di essere aiutati. I buddhisti non hanno alle spalle né le finanze vaticane come i cattolici, né i miliardari americani come i protestanti e gli ebrei, né gli sceicchi del petrolio come i mussulmani.

Ciò non toglie che, anche in Italia, si possa sviluppare di più l'iniziativa umanitaria e l'impegno sociale. La sottoscrizione promossa dal centro Buddhadharma di Alessandria e dall'UBI per gli alluvionati del Piemonte ha dato risultati modesti. Si dirà che tanti centri di Dharma non hanno nemmeno il necessario per tirare avanti e soltanto la conclusione dell'Intesa con lo Stato e il conseguente accesso all'8 per mille potrà migliorare questo stato di cose. Giusto, ma ci sono interventi sociali che richiedono soltanto un po' di buona volontà. Ad esempio: quanto costerebbe ad un centro organizzare fra i praticanti un servizio volontario di assistenza ai carcerati, ai malati, agli anziani abbandonati? Può invece accadere che anche in una grande città, con numerosi centri e centinaia di praticanti non esista un gruppo di volontariato buddhista che si dedichi non dico a curare o assistere, ma almeno a visitare gli infermi, che sembrano talora dimenticati dai più, anche se si tratta di infermi che hanno forse meritato qualche segno di gratitudine da parte dei praticanti. PARAMITA ha segnalato l'esempio del Centro Zen di S. Francisco ed altri, con la speranza che analoghe iniziative si sviluppino anche da noi.

Concludendo, vorrei ribadire che, senza un comportamento nella società coerente con le realizzazioni maturate nelle sessioni meditative, la stessa meditazione perde gran parte del suo valore spirituale. Non va infatti dimenticato che rimanere nel silenzio e nell'immobilità a gambe incrociate sul cuscino è soltanto un *training,* un allenamento per prepararsi alla vita sociale, professionale e familiare. C'è un filo rosso, la consapevolezza, che lega la fase contemplativa a quella attiva. Niente è più estraneo all'insegnamento buddhista di una discontinuità o addirittura una contraddizione schizofrenica fra quanto si realizza negli intensivi e nei ritiri e i nostri comportamenti nella vita quotidiana. I maestri sono larghi di consigli per aiutarci a saldare le due fasi, ad essere più coerenti con noi stessi. Vorrei citare un grande maestro di vipassana, ancora quasi sconosciuto in Italia: Henepola Gunaratana. Nel suo primo libro tradotto in italiano, *La pratica della consapevolezza* (Ubaldini Editore) è scritto: *«Il momento più importante della meditazione è quello in cui vi alzate dal cuscino. Quando finisce la seduta meditativa vi potete alzare e lasciar perdere il tutto, oppure potete portare con voi, nel resto delle vostre attività, ciò che avete imparato... Lo scopo finale della meditazione è portare la concentrazione e la consapevolezza a un livello tale che possano rimanere incrollabili anche nella tensione causata dal vivere nella società contemporanea... Se la meditazione non vi aiuta a interagire con i conflitti e con le tensioni di tutti i giorni, allora è segno che è diventata superficiale... La meditazione seduta, di per sé, non è il gioco, bensì l'allenamento. Il gioco nel quale le capacità di base della meditazione debbono essere applicate è l'esperienza di tutta la propria vita. Una meditazione che non viene applicata alla vita quotidiana è una meditazione sterile e limitata».*

Tenendo conto di questi insegnamenti, potremo con ogni nostro atto rendere testimonianza del nostro "essere buddhisti" e potremo forse meritarci che si dica di noi quello che un grande cattolico, intensamente impegnato nel dialogo con il buddhismo, disse un giorno di Thich Nhat Hanh: «Basta osservare come apre una porta ed entra nella stanza per capire che è un vero buddhista». Cosa intendeva dire Thomas Merton con quella frase? Mi sembra chiaro: un vero buddhista agisce sempre con consapevolezza, anche nel compiere le azioni più ordinarie. Ecco allora che il suo comportamento esprime sempre armonia, calma, gentilezza e amore verso tutti; queste qualità caratterizzeranno ogni sua azione, ogni parola, ogni pensiero, ogni suo sentimento. L'augurio che possiamo tutti scambiarci è di riuscire anche noi a rendere in tal modo testimonianza del nostro "essere buddhisti".

*« Gli stadi iniziali della coltivazione mentale sono particolarmente delicati. In quella fase, accentuare troppo la consapevolezza, causerebbe un rallentamento nello sviluppo della concentrazione. Probabilmente, una delle prime cose che noterete, quando iniziate a meditare, è quanto la mente sia, in realtà, incredibilmente attiva. La tradizione Theravada definisce questo fenomeno "la mente scimmia"; la tradizione tibetana la paragona a una cascata di pensiero. Se, nello stadio iniziale, accentuate la funzione della consapevolezza, ci sarà talmente tanto di cui essere consapevoli che la concentrazione risulterà impossibile... All'inizio, dedicate la maggior parte del vostro sforzo alla concentrazione ».*

**HENEPOLA GUNARATANA**

# ABBONAMENTI 1996

Questo quaderno conclude l'annata 1995 e pertanto è necessario rinnovare l'abbonamento per il 1996. I lettori sono tutti cortesemente invitati a provvedervi nelle prossime settimane, utilizzando il modulo allegato; la tempestività dei versamenti ci sarà di aiuto e di incoraggiamento.

L'importo dell'abbonamento, che è rimasto invariato dal settembre 1993, deve essere aumentato a causa dei maggiori costi per la carta e per la tipografia. Queste sono le nuove tariffe:

| | |
|---|---|
| Abbonamento ordinario: | Lire 40.000 |
| Abbonamento sostenitore: | Lire 80.000 |
| Abbonamento benemerito: | Lire 120.000 |
| Abbonamento ordinario per l'estero: | Lire 70.000 |

Il prezzo per ogni singola copia passa da Lire 12.000 a Lire 15.000. Ma c'è una buona notizia: **come già da alcuni quaderni, gli abbonati riceveranno gratuitamente *Sangha*, il bollettino dell'UBI.**

Gli abbonati sostenitori potranno scegliere uno, e i benemeriti due, dei seguenti libri-omaggio:

1. Giampiero Comolli, *Buddhisti d'Italia;*
2. Hermann Hesse, *Peter Camenzind* (romanzo mistico);
3. Walpola Rahula, *L'insegnamento del Buddha;*
4. Alfonso Di Nola, *Gesù segreto.*

In più a tutti i benemeriti e sostenitori sarà offerto *Shinran e il Jōdo-shinshū,* sul buddhismo della Terra Pura, un testo di Hisao Inagaki, segretario della International Association of Shin Buddhist Studies (tradotto da Sergio Marcoz di Aosta, che ha donato a *Paramita* 300 copie dell'opuscolo).

Contiamo sull'appoggio e sulla generosa comprensione dei lettori, affinché PARAMITA possa migliorare, per assolvere al proprio compito di divulgazione, di incoraggiamento alla pratica, di dialogo interreligioso e interculturale. Avendo in misura irrisoria introiti pubblicitari e una diffusione commerciale ancora modesta (circa 1500 copie) e ritenendo necessario avvalersi di collaboratori professionali soprattutto per le traduzioni, PARAMITA ha bisogno del sostegno generoso dei propri lettori.

# La sorgente dell'amore

## di Don Wertheimer

Questo brano è tratto dal volume 5/3 (autunno 1990) del *The Journal of the Order of Buddhist contemplatives.* Lo abbiamo scelto come esempio, per quanto modesto, di un rapporto positivo tra meditazione e vicende della vita quotidiana. Forse qualche lettore potrà 'offrire' a PARAMITA qualche altro esempio.

**"Comunque si parli di voi: a ragione o a torto, in termini appropriati o non appropriati, gentilmente o con asprezza, saggiamente o con stoltezza, benevolmente o con malignità, così dovete educarvi: 'La nostra mente rimarrà immacolata, né parole offensive usciranno dalle nostre labbra. Dimoreremo gentili e compassionevoli, senza malevolenza nel cuore. Abbracceremo chiunque in un flusso inesauribile di pensieri amorevoli, e irraggeremo il mondo intero con pensieri di benevolenza: ampia, espansiva, illimitata, libera da ostilità, libera da superbia'. Educate così voi stessi" (1).**

*Da quando scoprii queste parole del Buddha mi sono concentrato sull'idea di 'amore-benevolenza' (pali:* metta; *sanscrito:* maitri*). Mi chiedevo come si possa provare tenerezza e prendersi a cuore gli altri indipendentemente dal rapporto che abbiamo con loro. Lo riconobbi un atteggiamento estraneo alle mie abituali tendenze, e vidi che la paura e il mio stare sulla difensiva mi impedivano la gentilezza e la compassione. Leggendo testi buddhisti o ascoltando un nastro del Maestro nel chiuso della mia stanza, o prendendo parte a una lezione degli insegnanti di Shasta Abbey, riuscivo a immaginare, anche se solo in parte, cosa potrebbe essere la pratica dell'amore-benevolenza: poi, venendo in contatto con le imperfezioni (allora le vedevo così) degli esseri umani in carne e ossa, il compito non era 'facile come bere un bicchier d'acqua'.*

*Leggevo e rileggevo il passo in questione e ne imparai alcune frasi a memoria, ripromettendomi di metterle in pratica ogni volta che le parole di un altro mi avessero turbato o addolorato, gettandomi in uno stato di rabbia o di paura. Poi, di fronte alle situazioni della vita reale, la mia reazione si ripresentava più o meno come sempre. Mi ripetevo gli ammonimenti, ma la risposta 'normale' non per questo cambiava. Ero consapevole delle parole del Buddha ("Educate così voi stessi"), ma sapevo benissimo che la decisione di lavorare con un'abitudine connaturata è solo il primo passo della pratica. Ero anche perplesso su come fare in termini reali.*

*Sono convinto che, per molte persone che desiderano sottoporre a un 'test' la loro pratica, sia utilissimo sperimentarsi con i genitori. Il rapporto con i genitori scatena tutto il repertorio delle reazioni emotive e, per quanto mi riguarda, l'ho verificato un'infinità di volte.*

*Infatti, non passò molto che l'occasione si presentò. Venne a trovarci mia madre; uno dei giorni seguenti stavo parlando con lei mentre mia moglie, Margi, ascoltava seduta vicino. Come di consueto, espressi un parere su un argomento senza che mia madre me l'avesse chiesto. Lei reagì nel suo solito modo, e io nel mio. Mentre seguivamo il canovaccio abituale, la tensione aumentava, e tutti e due eravamo sempre più irritati. Ma, poiché stavo lavorando alla pratica della gentilezza, feci in modo che la situazione non volgesse dal difficile all'impossibile. Non riuscivo a fare altro. Ero consapevole che non bastava, ma non avevo idea di come districarmi. Lasciare che l'irritazione seguisse il suo corso peggiorando la situazione, o stare zitto*

---

(1) NARADA, *The Buddha and His Teaching,* Buddhist Mission Society, Kuala Lumpur 1988, p. 328. [*Questo brano del Canone apparirà per tutto il 1996 sulla quarta di copertina di PARAMITA,* ndr].

*aspettando che la tensione sbollisse? Nessuna delle due possibilità mi attraeva, e lasciavo semplicemente che le cose andassero avanti nella speranza che succedesse qualcosa.*

*A questo punto Margi decise di intervenire. Ci eravamo accordati in precedenza che, se pensava di poter essere d'aiuto in situazioni del genere, era libera di fare un'osservazione. Decise di rischiare e disse, rivolta a me: "Trova la terza posizione".*

*Mia madre si voltà verso Margi e chiese: "Cosa vuoi dire?". Margi spiegò: "State facendo la stessa cosa che avete sempre fatto, e non funziona. Bisogna trovare una via che funzioni". "Ci ho riflettuto a lungo" disse mia madre, "e, anche se ho più tempo di Don per pensare a queste cose, non ho trovato niente di utile". "Per questo pratichiamo la meditazione", disse Margi. "Don dovrebbe mettersi a meditare e trovare la terza posizione".*

*Intanto, i miei pensiero erano: "Come faccio a trovare la terza posizione? Sono irritato e non riesco a pensare con chiarezza. Quando sono arrabbiato non riesco a provare amore-benevolenza. Come faccio a essere gentile se sono di cattivo umore?". E mentre Margi parlava della meditazione, borbottavo tra me e me: "Ecco, adesso mi fanno diventare il rappresentante di tutto il buddhismo. Sono un meditante e quindi si aspettano da me che trovi questa terza posizione, e intanto la mia mente è assolutamente vuota". Comunque, dopo un breve conflitto interiore, tentai di placarmi e di praticare. Mi concentrai per pochi secondi, e improvvisamente la tensione era scomparsa e stavo sorridendo. Mi avvicinai a mia madre, le presi la mano e dissi: "Margi ha ragione. È un problema spirituale. Così non va: io voglio che tu dia ragione a me e tu vuoi che io dia ragione a te. Ma non funziona, non sono queste le cose importanti", e altre frasi del genere. A cenni mi comunicò di essere d'accordo, ma rimaneva seduta in silenzio. Non sapevo se mi aveva capito, ma non osai chiederglielo apertamente e lasciai stare. Dopo un po', il normale filo della conversazione ha potuto riprendere.*

*Quanto a me, ero sorpreso e contento. Mi era sembrato, almeno per un momento, di cogliere il punto. La terza posizione non è qualcosa che dobbiamo trovare riflettendoci, e neppure dobbiamo metterci in meditazione per cercare la cosa 'giusta' da dire o da fare. Ciò che chiamo la terza posizione è* la meditazione stessa, *quando tutto il ciarpame crolla e sperimentiamo una chiarezza che è al di là delle parole e dei pensieri. Le parole che dissi dopo quel momento chiave non furono particolarmente brillanti né sagge; anzi, erano abbastanza confuse. Ma vidi con chiarezza che non avevo animosità, non avevo bisogno di convincere, non avevo niente... salvo forse una piccola intuizione della vera sorgente dell'amore-benevolenza.*

(Trad. dall'inglese di Gianpaolo Fiorentini)

## IN MEMORIA DI MAEZUMI ROSHI

*Maezumi Roshi erede del Dharma nella linea dei Maestri Zen Sôtô e pure nella linea dello Zen Rinzai, è deceduto la notte del 15 maggio scorso; è stato l'ultimo della generazione dei grandi monaci che lasciarono il Giappone per portare il vero Zen in Occidente. Sbarca in America nel 1956 e vi fonda la fiorente missione dello* ***Zen Center of Los Angeles.*** *È stato in Italia nella primavera del 1994 (Salsomaggiore, Milano e Roma) presentando insegnamenti che hanno lasciato una traccia profonda; alcuni sono stati pubblicati da* ***PARAMITA*** *(nei quaderni 48 e 54). Nel prossimo numero (57) pubblicheremo una commemorazione del Maestro Maezumi e del suo insegnamento, a cura di Taiten Guareschi, che lo conobbe e studiò con lui, e del poeta-scrittore Beppe Sebaste.*

# Il "Ragionamento" di Chandrakīrti come pratica meditativa

## di Cristina Martire

*La traduzione del testo di Joe Wilson sul "Settuplice Ragionamento di Chandrakīrti" che il brano qui riportato ci presenta (e che sarà pubblicata da Chiara Luce Edizioni), drammaticamente si è rivelata presagio nonché preparazione all'esperienza del lasciare il corpo per la stessa traduttrice Cristina Martire; infatti la sua estrema sensibilità ha raggiunto l'apice della pratica spirituale in forma di compassionevole discrezione ed umiltà ed ha coinciso proprio con la volontà di tradurre questo significativo testo e di desiderarne la pubblicazione per il bene degli esseri senzienti.*

*Subito dopo, affrettandosi nella composizione al computer del dischetto, quasi presentisse la scarsità di tempo a disposizione, venne colpita dal crudele male che in pochissimo tempo e vanificati i pochi interventi possibili, la rubò al nostro affetto e a questa vita terrena. Con la stessa serenità, pacatezza e riservatezza con cui visse la sua breve esperienza di vita, se ne è andata in punta di piedi, quasi temesse, come era suo costume, di dare preoccupazioni a tutti noi.*

*Chi l'aveva conosciuta, me per primo che sono stato suo compagno di vita e di Dharma per dieci anni, ha potuto apprezzare la delicatezza della sua persona, la dolcezza del suo carattere e l'estrema generosità della sua pratica spirituale. Era, anche, una notevole anima artistica: molte sue opere pittoriche, in stile mandalico, sono conosciute solamente dai suoi amici più intimi, in quanto l'estrema riservatezza rendeva a Cristina difficile proporsi e farsi conoscere sotto questi aspetti.*

*Il dolore che ha colpito tutti per la sua scomparsa, viene in qualche modo lenito dalla consapevolezza della serenità e forza d'animo dimostrata da lei durante tutto il periodo tra la manifestazione del male e la sua dipartita (poco più di un mese in tutto), in cui è rimasta costantemente e quietamente consapevole e mite. Io stesso ne sono rimasto enormemente impressionato. Ho ricevuto un pregevole insegnamento ed un grandissimo esempio sul modo di affrontare la morte, quale non avrei potuto ottenere malgrado tutti i libri sull'argomento da me letti. Sono convinto che le istruzioni contenute nei vari testi tibetani inerenti al* bardo *della morte sono state rammentate e interpretate in modo magistrale da questa piccola, grande praticante e che la sua mente purificata ci aiuterà e ci proteggerà, dalla sua dimora celestiale, stimolandoci a continuare la pratica corretta del Dharma e a proseguire verso il raggiungimento dell'illuminazione, per il bene di tutti gli esseri senzienti, come ha fatto lei nel segreto del cuore, malgrado la sua breve esistenza.*

*La Fondazione Maitreya, di cui Cristina era dirigente attiva e la rivista Paramita, la ricorderanno sempre con amore e con l'attesa che possa tornare, per continuare la sua opera di Bodhisattva, con il conforto di una preziosa e fortunata rinascita.*

**OM! GATE GATE PARAGATE PARASAMGATE BODHI SVAHA!**

**Alberto Mengoni**

A un primo, superficiale approccio, il procedimento del *Settuplice Ragionamento* scritto da Chandrakīrti a commento di Nagarjuna può apparire forzato o artificioso. Tuttavia, al di là del fatto che le analisi proposte si avvalgano di ragionamenti logici e richiedano operazioni concettuali, esse hanno il valore e la potenza di una vera e propria meditazione introspettiva. Gli stessi filosofi seguaci del Mādhyamika (Prāsaṅngika), da Buddhapālita a Tsong Khapa, fino a Jang Kya, hanno avuto la premura di puntualizzare che lo scopo primario e specifico dei *Ragionamenti* è quello di guidare la mente verso la liberazione dal samsara, dall'errore, dalla sofferenza; secondo le parole dello stesso Chandrakīrti, infatti, "sono insegnamenti che riguardano la realtà" (*Supplemento* VI, 118ab). La loro funzione non è quella di intrappolare la mente in un gioco di raffinati sofismi fini a se stessi, né quella di enunciare semplici verità in complicate formule logiche. Ma, attraverso lo studio attento e la ripetuta meditazione introspettiva, chiarire progressivamente ed eliminare uno ad uno i dubbi e le tendenze ad aderire a visioni distorte della realtà.

L'oggetto della meditazione, l'oggetto di osservazione, l'oggetto della negazione vanno ricercati dirigendo l'attenzione verso l'interno,

verso *un modo di concepire* (che è dapprima quello della mente condizionata dall'errore), più che verso la concezione stessa.

Alla base della corretta percezione vi è la facoltà che discrimina tra vero e falso, tra ciò che è reale e ciò che non lo è. Sulla strada della verità, che è anche quella della virtù, si procede eliminando dapprima gli errori più grossolani e gradualmente quelli più sottili, e il primo, grossolano errore che affronta colui che aspira a realizzare la verità è quello della 'permanenza', la visione eternalista, insieme al suo opposto, il nichilismo.

L'eternalismo, quando si riferisce alla persona, è una convinzione creata artificialmente, elaborata dall'intelletto, che scavalca la stessa esperienza empirica, prendendo a sostegno dottrine o sistemi filosofici che propongono l'esistenza eterna ed assoluta della persona nella propria individualità e separatezza. Poiché, secondo l'esperienza condivisa da tutti, le persone muoiono e non sono affatto eterne, per sostenere una tale idea è necessario affermare un'essenza individuale diversa da ciò che nella persona costituisce l'aspetto deperibile, un principio distinto dal composto psicofisico, a cui viene dato il nome di 'Sé'. La convinzione nell'esistenza di questo sé a cui si attribuisce un carattere di eternità, immutabilità (o permanenza) e diversità o indipendenza dal composto psicofisico è la prima ad essere 'smontata' dal ragionamento discriminativo.

Anche la concezione di tipo innato, ovvero l'adesione al modo in cui i fenomeni appaiono alla nostra mente ignorante, costituisce una tendenza all'eternalismo, perché alla nostra percezione innata i fenomeni non appaiono nel loro continuo mutamento, ma stabili, concreti e dotati di proprie caratteristiche immutabili.

Il nichilismo è la tendenza contraria, ed è lontano dal concepire l'autenticità dei fenomeni quanto l'altro estremo dell'eternalismo. È anch'esso un'idea intellettuale, che eccede negando anche la pura e semplice apparenza di esistenza dei fenomeni. Sorge come reazione all'eternalismo, ma non si può considerare un antidoto di quello, in quanto le conclusioni a cui conduce al livello del comportamento — come l'abbandono dell'etica e la non applicazione nelle azioni virtuose — sono ostacoli sulla via della liberazione, mentre l'immediata adesione all'apparenza di concretezza e stabilità dei fenomeni non ne viene indebolita.

Tuttavia è inevitabile che fino a quando la corretta 'visione di mezzo' (Mādhyamika), ovvero la comprensione del modo in cui i fenomeni propriamente esistono non venga pienamente realizzata, la tendenza a cadere nell'uno o nell'altro dei due estremi è sempre virtualmente presente nelle sue forme grossolane o sottili, artificiali o innate.

Occorre identificare esattamente l'errore insito nel nostro modo di concepire l'esistenza, sia in relazione a quello che consideriamo l'"oggetto' dell'esperienza percettiva, ovvero i fenomeni esterni e interni al *continuum* individuale, sia in relazione al 'soggetto', ovvero l'"io', la persona stessa.

L'errore innato implicito nella concezione di una realtà concreta dell'esistenza è il medesimo riguardo al soggetto e all'oggetto; tuttavia nel processo meditativo la ricerca inizia con l'analisi volta a verificare la fondatezza di tale concezione specificatamente riguardo all'io o alla persona. Tale specifica concezione prende il nome di 'concezione del composto transitorio'. Per 'composto transitorio' si intendono i fattori fisici e mentali, riferiti al singolo *continuum* di ciascun essere senziente, a cui si attribuisce il nome di 'io', 'persona', 'individuo' o 'essere senziente'. 'Transitorio', oltre che mutevole, sta ad indicare instabilità e non durevolezza. È come dire che è un composto 'scomponibile', o, più precisamente, che va scomponendosi ad ogni istante. Relativamente a questa concezione, l'organismo psicofisico costituisce il polo oggettivo; il 'sé' o 'io' corrisponde al polo soggettivo.

Tutte le idee e i concetti che formuliamo riguardo al nostro proprio sé derivano da un'innata, istintiva convinzione che questo sé esista in modo concreto, pressocché tangibile. Questa convinzione non viene mai profondamente analizzata o messa in discussione, ma convenzionalmente accettata e data per scontata; ma se ci si chiede se questo sé o io corrisponda esattamente all'organismo psicofisico, oppure se sia diverso da questo, magari superiore ad esso, quale padrone, possessore o colui che ne dispone, qualsiasi risposta si rivela contraddittoria.

Nel *Settuplice Ragionamento* vengono successivamente affrontate e confutate (attraverso il procedimento proprio della scuola Prāsaṅgika, la *reductio ad absurdum*) tutte le varie possibilità di una presunta esistenza 'inerente' del

sé, che sono tutte varianti dei due aspetti primari: l'assoluta identificazione del sé con le componenti psicofisiche o la sua assoluta estraneità.

Il primo di questi due aspetti consiste nell'innata, istintiva identificazione con una o più parti del complesso fisico-mentale, ed è facilmente riconoscibile ed individuabile quando, ad esempio, si afferma 'io sto male' se una parte del corpo è malata, o 'sono contento' se sorge una sensazione di benessere.

Il secondo aspetto, pur essendo una convinzione fondamentalmente artificiale che corrisponde, come si è visto, al concetto eternalista di un sé permanente, distinto dalle componenti psicofisiche, ha una sua forma innata nel senso di un io semi-autonomo, che partecipa della stessa natura delle componenti, ma non ne condivide tutte le caratteristiche. (Così esso avrebbe, per esempio, una produzione, durata e disintegrazione diverse da quelle delle componenti, come a dire che non nasce e non muore insieme con le componenti). L'ambiguità della definizione è il risultato della falsità del presupposto secondo cui qualcosa che è considerato equivalente alle sue parti è anche, in qualche modo, diverso da esse. Tale presupposto innato, non ragionato, si esprime, per esempio, nel pensiero 'il mio corpo', che implica l'idea di un io che possiede un corpo e dispone di esso, come se fosse qualcosa di distinto che lo precede, e che può essere riconosciuto e individuato a prescindere dal corpo; mentre, al contrario, di fatto è l'idea dell'io che sorge sulla base dell'idea del corpo (e/o delle altre componenti).

Continuando ad investigare la natura dell'io, vengono in luce ulteriori modalità o possibilità di errore nella concezione dell'individuo o del sè. Poiché, comunque, tutte rientrano nei due aspetti di identità o diversità dalle componenti, la loro negazione risulta dalle stesse confutazioni di quegli aspetti.

A questo punto si perviene alla constatazione di come l'idea di un sé personale sorga in relazione alle componenti, e sia inoltre sostenuta ed alimentata dalla convinzione della concretezza di realtà delle componenti stesse. Poiché anche per queste, comunque, come per qualsiasi fenomeno, sono applicabili i ragionamenti che ne negano la sostanzialità, proseguendo nella meditazione si perviene alle stesse conclusioni anche per quanto riguarda qualsiasi fenomeno sia esterno che interno al *continuum* individuale, come il corpo, le sue singole parti, la mente e i suoi vari fattori e modalità, e ancora oltre: fino ad analizzare le infinitamente minuscole particelle di materia, e gli infinitamente brevi momenti di coscienza, realizzando che niente di tutto ciò possiede di per sé una realtà concreta e definitiva, ma ogni fenomeno esiste in relazione e dipendenza da qualcosa, che a sua volta non può essere definito né la stessa cosa né qualcosa d'altro.

Così, attraverso l'analisi e il ragionamento discriminativo, il sistema percettivo e concettuale che tiene in vita il sé illusorio comincia a venire smantellato. L'investigazione analitica penetra nell'automatismo di apparenza/reazione inserendovi fasi di autosservazione e introspezione, che gradualmente decondizionano il sistema. Istinti, preconcetti, immagini ideali e falsi presupposti, sulla cui base si stabilisce la nostra concezione dell'esistenza, perdono progressivamente valore e credito, e, nella misura in cui si rafforza la convinzione al livello concettuale o deduttivo, il pensiero analitico diventa sempre meno necessario, lasciando il posto alla pura e diretta percezione del non-io. A quel punto scompare la distinzione dualistica tra soggetto e oggetto ed emerge il modo in cui i fenomeni esistono, la loro vacuità.

## MEDITAZIONI INTERRELIGIOSE - NOALE

*A Noale, presso Venezia, l'associazione culturale "Armonia", fondata da Mario Attombri, con la collaborazione del centro "Russia ecumenica" di Roma, ha organizzato a fine aprile un congresso interreligioso di meditazione e preghiera sul tema: "Dalla speranza alla pace". La partecipazione è stata imponente: nonostante i veti del vescovo di Treviso, migliaia di cattolici si sono riuniti nel locale palazzo dello sport con rappresentanti induisti, luterani, ortodossi e di altre confessioni venuti dall'estero (persino un gruppo di indios equadoriani). Il cardinale di Sarajevo ha inviato un messaggio per invocare aiuti e solidarietà. Il significato della manifestazione è stato così riassunto dall'indiano Elenjimittam:, padre domenicano: "La meditazione è la religione del futuro. I riti separano gli uomini, mettendoli gli uni contro gli altri, tanto che dove c'è religione non c'è più religione".*

# La potenza dei mantra

## di Julius Evola

*Dal libro* Lo Yoga della Potenza *(ristampato dalle Edizioni Mediterranee e recensito nel quaderno 55 di* Paramita*) riprendiamo parte del capitolo dedicato ai* mantra. *Gli studi evoliani sull'induismo e sul buddhismo sono stati, a partire dagli anni Venti, tra i più interessanti e documentati in Italia. Ma una loro strumentalizzazione politico-esoterica ne ha in parte compromesso la validità: yoga, ascesi theravada e tantra sono stati accolti e interpretati soprattutto come metodi per formare in centri iniziatici gruppi di tipo 'templare', con cui ricondurre alla cosiddetta 'Tradizione primordiale' l'umanità 'plebea' del mondo moderno, visto induisticamente come il* Kali-yuga. *Il sentiero evoliano comprende bensì una catarsi e un distacco quasi ascetico dalle banalità e dalle comodità esistenziali, ma solo per una aristocrazia di sangue o di educazione, rigidamente disciplinata, dogmaticamente indottrinata, che sappia esprimere la 'fierezza guerriera' dei conquistatori ariani e degli 'imperialisti pagani'. Ne è derivato l'interesse per l'esoterismo tibetano, ma anche la collaborazione con il nazismo e il legame, nel fascismo, con l'amletico Bottai e con il duro Farinacci; una visione metafisica della storia, ma anche il rifiuto del 'molle umanitarismo' compassionevole e della non-violenza gandhiana, fino a concepire la guerra come 'una vera realizzazione spirituale'; il disprezzo per la democrazia, in quanto 'regime dominato dalla casta dei servi' e per il solidarismo sociale, in quanto ostacolo al ripristino di una società castale ispirata all'India pre-buddhista. Il brano che segue è un esempio di una ricerca vasta e profonda, che finisce peraltro col ridurre il* mantra *a strumento magico di potenza, misconoscendone il contributo che anche i praticanti meno 'aristocratici' possono ricavarne per la propria evoluzione spirituale.*

1. Il *mantra* può anche significare una semplice formula liturgica, una invocazione, una preghiera. Inteso come formula o sillaba magica, l'uso del *mantra* risale al periodo vedico (con particolare riferimento all'*Atharva-Veda*). Esso ha una parte di rilievo nel tantrismo, a tal segno che in alcuni suoi aspetti si è potuto chiamarlo la via del *mantra, mantrayâna.* Il lato più interessante è però l'elaborazione (opera sopratutto della scuola del Nord) di una dottrina del *mantra* a carattere puramente metafisico, che si riallaccia a quella dei *Tattva* [*i livelli in cui si articola la manifestazione della Shakti, energia divina,* ndr]. Si può dire che con essa ha ricevuto un ampio sviluppo e una particolare articolazione la teoria o teologia di ciò che in alcune correnti antiche, anche in margine al cristianesimo alessandrino, è stato concepito come il Logos, la Parola o Verbo. Nel tantrismo buddhista la scienza del *mantra* corrisponte al secondo dei misteri esoterici, *gûhya,* alla trasformazione della parola nella natura del *vajra,* ossia al risveglio della "parola vivente" fatta di potenza — dopo l'analogo risveglio del "pensiero vivente" e della imaginazione magica (primo *gûhya*), il terzo e ultimo *gûhya* consistendo nella suscitazione della stessa qualità di *vajra* (diamante-folgore) anche nel corpo [...].

Col *mantra* si mira a reintegrare la parola fino a raggiungere uno stato nel quale il nome non evoca più l'imagine di un oggetto, bensì il potere, la *shakti* di esso, e la parola non rappresenta più un rumore prodotto da un dato individuo ma, per così dire, la voce stessa della cosa quale risuona di là da ogni orecchio particolare, nella forma di una lingua cosmica o "lingua degli dèi" *(hiranyagarbhashabda).* Del resto, l'idea di una lingua universale ed essenziale nella quale ogni cosa avrebbe il suo "nome naturale" originario ed eterno, di "lette-

re sacre e divine" che, come dice Agrippa (1), "sono simili presso tutti i popoli, qualunque lingua essi parlino", ricorre in più di una tradizione. Vi è chi, a tale riguardo, si è riferito allo stesso mito biblico della Torre di Babele e della successiva "confusione delle favelle". Il *mantra* sarebbe la parola così reintegrata.

Le possibilità attribuite ai *mantra* procedono dalla concezione organica del mondo propria alla dottrina in parola, secondo la quale il mondo finito, materiale e corporeo, è soltanto un modo di apparire di quello sottile, sovrasensibile e trascendente. Si è già detto che i *tattva* non trapassano gli uni negli altri, ma sussistono ciascuno sul proprio piano secondo compresenza e simultaneità — come, ad esempio, il "dentro" e il "fuori" di un oggetto coesistono e sono simultanei. A tale stregua si pensa che, come nel corpo umano sono presenti tutti gli dèi e tutte le *shakti,* del pari nella stessa lingua umana sono presenti, in modo occulto, tutte le lettere e tutti i nomi della parola trascendente. Da qui una triplice corrispondenza, d'importanza fondamentale per la dottrina dei *mantra.*

In primo luogo, corrispondenza delle lettere e delle sillabe di un alfabeto umano (come quello sanscrito o tibetano — nella Kabbala, che conosce una dottrina consimile, dell'alfabeto ebraico) alle *mâtrkâ* — "piccole madri" o "lettere di luce" — e ai *bîjâ* — alle "sillabe-semi" — del piano sottile, dove i *devatâ* e le *shakti* sono connessi a corrispondenti *bîjâ.* In secondo luogo, relazione delle stesse lettere e sillabe a parti e centri vitali sottili dell'organismo umano, concepiti come "sedi" delle stesse forze e creazione degli stessi poteri manifestantisi nelle lettere. Infine, relazione delle lettere con le forze elementari delle cose perché sono gli stessi principî che, una volta intervenuta la legge dualizzante di *mâyâ-shakti,* si manifestano e nell'uomo e nella natura (2).

2. Nel campo della pratica, il punto di partenza è il cosidetto *sphota,* oggetto di molte speculazioni nelle varie scuole indù (3). In genere, lo *sphota* condiziona la potenza evocativa di ogni parola e di ogni nome. È il fenomeno per via del quale una data parola *(shabda)* fa apparire alla mente una data imagine o le suggerisce un dato significato. Nell'interpretazione dello *sphota,* i Tantra seguono in larga misura le vedute della Mîmamsâ, scuola indù distinguente il suono materiale, prodotto da una vibrazione e dal confricamento di due oggetti — suono transitorio e "generato" — da un suono perenne e immateriale. Il potere evocatore del linguaggio e del nome deriverebbe dal fatto che il suono udibile, pronunciato materialmente, è solo la forma in cui si manifesta e convoglia l'altro suono, appartenente essenzialmente al piano della *buddhi,* principio individuato e, ad un tempo, superindividuale, ancora sovrastante la dualità di "interno" e "esterno", di concetto come idea o nozione discorsiva, e realtà. (È una veduta corrispondente a quella secondo la quale per esempio in ogni combustione si manifesterebbe, in seguito all'incontro di certe cause materiali, un fuoco esistente in sé, ubiquo, non prodotto, non differenziato). Lo *sphota* sarebbe dunque possibile per riferimento a questo piano, sul quale la voce ancora contiene in sé l'oggetto.

Ciò vuol dire che nell'atto di ogni capire è insito, sia pure in germe o in un lontano riflesso, un potere evocatore che già non appartiene più all'ordine soltanto sensoriale e dualistico. E tale è il punto di partenza per la reintegrazione della parola in ciò che il suono e il nome sarebbero sul piano sottile e poi su quello causante. I *mantra* vengono concepiti come sostegni per una reintegrazione del genere. Trasmessi da una sapienza immemoriale, essi corrisponderebbero ai "nomi" dei *devatâ,* epperò anche alle forze seminali o formatrici sia della natura, sia del corpo. Sarebbero adombramenti della "lingua assoluta" o "lingua degli dei".

Pertanto i testi tantrici hanno cura di avvertire che il *mantra* va così poco confuso con la sua espressione mediante una sillaba o parola materiale, scritta o parlata, quanto un dio va confuso con la sua imagine di legno o di pietra. Il *mantra* deve essere "svegliato": il fuoco men-

---

(1) *De Occulta Philosophia* I, 33.

(2) Per questi presupposti teorici e metafisici della concezione dei *mantra* cfr. A. AVALON, *The Garland of Letters,* e IDEM, *Shakti and Shâkta,* cap. XXIV.

(3) Su ciò, S. DAS GUPTA, *The Study of Patañjali,* p. 192 s.

tale portato su di esso deve consumarne la materialità e attuarlo in una forma sottile "fatta di luce" *(jyotirmaya),* provocando su un piano superiore il fenomeno dello *sphota,* cioè della evocazione — come un aprirsi o sbocciare (questo è appunto il significato letterale del termine *sphota*). Prima di ciò, il *mantra* "dorme", e il *mantra* che dorme è un semplice rumore, esso non ha poteri di sorta. È dunque esplicito insegnamento tantrico che se non si conosce né il significato né il risveglio di un *mantra,* esso è inoperante, quand'anche lo si ripetesse milioni di volte. Al "risveglio" — *mantra-caitanya* — e al potere che lo provoca si associa la "conoscenza" del *devatâ* che presiede a quel dato *mantra,* del cosidetto *adhishthâtrî-devatâ* (4).

La maggior parte dei testi è del parere che una condizione indispensabile per avventurarsi in questo mondo è che i *mantra* non vengano appresi dai libri, ma comunicati oralmente e personalmente in date circostanze da un maestro spirituale. Soltanto allora il discepolo potrebbe intuire la giusta direzione e cominciare a pronunciare con la "mente magica" — *vajra-citta* — il *mantra,* il quale solo allora sarebbe qualcosa di più di un suono incomprensibile (la maggior parte dei *mantra* e dei *bîjâ,* a parte alcune esegesi scolastiche artificiose sulle lettere di cui sono composti, non vogliono dire nulla, sono puri suoni).

Per il resto, la tecnica più usata per il risveglio di un *mantra* è la sua ripetizione, *japa.* La ripetizione è prima verbale *(vâcika-japa)* avendo allora per oggetto il *mantra* nella sua forma "dormente", grezza; in un secondo stadio il *mantra* non viene più pronunciato pur permanendo l'abbozzo della sua pronuncia *(upâmshu-japa);* infine, in un terzo stadio, la ripetizione è puramente mentale *(mânasa-japa).* Allora il *mantra,* da suono, tende a divenire un atto dello spirito, e la condizione a che esso sia operante è, in via di principio, presente (5). La tecnica delle ripetizioni, attestata in molteplici tradizioni, ha due aspetti. Secondo il primo, essa agisce come una specie di *pratyâhâra,* serve cioè per fissare la mente, per addormentare la sensibilità esteriore e destare quella interiore, in una ipnosi attiva. Il secondo aspetto è magico, si riferisce ad un potere suscitatore intrinseco attribuito al *mantra:* per usare l'espressione teologica cattolica, l'azione è, in una certa misura, *ex opere operato.* Le vibrazioni si sommano e si ripercuotono interessando per via subcosciente varie forze e vari centri sottili del corpo, producendo via via una saturazione che facilita lo svegliarsi e "aprirsi" del *mantra.* Secondo una imagine tantrica, lo *japa* è come lo scuotere ininterrottamente una persona addormentata finché essa si desta e si muove.

Per analogia, proprio la dottrina dei *mantra* può far comprendere intuitivamente i rapporti esistenti fra i "tre mondi" (o le tre "sedi", o il triplice ordine dei *tattva*). Si pensi ad un libro scritto in una lingua che non si conosce, per cui lo sfogliarlo significherà soltanto vedere un insieme di caratteri: a ciò si può far corrispondere analogicamente l'esperienza empirica del mondo materiale o fenomenico che l'uomo comune percepisce allo stato di veglia. Si pensi poi a chi ode leggere o legge lui stesso quel libro, ma senza capire, cogliendo soltanto il suono. Infine si pensi allo stato di chi legge o ode e capisce, per cui la sua mente non si ferma più né sui segni né sui suoni, ma coglie direttamente e spiritualmente i significati. Questi tre casi corrispondono il primo a chi conosce la realtà solo come esteriorità fisica, il secondo a chi la intende in funzione delle forze formatrici del mondo sottile, dei "suoni" e delle "sillabe-radici" corrispondenti; il terzo all'esperienza del mondo causale, dei *tattva* puri. A quest'ultimo livello la parola è verbo vivente e potenza. È una parola-comando anche per la realtà fisica, perché nella dottrina indù le vibrazioni fisiche sono concepite come il modo tamasico e automatico di apparire di vibrazioni sottili dipendenti, a loro volta, da significati. Il comando di chi abbia raggiunto questo piano supremo sarebbe come una folgore che percor-

---

(4) *Mahânirvâna-tantra* III, 31 e commento a 38.

(5) Si può cfr. l'*Atarvashikha-upanishad* dove, con riferimento al noto *mantra* OM (AUM) è detto che esso ha quattro elementi che sono le lettere *a, u* e *m,* poi "un quarto elemento che è l'*âtmâ*-base *(shântâtmâ)*" che non viene pronunciato allo stesso modo della *m,* ossia come una continuazione del suono materiale, "ma deve intervenire subitamente come una illuminazione della mente". Si aggiunge che la "pronuncia" di questo elemento del *mantra* "spinge verso l'alto tutti i soffi vitali".

re tutta la gerarchia partendo dall'alto fino ad imporsi alle stesse vibrazioni che determinano la "materia". Questo è il *vajra-vâk,* il diamante-folgore della parola vivente.

3. Pertanto, nel tantrismo vengono considerate diverse dimensioni della parola, in relazione con la dottrina della *kundalinî* e dei *cakra,* ossia dei centri del corpo umano. Nella parola parlata si vede l'ultima eco o riflesso di un processo profondo. In un testo si legge: "La corrente del soffio *(prânavâyu)* appare prima nel *mûlâdhâra* [il centro basale, corrispondente alla sede della *kundalinî*]. Mossa dall'impulso a parlare di una persona, questa corrente manifesta l'onnipervadente Brahman quale parola *(Shabdabrahman)*" (6). Tale è lo stato più profondo, immanifesto del suono. Segue lo stato del suono o della parola già manifestata ma causante, senza forma, a cui si fa corrispondere, nel corpo, il tratto compreso fra il *cakra* del plesso solare e quello del cuore. Si ha poi la manifestazione del suono sul piano delle forze con forma e formatrici ad un tempo *(tattva* semipuri, *madhyâmâ),* corrispondente al tratto fra il *cakra* del cuore e quello della laringe; dalla laringe in su, suono e parola rivestono la forma udibile, parlata, umana, manifestandosi in suoni e parole materiali. Comunemente, lo *jîva* conosce il suono solamente in quest'ultima fase e crede che solo questa sia la parola, allo stesso modo che egli crede che solo il corpo fisico sia tutto il suo corpo. Invece, allo stesso modo che il corpo fisico implica il corpo sottile e quello causante, i quali ne sono la radice, del pari la parola parlata implica lo stato sottile, causante e immanifestato del verbo, fino al potere elementare, a *kundalinî.* Senza di ciò, la stessa parola parlata non sarebbe possibile e, in particolare, ad essa non corrisponderebbe nulla perché, come si è detto, la corrispondenza di un nome ad un oggetto e il potere evocatore della parola sensata si baserebbero sugli stati del suono nei quali l'oggettivo e il soggettivo, *artha* e *shabda,* sono connessi in una unità. Altrimenti la lingua sarebbe simile a quella di un delirante o di un pazzo.

Come le tre sedi dell'*âtmâ* di là da quella dello stato di veglia ordinario, del pari le dimensioni profonde della parola sfuggono dunque alla coscienza dell'uomo comune, il quale pronuncia semplicemente con la laringe — evocatore spettrale non di "nomi" ma di ombre e di echi di nomi, per mezzo di una parola spezzata nel suo potere primordiale. È così che la dottrina dei *mantra* rappresenta una parte organica in quel processo di reintegrazione trascendentale che è lo scopo precipuo del *sâdhana* tantrico.

Al pari di ogni *devatâ* e di ogni elemento naturale, ogni individuo avrebbe un suo 'nome' e un suo *mantra* — un nome essenziale, 'eterno', corrispondente al suo essere supertemporale e di solito non avente relazione alcuna col suo nome proprio o di famiglia. È il nome del "dio" di cui egli è la manifestazione. Nel fatto che, con il battesimo, il conferimento di un nome nel cattolicesimo acquista la dignità di un sacramento, forse si può vedere il pallido riflesso o il simulacro di un rito iniziatico nel quale il nome imposto non era arbitrario, ma corrispondeva, in un certo modo, ad un *mantra,* al nome eterno del singolo, ad uno di quei nomi che, anche secondo una tradizione occidentale, "sono scritti nelle stelle" o "nell'Albero della Vita". In Oriente può accadere ancor oggi che un maestro spirituale indichi all'uno o all'altro il suo 'nome' segreto come un *mantra;* però può anche accadere che questo nome sia conosciuto nella sua sola forma dormente, tanto da essere incomprensibile per lo stesso interessato. Appunto il Woodroffe riferisce che proprio a lui, inglese, qualcuno era andato a chiedere ingenuamente che cosa significava il *mantra* che, come suo nome segreto o iniziatico, già da anni gli era stato indicato da un *guru.* Ciò dà altresì modo di comprendere l'origine della superstizione, per via della quale fra certi popoli selvaggi si teme di rivelare il proprio nome ad estranei, perché si ritiene che chi conosce il nome di una persona possa anche ridurne in suo potere l'anima. Sono resti degenerescenti ed echi di un passato remotissimo nel quale il nome poté avere il valore virtuale di un *mantra.*

4. Secondo i Tantra, nel suo uso magico il *mantra* integra la *sâdhanashakti,* ossia il potere che il praticante possiede grazie a determinate

(6) Cfr. il commento di Bhâskarâya al *Lalitâ,* v. 132 (in A. Avalon, *The Serpent Power,* p. 186); *Shâradâ* I, 11-14.

discipline, con una forza "divina", che è appunto la *shakti* del *mantra.* L'efficacia dell'azione magica sarebbe il risultato dell'unione di queste due *shakti.* Per mezzo del *mantra* vivificato e ridestato, l'Io prende contatto col "seme" di un dato potere, realizza con esso uno stato di unizione che rende efficace l'atto anche sul piano della realtà oggettiva (7). Incorporando dunque in un certo comando il *mantra* relativo alla forza che agisce in un dato fenomeno — e questo è anzitutto un atto interiore, l'espressione verbale servendo solo da veicolo — il comando si realizza per via sovranormale, vale a dire senza la condizione costituita, per il risultato, dagli abituali determinismi fisici. Ad esempio, chi "conosce" il *mantra* del fuoco, svegliandolo e pronunciandolo può ad ogni momento produrre la manifestazione del fuoco perché egli agisce col "seme" del fuoco, anteriore e superiore ad ogni particolare combustione. Alla volontà individuale il *mantra* fornisce dunque un corpo di potenza — dalla *mantra-shakti,* è detto nei testi, la *jaiva-shakti* (il potere del singolo) viene esaltata in una *daivî-shakti,* in un potere divino, per cui nel termine *vajra-vâk* per la parola vivente il termine *vajra* potrebbe essere preso anche nel senso di scettro. Peraltro, è stato anche un insegnamento delle tradizioni magiche occidentali che 'spiriti', 'angeli' e 'elementari' non possono non obbedire a chi ne conosca veramente il 'nome', e nella Kabbala all'iniziato è stato dato il nome di *Bâl Scem,* ossia di "Signore del Nome". Si deve però riconoscere che, anche a causa di fattori contingenti, queste formulazioni occidentali sono lungi dal possedere la completezza e le basi metafisiche generali di quelle indù (8).

Il *mantra* ha il valore di uno degli strumenti del *sâdhana;* il suo potere sta ovviamente in relazione con quello degli altri strumenti ed è definito, in genere, dal livello spirituale complessivamente raggiunto.

---

(7) Così nel *Prapancasâra-tantra* (XIX, 56) è detto che il potere sui cinque elementi viene conseguito per induzione di uno stato di identità dell'operatore con la *shakti* e il *mantra* ad essi corrispondenti.

(8) Una delle migliori formulazioni occidentali di idee consimili si trova in Agrippa (*De Occulta Philosophia* I, 70): "Ogni nome ha un lato oggettivo e un lato soggettivo dato per imposizione dall'uomo; ma quando i due significati s'incontrano in armonia, la virtù naturale e quella volontaria s'incontrano e questa doppia virtù fa agire il nome tutte le volte che esso viene pronunciato in congrue condizioni di tempo e di luogo e con l'intenzione adeguata"; II, 34: "Quando si sapranno congiungere i numeri della parola, o naturali, con i numeri divini e atemporali in una stessa consonanza, si potranno compiere operazioni meravigliose". Per il lato interno cfr. III, 12: "Non bisogna però credere che il miracolo possa compiersi pronunciando il nome con labbra impure, come se fosse il nome di un uomo qualunque, ma occorre avere lo spirito purificato e un grande fervore, e soprattutto possedere la perfetta comprensione, senza di che non vi è esaudimento perché il Profeta dice: 'Io l'esaudirò perché ha *conosciuto* il mio Nome'".

*« Non è possibile sviluppare la consapevolezza con la forza: una forza di volontà a denti stretti non vi recherà niente di buono. Anzi, di fatto, ostacolerà il progresso. La consapevolezza non può essere coltivata con tensione e sforzo. Essa cresce, piuttosto, in virtù della comprensione, del lasciare andare, dell'adagiarsi nel momento presente e del permettere a voi stessi di sentirvi a vostro agio con qualunque cosa stia accadendo... Nella perseveranza e nel tocco leggero sta il segreto. La consapevolezza si coltiva riportando se stessi, continuamente, in uno stato di consapevolezza: gentilmente, gentilmente, gentilmente ».*

**HENEPOLA GUNARATANA**

# Il suono del Buddha

## di Nicola Licciardello

La ricchezza dell'iconografia (e della filosofia) buddhista abbaglia, quanto più, a differenza dell'induismo, vi acquista centralità un'icona: quella del Buddha seduto. L'identificazione con la sua figura e il suo Silenzio è la chiave 'formale' dell'*esperienza* buddhista. Cosa accade 'dentro' il Buddha (1) — quale il Suono di quel Silenzio — non è dato saperlo "finché non si diventa uguali a quella verità" (2).

Ma la parola del Buddha, il Canto del Beato, formò la comunità di monaci *(Sangha)* e la trasmissione del Dharma (3). In certa letteratura buddhista *(Sautāntrikā* e *Cittamātrā),* la figura dell'*auditor (Shrāvaka),* è uno dei quattro tipi umani "superiori" *(Aryan)* che può comunicare ad altri il frutto della Buddhità (4). Come per ogni cultura vivente, il processo di adesione al buddhismo inizia dal primo incontro con l'elemento sonoro. Sempre seguiamo certe voci: quando esse 'risuonano' dentro di noi, ce ne 'innamoriamo' e, seguendole, cominciamo a comprendere cosa esse ci dicano.

Chi ha partecipato a una cerimonia *(puja)* tibetana o birmana, è entrato anche senza saperlo in una forma sonora, generata da strumenti, voci (insegnamenti, recitazioni), silenzi. Può aiutarci a capire cosa dice il Buddha anche tentare di leggere in chiave musicale la forma, l'aspetto esterno o esoterico del 'suono buddhista'. Trovandone dei tratti specifici — e comuni a tutte le sue tradizioni — che lo distinguono non solo dalla musica sacra occidentale, ma anche dalla grande varietà modale dei *mantra* induisti, si potrà 'verificare' l'essenza *simbolica* del suo messaggio. E questo potrà farci risalire al valore tantrico o esoterico del suono, il *mantra* quale "protezione della mente" (da *man,* pensare, e *tra,* strumento).

La tradizione Theravada, o del buddhismo antico, non solo è parca d'immagini (anche se fiorirà nei paesi del sud-est asiatico una variatissima e stupenda scultura), ma pratica essenzialmente il Nobile Silenzio. Sri Narayan Goenka (che dalla Birmania ha reintrodotto negli anni '70 la meditazione *Vipassana* in India e in Occidente) raccomanda l'abbandono di qualsiasi immaginazione visiva o sonora. Eppure, all'Accademia di Igatpuri, un villaggio a qualche ora da Bombay, sono i suoi canti in hindi (*dohas:* "nutrienti auspici") alla meditazione dell'alba e del tramonto a scolpire il silenzio, moltiplicandone l'eco in ogni meditante che del silenzio si sta nutrendo. I versetti che annunciano il Risveglio con le parole del Dhamma creano un ritmo breve e ciclico, scan-

---

(1) I cui grandi orecchi sono come le ruote del carro, una tocca la terra, l'altra il cielo: in A. WEBER, *Cataphata Brahmana,* in "Zeischrift der deutschen morgenländischen Gesallschaft", vol. 4, p. 294. Le due ruote del carro sembrano essere anche il testo recitato e quello cantato in *RgVeda* X, 114, 6.

(2) M. ECKHART, *Sermoni tedeschi,* a cura di M. Vannini, Milano 1985, p. 138.

(3) M. SCHNEIDER, *El origen musical de los animales-simbolos en la mitologia y la escultura antiguas,* Barcelona 1946 (trad. it. *Gli animali simbolici,* Milano 1986), alle pp. 396-399 si sofferma sulla figura del Buddha, per rammentare che "tutta l'iniziazione dei discepoli si faceva per via acustica, perché la 'filosofia esistenziale' (il sapere vissuto, in opposizione al sapere puramente intellettuale) si capta unicamente attraverso l'udito" e sul simbolismo musicale degli animali nel parco di Sarnath.

(4) J. HOPKINS, *Meditation on Emptiness,* Wisdom Publ., London 1983, pp. 394-395, 840-845, sulla figura degli *auditores* confronta le interpretazioni di Chandrakirti e di Tsong-Khapa con quella di Jam-yang-shay-ba: per quest'ultimo, lo *shrāvaka* può trasmettere la Dottrina udita anche senza averla realizzata. Egli è soggetto a rinascita, ma in una "terra pura", di pace e ininterrotta meditazione.

dito da un motivo 'speculare' (5): ma la battuta terminale del ciclo s'incanta, estende la sua durata per incrinarsi e spegnersi nel fiato finale, sottilmente scovato nel chakra della radice *(Muladhara):* non più voce, ma puro suono di compassione. Tenace compassione, dalla quale — come nate dall'attenzione *(sati)* dello stesso meditante sul proprio sé-non-sé — riemergono le parole di Goenka (6), ma per uscire di scena, slontanando fino all'estinzione *(nirvana):* "Così al vento nelle foglie levi / si perdea la sentenza di Sibilla", scrisse Dante (*Paradiso,* 33°). Nel cuore dei meditanti rimane allora il grazie per quel dono di non-musica, per quella 'povertà di spirito' (7). In un tenero, inaudito vuoto, scivolano così tutte le cose, le voci assenti e i suoni presenti: i campanelli della pagoda birmana, gli stormi dei corvi al vento, i tamburi di fuoco del villaggio; persino quelle di ferro, come i treni di Igatpuri, cantano le loro vite consumate e da consumare. In questa cifra inaudibile di comprensione *(panna)* è la solidarietà tutta umana *(mētta, karunā)* del buddhismo primitivo.

Risaltante come nell'induismo sembra invece il 'simbolismo sonoro' nelle diverse *puje* tibetane *(Mahayana* e *Vajrayana).* Qui anche i non iniziati possono recitare il *mantra,* la cui ripetizione *(japa)* può aiutare a 'svegliarne' la potenza dormiente, secondo le iniziazioni tantriche. Neppure *Om Mani Padme Hum* è infatti una formula 'magica': non è che mero suono (8), finché il cuore e la mente di chi lo sta pronunciando non abbiano interiorizzato la postura e il gesto delle mani *(mudra),* la visualizzazione dei diagrammi simbolici *(mandala)* e degli aspetti divini *(devata),* e ovviamente una intenzione pura *(vâyâma)* nel fine da raggiungere, la liberazione *(moksha),* e il conseguente impegno teorico-etico dell'Ottuplice Sentiero. Solo allora il *mantra* trasmesso dal maestro al discepolo diviene efficace.

Vediamo allora qualche esempio di salmodia tibetana. Lama Tubten Yesce adotta un semplice recitativo sul *si bemolle - la - fa diesis,* nelle *Ventun Lodi a Tara.* Lo stesso diviene un mormorio di semitoni nel *Cenresig-Avalokiteshvara,* mentre nell'invocazione a *Mahakala* (Protettore del Dharma) forma il tipico ritmo (in 8 battute) sostenuto e 'cantabile' dell'armonica Mahayana. Ma nella *Gaden Lha Ghiema* (la Terra dei mille dei) dello stesso Lama Yesce, regna una misura 'esoterica': il 'trillo' o intervallo di un semitono *(re - re diesis).* Su quest'ultima nota prolungata (9) insiste poi sempre il grande *Om* delle puje corali di tradizione ghelupa e kagyu.

---

(5) La testa della prima frase (tre *sol diesis* - due *la* - due *fa diesis*) diviene la coda della seconda, e viceversa. Il gioco di simmetrie percorre anche la tradizione classica occidentale (dall'*Estro Armonico* di Vivaldi, a Mozart, a Schoenberg), ma qui si svolge nel semplice ambito di una terza maggiore.

(6) "Sorgano le parole di Damma / benefiche perché beate / e sorga qualcuno saggio come Buddha / per la felicità di tutti i viventi". I "Notiziari Vipassana" vanno pubblicando i testi traslitterati delle *dohas.* Nel 1983 — dodicesimo dalla dipartita di Sayagyi U Ba Khin, il fondatore birmano della Vipassana per i laici — uscì a Hyderabad un bel volume sulla Vipassana, con i testi originali in hindi.

(7) Nella radicale e paradossale illustrazione del *Discorso della Montagna* (*Matteo* 5,3) di M. ECKHART, *op. cit.,* il povero di spirito è beato perché "niente vuole, niente sa, niente ha".

(8) "Un mantra è come una lente d'ingrandimento che, pur non contenendo calore di per sé, può concentrare i raggi del sole e trasformare il loro tepore in calore incandescente" e "come una formula chimica, è valida solo per coloro che ne conoscono i simboli e le leggi della loro applicazione", in Lama ANAGARIKA GOVINDA, *I Fondamenti del misticismo tibetano,* Ubaldini Editore, Roma 1972, p. 24, quasi interamente dedicato alla spiegazione del mahamantra *Om Mani Padme Hum.* Prima di lui, i testi tantrici sulla natura del *mantra* furono ben spiegati all'inizio di questo secolo da A. Avalon (*Il potere del serpente; Shakti e Shakta; Il mondo come potenza,* Edizioni Mediterranee, Roma) al quale sempre fa riferimento Julius Evola nel suo *Lo Yoga della Potenza,* Roma 1949-1968-1994. [*Vedi un estratto del testo di Evola, proprio dedicato ai mantra, a pag. 28 di questo quaderno,* ndr].

(9) In accordo (quinta) con cimbali e gong (in *sol diesis*). Sulla musica tibetana si veda *New Oxford History of Music,* London 1957 (trad. it. *Musica antica e orientale,* vol. I, Milano 1975); N. NORBU, *Musical Tradition of Tibetan People,* in "Orientalia", Roma 1967; I. VANDOR, *La notazione musicale strumentale del Buddhismo tibetano,* Nrmi 1973-1978; W. KAUFFMANN, *Tibetan Buddhist Chant. Musical Notations and Interpretations,* Bloomington-London 1975.

Nel Collegio Tantrico del *Gyuto* si compie poi l'*opus* di metamorfosi del 'suono buddhista' (10). L'onda del respiro *(prana)* provoca il Silenzio a espandersi, il Suono senza suono *(parashabda),* che giace nel Sonno profondo, a dividersi e nominare *(madhyāma* e *pashyanti)* in stato di Sogno, a sbocciare *(sphota)* quando passa dal cuore, e infine a scaturire come voce manifesta *(vaikhari)* in stato di Veglia. Il bordone delle voci intonate sul più grave *do diesis* (11) è allora come un fiume immenso, straripante di tutti gli armonici (12) acquistati lungo l'escursione completa dei suoni seminali *(mâtrkâ, bija),* all'interno dei plessi neuroendocrini *(chākra)* retti dai *Dhyanibuddha* (13). E con la tecnica tantrica di emissione del suono *doppio* — come i due coni del piccolo tamburo-clessidra *(Damaru)* — gli armonici creano il 'reverbero' laringeo del suono formato nel risuonatore addominale. Le potenze 'plutoniche' sono così evocate (scatenando sul piano orchestrale un 'panico' di strumenti all'apparenza dissonante) per essere esorcizzate e riassorbite nel respiro, che va trascinandole via nella lode, nell'inudibile compassione o sacrificio di sé, della voce che si offre in un'unica, instancabile nota. Tutto l'altro-da-sé nei sei regni (antenati, dèmoni, dei e umani) viene così inspirato e di nuovo espirato, proiettato *implode* con forza iconico-alchemica, finché le vibrazioni del processo stesso gemmano il corpo di luce biancoazzurrina del Diamante *(Vajra):* il Suono del Buddha, accecante e tenero come un fiore di loto.

Come la poesia *haiku* dello Zen, il suono buddhista è così la metonimia della sua filosofia: *il soffio che spegne l'illusione* è il medesimo soffio che *spira dalla compassione.* Eco dell'inaudito, il suono di questo soffio come Dharma 'sostiene' ancora il mondo, ma dissolvendone l'apparente rumore e liberandone a tutti lo spazio, l'essenza di pace (14). Per rendersi conto di questo, basterà sentire gli stessi *mantra* intonati in India per Ishvara o Shiva o Rama: come nel Gregoriano o nell'inno serbo ortodosso delle tradizioni cristiane, o nel *Malouf* arabo (può mutare la modulazione, il tempo o il ritmo di danza), comune a tutti è il canto spiegato dell'anima e del cuore, che invoca l'Assoluto (trascendente). In qualunque registro, la voce "di testa" di quel richiamo sarà alta, come l'"ebrezza mistica" di Rûmî o dei Fedeli d'Amore.

Al contrario, come poche altre musiche al mondo — il *djijeridju* degli aborigeni australiani, i flauti andini o del teatro Noh o dei *dervisci* rotanti, le orchestre giavanesi e balinesi — il suono buddhista unisce il sottosuolo e l'astrale, il tellurico e il beato, in una sorta di 'calligrafia' del soffio cosmico. Nell'immenso respiro degli altopiani, forse è stato possibile andare dall'"altra parte dello specchio", e udire qualcosa della "musica delle sfere".

---

(10) Come nella splendida registrazione dal vivo della puja *(Guia Samaja - Yamantaka - Rabne - Mahakala)* tenuta a Roma nel 1975 sotto la guida di Lama Tara Rimpoche.

(11) Anche qui in accordo con campane e trombe telescopiche in *la* e *si.*

(12) Una trasmissione radiofonica della BBC, ripresa dalla ABC australiana nel 1984, illustrava i suoni delle ciotole metalliche tibetane. Come i cimbali, esse sono fatte di una lega speciale di vari metalli — rame, ferro, oro, argento, in diversa percentuale — per ottenere un determinato timbro, e quindi per evocare, esorcizzare o pacificare una particolare classe di spiriti. Tali funzioni *sciamaniche* sono un'eredità dei sacerdoti Bön-po, i quali usavano le ciotole già prima dell'introduzione del buddhismo.

(13) Si veda LAMA GANCEN, *Autoguarigione* II, Sung Rab, Milano 1993, ben illustrata guida ai mantra e ai mudra relativi ai 5 chakra principali (presieduti, dall'alto in basso, da Vairocana, Amitaba, Akshobya, Ratnasambava e Amogasiddhi).

(14) Su queste tematiche si può leggere l'articolo di F. PULLIA, *Il suono come esperienza mantrica,* in "Paramita" 33, p. 51, *ndr.*

# Dialoghi in Giappone fra cristiani e buddhisti

**di Maria De Giorgi**

Pubblichiamo larga parte dell'intervento fatto nel luglio 1994 a La Mendola, nel XXXII incontro interreligioso organizzato dal Segretariato Attività Ecumeniche di Roma. Gli atti di questo incontro sono stati pubblicati dalle Edizioni Dehoniane.

1. *Quando partii per il Giappone, non sapevo cosa esattamente mi aspettasse. Avevo cercato di prepararmi studiando e leggendo libri, ma sentivo che la realtà sarebbe stata diversa. E lo fu. Per i primi anni mi dedicai allo studio intenso della lingua e a un primo contatto con la mentalità e la psicologia giapponese. Nonostante le iniziali difficoltà di comunicazione, il mondo attorno a me si faceva piano piano intelligibile anche alla mia mente di occidentale, svelandomi nuove possibilità e ricchezze espressive.*

*Il mondo concettuale degli ideogrammi abitua infatti a una percezione della realtà molto più concreta e immediata, perché l'ideogramma stesso è frutto di un'esperienza e dice un'esperienza. Man mano che mi familiarizzavo con questo mondo, cresceva in me il bisogno di recuperare la mia lingua madre, l'italiano, da un punto di vista etimologico e semantico. Un recupero che mi permettesse di risalire alle esperienze originarie che avevano creato la parola stessa. Ciò che, infatti, fino ad allora era stata cosa scontata, non lo era più. Esigeva un senso e un perché. L'incontro con "l'altro", in questo caso il mondo giapponese, mentre mi svelava una nuova realtà, mi restituiva anche, con consapevolezza nuova, alle radici più profonde della mia cultura.*

*In questo cammino di penetrazione del mondo giapponese o di "etero-interpretazione", come amava insegnare quel grande maestro del dialogo che fu mons. Rossano, fui aiutata da quanto avevo letto in un libro di P. Spae, apparso nel 1980 nella serie dei Quaderni Isa con il titolo:* Una sfida dall'Oriente.

*"È mia opinione — scrive lo studioso belga, pioniere nello studio delle religioni giapponesi — che il concetto giapponese di verità, quale si ha attraverso l'intuizione, è vicino a quello della Bibbia. Il buddhismo ha insegnato che c'è una legge universale, il* dharma *(in giapponese* ho*) che governa tutte le cose ed ogni esistenza. Il buddhismo giapponese ha ereditato dall'India la convinzione che la verità può essere identificata col bene di tutti gli esseri viventi e che al centro di ogni verità c'è un elemento di misericordia. Questo aspetto di misericordia deve essere tenuto presente e messo in evidenza quando si parla di verità, se si vuole che si tratti davvero di verità. Ne deriva che nella tradizione giapponese non c'è verità assoluta; non c'è che una 'verità misericordiosa', adattata allo sviluppo spirituale dell'uditore"* (1).

*Scoprii con gli anni, e a livello esistenziale, quanto vera fosse questa intuizione di P. Spae e quali profondi legami avesse con il vivere quotidiano dei giapponesi. La 'verità misericordiosa' esige infatti che ognuno riconosca nell'altro una parte di verità e che essa sia raggiunta insieme, senza escludere nessuno.*

*La caratteristica che forse più di tutte salta all'occhio dell'occidentale che vive a lungo in Giappone è lo stile dei rapporti interpersonali informati a correttezza, gentilezza, rispetto del ruolo sociale, formalità, senso della misura. In una parola, informati all'etica del* wa *o dell'armonia, un termine chiave per comprendere l'Oriente in generale e il Giappone in particolare. Più che un concetto astratto,* wa *dice un codice*

(1) J. SPAE, *Una sfida dall'Oriente,* Quaderni Isa, EMI, Bologna 1980, pp. 29-30.

*di comportamento, un modo di essere, uno stile di rapporto, un modo di porsi nei confronti della realtà, che ha radici culturali e religiose molto profonde. Fu il principe Shotoku, reggente al trono imperiale del VI secolo, che per primo introdusse come norma comportamentale ideale questa etica del* wa. *Shotoku è noto non solo per aver aderito profondamente al buddhismo e aver favorito la sua diffusione in Giappone tanto da essere considerato il vero fondatore del buddhismo in Giappone, ma anche per la sua Costituzione cosiddetta dei 17 articoli. In questa Costituzione, che è in realtà un codice o raccolta di esortazioni morali rivolta a chi aveva potere sul popolo, il principe Shotoku mette al primo posto proprio questo ideale dell'armonia. Il primo comma dice infatti: "Rispettiamo l'armonia come il più grande dei beni, e teniamo in grande considerazione il non opporci...".*

*Da allora, almeno,* wa *è entrato così profondamente nel cuore e nella mentalità giapponese da essere diventata una caratteristica propria dell'"essere giapponese'. Non a caso, l'antico nome del Giappone, Yamato, viene scritto con questo carattere e anche attualmente la peculiarità giapponese delle cose viene espressa con questo carattere* wa. Wa shiki, *ad esempio, è lo stile giapponese;* wa ka *sono i canti folkloristici giapponesi;* wa shi, *la carta giapponese, ecc. Qualcuno ama vedere questo principio del* wa *in stretta relazione con un altro principio che regola il comportamento sociale giapponese, il* tatemae. *Letteralmente,* tatemae *significa "ciò che è costruito davanti", ma nel suo uso comune ha il significato di "principio generale da rispettare" e al quale conformarsi esternamente, "ciò che va fatto". È in contrapposizione con* hon ne, *termine che significa "intenzione, vera, reale, ciò che uno ha veramente in cuore".*

*Questo difficile rapporto tra* tetamae *e* hon ne *è l'equilibrio su cui si basa la società giapponese e su cui vengono abilmente misurati i rapporti sociali e interpersonali; è il fondamento esistenziale del* wa, *cioè quell'armonia che è composizione degli opposti, capacità di mantenere l'equilibrio in situazioni conflittuali, sapienza di vita e legge che regola la convivenza. In altre parole, il giapponese tende ad evitare, per cultura, le contrapposizioni dirette, il conflitto, le rotture radicali.*

*Per noi occidentali abituati ad un concetto di verità molto meno dinamico, secondo il quale una cosa è vera quando è conforme alla realtà oggettiva, è difficile comprendere e accettare questo doppio livello di verità; esso tuttavia spiega molto della psicologia, della cultura e della storia del Giappone, nonché della sua religiosità. Il tipico sincretismo giapponese ha le sue radici anche in questo ideale del* wa.

*2. Quando, nell'estate 1987, iniziai la mia collaborazione al Seimeizan che stava allora nascendo, ebbi la possibilità di entrare più direttamente in contatto con il mondo religioso del Giappone. Come "Centro di dialogo interreligioso", il Seimeizan è aperto indistintamente a tutte le religioni, anche se concretamente, in questi anni, ha privilegiato il contatto con il mondo buddhista. Nonostante il processo di secolarizzazione e la cultura tecnologica abbiano messo in profonda crisi il buddhismo, esso resta infatti la più grande forza spirituale che per secoli ha plasmato l'animo giapponese.*

*Parlare del buddhismo giapponese richiederebbe libri interi. Mi limiterò perciò a brevissimi cenni che permettano di situarlo. Giunto in Giappone dalla Cina nel VI secolo e nella sua forma Mahayana, il buddhismo aveva già subito un profondo processo di adattamento e di assimilazione con la cultura cinese. Numerosi monaci giapponesi si recarono in Cina per studiare o perfezionare la propria formazione monastica. Di ritorno in Giappone, diffusero gli insegnamenti e le pratiche della Scuola o setta presso cui avevano studiato, raggiunto l'illuminazione o ricevuto l'autorizzazione a fondare in Giappone centri e monasteri affiliati. Nacquero così le correnti buddhiste conosciute con i nomi di Tendai, Shingon, Terra Pura, Zen.*

*Nell'epoca di Kamakura (1185-1333), caratterizzata da una profonda crisi politica e sociale, il buddhismo, che attraversava un momento di analoga decadenza, grazie alla capacità rinnovatrice di maestri come Shinran, Dogen, Nichiren, fu artefice di una profonda rinascita morale, religiosa e sociale. Proprio queste vicende segnarono la nascita del buddhismo giapponese in senso proprio, buddhismo che anche attualmente si distingue da altre forme. Tendai e Shingon vantano un'antica storia e sono a tutt'oggi scuole molto vive e organizzate. Il buddhismo della Terra Pura è la corrente più diffusa e più popolare, mentre lo Zen, specialmente nelle sue scuole Rinzai e Soto, è forse la forma di buddhismo più conosciuta all'estero e quella che, certamente, ha avuto più influsso sulla cultura giapponese.*

*Il tipo di dialogo che il Seimeizan ha cercato di instaurare con queste forme di buddhismo è stato il dialogo di vita, cioè il contatto personale, l'impegno per una maggiore conoscenza reciproca, la collaborazione in cause comuni, nella convinzione profonda che solo nella misura in cui ci si conosce veramente è possibile incontrarsi, parlarsi, scambiarsi i reciproci doni di tradizione e di fede. Naturalmente, terreno privilegiato di questo dialogo di vita è stato il Tempio Schweitzer e la cerchia di fedeli che si muove attorno a roshi Furukawa; il villaggio e la cittadina a cui apparteniamo territorialmente e poi altri templi e ambienti buddhisti con i quali è stato possibile entrare in contatto e costruire delle amicizie.*

*Il legame con il Tempio Schweitzer, la partecipazione alla sua vita e alle sue attività ci ha rivelato quanto si può fare e quanto c'è ancora da fare nel dialogo tra cristiani e buddhisti. Ritengo particolarmente significativi alcuni esempi che esigono però delle premesse. Roshi Furukawa, sebbene ordinato monaco nel buddhismo Shingon, si considera discepolo di Shinran e pratica da molti anni il buddhismo della Terra Pura. Questa forma di buddhismo si fonda sulla fede nel voto di Amida, il Bodhisattva della misericordia che, giunto alle porte del Nirvana, rifiuta di entrarvi per salvare, prima, tutti gli esseri senzienti. Fa solenne voto che quanti proclameranno con fede il suo Nome saranno salvi. È la pratica del* Nenbutsu *o recitazione del Nome secondo la formula* Namu Amida Butsu.

*Questa forma di buddhismo, già presente in Cina, si diffuse in Giappone a partire dal IX secolo fino a diventare una delle forme più popolari del buddhismo. Shinran, il grande riformatore del XIII secolo, portò alle estreme conseguenze i principî dottrinali di questa Scuola della Terra Pura, affermamdo la necessità della sola fede in ordine alla salvezza. Per dimostrare, poi, la radicale insufficienza degli sforzi umani e la gratuità della salvezza di Amida, per primo, come monaco, si sposò rompendo la tradizione del celibato monastico. Da allora, in Giappone, i monaci cominciarono a sposarsi ed ora è prassi normale anche per bonzi dello Zen o delle altre correnti. Questa corrente buddhista detta anche* zaike, *perché vissuta nell'ambito familiare, presenta degli spunti molto interessanti per il dialogo, a partire proprio dal suo messaggio centrale, il mito di Amida. Una volta, roshi Furukawa, richiesto esplicitamente di esprimere in qualche modo chi fosse Amida, rispose: "Non è forse un simbolo della misericordia di Dio?".*

*Si potrebbe discutere a lungo su questo punto, ma ciò che mi preme mettere in rilievo è che dopo sette anni di incontri, di ascolto reciproco, questo mito di Amida, con il richiamo fortissimo alla misericordia che salva, è stato per noi motivo di approfondimento di certi contenuti cristiani (cfr. ad esempio la lettera ai Romani, 10); per i nostri amici buddhisti stimolo ad interrogarsi sul fondamento di questo stesso mito e sul suo vero messaggio. Ora non è raro che Furukawa roshi parli di Dio e della sua misericordia ai suoi fedeli; non è raro che citi passi del Vangelo per evidenziare il suo pensiero. Così come a noi viene naturale usare categorie buddhiste (come* jiriki, *che significa: forza propria, sforzo umano, egoismo; e* tariki *che significa: forza altra, gratuità, grazia), per trasmettere certi contenuti cristiani.*

3. *Sempre nell'ambito di questi contatti con il mondo della Terra Pura, non posso fare a meno di ricordare l'amicizia con un altro giovane bonzo di questa scuola, Ide Satoshi, la cui vita è un continuo miracolo della Grande Misericordia, come spesso ama dire. A nove anni vide la madre morirgli d'infarto sotto gli occhi. Era solo con lei e non poté fare nulla. Lo shock lo rese muto per diversi anni. Solo la fiducia incondizionata nella misericordia di Amida, che salva i poveri e gli incapaci, gli ha permesso di ritrovare un senso nella vita e di accettare la propria fragilità. Figlio di un bonzo della Terra Pura, ne ereditò il Tempio di cui è attualmente responsabile. Aperto e generoso, non nasconde la propria inquietudine e il suo abbandono continuo alla misericordia di Amida, da cui solo si sente salvato.*

*Nel* Tannisho, *un classico del buddhismo della Terra Pura, al capitolo 3 c'è un'affermazione che potrebbe sembrare paradossale, ma che è molto indicativa di questa fede buddhista. Dice: "Se perfino i giusti si salvano, a maggior ragione i peccatori!". È la gioia di salvezza del rev. Ide che, mai stanco di cantare la misericordia, intona spesso nel suo tempio il Kyrie gregoriano, di cui avverte la profonda forza salvifica. Divenne nostro amico in occasione di un pellegrinaggio di pace e di riconciliazione in Cina, condotto nel 1990 dal maestro Furukawa, sui luoghi dei massacri perpetrati dalle truppe imperiali giapponesi durante l'ultima guerra. Un momento forte in cui, cristiani e buddhisti, ci ritrovammo a chiedere perdono delle atrocità commesse, a impegnarci perché un orrore simile non si ripeta mai più.*

*L'anno successivo, in occasione dell'anniversario della nascita di Shinran, invitò tutti noi del Seimeizan a partecipare alla celebrazione che si sarebbe tenuta nel suo Tempio e chiese a P. Franco di parlare ai suoi fedeli, circa 200, riuniti per l'occasione. Fu un momento di dialogo molto intenso non solo con lui, ma anche con i suoi fedeli. Ora è tradizione che ogni anno partecipiamo a questa festa, e la nostra presenza di cattolici non solo è accettata, ma desiderata. Con altrettanta naturalezza, il rev. Ide venne a trascorrere il Natale con noi, portando alcuni dei suoi discepoli, quasi a voler condividere da buddhista un momento molto importante della nostra fede. Intanto si parla, ci si conosce e si comprende che abbiamo molto in comune e ancora tanta strada per conoscerci veramente.*

*Parlando di buddhismo della Terra Pura, non posso passare sotto silenzio l'esperienza con la gente del nostro villaggio, Heboura, un grappolo di case che raccoglie una settantina di famiglie in maggioranza contadini e boscaioli. Gente semplice e umile, imbevuta della fede in Amida, aperta all'incontro e all'amicizia. Sebbene non avessero mai avuto a che fare con cristiani o persone di altre religioni, ci accolsero fin dall'inizio con grande apertura e, in breve tempo, non tardarono a considerarci il loro Tempio. Vengono regolarmente a Capodanno e in altre occasioni a farci visita accompagnando amici e parenti; richiedono la nostra presenza nei momenti più importanti della vita del villaggio e partecipano alle nostre vicende. Su loro richiesta, abbiamo cominciato a celebrare il Natale per i loro bambini, celebrazione che ormai è una consuetudine e che interessa un raggio sempre più ampio di famiglie. Da parte mia, amo dire che tra questa gente semplice e umile ho incontrato degli autentici "Cornelio", persone piene di Spirito Santo ancor prima di ricevere il Battesimo. Persone che più di una volta mi sono state di esempio e di stimolo per una vita sempre più coerente con la mia fede.*

4. *Potrei portare altri esempi di contatti simili che ci hanno permesso di cogliere l'"altro", il diverso da noi nel cuore stesso della sua fede, e di farci "cogliere" nel cuore della nostra fede. Il rev. Nabeshima, un giovane bonzo del Tendai sposato con una giovane cattolica, ha trovato nel Seimeizan uno "spazio" privilegiato per condividere la sua eccezionale esperienza di 'dialogo di vita'. "Al mattino — ci ha confidato — quando nel Tempio recito i sutra, mi rivolgo a Kannon Sama e poi a Cristo che ormai sento vicino e presente nella mia vita, così come sento che, pur nella diversità, mia moglie ed io condividiamo lo stesso cammino di fede".*

*Ricordo la partecipazione annuale al* Nagare Kanjo, *un'antichissima e suggestiva festa buddhista celebrata per suffragare le anime di coloro che sono morti in mare, ringraziare della pesca dell'anno trascorso e impetrarne una abbondante per il nuovo. Anima della festa è l'anziano roshi Sawa, capo del Tempio Kanzeon del buddhismo Shingon, che ogni anno ci dà la possibilità di celebrare un rito cristiano all'interno della festa buddhista e di prendere parte insieme con lui alla grande processione di barche che si rincorrono sul mare Ariake. Al suono insistente della campana, che ha lo scopo di svegliare le anime dei defunti, bonzi e fedeli (ed ora, insieme, preti e religiosi cristiani) dai pescherecci lasciano cadere in mare i fiori e le tavolette con i nomi dei defunti per i quali si vuole pregare.*

*In sette anni di attività abbiamo avuto più di 15.000 visitatori provenienti non solo dal Giappone, ma da ben 20 paesi diversi. Un campionario umano molto vario, attraverso il quale è stato possibile sentire ciò che veramente pulsa nelle vene della religiosità d'oggi e che meriterebbe di essere ascoltato. È prassi comune che gli ospiti che vengono al Seimeizan, a qualunque religione appartengano, partecipino alla nostra vita di tutti i giorni, alla nostra preghiera e al nostro lavoro. A volte, per noi, è un mettere a nudo la nostra fede, per quella che è, davanti a persone che di cristianesimo sanno poco o niente e che ci chiedono ragione della nostra fede; un'esperienza che però tocca sempre il cuore dei nostri visitatori e il nostro.*

*Non potrò mai dimenticare le lacrime di una anziana donna di circa 80 anni. Era salita a piedi dal villaggio sottostante per fare la visita al nostro Tempio (circa 5 km in collina). Mentre visitava i vari ambienti del Seimeizan, la condussi anche nella piccola cappella. Davanti alla Croce, una riproduzione del Crocifisso di S. Damiano, rimase senza parole e mi chiese cosa rappresentasse. Infatti, non aveva mai visto una croce. Dopo che le spiegai il senso, si accovacciò a terra e rimase in contemplazione della croce, piangendo. Cosa passò nel cuore di quella donna in quel momento lo sa solo lo Spirito di Dio. Ma io non potrò dimenticarla.*

*Come non posso dimenticare quel gruppetto di giovani mamme che vennero a visitarci con i loro bambini in occasione di una scampagnata. Chie-*

*sero di visitare il centro. Trovando la porta della cappella aperta, vollero entrare. Mi chiesero il perché della lampada rossa del Santissimo. Cercai di dare una spiegazione nel modo più semplice e più accessibile a loro e mi ascoltarono con interesse. Ma quando dissi che noi cristiani stavamo celebrando il mistero della morte e della risurrezione di Gesù — eravamo infatti nella settimana santa — allora le vidi guardarsi tra di loro e sorridere imbarazzate. Mi ringraziarono e se ne andarono. Mi sentii Paolo ad Atene: "Di questo ti ascolteremo un'altra volta".*

*"Già — mi dissi — è sempre difficile per loro sentir parlare di risurrezione dei morti quando sono abituati all'idea del* umarekawaru, *cioè della rinascita sotto altra forma". Difatto questa reminiscenza induista, penetrata in alcune forme di buddhismo popolare, contrasta in modo stridente con il culto degli antenati, sacro ad ogni giapponese. Una volta lo feci notare ad un amico buddhista e gli chiesi: "Se il tuo antenato è rinato in un'altra forma che non sai, che senso ha che ti rivolga a lui? Che cosa ti aspetti da lui?". Non seppe rispondermi e colse la contraddizione, subito però ricomposta in un'armonia a me incomprensibile. Sincretismo giapponese?.*

*5. Mi resi conto quale lunga strada aspetta ancora il dialogo. Perché il dialogo vero porta anche ad una nuova consapevolezza di sé e del proprio patrimonio culturale e religioso, lo purifica dalle scorie e fa emergere ciò che di più genuino e autentico esiste in ogni tradizione religiosa. La Chiesa, dal Concilio Vaticano II in poi, recuperando una teologia che era già dei Padri antichi, ci ha insegnato a parlare di* semina Verbi *(semi del Verbo). A contatto con questa realtà, più di una volta mi sono trovata ad esultare per questi "semi", lodando Dio per il bene che vedevo attorno a me. Mi sono anche detta più di una volta che un "seme" non è qualitativamente diverso dalla sua pianta; da un seme di rosa non può venire il pruno e viceversa. Ora, un "seme di Verbo" non può che portare frutti del Verbo. A noi, allora, saper riconoscere nel quotidiano questi semi e questi frutti e chiamarli per nome, "frutti di Spirito Santo", per trarne le dovute conseguenze anche dal punto di vista teologico. Non è forse vero che proprio questi "semi" dovranno essere la base di un'autentica teologia delle religioni?*

*Mi permetto un altro esempio, anch'esso scaturito dall'esperienza. Per l'uomo antico che viveva nel suo piccolo mondo, l'alternarsi del giorno e della notte e il ripetersi delle stagioni erano qualcosa di sacro e ciclicamente definito. La notte era notte, il giorno era giorno. Per l'uomo moderno, abituato a passare da un continente all'altro in poche ore, a comunicare da una parte all'altra del mondo in pochi secondi, giorno e notte si sono come dissolti, o meglio si sono composti in una nuova realtà del giorno e della notte; nella percezione del "giorno cosmico" fatto di notte e di giorno, per cui io so che se in Italia è piena notte, in Giappone è pieno giorno e viceversa; se nell'emisfero nord è inverno, in quello sud è estate e ne ho una percezione globale.*

*Così è per la realtà religiosa. Il mondo attuale, sempre più facilmente mette a contatto persone di cultura e religioni diverse. Mentre in antico questo è stato un fenomeno limitato a pochi, attualmente sta diventando un fenomeno di massa. Un conto è credere e praticare la propria religione avendo conoscenza e coscienza solo di essa; un conto è appartenere consapevolmente e liberamente ad una religione avendo conoscenza e coscienza di altre. L'orizzonte si amplia e si arricchisce di nuovi elementi: è la bellezza di un giorno cosmico in cui alba e tramonto, pomeriggio e sera, giorno e notte si combinano armoniosamente.*

*Personalmente, resto convinta più che mai che non c'è dono più grande del conoscere e amare Gesù Cristo, credere in Lui e diventare simili a Lui. Ma questa fede è 'processo senza fine' che può essere purificata e resa più vera proprio dall'incontro con diverse esperienze religiose. Come missionaria, sento viva in me, più che mai, la tensione tra questo bisogno di annunciare Cristo e il suo Vangelo con quella parresia apostolica che non ammette ritardi e compromessi e il bisogno di riconoscere questi 'semi del Verbo' che mi aiutano ad assecondare i tempi di Dio, a maturare nella pazienza dialogica che Egli da sempre ha usato verso le sue creature e la storia umana.*

*Per questo mi pare che il Documento* Dialogo e Annuncio, *del Pontificio Consiglio per il Dialogo, uscito nel 1990, conservi tutta la sua ricchezza teologica e propositiva e la sua attualità. È necessario dialogare e crescere in questo atteggiamento reciproco di ascolto e di accoglienza verso ogni tradizione religiosa, ma per un cristiano è anche necessario annunciare Cristo, Sapienza e Potenza di Dio.*

# Incontri del 1994 fra cristiani e buddhisti

**di Donald W. Mitchell**

*Uno degli eventi più significativi del dialogo cristiano-buddhista del 1994 ha avuto luogo in Giappone. L'International Buddhist-Christian Theological Encounter Group si è incontrato per la prima volta al di fuori degli Stati Uniti. Si trattava del settimo incontro di questo gruppo di dialogo teologico ad alto livello, fondato da Masao Abe e John B. Cobb, Jr. Il gruppo dal 10 al 15 luglio ha discusso il tema: "Letture cristiane e buddhiste del* Sutra del Loto*". Hanno relazionato David Chappell, Gishin Tokiwa, David Eckel e Julia Ching. Tre degli ospiti giapponesi si sono uniti al gruppo: Michio Shinozaki, Enshyu Kurumiya e Gene Reeves. C'è stata anche una sessione speciale con tre relazioni dedicate al Rissho Kosei-kai, tradizione che si basa sul* Sutra del Loto.

*Nel 1994 si sono avuti anche due importanti incontri di dialogo cristiano-buddhista in Europa: c'è stata una conferenza sul tema: "Buddhisti e cristiani per la giustizia, la pace e l'integrità della terra", dal 17 al 22 luglio presso la Lassalle Haus in Svizzera, sotto la guida di padre Niklaus Brantschen, S.J., e sorella Pia Gyeger. I 150 partecipanti hanno presenziato alle sedute di zazen, ai culti cristiani, alle sedute plenarie e ai piccoli gruppi di discussione. Tra i principali relatori: Robert Aitken Roshi, Bernard Glassman Roshi, Thich Nhu Dien e Ryomin Akizuki Roshi.*

*L'altra conferenza europea si è tenuta nel Centro Tiltenberg in Norvegia dal 16 al 18 settembre, la terza di una serie. Ha avuto per tema: "Quali ricchezze possono offrire le tradizioni cristiane e buddhiste alle persone che vivono in un mondo secolarizzato?". Tra i principali relatori: Jan Swyngedouw ("Il buddhismo giapponese a confronto con la secolarizzazione"), Ilse Bulhof ("Il postmodernismo, la tradizione cristiana della teologia negativa e il pensiero orientale"), Mary Grant ("Scuotendo nuovamente le fondamenta! La cultura e la liberazione della teologia cristiana") e Han de Wit ("Il buddhismo e il cuore umano").*

*Occorre ricordare tre nuovi eventi in Italia: la sesta assemblea della World Conference on Religion and Peace tenutasi a Riva del Garda dal 3 al 9 novembre. Gli 850 partecipanti provenienti da 63 paesi si sono incontrati prima dell'assemblea nella Città del Vaticano per ricevere il benvenuto dal Papa Giovanni Paolo II e di Nikkyo Niwano, uno dei fondatori del WCRP. I relatori sono stati: Diana Eck (Università di Harvard), il Cardinale Francis Arinze (Consiglio pontificio per il dialogo interreligioso), il ven. Mettanando Bhikkhu e Hans Kung. I temi toccati hanno incluso l'etica comune, la pace e la sicurezza, lo sviluppo equo, i diritti e le responsabilità individuali, la preoccupazione per i bambini del mondo e l'armonia ecologica.*

*Sempre in Italia, il* Bollettino *del Consiglio pontificio per il dialogo interreligioso ha assunto un nuovo nome:* Pro Dialogo. *Il primo numero è stato dedicato al resoconto del colloquio teologico del Consiglio a Pune, in India, che ha avuto luogo dal 24 al 28 agosto. Trenta teologi di 14 paesi hanno discusso sul tema: "Gesù Cristo, Signore e Salvatore, e l'incontro con le religioni". Sono state fatte relazioni sulla pratica del dialogo interreligioso, il dialogo interreligioso e la formazione seminariale, e il dialogo interreligioso nelle università e nelle facoltà teologiche.*

*Nel novembre del 1994 l'abate primate dei benedettini, Jerome Theisen, ha annunciato la nascita di un nuovo segretariato per sopraintendere al dialogo intermonastico con i buddhisti e con le altre tradizioni monastiche mondiali. Prima della nascita di tale segretariato, il Monastic Interreligious Dialogue (MID) in America e il Dialogue Inter-Monastic (DIM) in Europa erano sottocomitati dell'Aid Inter Monasteries (AIM).*

*Ora il nuovo Segretariato generale responsabile sia del DIM che del MID dipenderà direttamente dall'abate primate. Questo è un importante passo avanti verso il riconoscimento dell'importanza del dialogo intermonastico con il buddhismo. Padre Pierre de Bethune, OSB, ha accettato il posto di Segretario generale, coordinerà il lavoro del DIM e del MID e collaborerà alla creazione di due nuove commissioni per il dialogo intermonastico in India e in Australia. Monaci cristiani, buddhisti e induisti stanno creando un'associazione monastica interconfessionale nazionale in Australia chiamata: "Australian Monastic Encounter" (AME). L'AME pubblicherà un annuario dei centri monastici che includerà informazioni sulle opportunità per i membri dell'AME di partecipare alle attività degli altri monasteri, e informazioni sui ritiri e i simposi interconfessionali.*

*Quattro monaci tibetani, due uomini e due donne, sono stati in visita in monasteri cristiani nordamericani dal novembre 1994 al marzo 1995. Questa era la sesta fase del MID Inter-Monastic Hospitality Exchange. Nel 1995, due monaci e due monache cristiani andranno in India per visitare monasteri buddhisti tibetani. Inoltre, un documento sugli scambi intermonastici giapponesi-europei di 234 pagine è stato scritto da Mitchiko Ishigami-Iagolnitzer ed è stato pubblicato in Francia con il titolo:* Dialogue Interreligieux Monastique: Bouddhistes-Chretiens au Japon et en Europe.

*Per quanto riguarda l'Asia, oltre agli incontri teologici in Giappone, in Corea è stato fondato il Seten Research Centre for Interreligious Dialogue sotto la direzione di Sir Kim Sung-hae. Il centro tiene una serie di lezioni mensili sul buddhismo e il cristianesimo per i membri del clero, che sono portate avanti da studiosi buddhisti e cristiani. Sempre in Corea, l'Institute for the Study of Theology and Religion dell'Università di Sogang ha tenuto nell'autunno del 1994 un seminario sul buddhismo e il cristianesimo: Choi Chun-shi dell'Università di Ewha ha tenuto una lezione sul "Concetto coreano di divinità superiore e il concetto cristiano di Dio" e Kim Sung-chul del Pusan Seminary ha parlato su: "Sunyata nel buddhismo e Dio nel cristianesimo".*

*A Taiwan, il Ricci Institute ha pubblicato due volumi di Yves Raguin su* Contemplazione e seduta silente: modi di contemplazione orientali e occidentali. *Nel frattempo a Hong Kong, il Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture ha ospitato il Congresso asiatico sulla religione e la pace dal 21 al 23 febbraio. Il tema, "Crisi e opportunità di pace nell'Asia orientale", è stato discusso dai circa 25 conferenzieri provenienti da Corea, Giappone, Taiwan e Hong Kong. Peter K.H. Lee, direttore del centro, ha presentato una relazione su "Idee filosofico-religiose per la pace nell'Asia orientale"; e Yoshiaki Izaka del WCPR Peace Research Institute giapponese ha fatto una relazione su "L'Asia orientale — le sue problematiche politiche, economiche e militari".*

*In Giappone ci sono stati interessanti sviluppi nel 1994. Il Soka Gakkai, un'influente organizzazione buddhista laica, si è separato dalla sua branca monastica, il Nichiren Shoshu. Poiché tale scisma ha messo il Soka Gakkai nelle condizioni di poter cercare legami costruttivi con altre religioni, l'Istituto cattolico Nazan ha dato inizio a una serie di incontri per il dialogo con l'Istituto di religioni orientali della Soka University. La serie è cominciata il 20 marzo con l'intervento di Jan Van Bragt, del Naza, che ha parlato agli studenti dell'istituto sul ruolo di una religione mondiale in un'epoca dialogica. Nel frattempo, il Soka Gakkai International ha preso contatti con altre organizzazioni cristiane.*

*La Japan Society for Buddhist-Christian Studies ha tenuto il suo* meeting *annuale a Kyoto, dal 18 al 20 luglio. Circa 40 membri si sono riuniti per discutere sul tema: "Vacuità-Dio-Morte". Yuichi Kajiyama ha parlato di come, nel buddhismo, le varie interpretazioni della "organizzazione dipendente" hanno dato vita alle diverse nozioni di morte e rinascita delle singole scuole. Seiichi Yagi ha parlato di come in alcuni discorsi di Gesù la morte venga presentata in un modo simile a quello dello Zen. Eshin Nishimura ha parlato di come il praticante Zen 'superi' la morte incorporandola nella propria vita, vivendo la propria quotidianità in modo da comprenderla. Jan Van Bragt, presidente della Società, ha parlato delle componenti individuali e sociali dell'idea cristiana della morte e del dopo-vita, dell'idea della vittoria sulla morte, del simbolismo presente nel nesso tra peccato e morte, e della morte e resurrezione di Cristo.*

*Per quanto riguarda gli Stati Uniti, la Society for Buddhist-Christian Studies ha tenuto il suo* meeting *annuale, insieme alla American Academy of Religion, a Chicago, il 18 e 19 novembre, in commemorazione di Frederick J. Streng, presidente della società, deceduto nell'estate del*

*1993. La prima delle due sessioni ha riguardato il tema: "Finitezza e morte" con relazioni di Rita Gross, Padre Julian Vandeerbeck e Patrick Gaffney. La seconda sessione ha riguardato il tema: "Nuovi modi di essere religiosi". Hanno relazionato Donald Mitchell, John Berthrong e Grace Burford.*

*La Society for Buddhist-Christian Studies sta preparando il suo quinto congresso internazionale cristiano-buddhista, forse alla De Paul University di Chicago, dal 27 luglio al 3 agosto 1996. La società ha anche indetto il premio annuale per studi cristiano-buddhisti "Frederick J. Streng". Inoltre ha pubblicato "Resources for Buddhist-Christian Encounter: An Annotated Bibliography". Questo opuscolo di 32 pagine è indirizzato a chiese, organizzazioni interconfessionali, templi, consigli e privati. Ora che questa bibliografia è stata completata, la società sta progettando un pamphlet informativo sul dialogo cristiano-buddhista che può essere utile a chiese, templi, organizzazioni interconfessionali, ecc.*

*Dal 13 al 18 marzo si è tenuto un seminario presso l'Esalen Institute di Big Sur sotto la direzione di padre David Steindl-Rast e Francis Lu. Il tema era: "Lo studio del Nirvana e della Salvezza attraverso i films". Il 25 aprile il Dalai Lama ha visitato la tomba di Thomas Merton a Gethsemani; sono state fatte delle letture dal* Sutra del Cuore *e dal "Prologo" del Vangelo di Giovanni. Il Dalai Lama ha parlato brevemente del suo incontro con Merton, esprimendo simpatia per lo stesso e per il monachesimo cristiano.*

*Attualmente negli Stati Uniti c'è una vasta offerta di ritiri cristiano-buddhisti, tra cui:*

1. *Il ritiro estivo contemplativo del Naropa Institute. Questo genere di ritiri ha un tema diverso ogni estate; e dal 30 luglio al 3 agosto 1994 il tema è stato: "Spiritualità impegnata: voci cristiane e buddhiste". Esponenti carmelitani, benedettini, zen e tibetani hanno parlato della necessità di considerare la sofferenza nel mondo da un punto di vista contemplativo.*

2. *L'Institute for World Spirituality tiene dei corsi estivi ogni anno dove maestri spirituali buddhisti, cristiani e indù si incontrano per discutere argomenti di interesse comune; dal 16 al 18 giugno 1994 si è discusso sul tema "il Maestro".*

3. *Il Resources for Ecumenical Spirituality (RES) organizza negli Stati Uniti ritiri per cristiani di meditazione buddhista Theravada. Si pratica la* vipassana, *unitamente agli insegnamenti di San Giovanni della Croce in ritiri chiamati "Silenzio e consapevolezza". Si fa anche uso della meditazione buddhista di gentilezza amorevole per cristiani in ritiri chiamati "Cuore misericordioso, cuore compassionevole".*

4. *L'Empty Bell è un santuario contemplativo per lo studio e la pratica della meditazione cristiana e buddhista diretto da Robert A. Jonas. Organizza ritiri dedicati particolarmente al dialogo cristiano-buddhista. Il 17 dicembre si è tenuto un ritiro sulla "Vacuità nella tradizione buddhista e cristiana" con Lama Migmar, fondatore del Sakya Institute di Cambridge.*

5. *Il Barre center for Buddhist Studies tiene ogni anno un ritiro giudaico-buddhista e un ritiro cristiano-buddhista. Il 23 aprile 1994 si è tenuto un ritiro cristiano-buddhista durante il quale Kevin Hunt, OCSO, ha parlato di "Sunyata e Kenosis: l'Esperienza".*

*Mi si permetta di concludere questa relazione ricordando il trapasso del rev. Etai Yamada, patriarca della scuola buddhista Tendai del monastero-tempio di Enryakuji sul monte Hiei, in Giappone. È morto all'età di 98 anni il 22 febbraio 1994. Nei suoi ultimi anni, il Rev. Yamada ha dedicato tutte le sue energie per sviluppare l'incontro delle religioni per amore della pace. Nel 1987, ha organizzato un summit religioso a monte Hiei per commemorare il 1200° anniversario della fondazione del Tendai in Giappone e pregare per la pace nel mondo.*

(Trad. dall'inglese di Dario Girolami)

# A.S.I.A: Opere pubbliche per il Tibet

*A.S.I.A. (Associazione per la Solidarietà Internazionale in Asia) è un'associazione senza scopo di lucro, costituita e presieduta da Namkhai Norbu Rimpoche dal 1988, che opera prevalentemente a favore delle popolazioni di cultura tibetana, la cui sopravvivenza etnica, culturale ed ambientale è seriamente minacciata.*

*Vengono promossi e realizzati progetti che si basano sulla utilizzazione delle risorse e delle tecnologie locali, aiutando lo sviluppo delle capacità ed esperienze all'interno delle comunità stesse, dando così possibilità ai tibetani e alla loro cultura di sopravvivere nel contesto dei problemi sociali, culturali ed ecologici della situazione storica attuale. Inoltre A.S.I.A. promuove la scolarizzazione di bambini e la formazione di giovani tibetani per inserirli come elementi attivi nei propri progetti di sviluppo.*

*La tipologia degli interventi è diversificata in relazione alle specifiche necessità di ogni sito; in generale si tratta di:*

*— costruire scuole elementari nei villaggi delle aree più remote del Tibet;*

*— costruire piccoli ospedali di medicina tradizionale e rinforzare il sistema sanitario di base, in relazione alla caratteristica tibetana del nomadismo;*

*— migliorare le condizioni igienico-sanitarie delle popolazioni con corsi di formazione e di informazione;*

*— introdurre tecniche collaudate di agricoltura sostenibile e di protezione delle risorse forestali;*

*— sviluppare tecniche per un uso razionale delle risorse naturali di acqua, sole e vento, tramite le quali poter anche produrre energia elettrica;*

*— migliorare le infrastrutture esistenti quali strade, argini di fiumi;*

*— restaurare i principali monumenti e monasteri tibetani;*

*— promuovere attività di ricerca e studio sulla storia e la cultura del Tibet;*

*— istituire fondi rotativi per incentivare le iniziative economiche delle comunità dei villaggi;*

*— incrementare le adozioni a distanza come metodologia a sostegno dell'educazione dei bambini tibetani più poveri.*

*Attualmente A.S.I.A. ha in corso le seguenti attività:*

*costruzione di un villaggio autosufficiente a Dehradun, India, per 300/500 famiglie di profughi tibetani provenienti dal Bhutan;*

*— costruzione di una scuola elementare, di un piccolo ospedale ed il restauro del tempio a Galenteng, Tibet;*

*— ricostruzione del monastero di Ralung, Tibet;*

*— costruzione di un ospedale e di una scuola nel villaggio di Khamdogar;*

*— finanziamento di fondi rotativi nel villaggio di Dzam-thog, Tibet;*

*— copertura finanziaria per il mantenimento agli studi, assistenza sanitaria, vestiario ed alimentazione di bambini, figli di profughi tibetani a Dharamsala, India, in collaborazione con il Tibetan Children Village;*

*— costruzione di una scuola, tipo collegio, in Danche, Tibet, per i figli dei tibetani nomadi;*

*— costruzione di un argine di fiume, di lunghezza 140 metri, per 2 metri di altezza, a protezione dalle piene della scuola di Samdrop Shang, Tibet;*

*— realizzazione di una strada per automezzi tra i villaggi di Khamdogar e Samdrop Shang, per rendere più accessibile la struttura sanitaria di Khamdogar.*

*È importante sottolineare che la maggior parte dei progetti di A.S.I.A. si sviluppa essenzialmente su interventi distribuiti nel vasto e poco collegato territorio del Tibet, riducendo così i singoli costi e permettendo ad un numero maggiore di persone di beneficiarne.*

*Le risorse economiche di A.S.I.A., "organizzazione non governativa", provengono essenzialmente dalle quote sociali dei suoi iscritti e da donazioni (che per la legge italiana sono deducibili dal reddito imponibile netto, nella misura massima del 2%). Inoltre, in relazione al fatto che ogni progetto nasce da missioni di studio in loco dove vengono stipulate convenzioni con i Consigli dei villaggi interessati, si ricevono apporti economici ai progetti dalle controparti sotto forma di risorse locali, mano d'opera, terreni, opere civili ed infrastrutture.*

*Per sensibilizzare sulla situazione esistente della cultura tibetana e per promuovere raccolte di fondi, A.S.I.A promuove e partecipa ad eventi pubblici a scopo benefico ed è a disposizione di chiunque desideri avere ulteriori informazioni o sia disposto a fere donazioni. Tel. 06/77200880 (pomeriggio).*

# L'importanza dello spazio fisico nei centri di Dharma

**di Giampiero Comolli**

*Non molto tempo fa, dovendo scrivere un libro sulla diffusione delle tradizioni orientali nel nostro Paese, mi è capitato di visitare diversi centri di Dharma. Tale libro è stato poi pubblicato da Theoria, col titolo* Buddhisti d'Italia — *e dopo la sua uscita alcune persone mi hanno chiesto se, a proposito del mio viaggio nel mondo del Dharma, c'era qualcos'altro che avrei potuto aggiungere a quanto già avevo scritto. In effetti, le dimensioni inevitabilmente ridotte di quel libretto hanno impedito che tante osservazioni da me tratte venissero trasposte sulla carta — e così colgo ora l'occazione per raccontare una particolarità dei centri italiani di Dharma, su cui nel libro mi sono potuto soffermare solo di sfuggita. Si tratta di una caratteristica che a prima vista potrà parere affatto marginale, e che invece, a mio avviso, mette in luce quel che potrebbe dimostrarsi un apporto fondamentale del buddhismo alla società italiana.*

*La caratteristica in questione è costituita dalla particolare gradevolezza — diciamo pure dalla bellezza estetica — dell'arredamento e dello spazio architettonico nei vari centri di Dharma. Si tratta di una qualità estetica che ho riscontrato in tutti i luoghi in cui si pratica il buddhismo, quale che sia la tradizione cui i diversi centri fanno riferimento. È un'esperienza che non può non colpire chiunque abbia un minimo di sensibilità per la qualità di un luogo, per l'aspetto di un ambiente. Detto in termini molto espliciti: non appena si mette piede in un centro di Dharma, anche quali semplici visitatori, subito si prova un senso di piacevolezza, di agio, di amabilità. Ci si accorge di essere entrati in uno spazio ospitale, gradevole e armonioso, prima ancora che sacro; uno spazio che si qualifica immediatamente come bello.*

*Il conseguimento di una simile bellezza non dipende in alcun modo dal lusso, dalla preziosità di arredi o materiali. Anzi, ciò che colpisce è che si tratta di un alto risultato estetico raggiunto con poco o nulla, con un dispendio ridottissimo di mezzi. Bastano alcuni piccoli, quasi minimi, interventi, ed ecco che anche uno spazio anonimo, squallido, informe — quale una palestra adibita temporaneamente a sala di meditazione — riesce a trasformarsi in un luogo sommamente gradevole, abitabile, in cui fa subito piacere sostare. La cosa è tanto più sorprendente, se per contrasto si fa riferimento alla bruttezza avvilente, al senso di peso, oppressione, cupezza, che ci comunicano alcune chiese cristiane contemporanee, costruite con gran profusione di mezzi e con artistiche ambizioni. Come mai tanta semplice bellezza dell'"architettura' spontanea buddhista in Italia, e invece tanta pretenziosa bruttezza per l'attuale architettura cristiana? Un simile interrogativo non vuole in alcun modo essere provocatorio. Non si tratta certo di far dipendere tale disparità estetica da una supposta superiorità del buddhismo sul cristianesimo: in Asia mi è capitato tante volte di vedere orribili templi buddhisti moderni, mentre tutti noi ci emozioniamo entrando nelle splendide chiese cristiane del passato. Ma il contrasto estetico di cui parlavo in ogni caso esiste e va spiegato. E forse, spiegandolo, riusciremo anche a capire qualcosa di importante a proposito di una certa benefica influenza che il buddhismo può esercitare sulla nostra cultura.*

*Dunque la semplice bellezza dei luoghi buddhisti, la piacevole abitabilità dei centri di Dharma, in Italia. Come viene raggiunto un simile risultato? A mio parere rispettando tre principî, strettamente interconnessi l'uno all'altro. Il primo principio riguarda la corrispondenza tra spazio interiore e spazio esteriore. Il buddhismo, com'è noto, considera illusorie, impermanenti e prive di sostanza propria le differenze che separano gli uni dagli altri gli esseri e le dimensioni del mondo. Il che significa che sarebbe insensato*

*perseguire una consapevolezza interiore trascurando lo spazio esterno in cui tale pratica avviene; viceversa, una cura, un'attenzione, un rispetto per l'ambiente in cui si medita, è già immediatamente parte della pratica interiore. Da ciò deriva il secondo principio: se mondo esterno e mondo interno si corrispondono, allora il primo può offrirsi come simbolo, immagine, modello del secondo. Così la creazione di un ambiente pulito, puro, luminoso, armonioso, equilibrato, diventa un importante aiuto per raggiungere uno stato interiore di quiete, serenità, lucidità. Ma al tempo stesso — e qui siamo al terzo principio — qualsiasi passo sul cammino del risveglio interiore non può non riverberarsi nel mondo esterno. Se il Sé è illusorio, l'Illuminazione non può essere perseguita come una conquista da tenere per sé: va in ogni momento offerta a tutti gli esseri del mondo, trasformata in compassione verso quanto ci sta intorno. Di conseguenza il cammino verso l'Illuminazione si rivela, fin dal primo istante, compassione e cura per tutti gli esseri, senza distinzione fra umani, animali, piante, oggetti. Ed è così che un'amorosa premura, un rispettoso accudimento verso le cose più umili che ci circondano viene a far parte integrante di una pratica di consapevolezza e di risveglio.*

*Ecco perché — come dicevo — basta pochissimo per trasformare un posto degradato in un rifugio quieto, puro ed ospitale. Preparare uno spazio per la meditazione, significa creare un ambiente essenziale, limpido, equilibrato, dove ad ogni piccola cosa si offre amorevolmente il giusto posto, perché anche un cuscino, una ciotola, un fiore vanno accompagnati e ci accompagnano sulla via del Risveglio. Al limite, prendersi cura di loro e meditare vengono a far tutt'uno. Ed è proprio tale attenzione umile e amorosa per l'ambiente a farlo diventare, anche se poverissimo, immediatamente bello.*

*Tutto questo ragionamento può essere tradotto anche in altri termini. Immaginiamo che ci sia una differenza fra natura e cultura e che quindi la meditazione sia da considerarsi come una pratica eminentemente culturale, distante dal mondo selvaggio e spontaneo di una natura preclusa alla consapevolezza dell'Illuminazione. Ma il Dharma supera di colpo tale distinzione, dal momento che si rivolge non solo agli uomini, ma a tutti gli esseri visibili e invisibili. La compassione, parte inscindibile dell'Illuminazione, è fin da subito compassione per la natura, attenzione premurosa non solo agli umani, ma anche ad animali, piante e pietre. Ebbene, è proprio questa ineludibile compassione per le cose e la natura a trasformare gli umili luoghi del Dharma in luoghi di amichevole bellezza.*

*Diventa chiaro a questo punto qual è il problema estetico che affligge tanti luoghi del cristianesimo contemporaneo. A differenza delle chiese del passato, le chiese di oggi sono ambienti in cui la natura non c'è più. Sono spazi che si vogliono, anche forzatamente, carichi di significati, emblemi, allegorie; ma questi simboli sembrano offerti solo all'uomo, alla sua mente, alla sua anima: sembrano costituirsi in un messaggio che non si rivolge alla natura; che dimentica, trascura la natura, il resto del 'creato'. È appunto una simile dimenticanza che oggi ci procura un senso di oppressione, e che trasforma il luogo sacro cristiani in un luogo brutto.*

*Ho parlato prima di natura come 'creato', perché credo che il cristianesimo sia chiamato oggi con urgenza a fare un discorso sulla bellezza della natura in termini di bellezza del 'creato': un discorso che avrebbe tutta la possibilità di sostenere, ma che ancora stenta a fare, una teologia della creazione che mostri come uomo e natura, per quanto distinti fra loro, siano dal Creatore chiamati insieme alla salvezza. Una simile teologia cristiana della creazione sarebbe necessariamente ben diversa da un Dharma buddhista che ci indica invece una coincidenza ultima fra uomo e natura nell'Illuminazione, indipendentemente dall'esistenza o meno di un Creatore. Ma la presenza del buddhismo, in Occidente, può servire oggi da stimolo, da spinta, per aiutare il cristianesimo, e più in generale il Pensiero occidentale, a ripensare il proprio rapporto con la natura. Un rapporto che finora si è dimostrato disastroso, al punto che oggi possiamo considerare la natura in pericolo, e con la natura anche il destino di tutta l'umanità.*

*Così, un'osservazione in apparenza banale e marginale, come quella sulla bellezza o la bruttezza dei luoghi religiosi, ci ha portato in breve fino ai discorsi, ampiamente dibattuti, riguardanti la crisi contemporanea del rapporto tra la civiltà e la natura. Cosa voglio dire con questo? Voglio dire che, per risolvere simili problemi, occorre affrontarli anche — o forse innanzitutto — in termini di bellezza. E qui, di nuovo, il buddhismo ci può essere d'aiuto. Perché ci mostra come il cammino verso l'Illuminazione — proprio in quanto cammino premuroso in egual misura verso il mondo interno e verso l'ambiente circostante — sia in tutto e per tutto un cammino di bellezza.*

# Scienza, Conoscenza e Cammino Interiore

**di Paolo Parisi**

1. La storia dei rapporti tra il mondo della ricerca scientifica e quello della ricerca spirituale ripropone spesso l'immagine di un contrasto per sua natura insanabile, di una incompatibilità radicale tra due opposte concezioni del mondo. Ma una osservazione pacata può forse mostrare come questo contrasto, più che nella natura delle cose, trovi origine e rinforzo nel modo di guardarle, negli atteggiamenti che si assumono e negli specifici bisogni individuali che in essi si esprimono. Come sovente avviene, si vede ciò che si vuol vedere, ciò che più risponde alle proprie aspettative. Si ha infatti spesso l'impressione di trovarsi di fronte a contrapposizioni che non avrebbero in fondo motivo di essere, ma che orientamenti personali e filtri percettivi contribuiscono a creare e amplificare, talora con semplificazioni eccessive, forzature ed equivoci.

Lo sviluppo delle scienze della natura negli ultimi due secoli, con la radicale trasformazione della vita individuale e sociale che ha comportato, ha condizionato gli spazi del pensiero filosofico e religioso al punto che sempre più numerosi sono stati coloro che hanno visto la mentalità scientifica come un superamento delle forme di pensiero più propriamente speculativo e della stessa spiritualità. Venendo gradualmente meno il riferimento della religione, frettolosamente liquidate le diverse forme di spiritualità dei popoli come superstizione, l'immaginario collettivo ha finito per trovare nella "scientificità" il suo unico criterio di verità, l'unico possibile rapporto con il tema della conoscenza, peraltro, e non a caso, sempre più sentito come distante e astratto.

Anche se le posizioni del primo positivismo hanno poi finito per tradire una certa ingenuità di impostazione, lasciando il passo a visioni della scienza meno trionfalistiche, più problematiche, l'elevato grado di affidabilità che la scienza ha dimostrato di avere all'interno del proprio campo applicativo, e forse soprattutto quel bisogno di certezze che l'uomo moderno esprime in forme sempre più angosciose, lasciano ancora trasparire l'idea di una scienza infallibile, fonte di quelle certezze prima cercate nella religione. Così, resta invalsa l'opinione che vede "una sana mentalità scientifica" come alternativa al concetto stesso di trascendenza. Un'opinione che troppo spesso trova autorevole conferma nell'atteggiamento di superiorità o di condiscendenza di molti tra coloro che di scienza professionalmente si occupano.

Ma è qui che nasce forse un primo equivoco. La scienza non andrebbe mai presa come qualcosa che non si discute, come fonte di inalterabili certezze: al contrario, essa è per sua natura continuamente soggetta a revisione: ed è essa stessa ad ammetterlo, a richiederselo, ad effettuarlo. Né d'altra parte essa pretende di rispondere ai perché dell'uomo, e comunque non è in grado di farlo: la scienza opera *all'interno* dei meccanismi operativi del mondo manifesto, e dunque può spiegare *come* sono fatte o avvengono le cose, ma il *perché* è e resterà sempre fuori dal suo ambito. Qualunque tentativo in tal senso non può che risolversi in una inesauribile quanto sterile corsa all'indietro, una sorta di gioco dei perché. Per grandi che siano i suoi meriti nella comprensione dei processi materiali, la scienza non potrà mai risolvere il problema delle cause prime, che è poi il problema fondamentale della conoscenza. Che esperimenti si possono fare su Dio o sul significato della vita umana? Come si fa a scomporre, misurare, oggettivare, la Libertà, l'Amore, la Felicità?

Troppo spesso, in ambito scientifico e più facilmente fuori di esso, questo limite fondamentale viene ignorato, e si attribuisce alla

scienza il potere di risolvere ogni problema, di spiegare ogni cosa. Famosa è la frase attribuita a Laplace che, a Napoleone che gli chiedeva dove avesse collocato Dio nella sua sistematizzazione della meccanica celeste, avrebbe risposto trattarsi di una ipotesi di cui non aveva avuto bisogno. Un atteggiamento non dissimile da quello di chi oggi ritiene che la scoperta della cosiddetta "Lagrangiana", la funzione che consentirebbe ai cosmologi di unificare tutte le leggi che regolano l'Universo, rappresenterebbe un superamento del problema ontologico. O di chi considera che la ricostruzione, peraltro lacunosa e fortemente ipotetica, dei processi fisico-chimici che avrebbero portato all'origine della vita e alla successiva evoluzione, rappresenti l'alternativa scientifica a una visione spirituale del mondo, non a caso etichettata con il termine di "creazionismo", quasi si trattasse di una ipotesi paleoscientifica oggi superata dai fatti. O di chi ritiene che la mente, la coscienza, il pensiero, si risolvano in quelle strutture nervose, in quei processi neurochimici che, per quanto a fondo si vada, non saranno mai altro che il meccanismo operativo di qualcosa che la scienza non potrà mai mostrarci.

2. Eppure sono numerosi gli scienziati che, da Einstein a Bohr, a Schroedinger, Heisenberg e tanti altri, hanno espresso una visione profondamente spirituale del mondo. Il travaglio di Galileo fu anche e soprattutto quello di un credente che seppe restare comunque tale, e lo stesso Newton, generalmente considerato il padre del meccanicismo, dedicò forse più energie alla metafisica che alla fisica. Né mancano oggi autorevoli richiami: come quello del neurofisiologo John Eccles, Premio Nobel per i suoi studi sul cervello, secondo cui "l'arroganza scientifica deve essere sostituita dall'umiltà"; o quello di un altro grande scienziato, il Premio Nobel per la fisica Abdus Salam, che invita ad inchinarsi di fronte ad "argomenti sui quali la fisica tace e continuerà a tacere". E quanti supporrebbero che, come risulta da una recente indagine campionaria, a oltre il 50% degli studiosi italiani impegnati in discipline di punta come la fisica e la biologia capita di "avvertire il senso del mistero... di una realtà che supera la capacità di comprensione scientifica"? O che oltre il 40% dei biologi ritenga che l'evoluzione non escluda "l'ipotesi di un intervento divino", e che l'intelligenza non sia riducibile "a un puro effetto della struttura biofisica del cervello"?

Le difficoltà, tuttavia, non provengono solo da una delle due parti. Anche quando la professione di scienza sia libera da pregiudiziali, aperta e disponibile verso le forme della spiritualità, è facile che si producano reazioni di insofferenza di fronte ad atteggiamenti e concezioni in cui la spiritualità, o ciò che come tale si presenta, appare mescolata ad elementi confusi di varia natura, in cui non è raro intravedere un bisogno di affermazione personale, la ricerca di una compensazione ai propri problemi irrisolti, più che una reale aspirazione spirituale. Bisogni che si esprimono nella frenetica ricerca di tutto ciò che sappia di sensazionale, di "alternativo", di esoterico, quando non più apertamente in quella di poteri occulti, Suscitano poi ovvie reazioni e infastidiscono anche un ecologismo un po' di maniera e non sempre informativo, o le condanne semplicistiche e indiscriminate della scienza, o viceversa le tante estrapolazioni volte a "dimostrare scientificamente" ogni sorta di concezioni del mondo. Peraltro con il rischio di equivoci non solo sul versante scientifico, ma anche su quello della spiritualità. Perché la ricerca di analogie tra concezioni scientifiche e trascendenza, per quanto legittima, tradisce a volte una confusione tra livelli che restano comunque fenomenici e livelli per definizione estranei al dominio della manifestazione. Pretendere di cercare nella scienza una impossibile dimostrazione del trascendente, laddove essa non può che offrirne un pallido riflesso, significa cadere in quel materialismo spirituale caratteristico della mentalità moderna e che poi è lo stesso che più apertamente si esprime nelle innumerevoli forme di un dilagante spontaneismo.

Alla base di tanti equivoci e forzature, da una parte e dall'altra, vi è forse poi il bisogno di affermare le proprie rispettive certezze, tanto più incerte quanto più accanitamente difese, e insieme la propria individualità, il proprio senso di appartenenza, e dunque in ultima analisi il proprio senso di superiorità. D'altra parte, i condizionamenti individuali e culturali, i filtri percettivi, sono ormai tali che si ha spesso una tendenza alla chiusura nei rispettivi ambiti, una diffidenza nei riguardi di un dialogo da molti percepito come impossibile e peraltro inutile. Ad altri appare chiaro, invece, che non si tratta tanto di incompatibilità tra due concezioni del

mondo, ma di un contrasto tra opposti fraintendimenti. Questa linea di pensiero, peraltro espressa da alcune moderne correnti della epistemologia, è quella che caratterizza, da ormai un quarto di secolo, gli sviluppi della psicologia transpersonale.

3. Il termine *transpersonale,* già usato da Jung per indicare ciò che si trova al di là della personalità individuale, in particolare il mondo degli archetipi, è stato poi impiegato da Assagioli con il significato di inconscio superiore, sede di potenzialità superiori e delle qualità dell'Anima che si manifestano in valori universali quali la bellezza, la bontà, la verità. È in questo stesso senso che il termine è stato poi inteso da Maslow, il fondatore di quella psicologia umanistica, sviluppatasi nella seconda metà degli anni '50, che denunciando i limiti della psicoanalisi e del comportamentismo nel loro riferirsi esclusivamente ai bisogni istintuali più evidenti, doveva sottolineare la fondamentale rilevanza di bisogni superiori, quali quelli di amore, amicizia, rispetto, autorealizzazione ecc. Divenne presto evidente, e fu lo stesso Maslow a sottolinearlo, che una volta soddisfatti anche questi bisogni superiori, l'uomo diveniva libero di esprimere appieno le sue più alte potenzialità e di essere mosso esclusivamente da valori che trascendono il sé personale, valori universali quali bellezza, bontà, verità, perfezione, semplicità, ecc.

Si è allora profilata una nuova dimensione umana, non più legata al soddisfacimento di bisogni comunque personali, ma mossa da un senso di profonda partecipazione, di reverenza verso la vita, di compassione e altruismo; una dimensione che porta l'uomo al di là della condizione umana, rivolgendosi non più all'autorealizzazione personale, ma all'autotrascendenza e all'esperienza del Sacro.

Così è nata, promossa da un intervento di Maslow del 1967, la psicologia transpersonale, il cui campo di ricerca si è subito esteso a comprendere aree fino allora trascurate della psicologia, come la volontà, i valori, le spinte all'autorealizzazione e all'autotrascendenza, rivolgendosi in particolare allo studio degli stati ottimali di benessere. Il suo approccio è stato fin dall'inizio olistico, integrale, costituito da un modello di sviluppo umano fondato sul riconoscimento della unità di corpo, mente e Spirito, e dunque caratterizzato dalla integrazione delle conoscenze scientifiche, e in particolare dei metodi della psicologia, con gli insegnamenti delle diverse tradizioni spirituali, viste come espressioni solo apparentemente diverse di una stessa Tradizione spirituale dell'umanità.

Molta attenzione è stata rivolta allo studio della coscienza, con particolare riguardo al processo di sviluppo che conduce dalla coscienza ordinaria alla piena maturità dell'io, fino ai livelli transpersonali, e infine a quello stato di non-dualità descritto in ogni tradizione come Liberazione o Illuminazione. La psicologia transpersonale rappresenta dunque una ricerca volta alla natura essenziale dell'essere, con la proposta di un modello di salute e maturità individuale basato sulla consapevolezza della interdipendenza, della fondamentale unitarietà di tutte le cose. Un modello di spiritualità impegnata che trova nella regolare pratica della meditazione, nella coerenza etica tra fatti e valori, e nel servizio disinteressato alla vita, la sua più alta e coerente espressione.

Su queste linee si è sviluppato un grande movimento internazionale, in cui si riconoscono esponenti della spiritualità e della scienza, della cultura e della società di numerosi paesi del mondo. In Italia il movimento è rappresentato dall'Associazione Italiana di Psicologia Transpersonale (AIPT), impegnata da anni in un intenso programma di corsi, pubblicazioni, incontri, e giunta ora al suo secondo congresso nazionale ("Il Cammino Interiore": Assisi, 20-22 ottobre 1995).

4. Quello che si prospetta è un Cammino Interiore che, impiegando in maniera sinergica le acquisizioni della psicologia moderna con i profondi insegnamenti, anche psicologici, della tradizione spirituale, porti all'attento riconoscimento della natura dei processi mentali, dei propri condizionamenti e filtri percettivi, dei propri bisogni e delle proprie reali motivazioni, e in ultima analisi dei fattori di conflitto e sofferenza. Solo allora può essere intrapresa quell'opera di rettificazione che è allo stesso tempo guarigione dalla sofferenza e condizione per il conseguimento di quella "sospensione delle modificazioni della mente" che è l'obbiettivo dello Yoga e di ogni percorso meditativo, ma che troppo spesso rischia di precedere l'indispensabile processo di purificazione e accompagnarsi a operazioni di copertura o rimozione di contenuti mentali indesiderati.

In quanto consente di entrare nella dinamica dei processi mentali, di analizzarli in ogni dettaglio, di metterne in luce e infine risolverne gli aspetti conflittuali, la meditazione può anche configurarsi come importante ausilio della psicoterapia, che per parte sua appare essere tanto più efficace quanto più si colloca nel più ampio quadro di un percorso spirituale. La sinergia tra scienza e spiritualità appare in tal senso evidente.

D'altra parte, le distinzioni tra percorso scientifico e percorso spirituale si vanno gradualmente sfumando nel Cammino Interiore. Mano a mano che, superate le iniziali resistenze, il moto convulso della mente inizia a rallentare, l'osservatore sempre più vede come il pensiero rappresenti sempre una modificazione di uno stato di base, una modificazione spesso fulminea, che nasce cresce e muore in risposta a uno stimolo, una pulsione, un desiderio, in generale a un fattore di attrazione o repulsione. E quanto più ciò emerge, tanto più il pensiero rallenta, e i desideri, le emozioni e i conflitti, sempre più messi a fuoco, si stemperano, togliendo forza alle pulsioni e ai comportamenti che ne derivano. E aumenta lo spazio per l'esperienza di quello stato di base che sempre più acquista in profondità e persistenza, mentre la stessa spinta al superamento delle proprie incompiutezze si addolcisce in una più consapevole accettazione del proprio limite.

L'aspetto conoscitivo, 'scientifico', dei processi mentali e quello spirituale diventano così modalità di uno stesso percorso, e l'idea stessa di percorso in qualche modo sbiadisce, mentre si attenua ogni aspettativa. Per quanto la coscienza possa ancor essere per tanti versi oscurata, i primi bagliori di luce del Cammino Interiore non tardano a mostrare come la conoscenza ordinaria sia sempre al servizio dell'io, fin quando non la si ponga al servizio di quella Sapienza della Vita, alla quale nulla può aggiungere se non uno strumento operativo. Sommessamente, si comprende allora che è necessario che la scienza rispettosa arretri, perché si plachi il clamore della mente che divide e risplenda il fulgore della Conoscenza.

**L'associazione italiana di psicologia transpersonale (AIPT) celebrerà il suo secondo congresso alla "Cittadella" di Assisi dal 20 al 22 ottobre prossimi sul tema: "Il Cammino Interiore". Sono in programma relazioni e interventi di: Laura Boggio Gilot, Paolo Parisi, Claudio Naranjo, Sheldon Kramer, Eugenio Fizzetti, Armando Catemario e altri. Un workshop del lama guaritore Gancen Rimpoce concluderà il congresso nella mattinata di domenica 22. Le mattine del 20 e del 21 i lavori saranno preceduti da meditazioni, guidate rispettivamente da lama Ganchen e da padre Mazzocchi. Per informazioni: tel. 06/86218495.**

**La stessa AIPT, con la collaborazione dell'assessorato alla cultura della Regione Piemonte, organizza al teatro Piccolo Regio di Torino, dalle ore 9 del 2 dicembre, una giornata di studio teorico-pratico sul tema: Psicologia e meditazione. Il tema sarà trattato da: Paolo Parisi, Mauro Bergonzi, Laura Boggio Gilot e padre Antonio Gentili. Per informazioni: tel. 011/4324072.**

# I limiti della scienza alla luce del Dharma

**di Renato Emanuele**

1. Nella cultura occidentale odierna prevale un'eccessiva e talvolta ingenua fiducia nei poteri della scienza e della tecnologia. Il razionalismo scientifico tuttavia rivela diversi punti deboli, allorché pretende di utilizzare metodi e mezzi idonei a fornire specifiche conoscenze in settori circoscritti dell'esperienza, come strumenti adeguati alla risoluzione di ogni problema o in grado di fornire risposte valide agli interrogativi fondamentali dell'esistenza. L'immagine scientifica della realtà diventa illusoria, allorché — come spesso accade — l'uomo mette tra parentesi se stesso — la coscienza dell'osservatore — assumendo un atteggiamento riduzionistico che lo induce a considerare i fenomeni come processi oggettivi, indipendenti dal punto di vista di chi osserva, e la vita quale casuale evoluzione di elementi fisico-chimici.

La nostra tradizione filosofico-scientifica ha elaborato, nel corso del suo sviluppo storico, alcuni concetti di base che rappresentano il fondamento logico di ogni modello di indagine conoscitiva. Categorie quali sostanza, causalità, movimento, spazio, tempo, materia, costituiscono — nonostante la rivoluzione dei paradigmi operata dalla teoria della relatività e dalla fisica quantistica — punti di riferimento ineliminabili di ogni descrizione scientifica della realtà. Tuttavia, al di là dei risultati operativi e dei vantaggi pratici conseguiti dalla ricerca, la 'visione scientifica del mondo' non è certo immune da dogmatismo, riscontrabile soprattutto nella credenza in un presunto ordine oggettivo dei fenomeni non condizionato dal ruolo dell'osservatore, né dagli strumenti di indagine. Talvolta la critica dei postulati epistemologici è stata giudicata un tentativo di riproporre prospettive prescientifiche o irrazionali, dal momento che viene messa in discussione l'evidenza di fatti verificabili empiricamente. Niente di più falso! La riflessione critica sui fondamenti della scienza è sempre stata la spinta più forte nella direzione di un ampliamento della consapevolezza umana relativa al mondo e alla vita stessa. Ogni fase di sviluppo della conoscenza è passata attraverso la confutazione di verità ritenute indiscutibili, in quanto consacrate da una tradizione culturale tenacemente ancorata a specifici dogmi. Oggi, la 'religione della scienza' ha preso il posto delle fedi tradizionali, finendo con l'assumere la guida degli orientamenti mentali e pratici della maggioranza delle persone. D'altra parte, è pur vero che — attualmente — nessun settore della vita sociale può fare a meno del sapere scientifico: al punto che il mondo nel quale viviamo si configura ormai come il prodotto della rivoluzione tecnologica. Perfino il concetto di fenomeno naturale sembra aver perduto ogni significato, se prescindiamo dai filtri intellettuali e dalle tecnologie che l'uomo, animato dalla volontà di generare 'un mondo a propria immagine e somiglianza', ha sovrapposto all'esperienza diretta della natura. Inoltre, la sempre più netta separazione tra sapere specialistico e visione olistica della realtà, conseguenza del definitivo divorzio tra scienze sperimentali e filosofia, pone oggi molti scienziati in una posizione di grande sicumera, nell'ambito del loro campo di ricerca, ma anche di palese ingenuità di fronte ai grandi temi del tradizionale dibattito filosofico.

L'immagine della realtà delineata dal modello scientifico, ad un esame più approfondito, mostra i limiti derivanti da un'ottica troppo unilaterale. A partire dalla fisica galileiana infatti l'idea di un ordine oggettivo dei fenomeni — indipendente dall'osservatore — ha guidato l'indagine conoscitiva in tutti i settori della ricerca. Tale assunto, pur messo in discussione dalla fisica relativistica e dalla meccanica quan-

tistica, ha continuato ad esercitare un'influenza determinante tanto nel campo delle scienze sperimentali, quanto nell'ambito della cultura ufficiale, finendo con l'orientare gli atteggiamenti mentali della maggioranza delle persone. Il postulato fondamentale di ogni forma di realismo ingenuo — la tesi, cioè, che il mondo esiste indipendentemente dall'immagine mentale — rappresenta la credenza di base tanto dello scienziato quanto dell'uomo comune, il quale nutre istintivamente un'incrollabile fede nell'esistenza in sé delle cose. È evidente però che tale modo di considerare il rapporto tra soggetto e oggetto riduce l'attività mentale ad un meccanismo biologico, la cui funzione consisterebbe nell'organizzare la molteplicità degli stimoli sensoriali al fine di rispecchiare più o meno fedelmente l'ordine dei fenomeni.

2. L'ipotesi di una struttura fisico-matematica del mondo oggettivo, formulata da Galilei, continua ad esercitare una forte suggestione sull'atteggiamento intellettuale degli scienziati, nonostante i dubbi sollevati dalla critica epistemologica. Se prendiamo in esame alcuni assunti della psicologia contemporanea o della neurobiologia, si evidenzia una teoria della mente — o del cervello, come preferirebbero dire i neurologi — basata sull'idea di funzioni analoghe a quelle di un sofisticato computer. Il corpo-macchina, teorizzato da Cartesio — ma depauperato, nella versione attuale, della sostanza anima — è diventato il paradigma fondamentale di ogni interpretazione scientifica dei processi psico-somatici; nonché la base teorica di una spiegazione riduzionistica e meccanicistica delle funzioni mentali, intese come manifestazioni di processi fisico-molecolari volti a dare risposte biologiche per un adattamento ambientale.

L'apparente logicità di tali presupposti e i risultati concreti di una ricerca orientata verso scopi utilitaristici sembrerebbero confermare la suddetta prospettiva. Ma, allorché le tesi del meccanicismo vengono confrontate con una più ampia visione della realtà, mostrano chiaramente incongruenze e paradossi insolubili. Per esempio, ci si potrebbe chiedere: quale principio garantisce la corrispondenza tra ordine fisico e riproduzione mentale dei fenomeni? Ovvero, che cosa determina il passaggio da composti chimici inorganici alla produzione di molecole organiche? Ma, pur ammettendo — sulla base dell'osservazione empirica — la possibilità di tale processo evolutivo, come spiegare le caratteristiche totalmente diverse che separano la struttura di un cristallo da quella di una cellula? E ancora: si possono interpretare un'opera d'arte, una teoria scientifica, una credenza religiosa, un sentimento come semplici conseguenze di processi chimici che modificano gli interscambi della rete neuronale del cervello? Verrebbe da sorridere dinanzi a simili ingenuità, se non si trattasse delle credenze che orientano il modo di pensare della quasi totalità delle persone e, tra queste, di alcuni brillanti cervelli della scienza.

Le categorie fondamentali poste a fondamento dell'indagine scientifica, pur utili ai fini di una spiegazione empirica, mostrano la loro inadeguatezza allorché vengono ipostatizzate come forme logiche del tutto corrispondenti all'essenza delle cose. Le idee di tempo, spazio, causalità, sostanza, materia non possono rappresentare punti di riferimento assoluti in grado di spiegare il fondamento ultimo della realtà. Se prendiamo in esame, ad esempio, l'idea di continuo spazio-temporale nella fisica relativistica, ci rendiamo conto che i concetti di tempo e spazio non possono essere disgiunti da quello di sistema di riferimento di un possibile osservatore, né dalla velocità (relativa) del movimento di un sistema rispetto ad un altro, né dagli effetti prodotti dalle masse gravitazionali. Tutto ciò implica il riconoscimento di una radicale interdipendenza tra il concetto di materia-energia e i concetti di spazio, tempo, movimento. L'assunto newtoniano di una dimensione spazio-temporale assoluta e indipendente dall'esistenza degli eventi, in tale prospettiva, non può che essere abbandonato.

«La meccanica quantistica — osserva F. Capra — rivela quindi una fondamentale unità dell'Universo: mostra che non possiamo scomporre il mondo in unità minime dotate di esistenza indipendente. Per quanto ci addentriamo nella materia, la natura non ci rivela la presenza di nessun 'mattone fondamentale' isolato, ma ci appare piuttosto come una complessa rete di relazioni tra le varie parti del tutto. Queste relazioni includono sempre l'osservatore come elemento essenziale» (F. CAPRA, *Il tao della fisica,* Editore Adelphi, pp. 81-82).

3. Dalle parole di Capra si evince che la fisica atomica ha rivoluzionato del tutto i principî di quella classica, introducendo modelli

interpretativi degli eventi osservati che trascendono le categorie fondamentali della visione newtoniana. Dal confronto tra concezione olistica della realtà, verso la quale si orienta la nuova fisica, e dottrina buddhista della produzione condizionata emergono, a tal punto, alcune analogie. Si deve precisare, peraltro, che sussistono anche importanti divergenze tra immagine scientifica del mondo e Dharma, dal momento che quest'ultimo non considera l'universo fisico una realtà a sé stante, dalla quale deriverebbero, attraverso un processo evolutivo, la vita, la coscienza, il pensiero. Nel buddhismo, infatti, la dimensione primaria dell'esistenza è rappresentata dalla mente, nelle sue diverse manifestazioni: di conseguenza non ha alcun senso separare la realtà fisica dalla soggettività. L'idea di un'evoluzione naturale dell'Universo fisico e della vita può avere significato soltanto sul piano relativo — cioè fenomenico — ma non è riferibile in alcun modo alla realtà ultima. La cosmologia, ad esempio, utilizza la categoria di inizio nel tempo come concetto adeguato a descrivere un evento oggettivo, a partire dal quale l'Universo avrebbe assunto l'attuale configurazione. Nella dottrina buddhista, al contrario, l'idea di tempo ha valore soltanto in relazione al movimento ciclico che determina la ruota delle nascite e delle morti: il Saṁsāra. Quest'ultimo, in senso assoluto, non ha inizio, in quanto rappresenta una catena di condizioni perennemente autoperpetuantisi. Di conseguenza, gli interrogativi classici della filosofia e della scienza, relativi all'origine dell'Universo, perdono del tutto ogni significato. Il mondo (Saṁsāra) non ha inizio: origine, durata, annullamento sono categorie che guidano soltanto la rappresentazione fenomenica. La dimensione spazio-temporale è conseguenza dell'illusione e delle contaminazioni mentali: se eliminiamo l'ignoranza originaria *(avidyā),* il mondo della molteplicità e del desiderio scompare come un miraggio nel deserto.

«Come una magia, come un sogno, come una città di geni celesti — afferma Nāgārjuna — così è detta la produzione, così la durata, così la distruzione» (*Madhyamaka Kārikā* VII, 34). «Irreale e ingannevole, o monaci, è il coeffettuato. In verità, o monaci, solo il Nirvana, la suprema realtà è priva di inganno. Irreali e ingannevoli sono i coefficienti» *(affermazione citata da Candrakirti).*

L'idea del carattere non sostanziale del mondo fenomenico rappresenta un assunto fondamentale per giungere alla visione illuminata delle cose. Per la mentalità occidentale, incline a considerare l'oggettività dei fenomeni un postulato indiscutibile della conoscenza, la tesi della mancanza di sostanzialità dei fenomeni costituisce un assunto scarsamente comprensibile. Il concetto di sostanza infatti è talmente radicato nella nostra tradizione filosofico-scientifica da impedire spesso una corretta interpretazione del concetto di śūnyata: dell'idea, cioè, che nessun fenomeno ha un'esistenza indipendente dalla totalità.

4. La scienza contemporanea, pur avendo abbandonato alcuni presupposti tipici del meccanicismo ottocentesco, continua a porre a fondamento delle sue indagini il concetto di materia, inteso quale sostrato ultimo di tutti i mutamenti fenomenici. Vero è che, nella teoria quantistica, l'idea di particella materiale a sé stante non ha più alcun significato, dal momento che i processi osservati concernono trasformazioni di 'quanti' di energia; permane tuttavia il postulato di considerare il fenomeno qualcosa

*«La consapevolezza è una funzione più vasta e ampia della concentrazione. Essa racchiude ogni cosa. La concentrazione è esclusiva: si piazza su un oggetto e ignora tutto il resto. La consapevolezza è inclusiva: si pone dietro al fuoco dell'attenzione, e guarda attraverso una lente ampia, pronta ad accorgersi di qualunque cambiamento avvenga... La consapevolezza non reagisce a quel che vede, essa semplicemente vede e comprende. La consapevolezza è l'essenza della pazienza. Perciò, qualunque cosa vediate, va semplicemente accettata, riconosciuta e osservata in maniera imparziale. Ciò non è facile, ma è assolutamente necessario».*

**HENEPOLA GUNARATANA**

di oggettivo e di indipendente dalla descrizione convenzionale. In tal modo, particelle fisiche, atomi, molecole assumono il valore di elementi ultimi rivelati dall'indagine. Si delinea così quella visione scientifica della realtà che ha le sue radici nella stessa fede dogmatica — relativa alla esistenza in sé dei fenomeni — comune al realismo ingenuo e agli indirizzi materialistici. Uno dei concetti basilari del Dharma è quello di *anitya* (non eternità): nessun fenomeno è permanente, tutto ciò che esiste implica una fase di formazione, una durata, una cessazione. Da tale principio deriva la tesi della mancanza di stabilità di qualunque evento o di qualsiasi condizione: perfino l'esistenza degli dèi viene concepita come limitata nel tempo.

Altro punto di radicale divergenza tra conoscenza scientifica e Dharma è quello concernente il principio di causalità. Nella tradizione occidentale, il rapporto di causa-effetto viene concepito come legame necessario tra due eventi, tale che se sussiste il primo (causa) si produce il secondo (effetto). Nella dottrina della coproduzione condizionata, diversamente, gli eventi sono concepiti come serie di anelli interdipendenti dai quali deriva il processo ciclico del divenire. Pertanto, nella suddetta prospettiva, ciò che si produce è, al tempo stesso, effetto e condizione di un altro evento. A tal proposito, Nagarjuna sostiene che nessun fenomeno, in senso assoluto, è prodotto da sé stesso, da altro, da entrambi o senza causa. Ciò significa che il divenire fenomenico appare reale soltanto nella dimensione del Saṁsāra, ma non può essere considerato la vera natura delle cose, dato che i fenomeni sono impermanenti e vacui (śūnyata). Se dunque — a livello empirico — i concetti di molteplicità, mutamento, causalità, origine, fine rendono possibile la conoscenza convenzionale, in una prospettiva volta a definire la realtà ultima tali categorie non hanno alcun valore. In senso assoluto, niente nasce, niente muore: questo il significato di alcune affermazioni enunciate nel 'Sutra del Cuore': **«... Tutti i fenomeni sono meramente vacui e privi di caratteristiche. Non sono prodotti e non cessano, non sono contaminati né privi di contaminazione. Non diminuiscono, né crescono».**

Si può dunque affermare che la conoscenza scientifica coglie soltanto l'aspetto fenomenico della realtà, ma non è in grado di andare oltre le categorie mentali che producono l'immagine apparente del mondo. D'altra parte, attribuire ai concetti un valore ontologico indipendente dalla coscienza significa postulare dogmaticamente una piena corrispondenza tra ordine in sé dei fenomeni e riproduzione mentale. La concezione del reale formulata dalla scienza occidentale concerne soltanto l'immagine apparente del mondo, ma in nessun modo il fondamento ultimo delle cose. Uno degli assunti di base della indagine scientifica — quello di considerare la mente quale risultato di una evoluzione naturale culminante nell'organismo vivente — trascura il fatto che l'Universo intero, con tutte le sue galassie, quasar, pulsar e buchi neri, diventa una mera ipotesi, nel momento in cui si mette tra parentesi il ruolo dell''osservatore'. L'oggettività, indipendentemente dal soggetto, è una semplice astrazione; e nessun procedimento scientifico potrà mai dimostrare che qualche cosa esiste in sé, a prescindere dalla presenza di una coscienza osservante. È particolarmente significativa un'affermazione del Buddha: **«In questo corpo che non raggiunge i due metri, con le sue percezioni e pensieri, c'è il mondo, l'origine del mondo, la fine del mondo e il sentiero che conduce alla fine del mondo»** (*Anguttara Nikaya* IV, 45).


**SHAMBHALA TRAINING**

*con il titolo*

**"MAGIA DELLA VITA QUOTIDIANA"**

**si svolgerà a Lucca dal 27 al 29 ottobre 1995:**

il primo dei 5 livelli dello **"Shambhala Training"**, secondo gli insegnamenti del maestro tibetano **ven. Chogyam Trungpa Rimpoche.**

*"Qualsiasi percezione può darci un contatto intenso e completo con la realtà. Ciò che vediamo non deve essere necessariamente bello o speciale; possiamo apprezzare tutto ciò che esiste. Dappertutto c'è una sorta di magia, di qualità vivente. Qualcosa di vivo, di reale, avviene in tutte le cose".*

Ghogyam Trungpa

Il corso sarà tenuto da **William Karelis,** discepolo di lunga data del ven. Chogyam Trungpa Rimpoche.

Iscrizioni, informazioni, pernottamento: tel 0583/977096

Quota di partecipazione: Lire 170.000
Per iscrizioni entro il 20 ottobre: Lire 150.000
Ridotto: Lire 100.000

*Possibilità di baby-sitting (telefonare entro il 15-10-95)*

# Attualità dell'antica sapienza

## di Charlene Spretnak

*Riprendiamo questo articolo, per gentile concessione dell'editore e dell'autrice, dalla rivista inglese* Resurgence, *pubblicata a Ford House, Hartland, Bideford Devan EX39 6EE (Inghilterra).*

Tutte le esperienze degli uomini si situano all'interno della dinamica delle manifestazioni universali, in una comunità di esseri interattivi geneticamente correlati che discende dalla sfera di fuoco primordiale. L'ampio fenomeno interculturale della percezione della profonda interrelazione della comunità planetaria va molto più in là di ciò in cui i decostruzionisti vedono una descrizione arbitraria di un semplice idealismo progettuale. Pur in termini diversi, la percezione dell'interrelazione ha costituito un fattore esperienziale per un numero incalcolabile di individui nella storia dell'umanità. Avere coscienza di una realtà più ampia, dell'unità, della sacralità del tutto in cui siamo immersi significa vivere in uno stato di grazia. Ma come possiamo, così frammentati dalla modernità, sperare di raggiungere un rapporto cosciente con la base unitaria della stupefacente molteplicità di forme di vita che ci circondano? Come possiamo pensare di approfondire i nostri modelli di comprensione in assenza di una *cultura* e di una *pratica culturale* che incoraggino a crescere nella consapevolezza?

La famiglia umana possiede gli strumenti per superare lo sterile e spoglio modello modernista dell'uomo e del suo posto nell'universo. Se superiamo le linee divisorie, e se cerchiamo con sincerità e apertura, gli insegnamenti e le pratiche delle tradizioni sapienziali si rivelano capaci di illuminare i problemi fondamentali del nostro tempo.

Nell'area della mente, della percezione, del dolore mentale e della sua cessazione, pensiamo al Buddha. La pratica meditativa insegnata dal Buddha si fonda sull'intuizione esperienziale che la coscienza è per sua natura pura, e che questa natura scioglie i modelli reattivi mentali 'non abili' quali l'odio, l'avidità e l'illusione: semplicemente osservandoli con nuda consapevolezza e con equanimità.

Per quanto riguarda il rapporto con il mondo naturale, pensiamo alla spiritualità dei popoli primitivi. La percezione dei primitivi in termini di parentela dell'unione cosmica tra l'uomo e il resto della comunità cosmica, comprese le stelle e la luna, si fonda sulla consapevolezza della 'logica locale', della necessità di una bio-zona inserita in una realtà più ampia.

Nell'area della presa di coscienza del corpo come complessa rete relazionale, nella celebrazione rituale del corpo della Terra e del nostro corpo, pensiamo all'attuale rifiorire della spiritualità della Dea. La figura della Dea comprende tanto l'immanenza divina (la creatività dell'Universo dentro e attorno a noi), quanto la sacra trascendenza del tutto (la realtà più ampia di cui facciamo parte). Questo tipo di spiritualità celebra l'estetico e l'erotico come scintille della potenzialità cosmica.

Nell'area dell'etica sociale, come espressione della nostra comunione divina, chi ha fatto meglio delle religioni del libro (ebraismo, cristianesimo e islam), nonostante le molte violazioni dei loro insegnamenti da parte delle stesse istituzioni religiose? L'impegno sociale scaturisce anche da altre tradizioni sapienziali, ma non con la centralità che detiene nelle religioni abramiche, in cui la qualità della fede passa attraverso un sincero impegno etico.

Viviamo in un periodo di frattura per quanto riguarda il personale, il sociale e il cosmico, ma possediamo immense risorse per lo sviluppo del coraggio e della creatività. Introiettando gli insegnamenti centrali delle tradizioni sapienziali, possiamo passare dal dolore mentale all'equilibrio interiore, da un esilio debilitante all'abbraccio nella comunità planetaria, dalla negazione del corpo a un'ecologia dell'erotismo, dalla paura o dall'indifferenza verso l'altro a una forma di amore attivo. Questi quattro effetti della messa in pratica degli insegnamenti

delle tradizioni sapienziali non costituiscono mete progettuali verso una trasformazione radicale tesa al superamento delle costrizioni della modernità: sono invece i frutti di un processo interiore che può aiutarci a sviluppare nuovi modelli per celebrare tanto le differenze soggettive, quanto la comunione all'interno della comunità planetaria.

Che possibilità abbiamo di guarire e di superare i parametri costruttivi della modernità se non scopriamo metodi pratici per placare la turbolenza mentale, per riconoscere la nostra parentela con la natura, per onorare il corpo, per occuparci della giustizia e della comunità? Forse scopriremo modelli pratici molto diversi da quelli insegnati dal Buddha, ma ricordiamo che la famiglia umana non può accontentarsi di effetti benefici inferiori agli effetti indotti dal Dharma nella diminuzione della paura, dell'odio, dell'avidità e dell'ignoranza. Non dobbiamo farci ingannare dal pregiudizio secondo il quale l'egoismo è una caratteristica connaturale all'uomo, destinata a ostacolare e impedire gli sforzi per la costruzione di un mondo migliore. Per quanto riguarda la ricerca del senso della nostra profonda interrelazione con la natura, il rapporto delle popolazioni primitive con il cosmo ci dimostra che è possibile. Per quanto riguarda il superamento della costrizione patriarcale del corpo, l'esperienza rituale della spiritualità della Dea dimostra che la ricerca può partire dal corpo stesso della Terra. Per quanto riguarda infine il lavoro con l'oppressione e lo sfruttamento, l'insegnamento centrale delle religioni semitiche ci ricorda che la comunità si fonda sulla giustizia e la correttezza dei comportamenti.

Le tradizioni sapienziali racchiudono il potenziale di portare, in un dialogo interculturale sulle problematiche fondamentali, una profondità di comprensione sinora negata dalle barriere poste dall'idea modernista. Personalmente, credo che il postmodernismo ecologico (il passaggio culturale al di là dei fallimenti della modernità) possa diventare di per sé una tradizione sapienziale, mediante lo scambio dei frutti dell'esplorazione profonda condotta attualmente in varie aree. Pensatori religiosi così diversi tra loro come Alfred North Whitehead e Mary Daly pensano che sia più giusto considerare il divino come un processo, più vicino al verbo 'divenire', che a un rigido sostantivo. Tutte le tradizioni sapienziali si occupano dei processi di relazione e interrelazione, ma le loro scoperte non hanno certo esaurito le manifestazioni del mistero ultimo. L'interesse eurocentrico per la materia, la forma e il movimento ha distolto l'attenzione da processi più sottili, fino all'avvento dirompente della fisica postmoderna e della meccanica quantistica. Solo ora stiamo iniziando a esaminare i processi sottili del corpo, quale l'influsso dell'attività cerebrale sui globuli bianchi. Stiamo scoprendo solo ora che i neonati in ospedale, se non vengono toccati o tenuti in braccio, soffrono di ritardi nello sviluppo. Siamo profondamente ignoranti delle dinamiche responsabili del preoccupante aumento della depressione, delle malattie mentali, delle malattie terminali come il cancro e delle morti premature in individui socialmente isolati. Non conosciamo la spiegazione di statistiche che rilevano come l'aspettativa di vita aumenti negli individui che si dedicano con continuità al volontariato. Abbiamo una conoscenza molto rudimentale degli effetti delle dinamiche di gruppo. Abbiamo appena incominciato a portare l'attenzione sull'epistemologia, tanto nelle scienze fisiche che nelle scienze umanistiche. Forse il postmodernismo ecologico potrà mettere in luce il ruolo dell'interconnessione, del caos e dei modelli, delle dinamiche generali e della pluralità semantica in forme ancora insospettate, includendo forse quella metodologia della nonviolenza preannunciata da Gandhi. E forse servirà a guarire la nostra cultura dalla percezione monca che blocca l'amore.

Nel lavoro che ci aspetta, tanto nell'immediato che a lungo termine, si evidenziano urgenze pressanti: riconoscere la nostra parentela con la comunità planetaria e lavorare per proteggerla, conservare e difendere ciò che non si può modificare, sostituire la politica del rifiuto con un nuovo sistema coerente basato sulla saggezza e la compassione. Riflettendo sulle scoperte, sul senso di impegno e di gioia che le tradizioni sapienziali possono portare nel lavoro che ci attende, provo la gratitudine che si accompagna sempre alla pratica spirituale. Gratitudine per tutti coloro che lavorano, con impostazioni diverse, per dare alla luce un postmodernismo ecologico: gli scienziati olistici, gli attivisti comunitari, i nuovi filosofi, gli artisti visionari e anche i decostruttivisti postmoderni che, nell'additarci i difetti dei sistemi cognitivi umani, sono alla ricerca dell'ineffabile.

*(Trad. dall'inglese di Gianpaolo Fiorentini)*

# LIBRI a cura di Luigi Turinese

**AA.VV., *Donne e cultura,* Editrice AVE/ISA, Roma 1995, pp. 130, L. 24.000.**

**AA.VV., *Monachesimo tibetano in dialogo,* Editrice AVE/ISA, Roma 1995, pp. 228, L. 24.000.**

In PARAMITA 48 avevamo tempestivamente e positivamente recensito i primi due volumi della nuova collana 'Asia: la nuova frontiera' della casa editrice AVE/ISA. Padre Nicola Manca, che ne è direttore, partecipa con un intervento in ciascuno dei libri che qui presentiamo. Nel primo, 'Donne e cultura' non mancano per la verità coloriture retoriche, soprattutto laddove riaffora il 'vecchio vizio' dell'antropologia di stampo naturalistico: estrapolare dati tratti dagli studi etologici per adattarli al gruppo umano. Ne deriva il messaggio che il ruolo della donna è 'naturale' e che il miglior modo di esaltarlo consiste nel rispettare tale presunta naturalità. E qual è questo ruolo naturale? È l'essere "padrona della casa" (p. 10). Così, in un crescendo di lodi alla 'donna', si arriva a leggere che "... se si toglie al maschio la coscienza di sapere che con il suo lavoro mantiene la sua compagna e i suoi figli e alla femmina quella di essere grata al suo compagno per i sacrifici che fa per lei e per i suoi bambini, equivale privare l'uno e l'altra di gran parte di ciò che dà senso alla vita" (MARIO MARCHIORI, *La donna: natura o cultura?,* p. 216). A parte ogni riserva (che pure abbiamo) sulla sintassi di frasi come quella citata, è il contenuto che ci fa tremare: 'siamo ad un passo dall'esaltazione dell'angelo del focolare', cioè indietro di quarant'anni. Non è alludendo ad un improbabile matriarcato di epoche passate che si prospetta una valorizzazione del femminile. Risultano molto stimolanti gli interventi storico-antropologici puri, che non hanno la pretesa di giudicare e di decidere che cosa sarebbe meglio per le donne, rivelando in realtà i propri desideri profondi. In particolare, segnaliamo "Il 'matriarcato' tibetano", di Claudio Nappo; e "La donna della Sardegna vista dallo studio di un avvocato", di Gavino Piredda.

Non diremo molto dell'altro libro, "Monachesimo tibetano in dialogo", se non che si tratta di una articolata esposizione, da parte di studiosi e religiosi di alto profilo, di alcuni importanti aspetti del buddhismo — non solo tibetano — in rapporto ad altre forme di spiritualità. Ci limitiamo a segnalare una chicca che può sfuggire ad una lettura affrettata: 'Esiste un oggetto comune a tutte le fedi?', di Stefano Piano. Due pagine dense e foriere di riflessioni.

**PETER F. BARTH, *La naturale libertà della mente,* Ubaldini Editore, Roma 1995, pp. 109, L. 15.000.**

Peter Barth, praticante della Mahamudra e guida spirituale del Mahamudra Meditation Center, in California, attribuisce valore centrale alla pratica meditativa. Ogni capitolo del suo libro, pertanto, presuppone la lettura da parte di un praticante, cui è esplicitamente rivolto. In appendice, d'altra parte, vengono descritte non a caso pratiche meditative. Come rivela l'autore nell'Introduzione (p. 11), "... le quattro parti del libro seguono le quattro verità di Gampopa". Gampopa (1077-1152), lo ricordiamo, è considerato uno dei fondatori della scuola Kagyupa. Le quattro parti del libro sono intitolate rispettivamente: 1. La mente rivolta verso la verità; 2. La verità diventa il sentiero; 3. Togliere la confusione dal sentiero; 4. La confusione sorge come consapevolezza ordinaria. Nella quarta parte sono contenute considerazioni a proposito della morte; considerazioni particolarmente interessanti proprio perché, lungi dall'essere intellettualistiche, sono esposte tenendo costantemente sullo sfondo la pratica meditativa. Leggere per credere.

**GIAMPIERO COMOLLI, *Buddhisti d'Italia,* Edizioni Theoria, Roma-Napoli 1995, pp. 154, L. 16.000.**

Il titolo non tragga in inganno. In realtà, come si arguisce dal sottotitolo *(Viaggio tra i nuovi movimenti spirituali),* l'autore ha realizzato una ricerca sui movimenti di ispirazione orientale e sulle motivazioni che in Italia spingono dalle 50.000 alle 100.000 persone ad aderirvi. L'indagine è condotta con rigore, con un distacco attenuato da una certa simpatia, che a tratti coincide con l'adesione. "Questo libro... è il racconto del viaggio nel mondo dell'Oriente italiano" (p. 9). La simpatia di Comolli per l'oggetto della sua ricerca traspare anche dalla sottolineatura del tono supponente usato dai 'nemici del Dharma' per sostenere le loro argomentazioni. In ventisei brevi capitoli il libro passa in rassegna, con assoluta 'par condicio', i più disparati movimenti di ricerca spirituale di derivazione orientale: dai seguaci di Sai Baba agli adepti dello yoga, dai sannyasin di Osho Rajneesh alle varie espressioni del buddhismo. Non mancano interviste con esponenti del mondo cristiano, nell'ottica di una ricerca di dialogo che sembra uno degli obiettivi che stanno più a cuore all'autore. Comolli identifica il denominatore comune delle scuole del-

l'Oriente italiano in "... un bisogno di abbandono, una propensione a spostare il centro di Sé dal proprio Ego a un Assoluto cui offrirsi" (p. 122). Come l'autore suggerisce nel capitolo conclusivo ('Conclusioni: per una cultura della condivisione'), "... il fenomeno dell'Oriente italiano sembra nascere come risposta a un insieme di bisogni: *a*) Rifondare il senso della vita... *b*) Raggiungere una nuova socialità... *c*) Raggiungere una nuova pacificazione... *d*) Sacralizzare la corporeità... *e*) Prendere le distanze dalla storia..." (p. 146).

**SANDRO CONSOLATO, *Julius Evola e il buddhismo,* SeaR Edizioni, Borzano (RE) 1995, pp. 222, L. 30.000.**

Il libro che qui presentiamo nasce dalla revisione, correzione e aggiornamento della tesi di laurea in filosofia di Sandro Consolato. L'occasione è stata il ventennale della scomparsa di Julius Evola (1974). Il testo risente della sua origine universitaria, e lo diciamo nella accezione più favorevole. Rigoroso, provvisto di note puntuali, soprattutto teso a dimostrare delle argomentazioni e a confutare altre, con una logica stringente e intellettualmente onesta. Detto questo, dobbiamo anche aggiungere che non ci sentiamo sempre vicini al mondo dell'autore. Soprattutto, non ci sentiamo sempre vicini all'argomentare di Evola. Il testo evoliano cui si fa riferimento è "La Dottrina del Risveglio", originariamente edito da Laterza (1943) e poi ripubblicato da Scheiwiller nel '65 e nel '73. Il dissenso di Consolato rispetto ai detrattori dell'interpretazione evoliana del buddhismo si sostanzia soprattutto su due fronti: uno costitutito dalla "Rivista di Studi Tradizionali" di Torino, di impostazione guénoniana; l'altro, che ci riguarda da vicino, relativo ad un dibattito apparso sui numeri 17 e 18 di PARAMITA nel 1986. Più stemperata la polemica nei confronti di un articolo apparso nel 1984 su "Solstitium" a firma del nostro direttore (VINCENZO PIGA, *'La Dottrina del Risveglio' recensita da un buddhista contemporaneo*). Le bacchettate più severe toccano a Mauro Bergonzi, "... che nel farsi buddhista non si è emancipato da certi pregiudizi 'di sinistra'" (p. 126). La polemica con Bergonzi riguarda il problema della 'arianità' del buddhismo, cui l'autore dedica ben ventiquattro pagine. "Solitamente, il termine arya, riferito alla sfera del buddhismo, in Occidente viene tradotto con 'santo', 'nobile' o 'sublime', ma Evola ritiene che tali traduzioni siano non tanto errate quanto incapaci di rendere il significato originario del termine, cioè quello... 'ad un tempo spirituale, aristocratico e razziale'" (pp. 110-111). Non c'è niente da fare: con argomenti certamente non rozzi viene comunque ribadita la preoccupazione razziale, se non francamente razzista, dell'universo spirituale evoliano, teso a difendere l'integrità dell'"homo europaeus'. E infatti: "L'islamismo... si espande in modo preoccupante, e con le immigrazioni delle sue genti penetra sempre di più nella stessa Europa, facendo nuovi proseliti... solo il buddhismo può farsi strada in modo indolore entro la nostra realtà culturale ed etnica, rinnovandola in modo fecondo e offrendole un valido scudo spirituale contro l'islam" (pp. 213-214). Ci rendiamo conto che si tratta di questioni delicate, che non si esauriscono nel breve spazio di una recensione. Ci sembra tuttavia più stimolante correre il rischio di un "meticciato culturale" (non è ogni cosa, anche le culture, sottoposto all'implacabile azione di *anicca?*) che spendere le nostre energie spirituali nel levare scudi.

**GIUSEPPE GORLANI, *Nel Giardino del Cuore,* Il Cerchio Iniziative Editoriali, Rimini (FO) 1994, pp. 205, L. 22.000.**

Fedele alla tradizione orientale, Giuseppe Gorlani fa sua la metafora del Giardino come spazio interiore, e ci regala una silloge di oltre cinquanta poesie intercalate da alcune significanti prose poetiche. Nella breve ed elogiativa Prefazione, Emilio Servadio ricorda la parentela stretta tra *rishi* e poeta. Non di poesia profana si tratta, dunque, bensì di un'esposizione in versi dei territori del Sacro, compiuta attraverso un linguaggio che contrae un debito costante con la soteriologia vedantica. La terza raccolta poetica di Gorlani è un omaggio costante alla Shakti; e come tale trae la sua energia dal Regno della Madre. "Bevo l'azzurro, / disciolto nell'azzurro; / sono gioia senza confini, / sono pura consapevolezza".

**RADMILA MOACANIN, *La psicologia di Jung e il buddhismo tibetano,* Chiara Luce Edizioni, Pomaia (PI) 1905, pp. 142, L. 29.000.**

L'autrice, nata a Belgrado, ha compiuto in Occidente studi eterogenei, conseguendo anche la laurea in psicologia. Da oltre vent'anni studia e pratica il buddhismo, essendosi accostata prima allo zen e quindi al vajrayana. Attualmente vive e lavora negli U.S.A. Lo spunto per questo libro le venne dato alcuni anni fa da Lama Yesce, che la spinse a cercare le connessioni tra buddhismo tibetano e pensiero junghiano. Ne nacque una sfida ad approfondire un tema che si affacciava ancora in maniera oscura nell'anima della Moacanin, ma che Lama Yesce aveva intuito, con attitudine maieutica, come uno dei destini di quella giovane praticante. Nel libro, di nitida intelaiatura, l'autrice è in grado di far 'parlare' il buddhismo e la psicologia di Jung; e lo fa con ammirevole modestia e con il minimo di interferenze interpretative. Si può dire che sia riuscita, senza sovrapposizioni egoiche, a creare connessioni — compito ermetico per eccellenza — tra due sistemi che presentano analogie, ma anche significative differenze. È ben nota la prudenza che lo stesso Jung racco-

mandava circa facili sincretismi tra Oriente e Occidente. D'altra parte, come scrive la dottoressa Moacanin, "il principio degli opposti e la sua applicazione sono fondamentali sia nel modello di Jung che nel Buddhismo, in particolare nelle pratiche del Tantra" (p. 110).

**MARIA L. TORNOTTI, *La nonviolenza nella cultura indiana,* - Cittadella Editrice, Assisi (PG) 1994, pp. 268, L. 28.000.**

Allieva del prof. Della Casa, noto anche come traduttore delle maggiori Upanishad, Maria Luisa Tornotti presenta un esauriente studio sull'evoluzione della nonviolenza nelle diverse fasi della cultura indiana. L'India vedica viene rievocata attraverso una disamina del significato del sacrificio rituale: sacrificio animale, ché la questione del sacrificio umano, per quanto grandemente controversa, viene risolta dall'autrice in termini negativi. Il passaggio dal sacrificio letteralizzato alla sublimazione del sacrificio coincide con la rinuncia e l'ascesi, più esplicite nelle Upanishad. Ma è con il giainismo che l'analisi della violenza e della nonviolenza si fa più radicale, approdando a forme estreme di evitazione delle uccisioni: ne consegue un vegetarianesimo 'spinto'. L'esistenza materiale, per i Giaina, è inevitabilmente connessa con un qualche grado di violenza: l'ascesi, pertanto, consiste nella ricerca della nonviolenza assoluta e, quando la morte sta arrivando, nel non opporle alcuna resistenza, anzi nel lasciarsi morire *(sallekhana).* In ambito buddhista non c'è tale minuziosa prescrizione di ciò che va evitato; la speculazione sistematica, infatti, è quanto di più alieno si possa immaginare dall'universo buddhista. Si potrebbe dire che, mentre il giainismo è portato a letteralizzarla, il buddhismo metaforizzi la nonviolenza, che "... viene presentata soprattutto come fattore mentale, come disposizione interiore o come equivalente di una forza positiva, quale è la compassione" (p. 153). Per questo nel buddhismo il vegetarianesimo, pure molto apprezzato, soprattutto in ambito Mahayana, non è tassativo. Dopo un importante capitolo dedicato alla Bhagavadgita, il libro perviene ad esaminare la figura del Mahatma Gandhi, identificato come l'esponente moderno per antonomasia della millenaria cultura della *ahimsa,* la nonviolenza.

**ANNIE BESANT, *Il Karma,* Blu International Studio, Borgofranco d'Ivrea (TO) 1995, p. 104, Lire 14.000.**

Questo nuovo manuale della prestigiosa esponente teosofica si affianca a quello dello Steiner, *L'azione del Karma,* proposto dallo stesso editore. L'autrice lo ha scritto "per uomini e donne che lavorano tutto il giorno, nel tentativo di spiegare alcune delle grandi Verità che rendono più facile il sopportare la vita e la morte". La dottrina karmica è qui esposta, ovviamente, nel contesto dell'insegnamento teosofico, nutrito di induismo e di buddhismo, con un suo linguaggio originale che potrebbe considerarsi un gergo per iniziati. Ma l'impostazione di base riuscirà familiare ai nostri lettori: il karma è inteso come 'forma-pensiero' creata dalla mente e creatrice di abitudini da cui a sua volta la mente sarà condizionata da un'esistenza all'altra. Ma il 'vero Uomo' non è *legato*: "egli deve sapere di essere libero e, con questa conoscenza, le sue catene cadranno proporzionalmente a come crescerà la sua conoscenza" *(v.p.).*

## TASCABILI SUL BUDDHISMO

Se avete solo 1.000 lire in tasca, non disperate: per questa cifra l'editoria ci propone ottimi libri di Dharma, che acccompagnano felicemente i miei spostamenti in autobus. Sono i seguenti:

PIO FILIPPANI RONCONI, *Il buddhismo,* Tascabili Economici Newton, Roma 1994.

In meno di cento pagine un concentrato di storia e dottrina buddhista, ottimo come testo di studio e come veduta d'insieme (dello stesso autore, e nella stessa collana, *L'induismo).*

PIO FILIPPANI RONCONI (a cura di), *Buddha. Aforismi discorsi,* Tascabili Economici Newton, Roma 1994.

Contiene due *sutta* fondamentali per i praticanti di meditazione Vipassana: l'"Anapanasati sutta" sulla consapevolezza del respiro, e il "Satipatthana sutta" sui quattro fondamenti della consapevolezza. Li precede il breve "Sutta della messa in moto della ruota della legge", mentre la seconda metà del volumetto accoglie tutto il "Dhammapada".

*Buddha. I quattro pilastri della saggezza,* taduzione di K.E. Neumann e G. De Lorenzo, Tascabili Economici Newton, Roma 1992.

La prima, storica traduzione italiana del "Satipatthana sutta", ormai datata, ma da leggere in trasparenza alla luce della pratica meditativa, seguita da altri tre discorsi tratti dal Majjhima Nikaya.

JORGE L. BORGES, *Cos'è il buddhismo,* Tascabili Economici Newton, Roma 1995.

Serie di conferenze che testimoniano l'interesse e la conoscenza del buddhismo del grande scrittore sudamericano di letteratura fantastica (cfr. il saggio di Borges, *Forme di una leggenda,* in PARAMITA 51).

EDOUARD SCHURÉ, *La storia di Buddha,* La Spiga, Milano 1993 (a lire 3.000).

È un lungo articolo pubblicato nel 1885 sulla *Revue des deux mondes,* e Schuré è noto autore de *I grandi iniziati.* Negli ultimi due titoli citati la cura editoriale è scarsa, ma il prezzo vale la pena. *(G.P.F.).*

# INIZIATIVE

## "AMICI DI MAITREYA" - ROMA

**Si è costituita a Roma l'associazione romana 'amici di Maitreya' (ARAM), affiliata alla Fondazione Maitreya per l'organizzazione di iniziative di Dharma e di cultura nella zona romana; ne è presidente Alberto Mengoni e segretario Fabrizio Soldano. Le prossime iniziative dell'associazione, già nel programma della Fondazione Maitreya, sono:**

**— 7 ottobre: Incontro con Roberto Mander, coordinatore dei discepoli italiani di Thich Nhat Hanh;**

**— 28 ottobre: Incontro con il prof. Mauro Laeng dell'Università di Roma 'La Sapienza', presidente della Consulta Interreligiosa e medaglia d'oro per benemerenze culturali;**

**30 ottobre (ore 16): presentazione della pratica 'Shambala Training' al salone di Palazzo Valentini di Via IV Novembre, con William Karelis;**

**11 novembre: Incontro con la monaca Siliana Bosa, direttrice della rivista *Siddhi* sul tema: "Trasformare i problemi";**

**25 novembre: Incontro con il maestro Taiten Guareschi, presidente dell'associazione Soto Zen;**

**2 dicembre: La spiritualità dell'arte buddhista, con Arcangela Santoro dell'Università di Roma 'La Sapienza';**

**16 dicembre: Insegnamenti e pratiche della tradizione tibetana, con Lama Lodro (Jean Paul);**

**20 gennaio: Incontro con il maestro Ajahn Thanavaro, presidente dell'UBI;**

**3 febbraio: Incontro con il prof. Corrado Pensa, presidente dell'A.Me.Co. e ordinario dell'Università di Roma 'La Sapienza'.**

**Si stanno organizzando altre iniziative con proiezioni di films, documentari, ecc. Tutti gli incontri avranno luogo con inizio alle ore 17 nella sala S. Paolo in Via Ostiense 152/B, presso la stazione Garbatella della Metro B. Informazioni: tel. 06/44248657 (Alberto), oppure 06/44234480 (Fabrizio).**

## A.ME.CO. - ROMA

*Questo è il programma dei prossimi mesi:*

*14 ottobre (ore 8,45-19): Intensivo di meditazione non residenziale condotto da Ajahn Chandapalo;*

*18 novembre (ore 8,45-19): Intensivo di meditazione non residenziale condotto da Ajahn Viradhammo;*

*25-26 novembre: Intensivo di vipassana condotto da Corrado Pensa (per le intere due giornate);*

*16 dicembre: Intensivo di vipassana non residenziale condotto da Corrado Pensa.*

*26 gennaio (ore 21): Seminario condotto da Christina Feldman all'Orfeo;*

*27-28 gennaio (dalla mattina alla sera): Intensivo di vipassana non residenziale con Christina Feldman.*

*I primi due intensivi avranno luogo al Circolo Orfeo (Vicolo d'Orfeo, 1); gli altri due all'Istituto Madonna del Cenacolo (Piazza Madonna del Cenacolo, 15 - Balduina); gli ultimi due di nuovo all'Orfeo.*

*Informazioni: tel. 06/3610123 (ore 7-8,30).*

## PRATICHE MEDITATIVE AL PARLAMENTO

**A partire dal 28 settembre ogni giovedì mattina, dalle 8 alle 8,45, si organizza alla Camera dei Deputati, una sessione di meditazione (alternativamente ispirata a tradizioni cristiane, buddhiste, islamiche, ecc.). Possono parteciparvi anche non-parlamentari. Informazioni: tel. 06/44248657 (Alberto). Daremo più ampie informazioni nel prossimo quaderno.**

## CENTRO DHARMA LING - ROMA

*Sono confermati gli insegnamenti di Lama Lodro (il 21 e 22 ottobre) e di Lama Denis (dal 6 al 10 dicembre) al circolo Orfeo di Roma (Vicolo d'Orfeo, 1). Organizzata dal nuovo centro Dharma Ling, la permanenza a dicembre di Lama Denis (abate del centro Karma Ling di Arvillard, nelle Alpi della Savoia), comprenderà anche il 6 dicembre un colloquio universitario su 'Gli stati di coscienza nella meditazio-*

*ne' al dipartimento di psicologia dell'Università di Roma 'La Sapienza'.*

*Informazioni: tel. 06/78346114 (solo il martedì e giovedì dalle 20,30).*

## LAMA DENIS A VENEZIA

*Il 28 e 29 ottobre Lama Denis Tendrup, abate dell'Istituto Karma Ling di Arvillard (Francia) condurrà un ritiro di meditazione buddhista a Venezia. È organizzato dal Centro studi Maitreya di Venezia. Informazioni: tel. 0422/21268.*

## INCONTRO CRISTIANO-BUDDHISTA A CROTONE

*Il 14 ottobre, presso l'associazione ambientalista di Crotone, avrà luogo alle ore 16 un incontro cristiano-buddhista. Vi parteciperanno mons. Francesco Tiso e Alberto Mengoni. Sono invitati a intervenire tutti gli interessati di Crotone e delle zone vicine. Informazioni: tel. 0962/22559 (Rossana, ore pasti).*

## KAGYU CENTER - VIGANELLA (NOVARA)

*Questo centro di buddhismo tibetano, collocato in un borgo delle Alpi novaresi e fondato nel 1982 da Shamar Rimpoce, ospiterà dal 13 al 15 novembre Alex Berzin, che da tanti anni è il traduttore del Dalai Lama. Informazioni: tel. 0324/56101.*

## ISTITUTO TSONG KHAPA - POMAIA

*Segnaliamo le prossime iniziative:*

*22-25 settembre: Gli otto versi dell'addestramento mentale, con Khyongla Rato Rimpoce, fondatore del "Tibet Center" di New York;*

*29 settembre - 1° ottobre: Comprendere le radici della guerra, con Claude Thomas, reduce della guerra vietnamita e attuale collaboratore di Thich Nhat Hanh;*

*6-8 ottobre: Incontro con il respiro, con Anna Renate Link;*

*13-15 ottobre: Trasformare la vita quotidiana con Ciampa Tzomo (Cristiana Costa);*

*20-22 ottobre: L'anima, con Vincenzo Tallarico;*

*27 ottobre - 1° novembre: Ritiro di consapevolezza, con sister Annabel, collaboratrice di Thich Nhat Hanh;*

*3-5 novembre: L'animus, con Vincenzo Tallarico;*

*10-12 novembre: Sogni come terapia, con Lorenza Giuricin, psicoterapeuta di indirizzo junghiano;*

*13-15 novembre; Nyung-ne, pratica tantrica di purificazione;*

*17-19 novembre: Guarire con le mani, con Annamaria Epifania, danzatrice professionista e terapeuta;*

*1-3 dicembre: Saper vivere, saper morire, con Anna Renate Link;*

*1-3 dicembre: Il Sé, con Vincenzo Tallarico;*

*7-10 dicembre: Ritiro di Shinè, la calma stabile, con Gheshe Ciampa Ghyatso.*

*Informazioni: tel. 050/685654.*

## CENTRO "PICCOLO SANGHA" A VICENZA

*Alcuni praticanti della provincia di Vicenza, che si sono conosciuti frequentando centri di Dharma, hanno costituito lo scorso maggio a Vicenza un gruppo di pratica e di studio, aperto a tutte le tradizioni buddhiste, al quale hanno dato il nome di "Centro Piccolo Sangha". Sono previsti incontri settimanali e saltuariamente incontri con i maestri. Le riunioni hanno luogo in Contrà San Faustino 21. Per i giorni 1-2-3 dicembre è in programma un ritiro residenziale aperto a tutti, condotto dal monaco Ajahn Chandapalo del monastero Santacittarama di Sezze. Gli interessati agli incontri settimanali e al ritiro di dicembre possono avere altre informazioni telefonando a Mario (0444/963553), oppure a Mariarosa Zanconato di Valdagno (tel. 0445/430115).*

## SHAMBHALA TRAINING - LUCCA

*Un corso teorico-pratico di Shambhala Training — secondo gli insegnamenti del ven. Chogyam Trungpa Rimpoce — si svolgerà a Lucca dalle 20,30 del 27 al tardo pomeriggio del 29 ottobre. Il corso — del primo livello e quindi aperto a tutti — si svolgerà nella Casa Pia di via S. Chiara. Informazioni: tel. 0583/977096.*

## CONVEGNO DI BIOETICA SULLA MORTE

*Nei giorni 18 e 19 novembre, nel quadro della campagna per la ritualità della morte, avrà luogo a Roma in sede da definire, un convegno a carattere interreligioso e interdisciplinare. È prevista la partecipazione di religiosi di varie fedi, scrittori, docenti universitari, giornalisti, artisti, politici, sociologhi, ecc. Saranno presenti per il buddhismo i monaci tibetani Gheshe Sonam Gianciub e Gancen Rimpoce ed inoltre Gobbi, Mengoni, Penzo e Polichetti.*

## INCONTRO SULLA MEDICINA TIBETANA ROMA

*Il 1° ottobre a Roma, presso l'Accademia Arte Sanitaria in Lungotevere Sassia 3, ci sarà dalle 15 un convegno sulla medicina tibetana. È organizzato da un istituto medico di Dharamsala, il centro Samantabhadra e il centro Ricerche Antiche Tradizioni. Interverrà anche il medico anziano del Dalai Lama ed inoltre Elémire Zolla e Grazia Marchianò. Il 2 e 3 ottobre al centro "l'Ulivo" (via Aurelia 1495) avranno luogo seminari, con possibilità di visite mediche. Informazioni: tel. 06/6552690.*

# LETTERE

## TANTRISMO E ACCADEMIA

**1.** Rispondo volentieri all'attento lettore Ottavio Seri di Como, che non concorda con me *[vedi lettera a p. 63 di PARAMITA 55]* circa il valore della traduzione e soprattutto del commento al Kalacakra di Raniero Gnoli e di Giacomella Orofino. È chiaro, come riconosce anche Seri, che la pratica spirituale, e in misura forse maggiore la pratica di una via impervia come il tantrismo, trova la sua piena realizzazione soltanto sotto la guida di un maestro. Credo tuttavia che avere a disposizione nella propria lingua testi importanti e rari sia di grande aiuto, se non altro per immergersi con rigore e senza lasciare troppo spazio a fantasie egoiche nel clima culturale in cui tali testi sono maturati. Riconoscendo, come è ovvio, la legittimità delle opinioni di ciascuno, mi sento di dover ribadire l'apprezzamento per il lavoro svolto dai due curatori, anche sotto il profilo dell'adesione spirituale alla materia trattata. Posso mettere in campo, a tutta prima, tre argomenti: 1. Il lavoro è dedicato al Dalai Lama; 2. Raniero Gnoli è discepolo di Giuseppe Tucci, che già nel 1935 dedicò la sua autorevole attenzione al Guhyasamaja, trattato tantrico 'della mano sinistra'; 3. Raniero Gnoli, unico al mondo, ha reso in una lingua occidentale, traducendolo dal sanscrito in italiano, il Tantraloka di Abhinavagupta, testo fondamentale dello shivaismo kashmiro, pubblicato nel 1972 dalla UTET. Non vorrei, per concludere, che le riserve sulla legittimità da parte degli eruditi a mettere il naso in faccende spirituali tradissero un desiderio di esoterismo che, lo so bene, è anche la preoccupazione di alcuni tibetani contemporanei.

**Luigi Turinese - Roma**

**2.** Spiace che talvolta importanti traduzioni di testi spirituali vengano accolte male e con ingiustificata acredine proprio dai praticanti (come è accaduto a Ottavio Seri, con la sua lettera pubblicata in PARAMITA 55, p. 63). Una traduzione per essere utile deve essere anzitutto corretta dal punto di vista filologico e linguistico. Le note del traduttore, allorché necessarie, hanno lo scopo di spiegare punti difficili od oscuri del testo che il lettore (anche colto) non sarebbe in grado di comprendere. Non è affatto ovvio che il traduttore debba includere spiegazioni tradizionalmente appannaggio di maestri spirituali, né è un demerito se ciò non avviene, perché esula dalla competenza specifica del suo lavoro. Se poi il contenuto dell'opera tradotta potrà sembrarci arido e se è vero che non tutto quello che di 'spirituale' è possibile leggere può risultare davvero utile per noi — vuoi perché siamo incapaci di comprenderlo, vuoi perché sia oggettivamente di scarso valore — ci rimane comunque una possibilità: esercitare la nobile arte dei cigni che, come ricordano passi della poesia indiana "estraggono il latte dall'acqua".

**Francesco Sferra - Roma**

## MULTINAZIONALI ED ETICA DEL LAVORO

Il commento sull'annuncio di una multinazionale che cercava personale "preferibilmente buddhista" (PARAMITA 54, p. 17), ha toccato una problematica che credo sia oggi d'importanza fondamentale, e cioè il rapporto tra la pratica del Dharma e il lavoro; tuttavia il modo in cui l'avete fatto mi lascia molto perplesso, al punto che ho sentito necessario scrivervi. Vorrei tentare di chiarire tale perplessità, e al tempo stesso contribuire allo sviluppo di una pratica del Dharma sempre più attenta e presente ai problemi sociali, politici, economici, che condizionano fortemente la nostra vita e quindi possono favorire od ostacolare lo sviluppo stesso del Dharma. (Vorrei anche precisare che, secondo me, non serve discutere — soprattutto su questi Quaderni — sulla bontà dei leaders o degli schieramenti politici, bensì cercare di favorire attraverso il Dharma una comprensione profonda dei suddetti problemi: ho piena fiducia che da tale comprensione ognuno può ricavare ciò che è giusto fare, ogni giorno e non solo al momento del voto).

La mia perplessità nasce dal fatto che in primo luogo il vostro commento ("Approviamo questo saggio orientamento, perché siamo contrari a qualsiasi forma di discriminazione e non importa che sia fatta, eventualmente, a vantaggio dei buddhisti") raccoglie e valorizza esplicitamente l'affermazione che la Multinazionale non farebbe discriminazioni a danno dei non-buddhisti; e in secondo luogo, dall'insieme dell'articolo, ho l'impressione che "in qualche misura" venga avvalorato anche quell'orientamento che riconosce determinate qualità ai buddhisti. Ebbene, con tutto il rispetto, penso che siate stati frettolosi nel valutare l'annuncio e abbiate confuso l'astuzia con la saggezza.

Sul punto della "non-discriminazione" osservo che la multinazionale fa una selezione in base a requisiti che le interessano e di conseguenza, legittimamente, assume chi le fa più comodo. In tal senso non capisco

proprio che cosa voglia dire il non fare discriminazioni: prima li cercano i buddhisti e poi, per non fare discriminazioni, non li prendono? Direi che nella logica di questo tipo di "selezione" il concetto di non-discriminazione (che è straordinariamente importante nel campo dei diritti umani, per lasciarlo a interventi di questo tipo) è fuori luogo, e perciò alla "rassicurazione" dell'intervistato va dato il valore di una semplice, accattivante battuta, che mira solo a costruire una buona immagine della multinazionale. Capisco che a voi interessava sottolineare questo aspetto della non discriminazione per ben altri motivi — che poi si evidenziano nella conclusione del vostro commento all'annuncio, e questi sì, ritengo, siano rispondenti alle lotte per la non-discriminazione; però attenzione a non "forzare" la mano fino al punto di correre il rischio di farsi prendere in giro, favorendo per giunta la costruzione di un'immagine addirittura "saggia" delle multinazionali, perché purtroppo non risponde affatto al vero. (Esiste parecchia seria documentazione che mostra quel'è il ruolo di tante multinazionali sulla violazione dei diritti umani e la distruzione dell'ambiente; nel nostro caso non è precisato quale multinazionale ha fatto l'annuncio, ma sarei estremamente cauto nel dare giudizi, anche perché il problema non è tanto della multinazionale in sé, quanto di un sistema economico fondato sulla legge del massimo profitto — di cui le multinazionali sono la più potente espressione, ma certamente non l'unica — che è in stridente contrasto col Dharma e quindi tutt'altro che saggio).

Veniamo così al secondo punto, che è il cuore del problema: l'aspetto etico del lavoro. È evidente che c'è una relazione speciale tra il lavoro e praticare gli insegnamenti del Buddha (basti pensare ai "retti mezzi di sussistenza", o ai 5 precetti) e che tale relazione è sostanzialmente di tipo etico. Invece, dall'annuncio della multinazionale, osservo che i requisiti richiesti sono sostanzialmente di tipo "tecnico", come dire: si cerca gente in gamba, che sa lavorare in un certo modo e — ma ovviamente questo non viene detto — che non si ponga il problema di che cosa verrà fatto del suo lavoro. Perché? Tento di spiegarlo con un esempio. Se, per assurdo, fosse stata la mafia a fare quell'annuncio, (magari concludendo con le medesime rassicurazioni di non discriminazione), io penso che la vostra risposta più probabile avrebbe giudicato ridicola una tale richiesta, se non addirittura offensiva, perché nessun buddhista, per motivi "etici" (e non certo per mancanza di requisiti "tecnici"!) accetterebbe una simile offerta di lavoro (e quindi in ultimo non vi sareste nemmeno degnati di raccogliere la battuta della non-discriminazione).

Mi rendo conto che questo potrebbe sembrare un paragone quasi scandaloso (del resto si consideri anche il fatto che la mafia non è solo sicari, ma anche agenzie finanziarie, di assicurazione, autosaloni, negozi e tante altre attività economiche "legali", che hanno lo scopo di riciclare il denaro sporco), tuttavia vuole solo evidenziare che per ciascuno di noi, in certe situazioni, è determinante sapere per chi si lavora. E allora vi domando (e domando anche ai lettori): possiamo accettare qualunque lavoro solo perché è "legale", o perché abbiamo il pungolo della necessità? Ci sono situazioni in cui possiamo evitare — o smettere — di domandarci "per chi lavoriamo" e "che cosa si fa del nostro lavoro"?

So che questi sono problemi spinosi e che a questo punto il discorso può divenire assai complesso, e siccome non voglio convincere nessuno bensì condividere e confrontare la mia personale ricerca di attivista nonviolento e praticante di *vipassana,* quello che propongo è di non smettere mai di "farsi quelle domande" e cercare, con la massima onestà, le risposte. Mantenere la consapevolezza su questo, non spegnerla, non voltare lo sguardo. Certamente è difficile, ma è né più né meno la difficoltà della "pratica" del Dharma: o mi sbaglio? La consapevolezza, gli insegnamenti del Buddha, o si praticano, oppure no; quindi di fronte alle scelte del lavoro, o pratichiamo, oppure no. E se continuiamo a praticare (e a riflettere insieme e ad aiutarci, come è nello spirito di questa lettera) ho visto che le risposte vengono — e con esse la forza per attuarle. Credo che in queste risposte, come fossero dei semi, è contenuto il nostro futuro: la direzione del cambiamento sociale (e personale) dipende molto più dalle nostre azioni e scelte quotidiane (oggi specialmente nel campo del lavoro, dei consumi, e dell'uso del risparmio) che dal voto elettorale o dalle manifestazioni fatte una volta ogni tanto. E credo anche che portare la "pratica di consapevolezza" in questi campi, oltre che indispensabile per una pratica a 360 gradi, possa avere effetti veramente "rivoluzionari".

**Roberto Tecchio - Roma**

---

*Una semplice notiziola con qualche venatura ironica non meritava forse commenti tanto impegnativi su temi degni di considerazioni più esaurienti e possibilmente più pacate. La minaccia specifica delle multinazionali è individuabile nella loro capacità, con* lobby *irresistibili, di condizionare anche la sovranità degli Stati. Le altre gravi responsabilità indicate dal cortese lettore sono, purtroppo, comuni anche ad altre imprese. Ma l'equanimità buddhista suggerisce di non dimenticare che le multinazionali sono, ad un tempo, causa ed effetto della mondializzazione dei mercati, indotta anche da fattori culturali e tecnologici: sono, cioè, un fenomeno della storia in atto, da valutare con obiettività, senza pregiudizi assolutori o di condanna. Un dipendente FIAT o Pirelli avrebbe forse da ridire se qualcuno affermasse che chi lavora in una multinazionale compie un lavoro ignobile.*

*Quanto all'etica del lavoro, le posizioni di principio, come sempre, devono confrontarsi con la realtà di fatto. Un mercante di armi è senza dubbio fuori dall'Ottuplice Sentiero; ma che dire dell'operaio che lavora in una fabbrica d'armi?*

# GLI AUTORI DI QUESTO QUADERNO

**Bhikkhu Bodhi:** americano, monaco theravada dal 1973; traduttore e commentatore del Canone pali, è editore in capo della "Buddhist Publication Society" di Kandy (Sri Lanka).

**Giampiero Comolli:** narratore e saggista, ha viaggiato a lungo in Oriente; autore del libro *Buddhisti d'Italia* (Theoria Editrice).

**Maria De Giorgi:** missionaria saveriana, laureata in pedagogia, è stata impegnata in Giappone per un decennio nel dialogo cristiano-buddhista, con esperienze raccolte nel libro *Seimeizan* (EMI Editrice); collabora a *Missione Oggi*.

**Renato Emanuele:** ha svolto attività didattica di filosofia; studioso del pensiero orientale e in particolare di Nyanaponika Thera, collabora con il centro Muni Ghyana di Palermo.

**Julius Evola** (1898-1974): esordì ventenne come pittore dadaista e, sulla scia della nietzschiana 'volontà di potenza' e di esperienze teosofiche, maturò un progetto politico-esoterico di regime castale e gerarchico a guida iniziatica, ispirato ad un tradizionalismo metafisico ricavato con intenso impegno culturale da interpretazioni soggettive dell'epopea ariana, delle spiritualità orientali e del monachesimo guerriero del cristianesimo medioevale.

**Fausto Taiten Guareschi:** già affermato cultore di arti marziali, discepolo per 12 anni di Taisen Deshimaru, abate del monastero Fudenji di Salsomaggiore Terme (PR), è vice-presidente dell'UBI.

**Nicola Licciardello:** praticante di meditazione buddhista, poeta (*Ballo immune,* dell'editrice Fermenti, è il suo libro più recente), collabora a riviste culturali ed è interessato al simbolismo del suono.

**Cristina Martire** (1954-1995): restauratrice di opere d'arte e pittrice di Mandala, è stata discepola di maestri tibetani e chan, dirigente della Fondazione Maitreya e traduttrice di testi buddhisti.

**Donald W. Mitchell:** docente all'Università di Purdue (Indianapolis), è direttore esecutivo della "Society for Buddhist-Christian Studies" di Berkeley (California).

**Paolo Parisi:** biologo e genetista umano, autore di numerose pubblicazioni, ha svolto una intensa attività scientifica in diversi paesi; insegna biologia generale all'Università di Roma "Tor Vergata" ed è segretario generale all'A.I.P.T.

**Corrado Pensa:** presidente dell'A.Me.Co di Roma, insegnante di Vipassana all'Insight Meditation Society di Barre (U.S.A.), è stato psicoterapeuta ed è ordinario di Religioni e Filosofie dell'India e dell'Estremo Oriente.

**Vincenzo Piga:** giornalista, dopo impegni nel sociale e nell'Unione Europea, ha promosso nel 1981 la pubblicazione di *Paramita* e nel 1985 la Fondazione Maitreya; è presidente onorario dell'UBI.

**Charlene Spretnak:** insegnante nel campo della spiritualità femminile, dell'ecofemminismo e dell'ecologia, tiene corsi di "spiritualità verde" allo Schumadier College di Totnes (U.S.A.).

**Luigi Turinese:** medico omeopatico di Roma, è impegnato nella diffusione di una concezione globale della salute, comprensiva degli aspetti psicologici e spirituali.

**Don Wertheimer:** ministro laico dell'Order of Buddhists Contemplatives, movimento zen americano che fa capo a Shasta Abbey (California) ed è diretto da Jiyu-Kennett Roshi.

---

**Le citazioni del venerabile Henepola Gunaratana (monaco di Sri Lanka, negli U.S.A. dal 1968, dove presiede la Buddhist Vihara Society) sono tratte dal libro *La pratica della consapevolezza in parole semplici* (Ubaldini Editore, Roma 1995, pp. 175, L. 26.000).**