

Mauricio Y. Marassi

INTELLIGENZA VOLSE A SETTENTRIONE

Umorismo e meditazioni buddiste

Prefazione di Enzo Bianchi



Nuova Edizione



Stella del Mattino
Comunità buddista zen italiana

«Nel processo di inculturazione del buddismo nella sua nuova patria [la Cina], fu inevitabile che il *Zhuang-zi*, sia per le convergenze di significati sia per la qualità formale, fosse ampiamente utilizzato come matrice attraverso la quale esprimere con parole ed esempi nuovi, autoctoni, ovvero cinesi, l'insegnamento di Śākyamuni. Fu così che la propensione all'umorismo, già manifestata in India nell'antico *Sutra del Loto*, trovò nuova linfa e propulsione».

(dal Capitolo 0)

Mauricio Yūshin Marassi è tra i fondatori della “Stella del Mattino”. Attualmente ne è il coordinatore. Tiene un corso sul dialogo interreligioso presso l'Università di Urbino.

ISBN 978-88-908401-8-0

Mauricio Y. Marassi

INTELLIGENZA VOLSE A SETTENTRIONE

Umorismo e meditazioni buddiste

Prefazione di Enzo Bianchi



Edizione in pdf di Maurizio De Innocentiis
Edizione in epub di Christian Serpetta

In copertina: *Apsara playing a Chinese flute*;
Yulin Cave 15 (Dunhuang, China), Dynasty Tang.

I edizione Marietti, Genova 2002

II edizione rinnovata e corretta
Stella del Mattino (e-book), dicembre 2020

ISBN 978-88-908401-8-0

© 2020 Stella del Mattino. Comunità buddista zen italiana
www.lastelladelmattino.org

Indice

Prefazione

di Enzo Bianchi, p. 7

Avvertenze, p. 11

INTELLIGENZA VOLSE A SETTENTRIONE

0. Libri e lombrichi, p. 15

1. Il tempo perduto, p. 27

2. Sogni di tempo: consigli per gli acquisti, p. 49

3. Intermezzo: la verità dell'esperienza,
l'esperienza della verità e lo zazen, p. 59

4. Tempo di sogni: un gabbiano, p. 71

5. Il tempo ritrovato, p. 81

Appendice al Capitolo 5, p. 87

6. *Hic sunt leones*, p. 105

7. Concludendo, p. 127

Bibliografia, p. 129

Prefazione

di Enzo Bianchi¹

Agli osservatori più attenti del monachesimo non sfugge la sua natura di fenomeno antropologico presente da sempre in tutte le grandi religioni, monoteistiche e no, con caratteristiche molto simili nonostante le profonde differenze di origini, di convinzioni, di testi sacri. Del resto una vita «monotropica» come quella monastica – una vita cioè abitata da una ricerca di unificazione interiore perseguita con altri che assumono un unico comportamento in vista di un unico fine, caratterizzata dal celibato, dalla rinuncia ai beni materiali, dall'obbedienza e ritmata dall'alternarsi di preghiera e lavoro – agisce su elementi talmente profondi dell'essere umano da conferirgli una struttura interiore ben precisa e, appunto, meno sensibile a differenze dogmatiche o rituali. Non è un caso, quindi, che il dialogo interreligioso avviatosi nella seconda metà del secolo scorso veda i monaci tra i suoi protagonisti più attivi e, nel contempo, meno a rischio di sincretismo o di «indifferentismo».

Tra gli elementi di forte parentela fra i diversi monachesimi vi è indubbiamente il legame che unisce maestro a discepolo, legame solo in parte riconducibile alla categoria dell'obbedienza. Elemento, questo, già presente sia nella tradizione ebraica più antica – e sopravvissuto fino a oggi, ben al di là della breve stagione a cavallo dell'inizio dell'era volgare che conobbe il fiorire del monachesimo anche all'interno dell'ebraismo – sia in tutte le civiltà in cui la trasmissione orale del patrimonio culturale e sapienziale ha suscitato la stessa tradizione scritta e continua a convivere con essa anche ai nostri giorni. «Abba, dimmi una parola!» era il caratteristico invito

¹ Fondatore della Comunità monastica di Bose.

che il discepolo di un padre del deserto rivolgeva al suo maestro per riceverne un insegnamento concreto per la vita quotidiana e per il progresso spirituale. «Parola» che non era un semplice «lemma», un'espressione verbale, ma una parola contenente in sé le potenzialità per divenire evento, fatto, realtà concreta: qualcosa, quindi, di legato alla vita e all'azione, al punto che molti di questi «aforismi» (apoftegmi, «detti» è il termine usato per le raccolte che li hanno fissati su papiri e pergamene) non contengono «parola» alcuna. Spesso il «maestro» (più semplicemente indicato come «anziano»), l'abba interpellato si limita a ricordare un episodio, un gesto, un mimo compiuto da un altro fratello, oppure a narrare una parabola.

E un aspetto non trascurabile di questo rapporto maestro-discepolo, comune alla tradizione ebraica (si pensi ad alcuni Racconti dei chassidim stupendamente tramandatici da Martin Buber), cristiana e buddista è proprio l'umorismo come veicolo di insegnamento, l'aforisma che, proprio mentre suscita il sorriso, si rivela capace di trasmettere un germe di sapienza destinato a mettere radici e a crescere nel cuore e nella mente del discepolo. L'origine a volte estremamente «puntuale» di un'osservazione – nata da un evento concreto, banale all'apparenza, irrilevante per la sua consuetudine – può improvvisamente rivelarsi portatrice di novità inaudite che solo l'occhio, l'orecchio e il cuore di un osservatore non banale riescono a percepire e a far germogliare.

L'umorismo, lungi dall'essere banalizzazione della dimensione religiosa, è parte integrante della strenua lotta anti-idolatrca che buddismo e giudeo-cristianesimo non cessano di combattere da millenni; e anche in ambito più «laico», non è forse il «buffone», un professionista dell'umorismo, colui che smaschera l'ipocrisia dell'idolo al potere gridando «il re è nudo»? Umorismo come «arma non violenta» per l'unica, seria lotta che l'uomo non cessa mai di combattere, quella contro gli

idoli dentro e fuori di sé: lotta che non a caso accomuna in profondità maestri zen e padri del deserto.

In questo combattimento la sapienza buddista può essere di grande aiuto anche al cristiano perché la vera alternativa nel suo cammino di sequela dietro a Cristo – secondo l'interezza del messaggio biblico – non è tra fede e ateismo, bensì tra fede e idolatria. Avere chiaro nella mente e nel cuore questo dato significa accettare che l'idolatria è tentazione perenne anche per la chiesa, occasione di caduta per ogni cristiano: per la bibbia infatti non ci sono atei da una parte e popolo di Dio dall'altra, ma idolatri e credenti tentati dall'idolatria. Non a caso i profeti hanno sempre chiamato «idolatria» tutte le prevaricazioni dell'uomo sull'uomo, le ideologie divinizzate erette a copertura dell'ordine sociale, le sicurezze fabbricate dagli uomini per dare vita alle forme più opprimenti di ingiustizia. L'idolo è infatti una forza che rinvia l'uomo alla sua voracità e la alimenta, una dominante che sopprime ogni distanza e ogni differenza e conduce l'uomo a pretendere che tutto sia suo, a portata di mano, senza mediazioni: per questo l'idolatria si manifesta sempre come negazione della distanza da Dio e rende quest'ultimo manipolabile dall'uomo.

Forse questa ottica di lotta anti-idolatrìca ci aiuta anche a interpretare affermazioni che potrebbero apparire di irriverente sarcasmo nichilista e che collocherei piuttosto nella feconda categoria del dubbio: «“io dubito” potrebbe dire il fedele, riferendo a sé il senso del discorso, al suo libero svincolarsi da ogni idolo interno o esterno, personale o collettivo, scegliendo così di porsi inerme di fronte al mistero. E quelle poche volte in cui gli fosse necessario definirsi, collocarsi rispetto a una religione teista, potrebbe farlo sfumandone il tratto, parlando dell'unica saldezza in mezzo a tanti dubbi: non aver trovato

nulla in cui credere, lasciando così la propria fede pura, libera di rivolgersi interrogativa a Dio»².

Sì, frutto di dubbio e di ricerca, queste pagine di «umorismo e meditazioni buddiste» sono impregnate di sapienza che sarebbe riduttivo definire «orientale»: la sua portata ha dimensioni «universali», in grado di spaziare storicamente e geograficamente fino ad abbracciare l'esistenza di ciascuno di noi, prima e al di là di un eventuale «credo» professato.

E vorrei concludere con una notazione più personale. Conobbi l'autore di queste pagine oltre trent'anni or sono, durante quelli che per lui furono gli anni «degli Zen di Torino»: una comune sollecitudine per la ricerca interiore, una passione condivisa per ciò che può dar senso alla vita ci aveva avvicinati, facendoci condividere momenti di amicizia e di confronto. Poi, gli scambi si diradarono e lasciarono spazio al silenzio, facendo supporre un reciproco oblio. In realtà quella «simpatia», quella affinità di sentire, continuò a scorrere come un fiume carsico, riaffiorando qua e là in sporadiche occasioni e oggi sfocia in questo breve preambolo a un libro «religioso ... perché il collante delle sue parti risiede nella vita dell'autore»³.

Ecco, anche questa prefazione è attaccata per un angolo alle pagine di Mauricio con il medesimo collante.

Febbraio 2002

² *Infra*, p. 42.

³ *Infra*, p. 15.

Avvertenze

Le parole giapponesi sono traslitterate secondo il sistema Hepburn. Continuo a scrivere ‘buddha’ con l’acca dopo la seconda d e buddismo senz’acca. La prima è una parola sanscrita: la riporto nella sua traslitterazione usuale; la seconda – anche considerando che in Oriente questo termine non esiste se non come traduzione del suo omologo occidentale – è, a tutti gli effetti, una parola italiana. Non vedo quindi la necessità di aggiungermi un’acca.

L’edizione che state leggendo, realizzata circa vent’anni dopo quella su carta, mi è parsa necessaria visti i numerosi errori e incongruenze che costellavano la prima versione. Non penso, questa volta, di essere riuscito ad evitare completamente errori e incongruenze, mi riservo di far meglio nella prossima edizione, fra circa vent’anni, spero.

Ringrazio:

Giuseppe Jisō Forzani, per l’aiuto nella raffinazione del testo;
Federico Battistutta, per l’attenzione con cui si è dedicato alla lettura critica dell’opera;

Carlo De Mauro, per la scelta e l’elaborazione delle immagini della copertina nell’edizione su carta;

Andrea Zaniboni, per le ricerche in biblioteca;

Christian Serpetta, per la realizzazione della versione e-pub;

Maurizio De Innocentiis, per il progetto grafico della copertina e per la cura del testo di questa versione.

E Teresa, grazie a cui tutto è possibile.

INTELLIGENZA
VOLSE A SETTENTRIONE

0. Libri e lombrichi

Generare un libro incentrato nella religione buddista, come pure in qualsiasi altra religione, non porta a un discorso apparentemente organico. Senza voler fare alcun paragone di merito, se esaminiamo, per esempio, i testi base delle Tradizioni occidentali e mediorientali, vedremo che caratteristica della loro struttura è la frammentarietà. Anzi, spesso, sono state le redazioni posteriori, più moderne, a tentare di attenuare questa frammentarietà. Considerata teoricamente incongrua e fuori dal modello di libro che vuole uno o più protagonisti (che in un saggio possono essere idee o concetti) e una storia (che in un libro di pensieri può essere il filo di un ragionamento o di una logica) che collega i personaggi (immaginabili in una forma fisica nel caso del romanzo e in una forma mentale nel caso del saggio). La preoccupazione di solidificare in un corpo dottrinale consequenziale l'insegnamento di libertà di un iniziatore dallo spirito libero è, in realtà, il tentativo di imprigionare in una forma codificata, uccidendola, proprio quella libertà che si vorrebbe afferrare.

Il libro che definisco “religioso”, invece, ha al suo interno un filo conduttore che esula sia dai personaggi sia dal loro legame esteriore, perché il collante delle sue parti risiede nella vita dell'autore. Non solo: se, per esempio, un personaggio di un libro (o il suo autore) durante una partita di tennis cade e si sbuccia un ginocchio e poi, nel tempo successivo, quando vedrà una pallina da tennis penserà al volto dell'infermiera che lo ha curato, ebbene, conoscendo noi l'episodio della caduta, potremo comprendere il filo/pensiero che collega quella pallina al volto di una giovane donna. Quindi, se in futuro i due si sposeranno e in un certo giorno dell'anno, ogni anno, lui le regalerà una pallina da tennis, potremo supporre (cioè, creare noi un

collegamento) che in quel giorno ricorre il loro anniversario di matrimonio. E quando lui smetterà di regalarle palline da tennis...

In questo caso, la pallina diviene un simbolo evocativo di fatti che risiedono nella vita dell'autore/personaggio, e in parte nella nostra, ma sono fatti appartenenti al mondo delle creature, degli esseri viventi, degli esseri inanimati, dei pensieri, delle sensazioni e dei sentimenti.

Ciò che è sotteso a un libro religioso non appartiene a quello né a nessun altro mondo, quindi i collegamenti tra i frammenti, tra una parte e l'altra non saranno dati dalle relazioni fra le creature. Anche se, non essendoci altra realtà di vita se non quella delle creature, saranno comunque sempre e solo queste sul palcoscenico, a rappresentare un'opera che, pur non nominando un Autore, le trascende. Il "Godot", in un libro buddista, è errato pensarlo; sia come immanente sia come *deus ex machina*.

Per esempio, nella parte finale della sezione dello *Shōbōgenzō*⁴ chiamata *Busshō*, vi è una conversazione a proposito di un lombrico:

Il ministro Jiku durante un incontro con il maestro Chosha Keishin chiede: «Tagliando un lombrico in due parti, entrambe le estremità si muovono insieme. Non discerno ancora in quale delle due estremità abiti la natura autentica».

Il maestro risponde: «Non ci sia illusione!»

Il ministro replica: «Si muovono entrambe, che fare?»

Il maestro riprende: «Semplicemente è il vento e il fuoco non ancora dispersi».

Il ministro dice: *Tagliando un lombrico in due parti*; orbene ciò determina che, quando il lombrico non è tagliato, è una sola parte?

⁴ *Shōbōgenzō* è l'opera principale di Eihei Dōgen, rifondatore in Giappone del buddismo Zen di scuola Sōtō. Compilata per iscritto e oralmente tra il 1231 ed il 1253, è stata in parte redatta dal monaco Koun Ejō, suo discepolo e successore.

Non si pensa così nella stabile dimora dei buddha e dei patriarchi. Il lombrico, originariamente, non è una parte, e tagliato non è due parti. Spremi le tue forze per comprendere *uno due*. Forse che l'espressione: *entrambe le estremità* di *entrambe le estremità si muovono insieme*, fa del lombrico, nella condizione di non tagliato, un'estremità sola? E della salita verso Buddha ne fa un'estremità del cammino? Il ministro forse ha capito o forse no, ma l'espressione *due estremità* non va presa alla leggera. Se delle due parti tagliate ne fai un lombrico, hai forse di nuovo un lombrico?⁵

In questa breve citazione i protagonisti apparenti sono il ministro, il maestro e il lombrico. Tutte creature del Signore, che si trovano in qualche modo in relazione tra loro, ma questo "qualche modo" trascende loro tre, in quanto esseri momentaneamente viventi. È vero che si parla anche di loro, ma essi non sono che il mezzo per parlare d'altro. E questo "altro", pur non essendo altro da loro (come pure non è altro da me o da te che stai leggendo queste righe), è l'inesprimibile presenza senza forma della vita di tutte le cose. È contemporaneamente la "lombricità" e l'"umanità", ossia ciò che fa essere lombrico il lombrico e fa essere me me. Non si pensi però che se tagliamo in due un lombrico chiamato, per esempio, Carlo, il discorso tra il ministro ed il maestro verta sul decidere quale delle due parti sia il lombrico Carlo, oppure "in quale" delle due parti si trovi Carlo. Come ho detto, le creature sono protagoniste occasionali, le loro attribuzioni o qualità, come l'identità o la forma, non sono in gioco. Infatti la risposta fu: «Non ci sia illusione», non dar vita a presenze misteriose, a fantasmi invisibili. Questa illusione è simile a quella cui diamo origine se pensiamo che la nostra voce, quando smettiamo di parlare, ci sia ancora, magari nascosta da qualche parte.

Se prendiamo tutte le parti di un essere tagliato a pezzi e già morto (quando *vento e fuoco sono già dispersi*, per usare le pa-

⁵ E. DÖGHEN, *Busshō. La Natura Autentica*, EDB, Bologna 1999, pp. 73-74.

role di Dōgen)⁶ è sensato chiedersi in quale dei pezzi sia “il morto”? E se rimettiamo accuratamente assieme tutti i pezzi, quell’essere, lombrico o uomo che sia, non torna a vivere solo perché le parti si sono ricomposte⁷. Anche se le singole parti, come tali, hanno una loro vita. La differenza tra “vivo” e “morto” è tanto chiara quanto oscura. Il chiedersi, l’interrogarsi a proposito del mistero della vita e della morte non solo è legittimo, ma fondamentale per essere davvero vivi.

Così, con questa *excusatio non petita*, voglio motivare l’apparente disordine con cui i vari capitoli di quest’opera si susseguono. Inoltre, scrivendo in libertà, “è successo” che in alcune parti il testo sia la motivazione per scriverne le annotazioni, ossia: le note sono diventate un testo parallelo.

Proprio all’inizio di queste righe ho usato l’espressione “religione buddista”. Il senso che ho dato a questa locuzione è: la

⁶ Eihei Dōgen (Kyoto 1200-1253), monaco buddista giapponese, dopo un viaggio di chiarificazione in Cina, riuscì a tramandare ai posteri la corretta pratica dello *zazen*. Ancora relativamente sconosciuto per la difficoltà oggettiva delle sue opere, tentò per tutta la vita, riuscendovi solo in parte, di separare le “incrostazioni” cinesi, frutto di undici secoli di inculturazione, dal buddismo delle origini. Sulla rivista «Zen Friends» (già «Zen Quarterly»), vol. XI, Tōkyō 2000, n. 2, pp. 5ss., edita dall’Ufficio Centrale della Scuola Sōtō Zen, è stata pubblicata una biografia completa di Dōgen. Un’altra breve biografia, in italiano, è reperibile in M.Y. MARASSI, *Piccola guida al buddismo Zen nelle terre del tramonto*, Stella del Mattino, 2016 (n.e. in e-book), p. 17, n. 5. In Italia, G.J. FORZANI ha pubblicato *Eihei Dōghen. Il Profeta dello Zen*, EDB, Bologna 1997. Lo stesso autore ha curato la traduzione e la pubblicazione di alcune opere di Dōgen. Oltre a quelle già citate, ricordiamo: *Il cammino religioso – Bendōwa*, Marietti, Genova 1992 (n.e. in e-book, Stella del Mattino, 2017); *Divenire l’Essere. Shōbō-genzō Ghenjōkōan*, EDB, Bologna 1997; *La Cucina Scuola della Via. Tenzo Kyokun*, EDB, Bologna 1998.

⁷ Identica considerazione possiamo fare riguardo a un oggetto inanimato. Se rompiamo una pietra e poi incolliamo accuratamente assieme i pezzi, non avremo più la stessa pietra di prima: quella pietra non c’è più.

via che conduce all'estinzione della sofferenza secondo l'insegnamento del Buddha.

In questo componimento vi sono alcuni passi apparentemente incomprensibili. Questa incomprensibilità è una caratteristica conseguente al "tema". Ossia, se diamo per scontato che il processo di comprensione avvenga nella nostra testa tramite la *res cogitans*, non appartenendo l'argomento, il tema, a nulla di pensabile è evidente come l'incomprensibilità sia, in un certo senso, una caratteristica intrinseca al testo. Questo non vuol dire che non vi sia significato. Vi è significato da cogliere, ma non attraverso il pensiero. Il ponte, l'unione che ci permette di comprendere non è nelle parole e nei ragionamenti ma in noi. Occorre intelligenza nel suo senso etimo di *inter-legere*, leggere dove non è scritto nulla, tra le righe, tra le parole, e sbirciando tra una parola e l'altra si intravede ciò che vi sta dietro.

D'altro canto, non basta che un oratore o un libro siano incomprensibili per poterlo "dire" zen. La ricerca dell'incomprensibilità è un tentativo di imitare la forma scambiandola col contenuto.

La prima parte del titolo del libro che state leggendo è formata, in libera traduzione, dall'incipit del XXII capitolo del *Zhuang-zi*⁸. Vuol essere un'indicazione sull'abito intellettuale adatto alla lettura di ogni libro di approfondimento della spiritualità orientale. Un uso dell'intelligenza accogliente, ampio e sereno grazie al quale, come dice Elias Canetti, «per quanto è possibile, qui ci risparmiamo la deformazione imposta dalla concettualità. La definizione non è fine a se stessa. Si tratta

⁸ Così ora è traslitterato, col sistema ufficiale scelto dalla Repubblica Popolare Cinese, detto sistema Pinyin, il nome che sino ad alcuni anni or sono, seguendo un altro sistema di traslitterazione, era scritto *Chuang-tzu*. Con quel nome, comunque traslitterato, si intende sia l'opera sia il suo autore.

sempre di possibili atteggiamenti verso la *vita* e non verso *concetti*»⁹.

Il *Zhuang-zi* è stato composto in Cina, probabilmente nel quarto secolo prima di Cristo: è di poco posteriore alla predicazione di Śākyamuni e alla composizione delle ultime *Upaniṣad*. La prima caratteristica che appare nel leggere questo testo è la ricchezza della prosa, unita ad un'ottima qualità letteraria. Con una lettura più attenta, appena entriamo in sintonia con il tono usato dall'autore, nell'uniformarsi che è già comprendere, scopriamo un sottofondo di umorismo, pervasivo come una filigrana. La profondità e la rarefazione dei contenuti trovano così una forma alla loro altezza. Proprio per quell'elevata qualità totale, oltre che per il rispetto che suscitò sin dall'inizio malgrado fosse opera fortemente critica del confucianesimo in un'epoca confuciana, il *Zhuang-zi* ha costituito un modello di riferimento costante nella storia della letteratura cinese.

L'aspetto più importante di quest'opera, se esaminata alla luce dell'insegnamento buddista, è che in numerosi passi¹⁰ tro-

⁹ Cit. nella quarta di copertina della versione Adelphi. Purtroppo, la traduzione francese di Liou Kia-hway, da cui è tratta la sopracitata edizione italiana (Adelphi, Milano 1982), ha numerosi difetti: «[La traduzione] in francese di Liou Kia-hway, *Œuvre complète de Tchouang-tseu*, Unesco, Paris 1969 [...] sfortunatamente è poco affidabile» (A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, Einaudi, Torino 2000, vol. I, p. 102, n. 5). La miglior traduzione completa di quest'opera in italiano è, a mio parere, quella curata da Fausto Tomassini direttamente dal cinese: *Chuang-Tzu*, TEA, Milano 1989; anche se gli spezzoni di traduzione proposti da Anne Cheng e da lei curati e commentati nella citata *Storia del pensiero cinese*, pp. 103ss., mostrano un diverso spessore. Un'altra traduzione, che a me pare molto bella, è quella a cura di Léon Wieger e James Legge, che fu pubblicata in versione italiana (il solo capitolo XXII, seppure mancante di circa tre paragrafi) nel 1971, sul numero 35 (pp. 157ss.) della "Rivista di Studi Tradizionali".

¹⁰ Vedasi per esempio: «Quando il Santo raggiunge la quiete, [...] Non avendo egli alcun punto fisso entro di sé le cose gli si rivelano...» (*Zhuang-zi*, 13 e 33; in A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, cit., p. 121). Oppure, a proposito del raggiungimento delle caratteristiche non umane, ovvero a pro-

viamo rappresentato un atteggiamento intermedio o esterno a tutte le affermazioni o le opinioni (esemplificate in «è questo», «non è questo»), estremamente simile alla “posizione di mezzo” enunciata prima da Śākyamuni nel sermone di Varanasi¹¹, poi approfondita da Nāgārjuna e dalla scuola da lui fondata¹². Questa constatazione porta ad accreditare il pensiero religioso cinese del quarto secolo avanti Cristo della stessa profondità della gnosi buddista indiana dello stesso periodo. Lo stato attuale delle ricerche sulla datazione dei testi conduce infatti alla conclusione che la formulazione scritta, *in nuce*, della posizione di mezzo, o “via media”, avvenne in India e in Cina pressoché contemporaneamente, sebbene seguendo percorsi differenti. Infatti, e questo è un dato molto importante, la convergenza sapienziale a livello della via media, ossia a un livello estremamente raffinato, tra il percorso proposto da Śākyamuni e quello formulato da Zhuang-zi è avvenuta partendo da motivazioni e presupposti diversi. Śākyamuni insegnava la via che conduce al superamento della sofferenza, e si era dedicato alla sua ricerca interiore esplicitamente per trovare quella via, quindi ogni insegnamento, realizzazione ed enunciato è orientato da quel presupposto. Zhuang-zi, insoddisfatto sia della concezione etica confuciana, che trova compimento nell’apprendimento culturale non finalizzato alla teoresi ma all’azione, sia del razionalismo utilitaristico di Mozi¹³, tracciò una terza via che si basa sul riconoscimento di una modalità (*Dao*) universale, in

posito dell’essere privo delle ingombranti, ostruenti caratteristiche umane: «Il fatto di affermare “è questo”, “non è questo”, ecco ciò che considero come caratteristica umana. Per me esserne privo equivale a non lasciarsi guastare interiormente dalle proprie avversioni e propensioni, attenendosi costantemente al corso della natura senza nulla aggiungere alla vita» (*Zhuang-zi*, 5; in A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, cit., p. 124).

¹¹ *Dhammacakkapavattana sutta*, SN, 56.11.

¹² Cfr. *infra*, Cap. 1.

¹³ Detto anche Maestro Mo, vissuto nel periodo tra la morte di Confucio, fissata tradizionalmente nel 479 a.C., e l’epoca in cui visse Zhuang-zi.

continuo mutamento, sottesa al tutto e a ciascuna cosa. È il corso naturale e spontaneo delle cose, che occorre lasciar agire: «Per quelli che vivono nel Dao, basta restare inattivi perché la loro vita segua il suo corso»¹⁴. L'essere che più frequentemente e marcatamente si separa da questo corso naturale è l'uomo che ha la pretesa sapienza di sostituirsi con il pensiero, l'affermazione verbale e l'azione al corso naturale, sovrapponendovisi e provocando sconquassi in terra e in Cielo, quindi anche alla propria salute fisica e spirituale. Per Zhuang-zi, la negazione di ogni pretesa di sapere o di comprendere la realtà col pensiero, e poterla poi esprimere con le parole (affermando «è questo», «non è questo»), non è originata dalla consapevolezza della vacuità e dell'impermanenza di ciascuna "cosa" e dell'intero mondo, che è invece fondamentale nella realizzazione della via di mezzo sia in Śākyamuni che in Nāgārjuna. Piuttosto, si tratta di mantenersi estranei al giudizio per armonizzarsi alla "realtà del Dao", indicibile e incomprendibile con il ragionamento. La proposta vitale di Zhuang-zi è nell'apprendimento di un "saper fare" che è un assecondare e che non si trasmette nelle parole. Questo "saper fare" è "fare il non fare". È una visione artistica, una sapiente partecipazione dell'uomo alla creazione *in fieri*, una danza in armonia col futuro che si fa presente.

Nel processo di inculturazione del buddismo nella sua nuova patria, fu inevitabile che il *Zhuang-zi*, sia per le convergenze di significati sia per la qualità formale, fosse ampiamente utilizzato come matrice attraverso la quale esprimere con parole ed esempi nuovi, autoctoni, ovvero cinesi, l'insegnamento di Śākyamuni. Fu così che la propensione all'umorismo, già manifestata in India nell'antico *Sutra del Loto*¹⁵, trovò nuova linfa e propulsione.

¹⁴ *Zhuang-zi*, 6; in A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, cit., p. 115.

¹⁵ La prima stesura scritta di questo *sūtra* è fatta risalire al primo secolo avanti Cristo.

Il processo di sinizzazione del buddismo, concretizzato nel sorgere di varie scuole, tra cui la scuola *Chan* – più nota col nome giapponese di Zen –, ricevette la completa omologazione prima con l'apparire del *Xin Xin Ming*, poema attribuito a Jianzhi Sengcan¹⁶, terzo patriarca cinese nella linea di trasmissione della scuola *Chan*, e poi con la composizione del *Cāntóngqì* ad opera di Shitou Xiqian, ottavo patriarca della stessa scuola¹⁷.

Circa seicentocinquant'anni più tardi, attraverso la vita e le opere di Eihei Dōgen, il buddismo compì il successivo trasbor-

¹⁶ Alla fine del VI sec. d.C. Jianzhi Sencan (?-606), terzo patriarca della scuola *Chan*, compose lo *Xin Xin Ming*, il più antico testo di questa scuola di cui sia disponibile la versione integrale in lingua originale. In quest'opera, oltre ad echi che ricordano il *Lankāvatāra sūtra* e la scuola buddista indiana *Yogācāra*, troviamo riproposta la struttura lessicale del *Zhuang-zi*, assieme alle intuizioni più profonde manifestate dal suo autore: «Nessun ostacolo nell'insuperabile cammino, solamente non sopporta il preferire. Solo quando mi piace non mi piace tacciono la sua pura limpidezza apertamente risplende. Anche solo un piccolo giudicare: un abisso separa cielo e terra. Se vuoi averlo davanti agli occhi non dar vita a propendere per e neppure al suo opposto. La lotta tra ciò che ami e ciò che disprezzi: questa è la malattia della mente. Quando la misteriosa verità non è compresa, inutilmente si travaglia la mente quieta» (*Xin Xin Ming – Ferma fede nello spirito, un insegnamento inciso nel cuore*, strofe 1 e 2; ho tradotto dalla versione giapponese presente in *Sōtōshu Nikka Shoki Yoshu*, Sōtōshu Shumuchō, Tōkyō 1989). In giapponese l'opera è nota come *Shin Jin Mei*.

¹⁷ Shitou Xiqian (700-790), discepolo di Dajian Huineng, sesto patriarca cinese della trasmissione zen. È autore del *Cāntóngqì – Armonia dell'uno e molteplice*, breve e denso componimento nel quale la materia prima fornita dal pensiero (e non pensiero) cinese è al servizio dell'insegnamento della Quarta Nobile Verità: la verità della via che conduce all'estinzione della sofferenza. Il titolo di quest'opera ricalca quello di un componimento, alla base dell'esoterismo alchemico cinese, attribuito a un misterioso autore del II sec. d.C. chiamato Wei Boyang; questa circostanza dimostra l'esplicita intenzione del maestro Shitou di calare l'insegnamento buddista in quella realtà culturale. A testimoniare l'importanza che quell'opera ha avuto e ha nella scuola zen, vi è il fatto che è tuttora recitata giornalmente nei monasteri giapponesi, dove è nota col nome di *Sandōkai*.

do culturale, questa volta verso il Giappone, nella forma della scuola *Chan*.

Dōgen non aveva, però, l'obiettivo di assecondare il *Dao* per acquisire l'arte del non fare e vivere così una vita lunga, sana e tranquilla in armonia con il Cielo. Dōgen, spinto da una vocazione religiosa nata dalla percezione fortissima della sofferenza esistenziale, vuole liberarsi, una volta per tutte, da quella sofferenza e trasmettere al mondo la Via che conduce a quella liberazione. Così, nella sua opera, anche le parole e le immagini create da Zhuang-zi e dagli altri grandi della cultura cinese prebuddista, da lui ampiamente citati, acquistano una dimensione diversa e sono funzionali a quella meta.

In piccolo, avviene la stessa cosa quando dico che la frase paolina «se alcuno crede di conoscere qualcosa, non ha ancora imparato come bisogna conoscere» (1 Cor 8, 2) illustra lo stesso atteggiamento spirituale espresso da Zhuang-zi quando quest'ultimo dice: «La rana in fondo al pozzo non può parlare dell'oceano, rinchiusa com'è nel suo buco. L'insetto che vive una sola estate non può parlare del ghiaccio, limitato com'è a una sola stagione. Il letterato confinato nella sua saccente arroganza non può parlare del Dao, prigioniero di quanto appreso»¹⁸. San Paolo e Zhuang-zi coincidono a quel livello, poi l'uno ci conduce per mano sulla strada che prevede di credere in Dio senza poterlo comprendere o immaginare, sulla via di salvezza in cui io devo perdere la vita affinché questa sia realmente salva: così salvando me che, a quel punto «non sono più io» (cfr. Gal 2, 20) ma Storia viva. L'altro ci insegna la via della salute e della saggezza di una lunga vita («giungere al termine degli anni accordati dal Cielo senza essere falciati a metà del cammino è attingere la pienezza della conoscenza»)¹⁹, per mezzo della rinuncia a interferire con l'ineffabile corso degli

¹⁸ *Zhuang-zi*, 17; in A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, cit., p. 107.

¹⁹ *Zhuang-zi*, 6; in A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, cit., p. 124.

eventi, astenendosi dall'edificazione volontaria e particolaristica della storia personale e complessiva: un *fiat voluntas* totale e privo di possessivo.

Tra qualche secolo sarà interessante osservare lo sviluppo della forma nuova che il buddismo, lo zen in particolare, assumerà in Occidente. Forse inerpicandosi sulle spalle di Socrate (temo sia predestinato: anche per lui "sapere di non sapere" è il vero conoscere), Platone o Gorgia, oppure anche rivisitando Montaigne e Pascal, come pure Kant e Nietzsche e Wittgenstein, oppure Shakespeare, Dante e Cervantes, Dickens, Gogol' e Virginia Woolf. E costruirà baldacchini e splendide piattaforme di sogno al di là delle quali indicare la strada, il cammino che conduce alla liberazione dalla sofferenza e non appartiene ad alcuna cultura.

Gran festa

Dorme la famiglia
e ogni cosa è compiuta.
Nell'acqua del bicchiere un moscerino.
Un dito lo aiuta e vola
là, dove volano loro.

1. Il tempo perduto

C'era una volta, in un tempo mai utilizzato, abbandonato e messo da parte perché arrivato tardi all'appuntamento con il tempo, un'isola molto tranquilla. In quell'isola viveva il Popolo delle Tartarughe.

Simpatiche, le tartarughe. Anche se al primo sguardo potrebbero sembrare tutte uguali, per chi le conosca un poco è possibile distinguerle una dall'altra e anche capire facilmente quali siano i maschi e quali le femmine. Però, per distinguere le signore tartarughe dai signori tartarughi occorre guardarle sotto e le tartarughe (come pure i tartarughi, del resto), comprensibilmente, non amano farsi guardare "sotto".

Lasciando da parte particolari tutto sommato secondari, occorre dire che la vita di questo industrioso e silenzioso popolo è notoriamente improntata alla saggezza e alla moderazione. Per esempio, ricordo che una volta, non molto tempo fa, in un tempo che si è conservato, un poco ingiallito, tra le pieghe del tempo, una tartarughina dolce e romantica di nome Churchy²⁰ aveva invitato un amico a compiere con lei una gita in barca. Desiderosa di organizzare ogni cosa nel modo migliore, la piccola Churchy aveva caricato sulla barca, per metà arenata sulla riva, un gran cesto da picnic ricolmo d'ogni ben di Dio e poi bottiglie di sciroppo, di birra e di salsaparilla, canne da pesca, esche di tutti i tipi, carte da gioco, una chitarra, un violino con l'archetto, coperte per riscaldarsi se si fosse rannuvolato, razzi per le segnalazioni, cassetta del pronto soccorso... insomma,

²⁰ In ricordo di Walt Kelly, ideatore e disegnatore di *Pogo*, nota striscia a fumetti statunitense, nella quale la tartaruga Churchy la Femme è uno dei personaggi principali.

tutto ciò che potrebbe servire per una gita in barca organizzata bene.

Sennonché, quando Churchy, aiutata dal suo amico, provò a spingere la barca per farla entrare nell'acqua, si accorse che la barca, appesantita dal carico che conteneva, si rifiutava a tal punto di essere spinta in acqua da rimanere piantata immobile, con la chiglia testardamente sprofondata nella sabbia. Per un istante la tartarughina si sentì venir meno, ma ricorrendo alla grande saggezza che contraddistingue il suo popolo, semplicemente propose al suo amico di spingere in acqua – e utilizzare per la loro escursione – la barca che si trovava lì a fianco che, essendo vuota e leggera, poteva essere varata con facilità. Naturalmente la proposta fu accettata e la gita poté iniziare sotto i migliori auspici della semplicità e della saggezza.

In quell'isola fortunata il tempo sembra trascorrere come al solito: una bella fila di domani che, a uno a uno, si trasformano pigramente nell'oggi, poi una stringa di oggi in fila ininterrotta, così lunga e continua che, guardando avanti, non si riesce quasi a vedere il punto esatto, la fessura da dove i domani, a cascata, si riversano nell'oggi. Come accade in ogni tipo di tempo, persino in tempo reale, anche in quell'isola felice gli ieri, più timidi e schivi dei loro fratelli presenti e futuri, non apparivano, se non chiamati a bella posta da chi li voleva far riapparire ma, un poco magicamente, ogni ieri richiamato in vita era diverso da come era stato quando era un oggi e formava, nell'oggi di adesso, un nuovo modo di riporre quell'ieri. Tutto ciò, alle buone tartarughe non impediva di costruire operosamente la loro vita occupandone tutto il tempo, con generosità, senza badare se questo fosse un semplice oggi oppure un domani un po' invecchiato o, addirittura, già uno ieri divenuto tale perché non era stato abbandonato in tempo.

Avvenne così che, un giorno, proprio uno di quelli di cui abbiamo appena parlato, Galpy, una tartaruga facoltosa, nota a tutti per la diffidenza puntigliosa e per l'amore per i banchetti,

invitò un gruppo di amici a pranzare, a sue spese, in un notissimo ristorante fuori porta. La ricca tartaruga intendeva festeggiare, assieme ad amici e colleghi, un suo recente successo finanziario nell'impiego del tempo libero. Tra l'altro, i soliti bene informati dicevano che all'inizio, ai tempi dei tempi, i primi denari li avesse fatti con un turpe traffico di tempi morti. Comunque, secondo l'antico e un poco cinico adagio che recita *pecunia non olet*, gli invitati avevano accettato di buon grado di partecipare al pranzo che, dai presupposti, si attendeva sontuoso. Così, all'ora del giorno convenuto, si trovarono tutti assieme sotto casa di Galpy per recarsi in quel famoso ristorante.

Era una giornata fresca e stuzzicante: il tempo si era messo al bello e pareva proprio la giornata adatta per fare una passeggiata in comitiva. Il ristorante non era poi così lontano e siccome tutti avevano preso tempo per l'occasione, decisero – senza stare a calcolare chi potesse metterne di più e chi di meno – di porlo fraternamente in comune e di impiegarlo per sgranchirsi un poco le gambe raggiungendo a piedi la loro meta; un modo per accumulare una bella scorta di appetito e far pienamente onore al grande pranzo che li attendeva.

Già dopo il primo tratto di strada, l'allegria, la bella giornata e l'occasione inconsueta di trascorrere assieme una vacanza avevano generato un clima di compagnoneria dove le differenze gerarchiche si affievolivano e gli scherzi, le battute e i lazzi si incrociavano irriverenti, senza ritegno. Per i motivi espressi poc'anzi non era possibile capire (non era certo l'occasione migliore per guardargli "sotto"!) di quante tartarughe e di quanti tartarughi fosse composta la compagnia, ma già dopo la prima settimana di strada era evidente che qualche simpatia cominciava a sbocciare. Una caratteristica comune, che permetteva all'allegra brigata di trascorrere il tempo in armonia, era la passione per il canto. Quanti di voi abbiano ascoltato, in una tiepida notte d'estate, il canto d'amore della tartaruga sanno a che cosa mi riferisco. Era tutto un gorgheggiare e un lanciare

acuti con accompagnamenti corali che, pur perdendo a volte il tempo e dovendosi poi acconciare per ritrovarlo, davano la sensazione che il gruppo avesse un'antica consuetudine al cantare assieme e all'armonia musicale. Insomma, senza farsi neppure scorgere, o appunto per questo, il tempo passava veloce e a nessuno veniva in mente di andare a vedere dove andasse poi a finire. Rapidamente trascorsi i primi due anni di cammino, un poco accaldati per la salitella che avevano affrontato proprio negli ultimi giorni e con la gola secca per il gran cantare, fecero una breve sosta a una fontana che zampillava argentina a lato della strada. La colonnina di bronzo con la cannella da cui usciva il prezioso liquido era all'ombra, sotto un pergolato fiorito che spargeva nell'aria di quella radiosa giornata un profumo quasi celestiale. Galpy approfittò della sosta per chiamare, con il telefonino, il ristorante presso cui erano diretti: «Fidarsi è bene ma...» pensava tra sé mentre chiedeva al maître di assicurarlo – per l'ennesima volta – che ogni cosa sarebbe stata pronta all'ora di pranzo.

Ripresero allegramente la strada con nuova lena, rinfrancati dall'acqua fresca e dal fatto che, tra le svolte della strada che si arrampicava sulla collina, già si intravedevano le torri del castello, circondato da un boschetto di querce centenarie, nel quale i migliori cuochi della regione stavano approntando il grande banchetto. Arrivarono al posteggio del ristorante nella tarda mattinata. Era l'ultimo giorno del dodicesimo mese del terzo anno dalla loro partenza, e guardandosi indietro potevano ancora vedere, qua e là per la campagna, qualcuno delle centinaia di giorni che si erano lasciati alle spalle, compreso qualche pezzetto di tempo perso che era rimasto impigliato ora tra i rami di una siepe, ora sulla punta di un'antenna.

Furono accolti come meritavano, con deferenza e attenzione alle esigenze di ognuno, così che nessuno si sentì escluso o da meno.

Dopo essersi rinfrescati le mani e il viso, aver bevuto un aperitivo alle erbe un poco alcolico dallo stuzzicante aroma di vitalba, si avviarono baldanzosi, Galpy in testa, a passo di marcia verso la grande sala da pranzo scintillante di preziose cristallerie e stoviglie d'oro, circondata da tendaggi che schermavano dolcemente la luce del sole al suo apice. Quando, all'improvviso, il signor Galpy portò una mano al petto, tastandosi con occhi preoccupati là dove avrebbe dovuto trovarsi il portafoglio, e con voce per una volta contrita disse: «Ragazzi c'è un contrattempo: ho dimenticato il portafoglio a casa. Abbiate pazienza: se mi date il tempo vado, lo prendo e torno».

Le tartarughe, tutte assieme, fecero a gara per rassicurarlo che c'era ancora tempo e ne prendesse pure tutto quello gli era necessario ché, loro, lo avrebbero atteso tranquillamente. Così Galpy, con la sua caratteristica andatura dondolante dalle ampie falcate, scomparve dietro le pesanti tende di una porta finestra che dava sull'esterno. Le altre tartarughe si sparsero pigramente per i saloni del castello e c'era chi, inforcata gli occhiali, leggeva il giornale che ancora croccante di stampa i solerti camerieri avevano posato sui tavolini, chi approfittava dell'insperata occasione per insistere con quell'aperitivo alle erbe e chi ancora inseguiva da presso una delle tartarughe più avvenenti sperando di porre nell'oggi quei semi invisibili e chiari che un domani, divenuto oggi, sarebbero potuti germogliare chissà come. Insomma, il primo anno trascorse veloce e prima che qualcuno, inevitabilmente, proponesse una partitella a carte o al classico dammilbraccioetifaròvedere, anche il secondo e il terzo anno erano volati via, cosicché, guardando l'ora, più d'uno aveva detto al proprio vicino: «Ora torna». Verso la fine del quinto anno, quando qualcuna delle tartarughe più giovani cominciava a mostrare segni di impazienza sia per la noia dell'attesa sia per l'appetito, un cameriere, a bassa voce, aveva proposto di occupare quegli ultimi pochi scampoli di tempo che li separavano dal ritorno del signor Galpy con una

puntatina nella saletta privata dove, senza clamore, nella discrezione sicura di quel luogo di lusso, si poteva partecipare a un eccitante gioco, dal vivo, in cui i partecipanti avrebbero potuto ammazzare il tempo. Un lavoro pulito, tutto sommato poco costoso; la direzione si sarebbe occupata di tutta la parte più spiacevole, compresa una lauta mancia alla polizia locale affinché chiudesse un occhio sulla sparizione improvvisa di qualche giorno e sul loro miserevole destino. Furono in particolare le tartarughe ad accettare l'invito e, anche se non parteciparono direttamente alla battuta, trascorrendo tutto il tempo accanto ai tartarughi più audaci fremendo eccitate ogni volta che il colpo veniva vibrato, distogliendo gli occhi solo alla fine quando, oramai, agli inservienti non restava che trascinare via i poveri resti senza vita di un giovedì o di un lunedì che non erano più.

A un certo punto, però, qualcuno iniziò veramente a spazientirsi. Dalla partenza di Galpy era quasi trascorsa la metà del settimo anno e, conti alla mano, in molti sostenevano che per fare tutta la strada, andata e ritorno, non ci volevano più di cinque anni e mezzo, massimo sei, da casello a casello, e che se ancora Galpy non era arrivato la colpa era sua e allora non lo si doveva più aspettare e il pranzo doveva cominciare. Dopo qualche settimana anche i più titubanti si convinsero che un ritardo di quella portata non era accettabile e che Galpy stava sperperando il tempo di tutto il gruppo, che c'era gente che andava a LA-VO-RA-RE e non poteva stare ai comodi di tutti quelli che decidevano di accaparrarsi il tempo in modo esagerato. Si avvicinarono così alla tavola imbandita mentre i camerieri facevano ala, spostando le sedie e indirizzando ciascuno al proprio posto. Gli antipasti cominciarono ad arrivare, il vino fu versato, il primo boccone stava per giungere alla bocca del più lesto tra i commensali quando le tende a lato della grande tavola imbandita si scostarono sventagliando e, all'improvviso, apparve Galpy che, con aria tra il seccato e il disgustato, si rivolse

alla compagnia dicendo: «Lo sapevo! Prima di andare, stavo proprio aspettando per vedere se di voi mi potevo fidare...».

Creature

Il suono, nel silenzio, staglia
poi scompare.
Torna silenzio, com'era in principio.
Così, sedendo, mi poso,
silente corpo di suono.

Quando il dito indica la luna, lo sciocco guarda il dito...

Sin da quando ho iniziato ad avvicinarmi alla cultura buddista ed alla pratica dello zen, ho avuto la sensazione di un'assonanza, una relazione profonda tra l'umorismo ed il buddismo zen, non solo nelle forme espressive ma anche, o soprattutto, nella "posizione" di fondo²¹. Con il passare del tempo, mi sono convinto che questo rapporto non è una caratteristica peculiare solamente dello zen ma, più in generale, collega l'umorismo, e il funzionamento dell'animo che lo genera, alla religione viva: il cuore dell'uomo, mortale e contemporaneamente orientato verso l'eterno.

Un'interessante occasione di riflessione sull'argomento mi è stata data dalla lettura dell'opera intitolata *Homo ridens* e sot-

²¹ Cfr. M.Y. MARASSI, *Il silenzio e il sorriso*, Mille Gru, Monza 2018.

totitolata *La dimensione comica dell'esperienza umana*²². Si tratta di un libro curioso che affronta un soggetto a proposito del quale non si può parlare, almeno direttamente. Infatti l'umorismo, come ben dimostra di sapere l'autore, scompare appena si tenti di esaminarlo. È un fiore così delicato che non sopporta la luce diretta. Per vivere, deve essere lasciato libero, quasi ignorato: pressappoco come se non esistesse.

È un testo sul senso del senso dell'umorismo, nel quale si vuole rispondere alla domanda: che cos'è, in essenza, l'umorismo? L'autore, il professor Peter Berger, nel suo tentativo di risposta, ha seguito attentamente le tracce leggere dello spirito della comicità lungo la storia della letteratura. Un lavoro di ricerca molto ampio anche se focalizzato, forse per l'origine culturale del Berger, sociologo americano di origine austriaca e teologo protestante, soprattutto sulla storia occidentale della letteratura religiosa.

Probabilmente per difficoltà linguistiche e per lontananza culturale, i riferimenti all'Estremo Oriente sono numericamente pochi, anche se ben scelti e circostanziati. Proprio per questa manifesta cura è stato con una certa sorpresa che in quel libro ho trovato l'asserzione: «I monaci Zen e i saggi taoisti sembrano trovarsi quasi costantemente in preda a un'allegria irrefrenabile»²³. Ora, sebbene questo assunto colga, forse, una sfumatura di una certa verità, esso è uno stereotipo che, fissando un'immagine, la vanifica. La farfalla sullo spillone, apparentemente perfetta, è qualche cosa di sostanzialmente diverso dalle sue sorelle un pochino svampite che volano da fiore a fiore.

La presunta costante irrefrenabile allegria dei monaci, accostata alla figura dello sciocco, dello stolto che «guarda il dito» citato a mo' di titolo di questa parte, ci avvicinano a una storia riportata accuratamente in quel libro: la storia di san Simeone

²² P.L. BERGER, *Homo ridens. La dimensione comica dell'esperienza umana*, il Mulino, Bologna 1999.

²³ *Ivi*, p. 283.

da Emesa, che potrebbe a buon titolo essere considerato il santo più sfortunato della storia delle chiese cristiane. Riassumo con parole mie la sua vicenda.

Verso la metà del sesto secolo dell'era volgare, Simeone trascorreva i suoi giorni da eremita in un umile ricovero non lontano dal fiume Giordano. Quando, improvvisamente, dopo molti anni passati in solitudine e, si suppone, anche in silenzio, lasciato il suo eremo prese a pellegrinare tra le genti dei villaggi e delle città, compiendo davanti a loro le azioni più bizzarre e sconvenienti. Per esempio, emetteva rumorose flatulenze nel tempio, mostrava le vergogne al passare della processione, ballava, diciamo così, con le prostitute, entrava nei bagni delle donne, mangiava nei giorni di digiuno. All'inizio questo suo comportamento creò qualche perplessità e fastidio nelle persone in mezzo alle quali viveva ma, col passare del tempo, come spesso accade, questa costante bizzarria fu accettata come una sua norma di comportamento e non stupiva più nessuno. Anzi, da parte di molti, Simeone fu considerato uno degli "stolti in Dio", cioè una persona che, al pari di altri suoi contemporanei, praticava la cosiddetta *kénōsis*²⁴, cioè si rendeva ridicolo,

²⁴ *Kénōsis*: in greco letteralmente "spoliazione", "svuotamento". È un termine, un significato, al quale la teologia postmoderna ha attribuito grande importanza (cfr. S. QUINZIO, *La fede sepolta*, Adelphi, Milano 1978; e, dello stesso autore, *La croce e il nulla*, Adelphi, Milano 1994; inoltre, il saggio di V. VITIELLO, *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Bari 1995; infine, G. VATTIMO, *Crede di credere*, Garzanti, Milano 1996). Nel Nuovo Testamento lo troviamo utilizzato da san Paolo, nel secondo capitolo della *Lettera ai Filippesi*, in relazione alla discesa di Dio nella creazione con l'incarnarsi in Gesù Cristo e, di quest'ultimo, al rendersi prima servo di tutti (v. 7) e poi all'accettare la morte infamante sulla croce (v. 8). In parte della letteratura religiosa e filosofica occidentale moderna (per esempio, nelle quattro opere sopra citate) la *kénōsis* è legata a una visuale drammatica, tragica della sofferenza, del male e dell'esistenza umana, dipingendo il cristianesimo come una religione del disastro, tra peccato originale, cacciata dal paradiso, svuotamento del Figlio nell'incarnazione, la sua morte in croce, apocalisse e *dulcis in fundo*, giudizio finale in cui la pace eterna, "l'eterno riposo", è tut-

sciocco, scandaloso, e quindi piccolo e insignificante agli occhi del mondo, così come per il mondo era stata uno scandalo la morte in croce del Re del mondo. Specchio, a sua volta, della *kénōsis* fondamentale qual è l'ingresso della divinità nel finito.

Grazie a questa nuova e profonda consapevolezza dei pii cittadini di quelle contrade, a poco a poco Simeone fu riverito e tenuto in conto di grande santità. Tuttavia, questa fama e questa venerazione, invece di allietarlo, gli procurarono grande disappunto, perché gli onori e la reputazione di santo rischiavano di far fallire il suo cammino di *kénōsis* che, al contrario, prevedeva un continuo esercizio di umiltà e, soprattutto, di umiliazione.

tora in forse, legata non a un naturale disegno divino di ricomposizione, alla fine dei tempi, ma alla sua conquista attiva da parte di ciascuno. Scrive l'amico Luigi Alfieri, ordinario di filosofia politica all'Università di Urbino, persona attenta al respiro di libertà che il cristianesimo contiene: «Entriamo in una chiesa. Sappiamo, o ci verrà spiegato, che è un luogo di conforto, di consolazione, di rassicurazione. E, guardandoci intorno, ne troveremo sicuramente moltissimi segni. Però, se stiamo attenti, anche qui noteremo delle stranezze. Se si tratta di consolarci, perché tutti quei teschi, quei diavoli, quei mostri? Se si tratta di prometterci il Paradiso, perché ci viene continuamente mostrato l'Inferno? Se ci si vuole additare l'immortalità, perché dovunque ci viene ricordata la morte? E perché la si rende orribile, angosciante, onnipresente, onnipotente (come se Dio non ci fosse, come se la Morte fosse Dio)? Se ci pensiamo bene, al di fuori di quel luogo di pace e riposo non si vedono mai cose altrettanto orribili. Si vede dolore, si vede violenza, si vede morte, e in abbondanza: ma mai in forma così orripilante, mostruosa, infernale come in tutti quei Trionfi della Morte e Giudizi Universali. Cosa ci viene fatto esattamente, quando entriamo in quel luogo? Forse *ci viene creato attorno un incubo*, per poi potercene consolare? Tanto che alla fine non riusciamo più a pensare la consolazione senza l'incubo, e non vogliamo più andare in Paradiso, senza prima attraversare l'Inferno? E se facessimo a meno dell'incubo, invece? Non sembra proprio che l'incubo sia prescritto dai testi sacri. Però, succede che se proviamo ad eliminare tutti quei Giudizi Universali e Trionfi della Morte, se trasformiamo la nostra bella chiesa antica in una delle moderne scatole di cemento, allora diventa quasi inevitabile immaginarsela *vuota*» (L. ALFIERI, *La paura e la città* [testo inedito comunicato dall'autore], Urbino 2001). Per l'espressione "stolti in Dio", cfr. 1 Cor 1, 18-29 e 4, 10.

Fu così che gli venne un'idea, una sorta d'illuminazione, si direbbe in un certo ambiente: per dimostrare definitivamente di non essere un sant'uomo, finse di commettere adulterio con la moglie del mercante che in quel momento generosamente lo ospitava. Il mercante, scoperta quella che appariva come una tresca, prima gonfiò di busse la forse innocente consorte, poi, senza star troppo a vedere se la cosa era successa per eccesso di santità o perché Simeone "ci marciava", *kénōsis* o non *kénōsis* lo massacrò di bastonate e lo scacciò, ferito, lacero, in mezzo alla strada dove, forse anche per quella batosta, poco tempo dopo morì di stenti. Finalmente umiliato e screditato, come il santo effettivamente desiderava.

Senonché, in seguito, molti anni dopo, fu nuovamente rivalutato. Infatti, malgrado i suoi sforzi e il suo patire, Simeone fu riconosciuto come santo ed è tuttora venerato come tale nella chiesa ortodossa. Questa è la triste storia di Simeone, vero e proprio martire; anzi, martire due volte: dal momento che fu fatto santo nonostante avesse sacrificato la vita pur di non essere visto come tale.

Negli ultimi due capitoli del libro di cui sopra, dedicati a un esercizio comparativo tra religiosità e umorismo o senso del comico, l'autore trae le sue conclusioni.

Riassumendo il punto di vista del Berger, si può dire che egli sintetizzi con l'espressione della filosofia moderna *etsi deus non daretur* («come se Dio non fosse presupposto»; oppure: «ammettendo che Dio non esista»)²⁵ la posizione di chi ve-

²⁵ Appositamente uso qui la traduzione dal latino proposta dal Berger. Tuttavia, più propriamente, *etsi* dovrebbe essere tradotto con «anche se». Così la frase diventerebbe: «Anche se Dio non esistesse». È infatti con questo significato che Huig de Groot (lat. Hugo Grotius) la usa nel 1625 nel suo manuale di diritto *De jure belli ac pacis* per affermare, nella distinzione tra diritto laico e chiesa, che il diritto delle genti sarebbe valido *etsi Deus non daretur*, «anche se Dio non fosse». La stessa proposizione viene ripresa da Dietrich Bonhoeffer (cfr. *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1988, p. 439), il quale, traducendo *etsi* con «an-

de nella realtà materiale tutto l'esistente e quindi considera folle o stolto colui che, magari per fede (ossia dalla posizione opposta, speculare, che possiamo semplificare con "Dio c'è"), mette in dubbio la realtà comune in grazia di un piano diverso, più alto, extramondano, non immediatamente visibile, percepibile solo con gli occhi dello spirito (un po' come faceva il povero Simeone, insomma).

La conclusione di questo autore rispetto al vero senso che ha l'umorismo nella vita dell'uomo è che esso, come la fede, è figlio della concezione che «presuppone l'esistenza di Dio». Ossia, sostiene Berger, sia l'umorismo sia la fede insistono su un piano di realtà che appare folle al materialista (qui materialista sta anche per "privo di senso dell'umorismo") ma che è più reale della realtà stessa. Così Berger chiama l'umorismo «verità allo specchio»; cioè, rovesciata se vista secondo la visuale del non-credente, ma che appare subito diritta se viene vista da dietro lo specchio, cioè con gli occhi dello spirito.

Apparentemente, ossia valutando la realtà della fede (e dell'umorismo) in modo un poco superficiale, sembra che le conclusioni di Berger siano dirimenti: infatti è proprio perché "Dio c'è" che Simeone si comporta in modo incongruo, umoristico. Tuttavia, analizzando con più attenzione e rimanendo più aderenti ai "fatti", poiché egli trasgredisce e contraddice tutti gli insegnamenti di moderazione, mitezza, castità, rispetto, gratitudine e quant'altro, Simeone si comporta "come se Dio non fosse". Ovvero, fa ciò che fa perché Dio c'è, ma lo fa come se Dio non fosse.

A mio parere è proprio in questa vibrazione, o contraddizione strettissima tra azione e significato, due realtà opposte, vere

che se», rappresenta un'ipotesi di «teologia senza Dio [...] in un mondo adulto» in cui l'uomo, liberato dal «latinorum dei teologi» (*ivi*, p. 417), si rivolge al Dio della fede e del Vangelo, mentre «l'apologetica cristiana [...] cerca di dimostrare al mondo divenuto adulto che non può vivere senza il tutore "Dio"» (*ivi*, p. 399).

e false entrambe, che si negano a vicenda, il fulcro nel quale si genera quel solletico dell'anima, quel brivido leggero definito umorismo che allietta e rasserena il cuore.

La medesima struttura funzionale è altrettanto vera se prendiamo in considerazione l'esistenza, la realtà, il significato della fede. Anch'essa, come l'umorismo, non può che esprimersi e apparire (quindi, esistere al mondo) con la modalità *etsi Deus non daretur*. Infatti, l'opposto, ovvero l'esplicita e dogmatica affermazione che "Dio c'è", è il contrario della fede, è idolatria. Non in senso classico, veterotestamentario, bensì idolatria di un'idea, idolatria concettuale.

Proprio chi afferma univocamente l'esistenza di Dio, proprio chi crede in quel Dio di cui afferma l'esistenza non ha fede. Chi crede in Dio in quel modo, crede in una cosa pensata. Chi ha fede non fa esistere un dio in cui, poi, poter credere, ma crede senza postularne, crearne alcuno. Vi è un brano di Meister Eckhart che è di gusto e significato adattissimi a questo frangente:

Certa gente considera Dio con gli stessi occhi con cui considera una vacca; ama Dio come ama una vacca. Tu ami la vacca per il latte e per il formaggio e per il tuo utile. Così fan tutti quelli che amano Dio per la ricchezza esteriore o per la consolazione interiore; essi non amano veramente Dio, ma il proprio utile²⁶.

²⁶ MEISTER ECKHART, *Opere tedesche*, La Nuova Italia, Firenze 1982, pp. 232s. Così pure, sebbene da un altro punto di vista, in Bonhoeffer: «Non dobbiamo attribuire a Dio il ruolo di tappabuchi nei confronti dell'incompletezza delle nostre conoscenze; se infatti i limiti della conoscenza continueranno ad allargarsi – il che è oggettivamente inevitabile – con essi anche Dio viene continuamente sospinto via, e di conseguenza si trova in una continua ritirata. Dobbiamo trovare Dio in ciò che conosciamo» (*Resistenza e resa*, cit., p. 382).

Chi ha fede, crede sapendo che il Dio di cui parla o immagina non esiste, così come lo spirito dell'umorismo è proprio nel dire una cosa mettendone in dubbio la realtà.

Quando diciamo: «ma no, non ci credere, scherzavo», vogliamo dire che quello che è stato detto, o fatto, è da intendersi come non vero, come scherzo, come umorismo. Addirittura, possiamo parlare di un fatto, pur sapendo che è vero, in modo umoristico, cioè come non vero. Per esempio: la storia di San Simeone, almeno secondo le cronache, è sostanzialmente vera; ma, raccontata nel modo in cui l'ho presentata, è tragicomica, umoristica, quindi prende delle sfumature di non vero. Con un'altra conseguenza degna di nota: raccontata in quel modo risuona in noi con una tonalità più interessante che se fosse stata riportata come semplice fatto di cronaca.

Per inciso, questo spiega come mai della verità dei fatti, così come “sono”²⁷, ai più non importa: la verità è noiosa, comincia a diventare interessante quando la filtriamo attraverso l'umorismo. Anche se alcuni, ascoltando “i fatti” così ridipinti o resi più interessanti da una spruzzata d'umorismo, li chiamano sde-

²⁷ Chissà come sono *veramente* i fatti. Virginia Woolf scrisse: «La mia teoria è che l'evento vero e proprio praticamente non esista, né il tempo...» (V. WOOLF, *Romanzi e Racconti*, a cura di A.L. Zazo, Mondadori, Milano 1994, p. V). Ogni fatto, come ogni cosa, è composto da mille altri, a loro volta composti e mobili. Ogni evento è *in itinere* e, quando pensiamo di descriverlo, non facciamo altro che rappresentare il nostro ricordo, inevitabilmente incompleto e opinabile, di un movimento che non ha pause. Non vi è separazione tra un fatto e l'altro, viviamo un unico, continuo “fatto”. Lo scollamento tra le nostre sicure convinzioni e l'aleatorietà dei “fatti” può essere addirittura abissale. Molti anni or sono mi trovavo sui monti dell'Himalaya (che – lo ricordo perché qui è particolarmente significativo – si estendono su un'ampiezza pari a circa la metà della distanza che intercorre tra Roma e New York) nei pressi, forse oltre il confine con la Cina. Dopo aver a lungo contemplato quel panorama sterminato, il mio compagno di escursione disse come tra sé: «Chissà dove passa *veramente* il confine...». Per quel *veramente* miriadi di persone sono morte in ogni parte del mondo ed altre ancora, purtroppo, le seguiranno.

gnosamente menzogna. Costoro non sanno cosa perdono nel negarsi gli sconfinati e liberi spazi dell'ambiguità. Laddove la "verità dei fatti", cosciente di rappresentare un ricordo sclerotizzato o la tendenziosa e parziale descrizione di un panorama da tempo scomparso, si rilassa e accetta, per amor di libertà, di mutare, di trasformarsi, di vivere insomma. Un gioco nel quale, senza lasciar spazio alla "menzogna" (odiosa per l'inganno e in più gravida degli stessi identici malanni della verità – infatti, proprio come la verità, la menzogna vuole essere creduta), il vero e il non vero si scambiano allegramente la casacca. È un luogo arioso dove l'innocenza, seppure un poco baldanzosa, non perde la sua purezza ma solo quella patina depressa da orfanotrofio, quell'aria mesta, falsamente edificante, del povero martire bistrattato²⁸.

Grande umorismo è aver fede in Dio, pur sapendo che non esiste un Dio in cui credere.

Appare evidente che il verbo "credere", nelle cose di religione, non sia il più adatto all'uso, sebbene non sia infrequente sentire qualcuno definirsi "credente", persino con un pizzico di vanteria civettuola. Non penso che questa espressione abbia molto senso; anzi, almeno esteticamente, l'uso di quel participio riporta a situazioni sospensive, in attesa che qualcosa, fi-

²⁸ «Quando tu digiuni, profumati la testa e lavati il volto» (Mt 6, 17). Trovo un'eco, un'assonanza tra questo invito di Gesù a una rappresentazione non drammatica, antitragica della propria difficile condizione e una visuale umoristica della vita: è l'invito a non prendersi (troppo) sul serio. In un altro versante geografico, riguardo a come la commedia umana va rappresentata senza esibire le proprie tristezze, troviamo un esempio analogo. In Giappone, più volte mi venne tratteggiata la figura del "giusto", l'uomo positivo da cui prendere esempio di comportamento. Di solito, tali rappresentazioni avevano sullo sfondo le sembianze, in buona parte idealizzate, del *samurai* nella sua iconografia di guerriero senza paura. Uno dei tratti che caratterizzavano quel tipo di persona era l'immagine dell'uomo che, pur non avendo mangiato nulla a causa dell'estrema indigenza, attraversa il villaggio stuzzicandosi i denti con un rametto, per mostrare il contrario.

nalmente, si verifichi: incumbente, partoriente, dormiente, congedante, cadente...

Sarebbe più efficace e chiaro sostituire “credere” con “dubitare”: «io dubito» potrebbe dire il fedele, riferendo a sé il senso del discorso, al suo libero svincolarsi da ogni idolo interno o esterno, personale o collettivo, scegliendo così di porsi inerme di fronte al mistero. E quelle poche volte in cui gli fosse necessario definirsi, collocarsi rispetto a una religione teista, potrebbe farlo sfumandone il tratto, parlando dell'unica saldezza in mezzo a tanti dubbi: non aver trovato nulla in cui credere, lasciando così la propria fede pura, libera di rivolgersi interrogativa a Dio.

La prima volta che lessi la frase «Quando il dito indica la luna, lo sciocco guarda il dito»²⁹ mi trovavo a Torino, in una soffitta che, in quell'epoca pionieristica per lo zen italiano (erano i primi anni settanta), fungeva sia da *garçonnière* per un confratello, sia da sala di meditazione per il nostro gruppo. La lettura che noi davamo di quella massima era direttamente riferita al nostro interesse principale: lo zen. Quindi, il dito era inteso come l'insegnamento salvifico, mentre nella luna identificavamo lo zen medesimo. Eravamo giovani e pensavamo si potesse indicare qualche cosa detta “zen”.

Per noi, per «gli Zen di Torino», quella frase aveva acquistato un significato convenuto, come un segno d'intesa, un ammiccamento un po' furbetto che contribuiva segretamente (la frase era sconosciuta ai più) all'identità di quel gruppo.

Esaminando più attentamente quell'indicare, però, se ne coglie meglio la valenza come gesto silenzioso: un insegnamento senza parole che indica direttamente il silenzio stesso, non un semplice tacere, ma il “silenzio del Buddha”.

²⁹ La frase è una citazione dal *Laṅkāvatāra sūtra*: cfr. *The Laṅkāvatāra Sūtra. A Zen Text*, Translation and commentary by Red Pine, Counterpoint, Berkeley (CA) 2012, p. 243.

Durante i primi secoli dopo la scomparsa del Buddha, varie furono le spiegazioni del suo silenzio, ma nessuna fu in grado di darne pienamente ragione, nessuna spiegazione riuscì a entrarvi e poi a illustrarlo con le parole.

Era il periodo del buddismo così detto antico, quando era poco più di una disciplina, o un insieme di discipline, con un forte contenuto etico/morale derivante dalla legge di causalità³⁰ e dalle Quattro Nobili Verità³¹. Un'epoca in cui il buddismo era uno dei tanti insegnamenti nell'enorme mare della cultura e delle religioni induiste, nel cui grembo era nato. Soprattutto, era ancora privo di una filosofia originale o di una esplicita e particolare visione del mondo e dell'esistenza, caratterizzata e diversa da tutte le altre.

Una svolta notevole si ebbe con Nāgārjuna e la scuola *Madhyamaka* nata dal suo insegnamento, la scuola della “via – o posizione – di mezzo”³².

Nāgārjuna, monaco indiano del secondo secolo d.C., attraverso la radicale negazione di ogni affermazione e di ogni negazione che intenda racchiudere nelle parole e nei concetti l'eterna e mutevole vita, ci toglie di mano ogni oggetto di pensiero e fa emergere in noi, abolitivamente, una “posizione” interiore, un'attenzione aperta, priva di pregiudizi o di punti di vista precostituiti, simile all'atteggiamento di colui che si pone in ascolto con tutto se stesso. L'effettiva comprensione e realizzazione di questa “posizione” senza assetto è la porta d'ingresso alla via buddista.

Un piccolo inciso, per sgombrare il campo da un fraintendimento comune: quando, nell'ambito del buddismo, si parla di

³⁰ Vedi *infra*, pp. 119s.

³¹ Vedi *infra* la voce *Girar la ruota*, nell'*Appendice al Capitolo 5*.

³² Cfr. S. RADHAKRISHNAN, *La filosofia indiana*, vol. I: *Dai Veda al Buddismo*, Āsram Vidyā, Roma 1998, pp. 658ss. Per una trattazione più estesa, cfr. T.R.V. MURTI, *La filosofia centrale del Buddismo*, Ubaldini, Roma 1983.

“via o posizione di mezzo” l’indicazione non è quella di praticare la moderazione o il compromesso, cioè di non essere né troppo severi né troppo lassisti, oppure di considerare corrette le affermazioni intermedie o moderate. Questo fraintendimento deriva dalla presenza nella nostra cultura di un’abitudine alla volgarizzazione dell’indicazione aristotelica, sul piano dell’etica, del giusto mezzo: la visione occidentale dell’*aurea mediocritas*.

La via di mezzo è qualche cosa di completamente altro, funziona, vive su un piano di realtà diverso dal comportarsi in modo moderato; che è, tutto sommato, senso comune o un modo di mettersi in posizione favorevole rispetto al *karma*³³, nelle circostanze della vita. Nāgārjuna è completamente fuori dal senso comune.

Un detto zen dice: «la via di mezzo passa per gli estremi». Anche gli estremi, una volta negati come soluzione salvifica, come affermazione dogmatica, sono in gioco, senza che abbiano una particolare valenza positiva o negativa.

La posizione di mezzo è tale perché è un non collocarsi tra affermazione e negazione; è equidistante, mediana, perché prende le distanze allo stesso modo dall’una e dall’altra. Non è una posizione di compromesso: è né... né...³⁴; non è un po’ di

³³ *Karman*, solitamente scritto ‘*karma*’: “azione”, “attività”, ma anche: “principio di causalità”, “effetti risultanti da un’azione”. In special modo, indica la successione causale che ci fa raccogliere nei tempi successivi, o vite, il risultato di ciò che abbiamo fatto o pensato. È detto *karma* sia il frutto dell’azione, sia l’inerzialità del soggetto, intendendo con questo “ciò” che lo spinge ad agire, pensare, identificarsi ed esistere. Il senso di questo termine comprende la causa e l’effetto dell’azione, come pure il viluppo di consequenzialità che coinvolge e costringe l’essere nel perenne ciclo del divenire (*samsāra*) e della trasmigrazione da una condizione di coscienza/esistenza all’altra.

³⁴ Troviamo esplicitata, per la prima volta, la posizione o via di mezzo, con la definizione di «via media» nel sermone di Varanasi, il *Dhammacakkavattana sutta*, nel quale sono contenute quelle che, secondo la tradizione,

questo e un po' di quello. Ci indica che le cose non sono come le pensiamo o le diciamo.

Ma allora, come stanno le cose?

Nell'attimo successivo, mentre ci voltiamo indietro e cerchiamo di afferrare il tempo che passa e vogliamo dire "come stanno le cose", ecco che abbiamo già perso la posizione di mezzo e siamo ingolfati a sostenere un qualche punto di vista di parte.

L'intuizione di partenza di Nāgārjuna fu che l'accento non va posto sul significato del silenzio, ovvero sul suo contenuto o significato, bensì sul contenitore di questo silenzio. Cioè sull'atteggiamento, o posizione, della persona che tace. Non su quello che, tacendo, intenda dire (o meglio: non dire), ma sulla sostanza interiore della persona che tace dentro di sé.

Fu così che la parola fu liberata dalla necessità del silenzio.

Ossia, se io parlo come se tacessi, allora, visto che rispetto il motivo del silenzio, ovvero *taccio, parlando* posso esprimermi senza contraddire il silenzio del Buddha.

L'espressione «parlare tacendo» vuol dire che, pur esprimendo il mio pensiero con la massima cura, sono libero da ciò che dico. Così come da ciò che ascolto. Ogni affermazione, o negazione, ha solo un valore convenzionale, è relativa a una certa "area" della vita e al suo tempo limitato, non vale per sempre e ovunque.

Così potrò dire che bisogna avere la massima cura di ogni atto della nostra vita, anche il più piccolo e insignificante come

sono le prime parole pronunciate dal Buddha Śākyamuni dopo il risveglio. In quell'occasione, la via media venne espressa solamente con le due negazioni principali: «né... né» (né la ricerca del desiderio e del piacere, né la ricerca della sofferenza e di ciò che è spiacevole, ovvero la via della mortificazione e della continua penitenza). Alcuni secoli più tardi, Nāgārjuna raffinò ulteriormente il discorso utilizzando quattro negazioni: «né è», «né non è», neppure «è e non è» contemporaneamente, e neanche «né è, né non è» contemporaneamente.

un batter di ciglia, perché questo sacro istante è l'atto stesso della creazione dell'universo nell'eterno presente.

Oppure, che non ha alcuna importanza né l'intero complesso degli atti della mia vita, né la storia dell'umanità tutta, perché tra dieci, quindici o cinquecento miliardi di anni, con ogni probabilità, il fatto che questa umanità sia esistita o meno non avrà la minima importanza.

Potrò dire che la tensione a essere consapevoli e coscienti è l'atteggiamento fondamentale per l'uomo zen, oppure che essere consapevoli e coscienti non ha alcuna valenza particolare perché non vi è nulla di specifico di cui occorra essere consapevoli e, soprattutto, il fatto di essere consapevoli non avvicina né allontana di un millimetro dalla via.

Potrò legittimamente dire che davvero vi è un'altra luna oltre a quella che brilla nel cielo, intendendo proprio che esiste una splendente realtà spirituale, per implicare che occorre non fermarsi al materialismo funzionalista e invitare a guardare il mondo anche con gli occhi dello spirito.

Oppure, potrò dire che non vi è altra luna che quella che già splende nel buio della notte, per dire che non bisogna coltivare illusioni o fantasie di realtà extrasensoriali.

Potrò dire che in realtà non esiste nessuna luna e che quella che ci sembra di vedere in cielo è solamente un'illusione fantasmatica prodotta dal temporaneo aggregarsi di elementi a loro volta illusori e caduchi.

E, ancora, potrò dire che proprio la luna che brilla in cielo è la miracolosa luna, evidenziando il mistero, il miracolo dell'esistenza, solida e, insieme, effimera e mutevole.

Potrò dire che, in realtà, è la luna a indicare il dito, perché il punto centrale del buddismo non è né l'illuminazione, né il nirvana, ma è la Quarta Nobile Verità, cioè la Via, che è pratica e manifestazione della Via.

Potrò dire che il dito che indica e la luna sono la stessa cosa, perché l'insegnamento e la sua realizzazione coincidono, non

sono in relazione duale. Oppure, dirò che sono due cose diverse e non è giusto che vadano confuse. Affermerò, non tradendo il vero, che non ci sono, non esistono nessuno dei due e non vi è luogo in cui li si possa trovare o occhio che li possa vedere, oppure, addirittura, che sono le uniche due esistenze reali in questo mondo illusorio, perché non vi è nulla di più reale che avvicinarsi a Dio, così dimorando in Lui.

E ancora tutto: si può dire veramente tutto.

Attenzione però: purché non ci si soffermi a darsi importanza e non si intenda fermare, solidificare ciò che si è detto, pensando, credendo di aver detto qualche cosa di definitivo³⁵. Quello sarebbe violare il silenzio, il “silenzio del Buddha”.

Un silenzio così sottile, inesistente e vuoto che può essere tradito dal silenzio stesso, per esempio quando è uno stereotipo, oppure quando sottintende qualcos'altro. Non tutti i silenzi sono uguali.

Nāgārjuna dice semplicemente che è possibile parlare e ragionare senza affezionarsi, attaccarsi alle nostre parole e opinioni e senza disprezzarle. Per poterlo fare dobbiamo imparare la via del silenzio, la via media.

Occorre parlare dicendo il vero, ma come per scherzo, senza prendersi sul serio, sapendo che, dopotutto, non è vero³⁶. Per-

³⁵ San Paolo in 1 Cor 8, 2 dice: «Se alcuno crede di conoscere qualcosa, non ha ancora imparato come bisogna conoscere». Quel qualcuno che crede di sapere è un ottimo esempio di dogmatismo, ossia di assenza di umorismo, assenza di autoironia.

³⁶ Penso che da questa e dalle precedenti affermazioni risulti evidente la diversità tra quanto qui esposto e le tesi dei sofisti greci, i quali, dando inizio alla dialettica occidentale, mostrarono che dello stesso argomento si possono trarre legittimamente conclusioni diverse: il loro fine fu evidenziare l'inconsistenza della verità oggettiva a favore di più verità relative. I sofisti, Gorgia in particolare, riconobbero alla parola, ossia al mezzo espressivo, un'importanza decisiva: è la potenza del *logos*, che libera l'uomo dal preconcetto e dal senso comune. «Nell'ottica gorgiana, il retore si eleva al rango di un mago capace di esercitare un'influenza straordinariamente profon-

ché, sebbene senza Dio la nostra vita sarebbe una maledizione senza fine, è una fortuna sapere che non c'è da qualche parte un Dio in cui credere. E anche se senza zen non resterebbe che dolore senza speranza, è un'immensa libertà che non ci sia uno zen da capire o da imparare.

da sulla psiche degli uditori» (A. JORI, in *Dizionario delle opere filosofiche*, a cura di F. Volpi, Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 444). Quello di cui stiamo parlando, invece, si trova a monte del mezzo espressivo, sia esso la parola, un disegno, una musica, un gesto, il silenzio. È (quasi) ovvio che anche qui la parola (il mezzo espressivo) è importante: non si tratta di sparare castronerie perché, tanto, dentro di me vi è il vero silenzio; anzi, occorre avere buona cura di usare le parole con la più affilata precisione, applicando la parola/etichetta più adeguata e sincera. Tuttavia, l'elemento dirimente non è la parola, né la relatività delle verità espresse o la valenza della parola sul condizionamento dell'altrui opinione, quello che conta veramente è la posizione della persona che parla (o tace). È il mantenersi liberi da opinioni che permette la vita di quella posizione. Occorre ricordare che la posizione centrale del buddismo, e dello zen in particolare, è quella espressa dal maestro Keishin nel Capitolo precedente: «Non ci sia illusione!» Si tratta di spostare l'attenzione dal modo di essere dell'oggetto osservato a quello dell'osservatore, che vive le vastità infinite della posizione di mezzo, quando se ne pone comunque al di fuori. È su questo sfondo che va esaminata ogni analogia o somiglianza con sistemi filosofici o con autori e filosofi non buddisti. Così pure, in questa luce va letto “il silenzio del Buddha” in quanto posizione di mezzo. «Il *nirvāna*, nonostante ogni negatività concettuale, non è nient'altro che la “salvezza eterna” cui in tutto il mondo aspira il cuore degli uomini religiosi» (F. HEILER, cit. in *New Pali – English Dictionary*; a sua volta cit. in S. RADHAKRISHNAN, *La filosofia indiana*, vol. I, cit., p. 730 n. 62). In altre parole, il silenzio del Buddha “permette” alla verità di essere concretamente vissuta da ciascuno, senza essere manipolata, alterata dalle opinioni, dalle fantasie che ognuno di noi costruisce nel tentativo di rappresentarla. A ben vedere, è proprio perché si riconosce alla parola quel potere così apprezzato dai sofisti che il Buddha decise di farne a meno. È indispensabile notare che in un antico *sutra* è detto: «Dalla notte in cui il Tathagata ha ottenuto il supremo, completo risveglio fino alla notte in cui egli è entrato nel *Parinirvana* [...] non è stata da lui pronunciata o espressa sillaba alcuna, né egli parla né parlerà» (*Tathāgataguhyā sūtra*, cit. in *La rivelazione del Buddha*, vol. I: *I testi antichi*, a cura di R. Gnoli, Mondadori, Milano 2001, p. XLVII). Il silenzio del Buddha è un silenzio totale.

2. Sogni di tempo: consigli per gli acquisti

Il carrello, sommerso da una montagna di prodotti, era il setimo della fila.

Nell'attesa Nevia scartava una caramella, tutta appiccicata alla carta più interna, tentando di prenderla con i denti senza toccarla con le dita. Nell'operazione riusciva ad allargare il rossetto del labbro inferiore verso il mento, con un effetto definitivo sull'aspetto del suo viso.

Già durante i lenti giri nei lunghi corridoi tra uno scaffale e l'altro, si era accorta che nessun maschio l'aveva guardata, se non con l'indifferenza distratta di chi evita un ostacolo sulla propria strada. Non solo ne aveva voglia, ch  da quel ragazzone in tuta, barba e capelli lunghi disordinati, si sarebbe fatta prendere, magari l , in piedi, appoggiata al corrimano. Non era solo quello: il desiderio fisico era un'onda isolata, secondaria, che spiegneva sul momento con brevi inconfessabili fantasie. Ci  che pi  le insinuava nell'animo l'angoscia e il terrore che tutto fosse gi  finito prima ancora di cominciare, era il non esistere per nessuno. Il sorriso con cui l'accoglieva la cassiera, anche quello, non era per lei: era per gli acquisti, di cui si occupava subito operosa e attenta, e il battere sui tasti assumeva un'importanza tale che Nevia non avrebbe mai osato disturbarla mentre officiava quel rito.

Da quanto tempo nessuno faceva qualche cosa solamente perch  lei ne fosse contenta? Lei stessa non si occupava pi  di s . Si occupava degli oggetti che la circondavano e si circondava di oggetti, come a proteggersi dalla possibilit  di vedersi e percepirsi, sia dentro che fuori. Preferiva non vedere e non sapere, ora che era quasi tardi. Non essendosi mai dedicata con cura al perch  e al come esisteva, guardarvi ora risvegliava tut-

te le paure che non aveva mai affrontato: Dio la morte e tutto il resto.

La fila dei carrelli lentamente si riduceva. Era il suo turno, il sorriso che aveva preparato sul volto le si sgretolò quando la commessa iniziò a trasferire i prodotti senza neanche alzare gli occhi. Aprì il portafoglio per pagare ed esitò un poco prima di prendere i biglietti di banca e lasciarli cadere, con malagrazia, spiegazzati, sul ripiano dinanzi a sé: si era accorta che ne mancavano. Afferrati i sacchetti pieni, si diresse verso un bar del grande centro commerciale e sedette, attorniata dai suoi acquisti.

Mentre sorseggiava il secondo bicchiere di latte caldo e Cognac (in realtà brandy a poco prezzo, la cui caratteristica più saliente era il grado alcolico) assaporando il calore e il languore che la pervadevano, la frustrazione e il disgusto che riempivano il suo cuore si affievolirono. Transitando per un momento nel presente vivo e pulsante, si lasciò invadere, favorendolo, da un intenerimento verso se stessa, una dolce pena che poté sostenere e prolungare solamente volgendosi ai ricordi.

Nelle povere fantasie che assecondavano quel sentirsi mollemente melanconica, la sua infanzia fredda e priva d'amore le apparve trasfigurata attraverso i segni che più le davano il conforto di essere stata, almeno un tempo, riconosciuta e considerata. Così, la casa dove aveva abitato non era più quel palazzo opprimente nella sua anonima trasandatezza, le lunghe giornate vuote non erano più la noia del nostro niente quotidiano.

Abilmente costruì una ragnatela di ricordi, legando assieme fatti che solo nella sua memoria mantenevano la coerenza di una continuità, sorvolando su ogni particolare che potesse distoglierla dalla sensazione mielosa che viveva in quel momento.

Ricordò quando, bambina, usciva per fare la spesa, non per andare a comperare il pane, ma per andare dal panettiere con cui, mentre attendeva, parlava e gioiva per i complimenti alle

sue treccine sciate. E poi, sua moglie, finito di scrivere il conto col lapis sulla carta marrone, la salutava chiamandola per nome. E così era anche per comperare il latte, o la carne le patate e il vino: talmente poco le importava di ciò che doveva acquistare che se ne dimenticava e quando non aveva con sé il foglietto con la lista doveva tornare a casa per farsi ripetere tutto, ma non le importava, nemmeno delle parole spazientite di sua madre le importava. Quello che contava per lei, quello che la riempiva, erano gli sguardi del lattaio che fingeva di corteggiarla, le domande della verduraia a cui rispondeva, con aria d'intesa, abbracciandosi le spalle come aveva visto fare dalle massaie, la cortesia compunta del fornaio che assieme al resto, a volte, le donava una mentina. Un mondo da portarsi dentro anche rincasando, abbastanza reale da poter essere considerato tale senza sentirsi sciocchi.

Nel pensiero si era vista a casa e il timore di dover rivivere di quel luogo i muri grigi come i capelli della nonna, da sempre a letto, fonte di sospiri quando si accennava alla stanza che occupava e di odori pesanti quando aiutava la madre a cambiarla, quel timore la spinse con un balzo a mutare il flusso delle fantasie che, senza dubitarne, chiamava ricordi.

S'indusse, allora, a ricordare di quando aveva iniziato a sognare di sé e di come sarebbe stato quando finalmente avrebbe potuto. E, allo stesso modo in cui allora investiva nel mondo fantastico del tempo che non c'è ancora, così ora tentava di nutrirsi con i sogni del tempo che non c'è più.

Senza avvedersi della poetica dolcezza di lei là, seduta, umana unicità inimitabile che, a occhi aperti, sognava se stessa fanciulla sognante il come sarebbe stata felice da adulta, cercando in questo di trarne una realtà sopportabile, costruì nella mente un'altra Nevia. Una ragazza romantica e leggiadra che preparava il suo futuro felice e che nulla avrebbe potuto fermare... sino a quando, un giorno, si era svegliata dal sogno e si

era trovata sposata a un uomo scialbo, in una casa che pesava interamente sulla sua fatica di serva non pagata, con due figli...

Il pensiero dei soldi scomparsi che, lo sapeva, Guido, suo figlio, le aveva rubato, la frustò svegliandola a se stessa.

Guardò l'orologio alla parete: la consapevolezza del suo essere rinacque assieme all'angoscia, urgendola con la necessità di lasciare quel duplice rifugio, formato dal luogo e dai sogni, che aveva l'impossibile compito di distrarla dal suo fallimento di persona e di donna. Donna, che non aveva scelto matrimonio e famiglia per poter gioire nella fatica del donarsi ogni momento, ma che si era sposata per avere: un marito suo, una casa sua, dei figli suoi, prefigurandosi che lo scopo della sua vita potesse compiersi con quell'avere. Persona, a cui ogni preda si era rivelata nella sua verità: un nuovo fardello che, lungi dal soddisfarla con la sua stessa presenza, donandole una satolla consapevolezza di sé, la costringeva al movimento inverso, al dover dare.

Poi, quando il futuro divenuto presente non poteva più essere immaginato perché era lì, davanti a lei, con la tremenda notizia che il tempo che aveva sognato si era già avverato e non c'era più nulla di cui illudersi aspettandolo, allora la fuga dalla realtà era continuata nell'evocare, inventandolo, un passato che le desse ragione della sua sofferenza disperata, rimandandone le cause all'ingiustizia del mondo verso di lei.

Si avvicinò alla cassa e, lasciati sul banco i soldi, ritirò lo scontrino, così presa e assorbita da quella vita secondaria, per così dire, che si nutre di sogni, da non vedere lo sguardo voglioso del barista che in tutto quel tempo non aveva perso di vista le sue forme infagottate e che tentava di trasmetterle il suo interesse per lei, per il suo povero corpo solo, con un sorriso tremulo e insistito.

Uscì dal nuovo tempio del dio del mondo, rutilante di luci e di suoni, e s'immerse nel buio gelido del tardo pomeriggio invernale, con le ultime conquiste stipate nei sacchetti rigonfi e tesi; trofeo di una partita nel cui gioco lei era l'oggetto incon-

sapevole dell'attenzione, minuziosa e glaciale, degli unici ai quali interessasse davvero, non come persona, ma come ricettacolo, predisposto dalla frustrazione, del modo d'essere in cui si perpetua la trappola fondamentale in ogni tempo: possiedi, sarai felice.

Dice Māra, il Tentatore:

«La gioia del padre è nei figli, così come le greggi sono la gioia del loro padrone, dato che l'uomo riposa nella gioia. E non può avere nessuna gioia colui la cui vita non dipende da nulla».

L'Illuminato risponde:

«La pena del padre è nei propri figli, così come le greggi sono la pena del loro padrone, ma il dolore non penetra nella vita di colui la cui vita non dipende da nulla»³⁷.

Vivere considerando le fantasie come sogni è l'attività detta buddismo; vivere guardando alle fantasie come a una realtà consistente è l'illusione delle "persone comuni". Intendendo,

³⁷ *Sutta-nipata*, I, 2 (33 & 34); come in R. PANIKKAR, *Il silenzio di Dio, la risposta del Buddha*, Borla, Roma 1992, p. 270. Claudio Cicuzza, in *La Rivelazione del Buddha*, cit., pp. 848s., propone: «“Colui che ha figli si rallegra per loro” disse Māra, il malvagio, / “così come colui che possiede vacche si rallegra per esse: / il possesso, quindi, rappresenta per l'uomo la gioia. / Chiunque sia privo di possesso non prova piaceri”. / “Colui che ha figli soffre per loro” disse il Beato, / “così come colui che possiede vacche soffre per esse: / il possesso quindi, rappresenta per l'uomo l'afflizione. / Chiunque sia privo di possesso non prova dolore”».

con questa espressione, coloro che non immergono la propria vita nella via offerta dall'insegnamento di Śākyamuni.

Da questo punto di vista, il risveglio consiste nel rendersi conto di trovarsi in un sogno. Questo rendersi conto è, a sua volta, un sogno, il sogno del "risveglio". Il non rendersi conto, invece, è quel tipo di sogno che chiamiamo "illusione".

Nella relazione fondamentale, secondo il buddismo, ossia quando un praticante della via accoglie presso di sé un essere umano che vorrebbe imparare con lui ad approfondire, vivendo, il senso del vivere e del morire, ecco che lo accoglie nel suo particolare sogno del risveglio, pronto a spingerlo a uscirne quando sarà in grado di cominciare a vedere il proprio³⁸.

La realtà di Nevia, il suo vivere mentalmente tra passato e futuro, non ci deve apparire un'eccezione, una piccola miseria da cui noi, i consapevoli, siamo immuni. In realtà, il nostro pensiero è in continuo movimento tra i ricordi del passato (ovvero, ciò che sorge ora, nel presente, come immaginazione del passato), la loro valutazione e reinterpretazione, e l'immaginazione di possibili futuri. Sostanzialmente, non c'è differenza tra sogno e immaginazione³⁹.

³⁸ In questo caso, l'obiettivo dovrebbe essere far sì che ciascuno possa autenticamente e autonomamente vivere la propria vita, il proprio sogno, unico e irripetibile. Perciò, vera maestria è la capacità di non istituire rapporti di dipendenza. Purtroppo, per motivi che nulla hanno a che vedere con il buddismo (inteso come insegnamento originale, non come fenomeno sociale), spesso accade il contrario: vi sono persone che, autodefinitesi maestri, vivono come nutrendosi della dipendenza o, addirittura, della sudditanza con cui tengono legati i propri discepoli; i quali, a loro volta, spesso sembrano lieti di contribuire al perpetuarsi di quel gioco. Occorre cautela estrema nel decidere di porre la propria vita nelle mani di un'altra persona.

³⁹ Si potrebbe obiettare che chi sogna non sa di sognare, mentre chi immagina, ovvero "sogna ad occhi aperti", sì. Tuttavia, non sempre è così, perché, a volte, presi dall'immaginazione non ci rendiamo conto di null'altro. Per di più, anche il pensiero "ho dato vita a un'immaginazione" è un'immaginazione.

Quel tempo in cui non corro sulle ali della fantasia, tra sogni che chiamo passato e altri che chiamo futuro, né costruisco voli pindarici su situazioni o legami inesistenti, è tempo, vita, in cui sono me che sono prima (o dopo) il pensare, quando il pensiero si quietava e anche la percezione del suo andare e venire si svuota.

Apparentemente, è privo di senso parlare di un sogno globale non contrapposto alla veglia. Infatti, è grazie alla luce che possiamo vedere le ombre, grazie all'idea di basso che possiamo concepire un'idea di alto.

Tuttavia, questa visuale è condivisibile e apprezzabile guardando al mondo privi di volontà discriminante; oppure, usando quell'occhio un poco folle che guarda a partire da una visuale umoristica della realtà, in cui la comune razionalità non sia al potere. Mi viene a mente l'episodio di quel tale che, entrato in un bar, ordinò: «Un cocktail Negroni senza fettina di arancia, per favore». Al che il barista rispose: «Spiacente signore, le arance sono terminate. Se posso permettermi, le suggerirei lo stesso cocktail, ma senza fettina di limone...». E la toccante storia del tapiro orfano? O quella del cammello che non amava la birra con la schiuma? Lo spirito del gioco, una volta suscitato, si riproduce volentieri.

Con un piccolo sforzo torniamo ai discorsi seri, o supposti tali.

Non discriminando, ossia guardando col cuore scherzoso che trasforma i dubbi in sorriso, possiamo vedere che, essendo il sogno ovunque ed essendo il sogno la materia di cui è fatto il risveglio, allora tutto è risveglio: tanto è reale e vivo il pensiero che indugia sui fatti del passato, tanto quello che immagina il futuro, quanto la coscienza che si trasforma ora nell'uno, ora nell'altro.

Se un poveruomo, un vagabondo senza casa, ogni notte per dodici ore sognasse di essere re, sarebbe così diverso da un re che ogni notte sognasse di essere mendicante?

Sebbene il primo impegno pubblico del Buddha sia stata la predicazione delle Quattro Nobili Verità, ovvero sulla reale esistenza della sofferenza e poi la sua origine, la sua estinzione e la via che reca all'estinzione, l'insegnamento che ci ha lasciato dice che anche la sofferenza, come ogni cosa, è un sogno, un'illusione evanescente⁴⁰. Infatti, se il dolore non fosse, anch'esso, parte di un sogno, se fosse qualcosa di "sussistente", come potrebbe essere superato, annullato? Come potrebbe esistere una via che conduce all'estinzione della sofferenza?

PS: Scusate, ho cambiato idea. Almeno la storia del cammello che non amava la birra con la schiuma la vorrei raccontare. C'era una volta un cammello che, al termine dell'ennesima traversata del deserto, chiesta una breve licenza al suo carovaniere, si avviò allegramente verso il solito bar, canterellando l'ultimo successo rap: «Io sono un pollo fritto e mi chiamo Giovanni, mi hai morso s'una coscia e ti chiedo i danni...» Giunto al bar entrò e, un poco stupito di trovare al banco un barista sconosciuto, ordinò una birra raccomandandosi: «Senza schiuma!» Il nuovo e inesperto barista riempì velocemente il boccale e un'abbondante schiumata traboccò sul bancone. Il cammello, paziente, scosse la testa, poi, assetato, bevve ugualmente d'un sorso. Pagò, salutò e uscì facendo ballonzolare le sue ispide gobbe, poi girò l'angolo e morì di profilo.

⁴⁰ Questa affermazione è verificabile in modo esemplare durante la pratica dello zazen (cfr. *infra*, Cap. 3). Nei vuoti spazi delle lunghe sedute, durante i ritiri, a volte il dolore alle gambe sembra insopportabile ma, con un piccolo movimento dell'animo immobile, è possibile "vedere", percepire questo dolore come una sensazione neutra, senza particolari connotazioni di male o di bene. E la sensazione stessa perde consistenza, al punto che, ignorata, scompare. È così anche per la scomparsa del dolore non fisico: un dispiacere, una delusione, una perdita, come pure il disagio di fondo, il male dell'anima. Sedendo in zazen, mantenendo la giusta direzione del cuore, anche la pena più grande svanisce come neve al sole, mostrando la sua inconsistenza.

Spero che tu, caro lettore, dopo aver concesso a un cammello di parlare con il suo carovaniere, cantare il rap, entrare in un bar, ordinare e bere una birra, per di più con la schiuma, non sia di quelli che, poi, fanno delle difficoltà se quel povero cammello muore di profilo⁴¹.

⁴¹ Affinché non si pensi che io sia un imbroglione, aggiungo, a chiarimento, che la parte in cui il protagonista è il cammello da vivo, per quanto appartenga al mondo delle favole, delle storielle umoristiche, libere di rappresentare elementi che non si danno nella realtà quotidiana – animali parlanti e simili – è pur sempre una parte che presenta delle scene che possono essere immaginate: è un assurdo immaginabile. La scena finale, invece, appartiene ad un'altra categoria di assurdo, quella non immaginabile.

3. Intermezzo: la verità dell'esperienza, l'esperienza della verità e lo zazen

Myakusan Hōtetsu zenji⁴² stava usando il suo ventaglio quando un monaco sopraggiunto gli chiese: «La natura del vento è sempre presente, non ha né luogo fisso né limiti: perché allora il monaco usa il ventaglio?»

Il maestro rispose: «Tu sai soltanto che la natura del vento non viene mai meno; non sai qual è il significato del fatto che non c'è luogo dove non arriva».

Il monaco replicò: «Ma allora qual è il significato del principio che non c'è né luogo né limite?»

Allora il maestro semplicemente agitò il ventaglio⁴³.

Ciò che è così trasmesso è l'individualità che vive il sé originale in forma autentica; proprio questo modo di vivere è la base, la norma caratteristica dell'insegnamento di Śākyamuni.

Portare a compimento questo modo di vivere, poiché è rendere se stessi veramente liberi, è gioia, è gioco.

La forma concreta che costituisce il fulcro di questo modo di vivere è lo *zazen*. A chiunque, sin dalla nascita, è dato con pienezza il principio della condizione in cui la persona vive il sé originale genuinamente, però, se non passa attraverso il fare praticamente proprio *zazen*, quel principio non appare manifestato e se non lo si evidenzia nello *zazen* in realtà non lo si ha⁴⁴.

⁴² Mayu Baoche, monaco cinese dell'ottavo secolo; discepolo del grande Mazu Daoyi (709-788), Baso Dōitsu, nella lettura giapponese.

⁴³ E. DŌGHEN, *Divenire l'Essere. Shōbōgenzō Ghenjōkōan*, cit., p. 35.

⁴⁴ E. DŌGEN, *Il cammino religioso – Bendōwa*, (ed. e-book) cit., pp. 37-38.

La prima di queste due citazioni, proveniente dalla parte finale di *Genjōkan* (sezione d'apertura dello *Shōbōgenzō*), in forma di aneddoto trasmette l'immediatezza della letteratura del *Chan*, la scuola buddista cinese che oggi, in giapponese, è detta Zen. Rappresenta due seguaci della via che si interrogano sul fondamento della vita e sul suo funzionamento. Il vento (qui non si può far a meno di citare: «Il vento soffia dove vuole...»; Gv 3, 8), la vita, il suo fondamento sono noi e sono in noi. E questa vita non ha limiti, né vi è luogo in cui non sia. A che pro allora cercare Dio, praticare *zazen*, dedicarsi all'ascolto e alla verità: siamo già nel pieno dell'abbondanza, nulla ci abbisogna.

La seconda citazione proviene da un testo, anch'esso di Dōgen, che ha subito una profonda elaborazione. Infatti non è la traduzione diretta di *Bendōwa*, così come lo scrisse l'autore nel 1231, al suo ritorno dalla Cina, ma è la traduzione italiana della versione in giapponese moderno redatta da Kōhō Watanabe⁴⁵ rōshi, già priore del monastero-eremo giapponese Antai-ji⁴⁶. Tale versione, pur fedele al testo originale, è molto più vicina al nostro modo di esprimerci e ragionare, tiene conto, cioè, dell'esigenza di soddisfare l'intelletto con risposte, affermazioni dirimenti. Così, quello che nella rappresentazione antica della prima citazione fu espresso col mostrare Myakusan Hōtetsu zenji che “produce” il vento agitando il ventaglio, qui è detto con la chiarezza esplicita delle affermazioni che non lasciano spazio né a dubbi, né ad interpretazioni:

A chiunque, sin dalla nascita, è dato con pienezza il principio [...], però, se non passa attraverso il fare praticamente proprio *zazen*, quel principio non appare manifestato e se non lo si evidenzia nello *zazen* in realtà non lo si ha.

⁴⁵ Cfr. https://it.wikipedia.org/wiki/K%C5%8Dh%C5%8D_Watanabe

⁴⁶ Cfr. <https://it.wikipedia.org/wiki/Antai-ji>

In particolare, le parole finali «in realtà non lo si ha» non lasciano scampo. In esse è racchiusa una notevole concentrazione di problematiche. È, contemporaneamente, la risposta, la soluzione al dramma terreno ed insieme l'evidenza dell'ostacolo principale a questa soluzione. Concettualmente, è una risposta chiara, che soddisfa le nostre attese. Ci offre quindi un risultato, ovvero ciò che abbiamo capito, che possiamo incassare, sia in termini di vanità privata («io lo so...»), sia in termini di vanità/potere: essendo un concetto giusto, corretto, fondato, lo possiamo scagliare come sapienza, o sotto forma di insegnamento, su chi ascolta, subalterno perché non sa. Oppure, soverchia chi, pur sapendo, è come se non sapesse, perché «se non passa attraverso il fare [...] in realtà non lo si ha».

La questione è un passo oltre il già citato «se alcuno crede di sapere qualche cosa, non ha ancora imparato come bisogna sapere». Anche chi sa «come bisogna sapere», se non «fa praticamente», concretamente, è fermo di fronte a quel «in realtà non lo si ha». A quel punto, senza quel «fare», tra sapere nel modo giusto e non sapere pensando di sapere non c'è una grande differenza. Come tra chi ha talenti e non li usa e chi, pur essendone privo, pensa di averli.

Zazen⁴⁷ è una parola giapponese che sino ad ora non ha trovato una traduzione adeguata. Tuttavia, come a volte accade, e

⁴⁷ «Quando Bodhidharma si stabilì nel tempio Shaolin, sul monte Sung, per nove anni trascorse la maggior parte del suo tempo seduto a gambe incrociate con il volto rivolto verso il muro. Coloro che ne furono testimoni, non conoscendo l'insegnamento autentico di Śākyamuni, non compresero che ciò che egli stava praticando era la forma essenziale della libertà del cuore e della mente, la via dell'identità con l'essenza insegnata dal Buddha e dai Patriarchi e, poiché la posizione della sua pratica era simile a quella del *dhyana* dei quattro livelli e del *samadhi* degli otto livelli di cui parlavano gli studiosi buddisti dell'epoca, lo chiamarono il *brahmana* che pratica il “*dhyana* seduto” [*zuo-chan*, in cinese; in giapponese gli ideogrammi *zuo* – che significa sedersi, stare seduto – e *chan* si leggono rispettivamente *za* e *zen*. N.d.A.]. Quindi Bodhidharma fu definito, imprecisamente, l'asceta

questo è il caso, l'importante non è conoscere il significato della parola in sé, ma sapere che cosa essa indica.

Zazen indica lo “stare semplicemente seduti”.

Non si fa zazen per impraticarsi in qualche cosa, né per ottenere qualche potere o realizzazione particolare: zazen non è una “tecnica per”.

Il merito o vantaggio che si ottiene nel fare zazen è lo zazen stesso. È il fine, non è il mezzo.

Abbiamo detto che «zazen indica lo “stare semplicemente seduti”». Però, anche chi legge un libro o guarda un film sta seduto e così pure chi ozia davanti alla finestra seguendo i pensieri fluttuanti, mentre le rondini sfrecciano e lasciano, forse per un attimo, una scia sullo sfondo azzurro del cielo. Ma questi modi di star seduti non hanno nulla a che vedere con zazen.

«Ho scoperto che tutta l'infelicità umana deriva da una sola causa, quella cioè di non saper restarsene quieti [seduti?] in una stanza»; le parole di Pascal indicano una direzione interessante.

Zazen è l'esperienza del continuo nascere e morire di un soggetto e dei suoi oggetti.

Di quell'esperienza si può tranquillamente parlare (lo stiamo facendo); come pure si può parlare del fresco ristoro di un sorso d'acqua. Ma questo non toglie la sete, non più di quanto la parola 'spaghetti' tolga la fame.

Non solo. Nella certezza che la sua verità è nella sua esperienza, c'è ancora il retaggio di questa parola: “esperienza”; ovvero, “il provare personalmente”. Il fatto in sé, così inteso, può far nascere in noi l'attesa del risultato. Siamo così poco abituati a fare qualche cosa per il “solo” piacere di farla che il passo successivo, fare qualche cosa come “puro atto di verità”, ben difficilmente rientra nell'orizzonte del nostro agire. Vogliamo il risultato, se non nel campo esteriore (potere, rispetto,

dello zazen e i suoi discepoli e successori furono definiti seguaci della scuola zen» (*Jijuyū Zanmai*, di Menzan Zuyhō [1682-1769]; trad. ingl. di S. Okumura, in *Dōgen Zen*, Kyōto Sōtō Zen Center, Kyōto 1988, p. 48).

considerazione...), almeno nell'orticello della nostra privata economia: al di là dall'esteriorità, pensiamo legittimo aspirare al frutto dell'agire, gratificarci con quello che altri non vede, ma a noi è noto.

Alcuni anni orsono, nel tradurre l'introduzione al *Genjōkan* scritta da Watanabe rōshi, ci imbattemmo in una frase che urtò la nostra sensibilità, ve la propongo nella traduzione letterale:

Attenzione, uomini e donne d'Europa, il ventaglio (Dio) non è un oggetto da conservare nelle chiese come fosse un ornamento. Come agitando il ventaglio si genera vento, così, quando usando Dio non se ne lascia neppure una traccia, allora, per la prima volta, si origina il vento della fede.

Persone allevate nella cultura teista, come noi siamo, possono trovare brutale, al limite del blasfemo questo monito. Tuttavia, tramite una metafora appositamente provocatoria, esso esprime che cosa intendiamo con "fare zazen".

Il risolversi a fare zazen, l'inserire concretamente lo zazen nella nostra vita giornaliera è l'atto iniziale della nuova nascita e, contemporaneamente, ne è l'atto finale: non possiamo fare nulla di più. In altre parole, possiamo dire che ciò equivale al raggiungimento dell'illuminazione, al risveglio.

Pare una cosa semplice, ma non lo è affatto. Per comprendere meglio, pensate a quante difficoltà incontriamo sul percorso che porta lo zazen nella nostra vita; ovvero, sul percorso che porta la nostra vita nello zazen.

Occorre, prima di tutto, trovare il posto adatto, silenzioso, con luce discreta, aria sufficiente, temperatura accettabile, se possibile dedicato unicamente a quell'uso; anche solo un metro quadro, ma con le migliori caratteristiche. In città non è per nulla facile, sia in casa propria che altrove.

Occorrono un cuscino piatto di circa ottanta centimetri di lato e un cuscino rotondo del diametro di trenta/quaranta centi-

metri, alto tra i dieci ed i venti centimetri⁴⁸, possibilmente ricoperto di velluto, per non scivolare, e imbottito di kapok.

Occorre informarsi bene su quale sia la corretta posizione del corpo: la forma da assumere; il tendere continuamente a questa forma è fondamentale.

Poi, una volta ben compreso che cosa dobbiamo fare del nostro corpo e perché, dobbiamo prima capire e poi mettere in pratica il come avere cura della nostra mente e del nostro spirito⁴⁹. E questo comporta necessariamente il cercare e il trovare, col serio rischio di sbagliare, qualcuno che da tempo accudisca alla sua vita in quel modo. Affiancandolo, procedendo con lui, possiamo imparare a “starcene tranquilli in una stanza”.

Tuttavia, vi è il giorno in cui non abbiamo proprio voglia di lasciare tutte le cose del mondo. Sapere di essere sul punto di staccarsi da tutto, al fine di stare soltanto seduti, fa male dentro: è simile al dolore per la morte. Anche se, quando sorella morte ci accoglierà tra le sue braccia, allora la separazione sarà senza ritorno.

Ma, sedendoci, quasi subito, con sollievo il nodo si scioglie: quel male dentro è solo un automatismo, l'istintivo aggrapparsi alle nostre piccole grandi cose, a quella che chiamiamo giustamente vita ma che, vista da seduti tranquilli, è un'insapore bolla di sapone. Pur non essendoci altro da gustare.

Poi, ed è ancora più difficile da realizzare con costanza, dobbiamo trovare un'ora del primo mattino e, possibilmente, un'ora della sera, da dedicare allo zazen. Questo significa che,

⁴⁸ Queste misure dipendono dalle dimensioni e dalla forma del nostro corpo.

⁴⁹ Non essendo lo zazen un esercizio ginnico, né una tecnica mentale, è necessario che il suo insegnamento sia correttamente trasmesso non da un libro, ma direttamente da una persona che quella pratica abbia profondamente assorbito nella propria vita. Oppure: la cui vita sia stata profondamente assorbita in quella pratica. Nel suo significato più ampio, zazen è un modo di vivere che, pur essendo quello e non altro, si estrinseca, vive in mille modi diversi: tanti quante sono le persone che lo incarnano.

al mattino, dobbiamo uscire dal sonno almeno un'ora prima e che parte del nostro tardo pomeriggio sarà sempre impegnata. Più funzionale, per chi ha compiuto il salto, è la quiete del chiostro: un contenitore già pronto per quegli impegni e per quella vita. Io che son laico, per essere me, monaco, fatico ogni giorno quasi come fosse il primo.

In ultimo, la difficoltà più grande, di fronte alla quale anche i più saldi e determinati vacillano: il dolore alle gambe. Per effetto della vita che comunemente conduciamo, usando le sedie e quindi rimanendo, anche da seduti, col corpo lontano dal suolo, le nostre gambe hanno perso elasticità. Per questo, di solito – non è lo stesso per tutti – si patiscono i più forti dolori quando sediamo a gambe incrociate, anche per pochi minuti. Il dolore alle gambe è un problema che spesso accompagna il praticante per tutta la vita.

Allora: occorrono un luogo, una certa attrezzatura, una buona conoscenza di che cosa dobbiamo fare e del perché; dobbiamo attivare, coltivare e mantenere a lungo, forse per sempre, un profondo rapporto con una persona che ci è indispensabile, ma che può anche non piacerci; dobbiamo poi sacrificare parte del nostro tempo-vita più prezioso, ossia quello che dedichiamo al riposo; infine, dobbiamo sopportare un dolore fisico che, a volte, è veramente lancinante. Il tutto per fare qualche cosa che non serve a nulla e che non porterà alcun vantaggio materiale.

Superare tutti questi ostacoli e arrivare a fare zazen con regolarità è una grande impresa. Non è possibile riuscire contando solamente sulla nostra volontà. Occorre qualcos'altro: per esempio, una sorta di fissazione maniacale o una mente illuminata; oppure, in assenza di tali invischiati complicazioni, uno spiccato senso dell'umorismo. Di quell'umorismo, lo abbiamo visto, parente strettissimo della fede. Fermarsi in silenzio di fronte al vuoto dell'ignoto, e poi fare ancora un passo.

Quando, nella scuola zen, si parla di illuminazione, di risveglio, e se ne parla mantenendo un significato all'interno delle parole, s'intende sia la consapevolezza che zazen è l'inizio e contemporaneamente la fine della strada, sia la capacità reale di ancorare la propria vita, concretamente, alla pratica dello zazen. È possibile dire che "zazen" è causa, mentre "illuminazione" è effetto. Purché sia chiaro che causa ed effetto sono contemporanei. Ossia, la pratica stessa è quel *quid* che, quando è nel presente, possiamo definire illuminazione; ed è proprio questa che, nel suo trascorrere nel tempo, vive come zazen. Possiamo dire che zazen è la pratica dell'illuminazione, prima, durante e dopo di essa. Oppure, che l'illuminazione siamo noi quando manteniamo lo zazen come modalità del nostro esserci.

Se invece pensiamo che, grazie alla nostra intensa e diligente pratica di zazen, un giorno potremo ottenere, come risultato, la vera illuminazione del Buddha e dei Patriarchi, allora siamo in un tipo di errore che può essere superato solo abbandonando questo pensiero, ovvero facendo zazen.

Infine, se dopo aver faticosamente introdotto la pratica dello zazen nella nostra vita ne siamo lieti, pensando che questo certamente garantisce che siamo, finalmente, anche noi degli illuminati, allora non sappiamo proprio di che cosa stiamo parlando, e neppure che cosa stiamo facendo.

La metafora della via, del sentiero, del cammino, con la quale descriviamo oggi ciò che quell'antico termine giapponese indica, è una posizione dinamica, senza fine perché è la vita stessa illuminata nella luce del risveglio. È procedere per sempre, ossia nel tempo-vita che ci separa dalla nostra morte, in un continuo ritornare e dimorare nella parte di noi che non ha cause o relazioni dipendenti. Per poi allontanarcene ancora, trascinati dalle onde della vita e poi tornare cento, mille volte, con-

vergendo a quel “me” che siamo quando non sono io, che non ha nome né durata, che non è né piccolo né grande⁵⁰.

Sventolare il ventaglio, fare concretamente zazen, richiede un certo grado di comprensione mentale, ma questa, senza la prassi, è come l’idea di pane per l’affamato. Non è difficile capire ciò, sebbene sia molto difficile metterlo realmente in pratica.

Per quanto non vi sia nulla da eccepire di fronte alla vita di chi, conquistando e comprendendo chiaramente la posizione di mezzo⁵¹ si impegni seriamente nella pratica regolare dello zazen, vi è un terzo presupposto, o condizione ineludibile, affinché si possa legittimamente parlare di zen, ossia della trasmissione di buddha in buddha, di patriarca in patriarca. Comprensione mentale e prassi, quando siano prive del carattere trasparente dello spirito trasmesso da persona a persona, costituiscono sì una via di liberazione, ma questa non può essere detta propriamente “via dello zen”, ovvero una proposta da trasmettere alla generazione successiva:

A partire dal fondatore del buddismo, Śākyamuni, tutti coloro che hanno vissuto vedendo chiaramente il giusto modo di esistere, mentre hanno ininterrottamente continuato a trasmettere da una persona che aveva realmente quel carattere ad un’altra che a sua volta lo possedeva, hanno testimoniato quel modo di vivere perfettamente armonioso. Non vi è che un modo supremo al di là della nostra volontà, che è base e fondamento di quel modo di essere.

⁵⁰ «Il processo tramite il quale l’Essente germoglia in “Essere” riguarda non solo il passato o i fondamenti archeologici dell’universo o le nostre origini temporali, ma anche la nostra struttura interna più profonda. Conoscere questo processo significa essere ontologicamente coinvolti in esso. Non si raggiunge il “principio” tornando indietro su una linea temporale ma penetrando profondamente in un Essere il cui nucleo non è fatto di tempo» (R. PANIKKAR, *I Veda*, Rizzoli, Milano 2001, vol. I, p. 108).

⁵¹ Cfr. *supra*, Cap. 1.

Questo modo è come versare tutta l'acqua di un recipiente così com'è in un altro.

Ciò che è così trasmesso è l'individualità che vive il sé originale in forma autentica; proprio questo modo di vivere è la base, la norma caratteristica dell'insegnamento di Śākyamuni.

Portare a compimento questo modo di vivere, poiché è rendere se stessi veramente liberi, è gioia, è gioco⁵².

Si tratta di quello che distingue il «veicolo unico», di cui parla Śākyamuni nel *Sutra del Loto*, da tutti gli altri⁵³: esistono varie vie o «veicoli», ma solamente a uno s'addice quel nome che accompagna nei secoli il suo fluire «da una persona che aveva realmente quel carattere ad un'altra che a sua volta lo possedeva». Ecco, quindi, che la necessità della trasmissione personale affermata da Dōgen nel *Bendōwa* è sancita già in quell'antico *sūtra*, la cui stesura iniziale risale al primo secolo a.C.: «La vera Dottrina, Śāriputra, è oltre il ragionamento, oltre la sfera del ragionamento e deve venir appresa dal Tathāgata»⁵⁴. In questa frase, l'espressione «deve venir appresa dal Tathāgata» indica sia il cuore di chi insegna, ovvero «solo il Tathāgata la può insegnare», sia quello di chi apprende, cioè «solo se e quando il mio cuore è il cuore del Tathāgata, allora posso apprendere». Nulla si trasmette, che già non sia: si tratta di attivare dentro di noi una certa modalità che già ci appartiene, ma che ancora non conosciamo.

Da un punto di vista esterno, invece, è un poco come trovarsi tra monti a noi sconosciuti assieme ad una persona di quei

⁵² Cfr. E. DŌGEN, *Il cammino religioso – Bendōwa*, (ed. e-book) cit., pp. 36-37.

⁵³ «Invero, Śāriputra, io insegno agli esseri un solo veicolo, e cioè il veicolo buddhico» (*Sutra del Loto*, a cura di L. Meazza, Rizzoli, Milano 2001, p. 82; cfr. anche *ivi*, p. 44 n. 4 e p. 53 n. 25). «Predico agli esseri la Dottrina che riguarda un unico veicolo, il veicolo buddhico» (*ivi*, p. 84).

⁵⁴ *Sutra del Loto*, cit., p. 81. *Tathāgata*, lett. «così andato», è uno degli epiteti del Buddha.

luoghi. In quel caso, pur trovandoci di fronte allo stesso panorama⁵⁵, quindi, in teoria, pur avendo le stesse possibilità di discernimento, solo quella persona sarà in grado di riconoscere quale sia la Tale montagna e quale il sentiero che è la nostra meta.

Si tratta di vedere i monti dello spirito e di scegliere la strada giusta, deviando continuamente e ogni volta tornando sul sentiero.

Perché? Per il semplice motivo che non vi è nulla di meglio che si possa fare.

⁵⁵ Abbiamo lo stesso panorama se lo consideriamo in modo ideale, ossia indipendentemente da come lo vediamo. Infatti, poiché i nostri occhi non si potranno mai sovrapporre o scambiare con quelli di un altro, ciascuno guarderà il panorama con i propri occhi e dalla propria angolatura, quindi lo vedrà con le caratteristiche relative a quell'angolatura e alla capacità dei propri occhi.

4. Tempo di sogni: un gabbiano

Sull'acqua scura del canale, cinque gabbiani bianchi nuotavano controcorrente. Tre di qua, due di là, remavano veloci ai lati del rapido flusso centrale, quasi fermi rispetto alle rive.

Camminando a testa china nel freddo umido e grigio di quel mattino di gennaio, Elio giunse sino al ciglio di pietra bianca. Sotto di lui le barche, anch'esse ferme nella corrente costante, navigavano vuote, beccheggiando legate alle boe di plastica marrone.

Di tanto in tanto uno di quei gabbiani, per un motivo solo suo, si alzava in volo e poi, tornato a posarsi, riprendeva lesta-mente a pedalare. Per ore, con le zampe e la pancia nell'acqua gelata, azzuffarsi urlando per un pesciolino morto, poi un guizzo, due tre battiti veloci e, rigando appena la superficie dell'acqua con la punta di un'ala, una struggente incarnazione del sogno umano di piena libertà si librava nella sua magia quotidiana e scompariva alla vista, forse per sempre.

Quella mattina, durante il trillo rabbioso della sveglia, mentre a tentoni cercava nel buio il pulsantino che avrebbe interrotto quell'aggressione spietata alla sua voglia di oblio, di nulla e di voler non volere, già in quei brevi istanti la ribellione verso il destino iniquo aveva cominciato a invaderlo. Fremeva sdegnato di fronte al fatto che a lui, proprio a lui!, fosse toccata una vita, questa, da affrontare in ogni secondo, col sole o con la pioggia, stratonato dagli eventi, assillato dalla necessità di dire e fare cose ben lontane dal suo alto sentire. Poi, la goccia che colmò la misura: Nevvia, invece di alzarsi come sempre, sciabattando, coi capelli smorti e forforosi che le ricadevano sulle tempie, si era rigirata pigramente sotto le coperte e, con voce nasale, aveva detto di far piano, che i ragazzi avevano vacanza

a scuola, che il caffè poteva prepararselo da solo e già ridormiva indifferente.

Era più che troppo.

Finì di vestirsi discutendo fra sé e sovrastando con un tono sarcastico che non ammetteva repliche un interlocutore che rispondeva dell'ingiustizia del mondo. Mangiò uno yogurt gelato in piedi, davanti alla finestra, con le gambe contro il termosifone freddo. Anche l'amministratore del condominio ebbe la sua parte d'insulti e di puntute spiegazioni sul perché fosse un incapace. Uscì nel buio che precede il mattino odiando ogni gesto, ogni passo che lo conduceva verso il destino di quel giorno.

D'un tratto fu l'audacia di un pensiero: un'idea prese forma e lo allettò mostrandogli spazi sconfinati, pronti ad accogliere un nuovo Elio, una nuova vita. Gli scese nel cuore una calma che lo riempiva di maligna soddisfazione. Non sarebbe andato al lavoro, né oggi né mai.

Bastava poco, un attimo si sapeva, lo avevano detto anche in Tv, ogni anno centinaia di mariti, padri come lui, svanivano nel nulla. Bastava dire: «Esco un momento per comperare le sigarette».

Purtroppo, il fatto che tutti a casa dormissero gli aveva rovinato l'uscita, anche se, in ogni caso, sarebbe stato difficile usare la scusa delle sigarette, visto che non fumava: «Non dare il cattivo esempio ai bambini!» Sì, i bambini: Guido, il più piccolo, nove anni, pigro e infingardo, già grasso e giallastro come Aldo, il suocero, aveva addirittura lo stesso antipatico tic: si succhiava rumorosamente il labbro superiore. Occupava il bagno per ore, seduto, leggendo fumetti e svuotando sacchetti di patatine fritte. Gessica, undici anni di petulanza, smorfiosa e traditrice, si divertiva a raccontare alle amiche i fatti di casa per metterlo in ridicolo, come quella volta la storia delle bretelle.

Via da tutto questo, per sempre. Finito.

Una vita indegna di lui: uno spirito libero, a cui sarebbe stata congeniale, naturale un'altra, movimentata, scintillante, lu-

minosa, nella quale tornando a casa dopo l'ultimo viaggio a Parigi (dove aveva una giovane e ricca amante) distribuiva piccoli regali preziosi tra i gridolini di una moglie elegante e gli abbracci affettuosi di due bambini adoranti, in una grande casa luccicante di specchi e vetrate piene di sole.

Oramai era giorno ma la luce del sole, irretita dagli strati di nuvole e dall'umidità del canale, filtrava grigia e deprimente. Erano rimasti tre soli gabbiani che risalivano impettiti la corrente. Uno di essi, stanco di contrastare il fluire col solo risultato di non lasciarsene vincere, cambiò mondo lasciando laggiù sotto di sé l'altro, il nostro, per il quale già il non arretrare costava fatica. Si tuffò nell'aria dove non vi è né avanti né indietro, senza sforzo apparente volò lento, solenne, in una direzione tra le infinite che poteva scegliere, perseguendo una meta che, forse, era il solo andare.

A quel movimento Elio si riscosse, raddrizzò le spalle, irrigidì la mascella e si disse: «ORA!»

Nel tempo che impiegò per giungere alla stazione ferroviaria, sia per il freddo che per la frugalità della colazione oramai lontana, decisione e sicurezza si erano già un pochino incrinati in lui. Mentre camminava, salutando mentalmente Nevia, gli erano tornate alla mente le sue lasagne imbottite di formaggio e salsiccia, il sorriso mesto con cui lei, mentre cuciva, lo ascoltava raccontare le umiliazioni patite durante il lavoro, e allora aveva avuto un moto dell'animo, come un intenerimento, forse un languore.

Arrivato alla biglietteria, accodatosi incerto alla fila di fronte allo sportello, si rese conto che non aveva ancora deciso dove voleva andare. Questa improvvisa, ulteriore irruzione della realtà più meschina e nuda gli diede il colpo finale: cambiò eroicamente idea e, accreditandosi un nobile intento amorevole, perdonò.

Telefonò in azienda per avvisare che, sebbene in ritardo, sarebbe arrivato ugualmente, uscì sul marciapiede e si mise ad attendere l'autobus.

Pensava a quello che avrebbe potuto essere ma non era stato. Con lo sguardo ironico di chi sa qualcosa che tu non sai, guardò gli altri passeggeri: erano tutti ignari dell'enormità che era stata lì lì per succedere.

Solo lui sapeva, di nuovo tranquillo e sicuro, dell'infinità di posti e di avventure verso cui sarebbe potuto andare e sognare, pur di non vivere.

Partire,
andare via.
E poi, la biancheria...
la porti a fine mese
e non si parte più.

(Anonimo, Savona 1967)

Parecchi anni or sono lessi un libretto che, in quell'epoca, stava riscuotendo un grande successo: *Il gabbiano Jonathan Livingston*⁵⁶. Ricordo che lo lessi tutto d'un fiato, seduto nella poltroncina di un vecchio Ilyushin-62 dell'Aeroflot, la compagnia di bandiera di quella che era l'Unione Sovietica, che mi stava portando in Giappone. Quel libro, delicato e pieno di vita, certamente, mi affascinò lusingandomi e, in un modo un poco doloroso, mi fece sognare dell'impossibile e di tutto ciò che sa-

⁵⁶ R. BACH, *Il gabbiano Jonathan Livingston*, Rizzoli, Milano 1973.

rebbe bello, se fosse. Tuttavia, poiché era forte in me, sin quasi alla sofferenza fisica, la consapevolezza che quell'aeroplano mi stava separando da un mondo familiare e amico per catapultarmi, forse per sempre, nella severa immersione di un monastero isolato tra montagne sconosciute, ne trassi anche un sottile senso di falsità e di inganno. Pur nella mia immaturità, percepì la visuale contraddittoria che il libro suscitava, dividendo questo mondo dal mondo della libertà, situato in un sogno dove solo e tutte le aspirazioni più radiose si avverano. Lacerazione provocata dal presentarsi come proposta di pura libertà interiore ed essere, invece, una splendida ma inane bolla di sapone. Sarebbe interessante sondare, dopo tutti questi anni, quanto e come sia stata rinnovata in modo definitivo la vita di coloro che in quell'epoca, piena di fame di un nuovo sogno al quale affidarsi, ne furono entusiasti lettori e, anche per poco, convinti seguaci, al di là dell'entusiasmo e dell'infatuazione per una proposta lusinghiera (che possiamo riassumere con: dentro ciascuno di noi c'è già il più libero, splendente e carismatico "gabbiano", quindi non c'è che da liberarlo, lasciarlo volare a modo suo, e voleremo liberi con lui).

Sentivo, più che capirlo, che la proposta di una forma di libertà immaginata, proprio perché frutto della fantasia, è una lusinga che rischia di travisare, ottundere, la visione del nostro oggi, comunque esso sia, e nascondere il pertugio, l'accesso alla liberazione che proprio questo presente offre.

In quel momento stavo ponendo in gioco la mia intera vita sulla scommessa di fede che libertà non sia nel costruirsi la possibilità di vivere in un modo o in un altro, traendone così, appunto, libertà, ma che essere liberi significhi esserlo in ogni cosa, in ogni aspetto della vita, che nasce ogni istante. Libero durante questo e quello, invece di libero da questo e da quello, o libero di fare questo e quello.

Il quadro che ho intitolato *Un gabbiano* nacque dentro di me allora, seppure solo ora l'abbia potuto scrivere. Ora, che vivo

praticando il tornare a me, dove nel non fuggir da nulla è libertà.

Nel mio raccontino, la metafora del gabbiano non vuole essere un invito a disprezzare i sogni, ma a non confonderli con il sogno principale, la realtà di ogni giorno, dove il possibile è talmente ampio, inaspettato, assolutamente e radicalmente nuovo che la nostra immaginazione, volendo aggiungervi “di più”, non può che far da limite⁵⁷.

Vi è un altro libretto, un racconto al quale sono affezionato, che mi è utile per chiarire meglio la mia accusa di “falsità” all’opera di Bach, che pur apprezzo, nella sua pulizia ed essenzialità, per aver identificato alcuni seri principi elementari: il conformismo è una gabbia, la ricerca spirituale poggia sulla

⁵⁷ Virginia Woolf descrive, quasi dipinge, una seppur piccola parte di questo continuo e manifesto miracolo: «Con lo sguardo verso l’alto, scopriamo che il cielo è qualcosa di così diverso che ne restiamo quasi scossi. Ma allora è questo che succede continuamente senza che ce ne rendiamo conto! Questo incessante creare e disfare forme, questo continuo sospingersi delle nuvole, questo trascinare enormi convogli di navi e vagoni da Nord a Sud, quest’alzare e calare incessantemente sipari di luce e di ombra, quest’infinito sperimentare con raggi d’oro e ombre azzurre, questo velare il sole e poi scoprirlo, questo costruire bastioni di roccia e poi buttarli all’aria: quest’attività senza fine che richiede lo spreco di chissà quanti milioni di cavalli di energia, viene lasciata proseguire liberamente anno dopo anno. È un fatto che richiederebbe un commento, se non un’aperta censura. Non si dovrebbe scrivere al *Times*? Bisognerà pur trarre qualcosa da tutto questo. Non possiamo permettere che questo gigantesco cinema continui all’infinito il suo spettacolo davanti ad una sala vuota. [...] Intanto [...] la signora Jones prende il treno. Il signor Smith ripara l’automobile. Le mucche vengono condotte nella stalla per essere munte. Gli operai rivestono di paglia il tetto. Il cane abbaia. Le cornacchie alzandosi in volo, ricadono sugli olmi come una rete. Instancabilmente l’onda della vita rinnova i suoi assalti» (V. WOOLF, *Ore in biblioteca ed altri saggi*, La Tartaruga, Milano 1991, pp. 123ss.) E ancora, poche pagine dopo, lo splendido bassorilievo della vita e della morte della falena diurna (cfr. *ivi.*, pp. 195ss.), che non voglio citare perché deve essere letto tutto, così come è.

conoscenza di sé, occorre che il giusto cammino venga trasmesso da maestro a discepolo ecc., che qualunque “cercatore” di verità non deve ignorare. Mi riferisco a *Uomini e topi*, di John Steinbeck. La prima volta lo lessi molto giovane, pressoché ragazzino, ma non lo scordai più. Mi lascio, e mi lascia tuttora, una dolce e povera malinconia. Un senso di struggimento insieme a un’attenzione devota al destino di noi uomini, alla sua tragedia e alla bellezza dei sogni. Voglio citare un brano preso dalle ultime pagine di quel libro, perché nella sua scarna semplicità è una piccola splendente perla:

Lennie disse con scaltrezza: «Allora dimmi come dicevi prima».

«Dimmi cosa?»

«Come sono gli altri e come siamo noi».

George disse: «Gente come noi non ha famiglia. Raccolgono una paga e poi la sprecano. Non hanno nessuno al mondo che gli importi di loro... »

«*Ma noi no*», gridò Lennie felice. «Di’ come siamo noi, ora».

George tacque un istante. «*Ma noi no*», disse.

«Perché... »

«Perché io ho te e... »

«E io ho te. Ci siamo tutti e due, e c’importa qualcosa di noi, ecco perché», gridò Lennie trionfalmente.

La brezzolina serotina spirava nella radura e le foglie stormivano e le ondicelle del vento trascorrevano sulla pozza verde. E di nuovo echeggiarono gli urli degli uomini, stavolta più vicini di prima.

[...]

Lennie disse: «Dimmi come sarà un giorno».

George era stato in ascolto dei rumori lontani. Per un istante parve preoccupato. «Guarda verso l’altra riva, Lennie, e io te lo dirò, che ce l’avrai davanti agli occhi».

Lennie girò il capo e guardò al di là dalla pozza e su per le coste oscurate dei Gabilan. «Avremo un pezzetto di terra», cominciò George. Ficcò la mano nella tasca della giacca e tirò fuori la Luger di Carlson; liberò di scatto la sicurezza, e posò mano e pistola

per terra, dietro la schiena di Lennie. Guardò Lennie alla nuca, nel punto dove la spina e il cranio si congiungono.

Una voce d'uomo chiamò a monte del fiume, e un altro rispose.

«Di' ancora», fece Lennie.

George alzò la pistola e gli tremava la mano; lasciò ricadere la mano a terra.

«Di' ancora», disse Lennie. «Come sarà un giorno. Avremo un pezzetto di terra».

«Avremo un mucca», riprese George. «Forse avremo il maiale e le galline... e in fondo alla piana avremo... un pezzo di alfalfa...»

«Per i conigli», urlò Lennie.

«Per i conigli», ripeté George.

«E io potrò accudire ai conigli».

«Tu potrai accudire ai conigli».

Lennie gongolò dalla felicità. «E vivremo del grasso della terra».

«Sì».

Lennie volse il capo.

«No Lennie. Guarda laggiù verso l'altra riva, come se ce l'avessi davanti agli occhi».

Lennie obbedì. George abbassò lo sguardo alla pistola.

Vennero schianti di passi dalla macchia. George si volse e fissò gli occhi da quella parte.

«Di' ancora, George. Quando l'avremo?»

«L'avremo presto».

«Io e te».

«Tu... ed io. Tutti ti tratteranno bene. Non ci saranno più guai. Più nessuno farà del male agli altri o li deruberà».

[...]

Lennie pregava: «Facciamolo subito. Andiamoci adesso in quel posto».

«Sta' certo, subito. Certo. Ci andremo».

E George alzò la pistola, la tenne ferma, e ne puntò la bocca proprio sotto la nuca di Lennie. La mano gli tremava orribilmente, ma il viso si distese e la mano si fermò. Premé il grilletto⁵⁸.

⁵⁸ Nella traduzione di Cesare Pavese, Bompiani, Milano 1997, pp. 114ss.

Nella vicenda di Lennie e George il sogno, i sogni, arricchiscono una realtà disperata, senza speranze di riscatto. Offrono una meta, facilmente modificabile, procrastinabile (per far sì che sia sempre situata nel tempo “altro”) che si costituisce a motivo per il quale vale la pena di faticare e soffrire. È George il fabbricante di sogni ma è Lennie che li vive e li assapora, come promessa indubitabile di una realtà così vicina da poter essere raggiunta subito. Lennie è come un bambino racchiuso nel corpo di un uomo poderoso, per questo non vede quella impalpabile linea che separa il sogno dalla veglia.

Alla fine George, mentre promette che il sogno è davvero vicino e sta per realizzarsi, permettendogli così di esservi dentro, fiduciosamente, per sempre, uccide Lennie e assieme a lui i loro sogni.

Non è un libro volto a insegnare (o a negare) una via di liberazione dalle angustie della condizione umana, il suo genere non è quindi paragonabile all’opera di Bach. Mi riferisco solamente al come questi due autori “trattano” il sogno. Seppure sembri che Steinbeck non veda una via d’uscita dalla miseria umana, tuttavia trovo corretto quel modo di rappresentare il rapporto tra la vita quotidiana e una sua componente: i sogni. Anche quelli che nascono dalla fatica dell’uomo a bere sino in fondo «l’amaro calice» della sua vicenda personale, in un mondo in cui qualcuno «farà del male agli altri o li deruberà». Ognuno dei due aspetti, fantasia e vita concreta, viene rappresentato all’interno della sua dimensione, senza voler dare l’illusione che l’una possa, attraverso qualche magia, trasformarsi nell’altra. Al punto che il sogno creduto, confuso con gli avvenimenti correnti, appartiene all’uomo infantile, mai cresciuto. Quando il sogno, diventando progetto, sta per smettere di essere tale e persino George è tentato a crederci, allora il gioco finisce. Non è uno schema che elimina o squalifica i sogni rispetto alla realtà vivente; semplicemente ne riconosce la dignità all’interno di un loro spazio vitale. Come la parola ‘fio-

re' non è la cosa che rappresenta ma ha una sua esistenza, così il sogno pur seguendo delle leggi sceniche diverse rispetto alla realtà contingente, ha una sua esistenza, una collocazione a buon diritto nella nostra vita: ogni realizzazione umana nasce come sogno.

Tuttavia, come è bene non confondere il sale con lo zucchero, così pure è bene saper distinguere il piano che comunemente definiamo sogno dall'altro palcoscenico, sul quale rappresentiamo una parte diversa, apparentemente più continuativa e reale, mentre il mondo invecchia con noi.

5. Il tempo ritrovato⁵⁹

In India, tanto tanto tempo fa, in un'epoca turbolenta e confusa in cui tutti sapevano le verità e a nessuno importava cercarle, si convinsero della necessità di misurare, con precisione, la durata di un *kalpa*.

Qualcuno degli *Anziani*, a dire il vero, aveva provato a ricordare che, quando era stato istituito, il *kalpa* era una misura simbolica, per significare un'enorme quantità di tempo. Certo, non l'eternità ma, comunque, un bel po' un bel po'.

Ciò nonostante, quelli della *Maggioranza* rumoreggiavano che era ora di finirla con queste storie esoteriche, che l'avvicinarsi di quattrocento sistemi filosofico-religiosi non aveva portato un sol posto di lavoro, che occorrevo certezze per gli investimenti. Che i turisti volevano un servizio puntuale, che c'erano le prenotazioni per l'inizio del *Kaliyuga* e le agenzie volevano conoscere il momento esatto, in modo da vendere il pacchetto vip con la garanzia di poter essere i primi, per via del fuso orario, a vederne l'inizio.

Uno dei più infervorati, un *sādhu* che proveniva dalle coste del levante, tale Aswaula *Varāha*, rigoroso asceta, famoso per la sua musoneria (l'unica frase che aveva detto negli ultimi dieci anni, nel suo dialetto gutturale, era: «*nudiguninte magunfiu*»), agitava gli animi mostrando dépliant di altre zone dove, alle ricche e boccalone *tribù brianzole e bergamasche* si offrivano soggiorni completi non solo per la data d'inizio del *Kaliyuga* ma, persino, con possibilità di iscriversi e partecipare all'esclusivo gioco del *Līlā*.

⁵⁹ Consigliamo di leggere i riferimenti collocati nell'*Appendice* a questo capitolo dopo aver letto tutto il testo a cui si riferiscono, oppure durante una seconda, più meditata, lettura.

Non fu possibile resistere oltre. L'amministrazione delle dieci direzioni, messa alle strette dal pressing a tutto campo della potentissima lobby della [Trimurti](#), convocò i più famosi matematici e astrofisici. Si contarono e ricontarono i granelli di [sabbia del Gange](#), si misurò l'altezza del [Monte Sumeru](#), fu chiesto al Bodhisattva quanti esseri intendesse condurre al [nirvāna](#), [Vimalakīrti](#) calcolò quante dee e quanti dèi, completi di baldacchini, servitori al seguito e discepoli, potevano entrare in casa sua. Infine, i dati furono omogeneizzati, trattati, sottoposti allo studio della commissione, ma fu un fallimento. [Nāgārjuna](#), noto polemista nullafacente, disse che era senz'altro uno zero totale, [Mahākāśyapa](#), sornione, sorrise, [Suhūti](#), temendo dessero, di nuovo, la colpa a lui, si nascose a casa di [Avīci](#).

A un tratto, però, [un principe](#), un nobile decaduto, un tipo sveglia dall'aria *bon vivant*, rientrando come sempre all'alba, al sorgere della stella del mattino, ebbe un'idea: «Chiediamo aiuto alle Donne Celestiali» disse. «Io stesso – qui lo dico e qui lo nego – ne ho tratto gioia ineffabile. Chissà che, pur non essendo di questo mondo, non ci possano essere d'aiuto».

Fu chiamato [Ganesh](#) che, per gioventù ed esperienza, era il più adatto a portare l'ambasciata. Gli si spiegò, con severità, che doveva incontrare quegli esseri sublimi solo per chiedere il loro aiuto e che non doveva, invece, approfittarne per giocare con loro a *tantra* [tantra](#).

Ganesh, uomo di mondo e dotato di *savoir-faire*, passò prima da [Śaṅkara](#) per procurarsi una canna e non presentarsi a mani vuote, poi inviò sulla Via Lattea lo [Scimmiotto](#), con [tre canestri](#) di [fiori di loto](#), a invitare la più bella delle Donne Celestiali.

Nel primo canestro, sapientemente occhieggiante tra le foglie di [Pippala](#), mise un biglietto in cui invitava la bella a un misterioso convegno alla [Vinaya](#), il locale più *in* tra gli [Ātman](#) del bel mondo.

All'ora stabilita, annunciata da un leggero profumo di ligustro, la bella [Vipassanā](#) apparve, sfarfallando le lunghe ciglia sugli occhi color [consapevolezza](#).

Ora, si sa, le Donne Celestiali son vestite di veli leggerissimi (le cui trasparenze è bene non fantasiare, vista la santità della “cosa”) e, per farsi opportunamente desiderare, si mostrano, per pochi attimi, una sola volta ogni mille anni.

La bella, ascoltata con attenzione la richiesta d'aiuto da parte degli abitanti del mondo, promise di pensarci e poi disparve, in una nuvola di veli color del non c'è più. Lasciando dietro sé un tenue profumo di fiori di taglio.

Tornata al suo palazzo, la bella Vipassanā, assieme alle sorelle e alle amiche, calcolò e riprovò sino a che, [bhakti](#) e [ribhakti](#), non ottenne varie volte lo stesso risultato e, così, fu tranquilla di aver trovato un sistema sicuro.

Trascorsi mille anni, venuto il tempo di mostrarsi nuovamente agli sguardi di dèi e mortali, avvisati gli abitanti del mondo di realizzare i preparativi più opportuni, la Donna Celestiale salì sul [Grande Veicolo](#) e, fatta [girar la Ruota](#), si mise in viaggio verso la terra.

Giunta, in un soffio, al termine della grande [Marga](#), al limite dell'inizio senza inizio che conduce all'eterna pianura tra passato e futuro, la ruota si arrestò un istante, in un silenzio definitivo. La nascita coincise con la morte, il dolore con il risveglio, tutti gli ieri con tutti i domani e la bella, vaporosa e fresca, profumata di gelsomino, apparve alle moltitudini che la attendevano tra il brusio, il caldo, le mosche e il puzzo dei corpi sudati.

Il tempo di un pensiero vuoto ed ella subito fluttuò nell'aria che, abbagliata e stupita da tanta bellezza, rifletteva festante, di qua e di là, i colori dell'arcobaleno.

Allontanandosi, mollemente adagiata sul voluttuoso raggio purpureo di un [Dharmakāya](#), la Donna Celestiale sfiorò con i veli evanescenti della lunga manica l'enorme cubo di granito

alto sino al cielo che, per suo ordine, troneggiava in mezzo alla pianura del mondo.

Volando via, la bella parlò con la voce dal [suono che colora le menti](#): «Ogni mille anni qui verrò e ogni volta, prometto, con il lembo del velo il grande cubo sfiorerò. Sino a che il tutto sia consumato. Questo è il tempo di un Kalpa».

Disparve, mentre le sue parole scintillanti scendevano a cascata, multicolori, tintinnanti, portate dal vento.

La turba esultò: «Finalmente un punto fermo su cui posare i [Cakra!](#)» si dissero i più.

Ma dal fondo del campo di meriti, un vecchio [Avatara](#), con un [sandalo](#) in mano, si fece largo tra la folla che a poco a poco diradava e si avvicinò al blocco di pietra grande come cento montagne. Lo toccò con la mano nodosa dalle verdi vene sporgenti e scosse lentamente il capo.

Secondo finale:

Ma dal fondo del campo di meriti, un vecchio Avatara, con un sandalo in mano, si fece largo tra la folla che a poco a poco diradava nel buio del non-[Veda](#) e si avvicinò al blocco di pietra grande come cento montagne. Lo toccò con la mano nodosa dalle verdi vene sporgenti, scosse lentamente il capo e salmodiò l'antico [Raga](#):

*[imepannesci](#),
imepantüttinesci,
masàli, masàli,
enughepènsucii.*

Increato (Mt 5, 37)

Il suono svanendo
ha lasciato
un'eco
nel silenzio.
Com'è quand' anche il silenzio
scompare?
Non ha un grembo in cui
lasciare un'eco?
Sì, sì; no, no.

Appendice al Capitolo 5

(Le voci di questa Appendice sono citate in ordine di apparizione nel testo)

KALPA: Nella tradizione induista, corrisponde a dodici ore della vita di Brahma. Un giorno e una notte della vita di Brahma sono quindi due *kalpa* (cfr. *infra*, voce *Kali yuga*).

ANZIANI: Durante il primo concilio di *Pataliputra*, intorno al 350 a.C. (secondo altri, durante il concilio di *Vaiśālī* intorno al 375 a.C.), si ufficializzò la prima grande divisione tra coloro che seguivano l'insegnamento di Śākyamuni. La partizione avvenne tra gli Anziani (*Theravādin*, in pali) e la Maggioranza (*Mahāsāṃghika*, “grande comunità”, in sanscrito). Le due scuole nate da questa divisione sono note come *Theravāda* (Scuola degli Anziani) e *Mahāyāna* (del grande carro o veicolo). La lingua usata per la composizioni dei testi della tradizione *Theravāda* è il pali. Viceversa, il sanscrito è la lingua preponderante nei testi *Mahāyāna*.

MAGGIORANZA: Cfr. voce precedente.

KALI YUGA: Una delle quattro età, o ere, che ciclicamente, secondo la cultura indiana, si susseguono nella vita dell'universo. *Kali yuga* è l'era presente, iniziata circa 5000 anni or sono (vedi oltre). È l'era del disordine, del non equilibrio. L'età del ferro, delle guerre, del paradosso, della violenza e della frenesia. L'era in cui è incarnata *Kālī* (sposa di *Śiva*). Il nome *Kālī*, letteralmente, significa “la Nera”, sinonimo di distruzione, odio e morte spirituale. Per eliminare gli ostacoli sulla via dei retti e per ripristinare la gloria del *Sanātana dharma* (costante, eterna legge, ordine cosmico; vedi anche *infra*, la voce *Dharmakāya*), il Signore *Viṣṇu* discenderà alla fine del *Kali yuga*, col nome e le sembianze di *Kalki*, nella casa di uno stimato *brahmana* di nome *Viṣṇuśāsa*, nel villaggio di *Śambhala*. Accompagnato dal suo esercito, sterminerà gli empi, che in quel tempo forme-

ranno la maggioranza della popolazione. I sopravvissuti alla rabbia di *Kalki* vagheranno per il pianeta distrutto per molto tempo, oppressi da immani sofferenze. Quando cominceranno ad avere coscienza dell'origine, del motivo delle loro pene, gradualmente torneranno alla luce. Poi, quando Luna, Sole e Giove saranno allineati con la costellazione *Pushya*, allora *Kali Yuga* terminerà e *Satya Yuga* ricomincerà dando inizio a un nuovo ciclo di quattro *yuga* o *caturyuga* (vedi oltre). Secondo Aryabhata, matematico e astronomo indiano del quinto-sesto secolo, e secondo calcoli concordanti che si evincano dallo studio dei *Purana* («I *Purāna* contengono la verità ammantata di miti e leggende per adeguarla alla limitata comprensione della maggioranza; in India si è riusciti ad attuare l'ardua impresa di interessare le masse alla metafisica»; S. RADAHKRISHNAN, *La filosofia indiana*, vol. I, cit., p. 7). *Purana*, in sanscrito, significa letteralmente “antico”. Sono scritti vedici, fondamentali nella cultura popolare indù, le cui più antiche compilazioni risalgono, forse, al terzo secolo a.C., anche se in seguito sono stati notevolmente rielaborati. Sono in numero di 36, o più, a seconda del conteggio degli *Upapurana* o *Purana* minori. Trattano della creazione dell'universo, della sua distruzione e rigenerazione, delle gerarchie divine, dei *manvantara* o cicli di *Manu*, dei “14 Reggitori universali” e delle loro dinastie, la datazione dell'inizio del *Kali Yuga*, detto anche “epoca della discordia”, è il 3102 a.C., anno in cui morì *Kṛṣṇa*. Per cui oggi (anno 2001 dell'era di Cristo) siamo nel 5103 dell'era di *Kālī*, che si protrarrà per altri 426.897 anni solari. Il tempo dell'uomo è suddiviso in *yuga* o età: *Satya Yuga* (o *Kṛta Yuga*), 1.728.000 anni solari; *Tretā Yuga*, 1.296.000 anni s.; *Dvāpara Yuga*, 864.000 anni s.; *Kali Yuga*, 432.000 anni s. Sommando, vediamo che un ciclo completo di quattro *yuga*, ossia un *mahāyuga* (o *caturyuga*), corrisponde a 4.320.000 anni solari. La lunghezza d'ogni *yuga* decresce progressivamente in relazione alla decadenza morale e fisica d'ogni epoca. Durante il *Satya Yuga*, età dell'oro o della realtà che è se stessa, la virtù prevale e il male è sconosciuto; nel *Tretā Yuga*, età dell'argento, la virtù diminuisce di un quarto; nel *Dvāpara Yuga*, età del bronzo, la virtù è diminuita di una metà; nel *Kali Yuga*, età del ferro o era delle tenebre, rimane solo un quarto della virtù iniziale.

Come detto, quattro *yuga*, assieme, formano un *mahāyuga*. 1000 *mahāyuga*, ossia 4.320.000.000 anni, formano quantitativamente un *kalpa*, un giorno di 12 ore, o una notte di 12 ore, nella vita di Brahmā. Un'ora di Brahmā è pari a $4.320.000.000 : 12 = 360.000.000$ anni dell'uomo e un minuto di Brahmā è pari a 6.000.000 di anni. Sempre secondo calcoli derivati dai *Purana*, attualmente siamo nel 51° anno della vita di Brahmā. In quest'anno della vita di Brahmā, siamo nel primo giorno chiamato *Varāha kalpa* (cfr. *infra*, voce *Varāha*). In questo giorno di Brahmā, siamo nel settimo *manvantara*, il *manvantara* del *Manu Vaivasvata*, progenitore della presente umanità. Un *manvantara* è un ciclo composto da 71 *mahāyuga* più una certa quantità decisa nell'equivalente di un *Satya Yuga*. Ossia, quantitativamente, un *manvantara* equivale a $(4.320.000 \times 71) + 1.728.000 = 308.448.000$ anni. Un *kalpa* è composto da 14 *manvantara* più un certo periodo (espresso in una durata, come detto, pari a un *Satya-Yuga*; questa è anche la durata del crepuscolo in un giorno di Brahmā); cioè, quantitativamente: $(308.448.000 \times 14) + 1.728.000 = 4.320.000.000$. In questo settimo *manvantara* siamo nel ventottesimo *mahāyuga*. In questo ventottesimo *mahāyuga*, siamo nell'ultima era, ossia nel *Kali-Yuga*. Questo vuol dire che, dall'inizio di questo giorno di Brahmā, ossia del presente *kalpa*, sono trascorsi 6 *manvantara*, 27 *mahāyuga*, un *Satya-Yuga*, un *Treta-Yuga*, un *Dwapara-Yuga*, più il pezzetto di *Kali-Yuga* già trascorso. Quantitativamente: $(6 \times 308.448.000) + (27 \times 4.320.000) + 1.728.000 + 1.296.000 + 864.000 + 5103 = 1.971.221.103$ anni solari. Ossia, in questo giorno di Brahmā, sono da poco ("poco", in questo caso, equivale a 3 milioni 221 mila 103 anni umani, equivalenti a 32,21103 secondi nel tempo di Brahmā) trascorse cinque ore e ventotto minuti. Essendo il tempo di Brahmā diviso in ore diurne e ore notturne, dove il giorno dura 12 ore, la metà della giornata, o mezzogiorno, sarà alle 6. Quindi le 5 e 28 corrispondono, approssimativamente, alle nostre 11 e 28 del mattino. È veramente interessante notare che, in un'epoca così remota, non solo l'anno era misurato in 360 giorni ma, e questo è pressoché stupefacente, le quantità sono così congegnate che un'ora di Brahmā equivale a 360 milioni di anni – ossia 3600 seguito da 5 zeri, un minuto è pari a 6 milioni di anni – ossia 60 seguito da 5 zeri, e un secondo equivale a centomila anni umani – ossia 1 seguito da 5 zeri; il

tutto senza resti o decimali. In un giorno (24 ore) dell'uomo vi sono 86.400 secondi e un giorno (24 ore) di Brahmā, equivalendo a due *kalpa*, “vale” 8.640.000.000 (86.400 seguito da 5 zeri) anni umani. Questo vuol dire che tutte queste enormi cifre hanno alle spalle un'unità, il minuto secondo, rapportato a minuti primi, ore e giorni secondo il sistema sessagesimale. In Occidente, fu solo nel 1875 che si “stabilì” il minuto secondo come 86.400esima parte del giorno solare medio. Brahmā vive cento anni, quando la sua vita giungerà al termine, per il sistema cosmico sarà la *mahāpralaya* o dissoluzione (nei *Purāṇa* non vengono date indicazioni riguardo al destino del “posto” che l'Universo, dissolvendosi, lascerà libero, ammesso che la dissoluzione dell'universo non corrisponda a quella dello spazio). Il cosmo, dopo aver trascorso in totale immobilità un tempo egualmente lungo, ossia pari a cento anni della vita di Brahmā (neppure abbiamo lumi riguardo “che cosa” – visto che l'Universo a quel punto si è già dissolto – starà in totale immobilità durante quelle migliaia di miliardi di anni), darà luogo a un altro mondo e un nuovo Brahmā sarà generato (auto generato?) dal *Brahmanda*, l'uovo di Brahmā. Nella vita di Brahmā, come in quella dell'uomo, si susseguono i giorni e le notti. Al termine di un giorno di Brahmā, cioè di un *kalpa*, dopo un crepuscolo della durata di un *Satya-Yuga*, a sera, quest'universo è temporaneamente riassorbito (*pralaya*) nel suo sonno divino che, ovviamente, dura una notte, cioè un *kalpa*. Gli stessi esseri che abitavano l'universo temporaneamente riassorbito potranno rinascere (secondo quanto detto nei *Purāṇa*) quando inizierà il successivo giorno di Brahmā. Un anno di Brahmā è composto di 360 cicli di giorno/notte, ossia 720 *kalpa*. La vita di Brahmā ha una durata di 100 anni (di Brahmā), ovvero 72.000 *kalpa*, cioè 311.040.000.000.000 anni dell'uomo. Infatti: un *mahāyuga* è pari a 4.320.000 anni, un *kalpa* equivale a 1000 *mahāyuga*, cioè 4.320.000.000 anni; ora, poiché la vita di Brahmā contiene 72.000 *kalpa*, la sua durata in anni solari, o umani, sarà $72.000 \times 4.320.000.000$, appunto 311.040.000.000.000 anni umani.

SĀDHU: Letteralmente, “saggio”. Asceti sulla via dell'illuminazione, i *sādhū* sono in perenne ricerca meditativa per dissolvere l'egoismo, il desiderio e l'illusione, impurità simbolicamente rappre-

sentate da tre linee orizzontali tracciate con la cenere sulla fronte. Il loro abito, se lo indossano, è arancione, a significare il simbolico lavaggio nel sangue fertile di *Pārvatī*, consorte di *Śiva*. Quelli che portano i capelli lunghi e la barba incolta simboleggiano in questo modo il raggiungimento di alti livelli di coscienza meditativa e possono avviarsi alla rinuncia del *gurū*, la guida spirituale che ha iniziato ogni *sādhu* alla ricerca. Per un approccio alle profondità dello shivaismo di scuola tantrica, suggeriamo la lettura del *Vijñānabhairava*, reperibile nella traduzione di Attilia Sironi (Adelphi, Milano 1985), con l'introduzione di Raniero Gnoli.

VARĀHA: Letteralmente “cinghiale”, in sanscrito. È il nome dell'attuale *kalpa*. È così chiamato il 3° *avatāra* (cfr. *infra*, voce *Avatar*) di *Viṣṇu*. *Vara* è, anche, il nome di un fiume all'estremità orientale della Liguria. Non molto distante da una cittadina chiamata Aulla.

NUDIGUNINTE MAGUNFIU: Espressione proverbiale del dialetto ligure. Letteralmente significa *non dico niente, ma gonfio*. Intendendo l'atteggiamento musone e silenzioso di chi non parla ma si rovela mentalmente di ciò che accade attorno a lui caricandosi, gonfiandosi di parole, recriminazioni, proteste non dette.

TRIBÙ BRIANZOLE...: Mi si perdoni questa improvvida confidenza, di aspetto decisamente razzista, nei confronti delle operose genti che vivono a sud del lago di Como e nei dintorni di Bergamo. Il motivo è di carattere popolare e contingente. Infatti, almeno sino agli inizi del ventesimo secolo, in alcune zone del Ponente ligure si usava considerare le genti della Lombardia come lente di ingegno e non provviste di grande cultura. Forse perché, a quei tempi, per le popolazioni rivierasche, cultura era sinonimo di “mare” e, non essendo i Lombardi nella miglior situazione per padroneggiare la materia, la loro scarsa dimestichezza con quell'elemento era vista come limitatezza culturale. Al punto che in una filastrocca infantile, di quelle che le nonne insegnano ai nipotini nelle lunghe sere d'inverno, si dice: «...volta la carta e si vede il mare, nel mare vivono i pesci, volta la carta e si vedono i nesci, i nesci li trovi in Lombardia, volta la carta e

si vede Lucia...»); laddove «i nesci», dall'evidente derivazione latina, sta per «coloro che non sanno». In tempi più recenti, quando sulla Riviera Ligure era molto appetito il turismo ricco e spendaccione, erano viceversa poco amati «i Bergamaschi», termine col quale si intendevano, senza distinzione, i turisti lombardi moderatamente abbienti, poco propensi a spendere e, a volte, anche poco rispettosi dei luoghi in cui soggiornavano. In un'altra versione (cfr. G. COSTA, *Alassio dei nonni*, F.lli Stalla, Albenga 1984, p. 126), al posto di «li trovi in Lombardia», si legge «vanno a Bastia». La dirimpettaia Corsica («È un paese povero, più povero del nostro, nessuno ci è mai andato e nessuno ci ha mai pensato»; I. CALVINO, *Ultimo viene il corvo*, Einaudi, Torino 1976, p. 41), nella Riviera di Ponente, era vista gareggiare solo in ciò che non è ambito (*sun tütte priè*, «son tutte pietre», se ne diceva), per cui chi vi si recava era considerato uno sciocco. Ho scelto la forma «li trovi in Lombardia» perché mi è, letteralmente, più familiare.

LĪLĀ: Letteralmente, “gioco”. Con questo termine, sanscrito, si intende anche il gioco cosmico, ossia il gioco per eccellenza. Si racconta (non nei *Purāṇa*, bensì tra gli spiriti liberi più dotati di immaginazione) che Brahmā, quando, ancora bambino, osservò l'attuale universo, giocherellando gli diede una spintarella (curiosamente, nella filosofia occidentale moderna, già orientata alla visione scientifica del mondo, il religioso Pascal attribuisce polemicamente a Cartesio la visione di un Dio che, con una spinta, dà inizio al movimento del mondo, denunciando questa idea come anticamera dell'ateismo [cfr. *Pensées*, n. 77; ed. Brunschvicg]). Improvvisamente, tutto cominciò a muoversi e a ruotare su mille piani: il fabbro prese a battere sull'incudine, il pesce a guizzare nell'acqua, le fronde a giocare col vento, l'acqua cominciò a bagnare e il fuoco a bruciare, la luna cominciò a ruotare attorno a se stessa ed insieme attorno alla terra, la terra attorno al sole, il sole rispetto alle altre stelle della nostra galassia e le galassie alle nebulose; ogni corpo celeste girava su se stesso e intorno al suo vicino come in una danza e, pur continuando a ruotare tra di loro in mille combinazioni, a poco a poco si allontanavano l'un l'altro espandendosi nel cosmo, mentre una cometa attraversava la scena riempiendola, per un momento, di luci scintillanti. Brahmā si

mise a ridere contento e batteva le mani applaudendo quell'immenso presepe sino a che, al termine della giornata, compiuto il suo ciclo, tutto si fermò. Il mattino dopo, Brahmā, che voleva giocare ancora, disse: «Dai, fallo ancora!» e tutto si rimise in gioco. Si dice che Brahmā sia ancora preso dal suo gioco, *Līlā*, e stia osservando il 18.001° giro del cosmo. Tanti sono, infatti, i giorni trascorsi da quel suo primo giocherellare, poiché (cfr. *supra*, voce *Kali yuga*) siamo nel primo giorno del 51° anno di Brahmā. Poiché dall'inizio dell'ultimo "giro" del gioco cosmico – ossia, dall'inizio dell'attuale giorno di Brahmā – sono trascorsi 6 *manvantara* (1.850.688.000 anni umani), più 28 *mahāyuga* (120.960.000 anni), meno quella parte dell'attuale *Kali-Yuga* che deve ancora trascorrere che, abbiamo detto, corrisponde a 426.897 anni solari, allora il "giro dell'Universo", o *kalpa* o attuale giorno di Brahmā, è iniziato da 1.971.221.103 anni solari e si concluderà tra 2.348.778.897 anni, con l'inizio della notte (ossia del secondo *kalpa*) del primo giorno del 51° anno di Brahmā, momento in cui l'Universo sarà riassorbito (per la diciottomilaunesima volta dal suo inizio) nel sonno di Brahmā. Allo stesso modo, possiamo affermare che, dalla creazione di questo Universo, ovvero dalla nascita di Brahmā, sono trascorsi 50 anni più un giorno di Brahmā, meno la parte dell'attuale giorno di Brahmā che deve ancora trascorrere, ossia 155.521.971.221.103 anni umani. Quindi, alla fine della vita di Brahmā, ossia alla dissoluzione completa (*mahāpralaya*) dell'attuale universo, mancano ancora 155.518.028.778.897 anni.

TRIMŪRTI: Termine sanscrito composto da *tri* (tre) e *mūrti* (lett. "corpi solidi", per estensione: "manifestazione", "incarnazione", "forma solida"). Nelle religioni Brahmaniche nate dai *Veda* e, in particolare, nella dottrina espressa nei *Purāṇa*, *Trimūrti* è l'unione delle tre figure, o *mūrti*, Brahmā, Śiva e Viṣṇu, come forme di un'unica teofania.

SABBIA DEL GANGE: L'espressione «innumerevoli come i grani di sabbia del Gange» è, sia nel buddismo antico che in altre religioni della stessa area, un modo di dire per significare una quantità

non finita, che deriva dalla scontata impossibilità concreta di contare quei granelli.

MONTE SUMERU: Secondo la geografia tradizionale indiana, è il monte dall'altezza leggendaria, al centro del mondo e circondato da quattro continenti, sulla cui sommità vive il re Sakrenda e sulle cui pendici vivono i re dei Quattro Quadranti.

NIRVĀNA: Nel *Sutra del Diamante*, si legge: «Il Beato disse: «Qui, o Subhūti, chi entra nel cammino del bodhisattva deve generare questo pensiero: per quanti siano gli esseri, o Subhūti, in qualsivoglia regno di esseri possa esistere, siano essi nati da uovo o nati da utero, nati dal caldo umido o autogenerati nell'aria, sia che abbiano una forma sia senza una forma, dotati di percezione o senza percezione, senza né percezione né non percezione, in qualsiasi concepibile reame di esseri si possano concepire degli esseri, tutti, nel reame del nirvana senza aggiunte e senza resti, li libererò completamente. Tuttavia, seppure innumerevoli creature siano state completamente liberate, non una singola creatura è stata completamente liberata»» (*Il sutra del diamante. La cerca del paradiso*, a cura di M.Y. Marassi, Marietti, Genova-Milano 2011, p. 94).

VIMALAKĪRTI: Nel *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra*, componimento del I-II secolo d.C., si narra che, mentre il praticante laico Vimalakīrti era ammalato, gli prestarono omaggio nella sua casa, in cui non vi era nulla, bodhisattva, divinità ed esseri celesti accompagnati da sterminati stuoli di servitori, seguaci e discepoli al disopra dei quali Vimalakīrti faceva apparire splendidi baldacchini. E tutto e tutti riuscivano a trovare comodo spazio in quella casa, perché autenticamente vuota. È evidente, qui, la metafora di casa per mente, cuore, spirito. Colui che rinuncia ai preconcetti, chi non alberga odio e desiderio nel suo cuore, il povero di spirito ha uno spazio infinito nel quale può accogliere chiunque e ogni cosa.

NĀGĀRJUNA: Iniziatore, nel II-III secolo d.C., di quella che verrà poi detta scuola *Mādyamaka* (“del mezzo”) alla base della quale vi è il “non concetto” di *śūnya*, la cui traduzione letterale è “zero”: «Nel-

la mistica buddista, la realizzazione di “zero” è possibile per “sottrazione” nell’identificarsi con esso. Infatti chiamiamo *sūnya*, cioè “zero”, ciò che rimane allo scomparire del pensiero. Tuttavia, di quello, è negata la rappresentazione, ovvero la costruzione di un’immagine, come astrazione del pensiero/coscienza. Infatti nel momento nel quale il pensiero/coscienza realizza lo zero, ossia è zero (pensiero/coscienza privo di oggetto), contemporaneamente non può rappresentarsi, perché rappresentandosi diventerebbe “qualcosa”, in ogni caso diverso da “zero”» (M.Y. MARASSI, *Piccola guida al buddismo zen...*, [ed. e-book] cit., p. 120).

MAHĀKĀŚYAPA: Nel secondo volume della seconda delle cinque raccolte di opere cinesi pubblicate nel periodo Sung (960-1279), note col nome complessivo di *Jīngdé Chuándēnglù*, *Raccolte della Trasmissione della Lampada* (giapp.: *Keitoku Dentō-roku*), si racconta che, un giorno, il Buddha Śākyamuni si recò sul Picco dell’Avvoltoio per predicare. Attorno a lui si radunò una grande folla: migliaia di persone attendevano pazientemente la parola del Maestro. Dopo essere stato a lungo immobile, Śākyamuni in silenzio raccolse un fiore e lo mostrò. Mahākāśyapa a quel gesto sorrise. Si dice che in quel momento Śākyamuni trasmise al suo discepolo il cuore dello Zen, l’insegnamento al di là della dottrina, al di là della comprensione mentale. In una versione posteriore, si dice che Mahākāśyapa abbia ammiccato, in altre ancora si narra che abbia sollevato le sopracciglia.

SUBHŪTI: Nei *Prajñāpāramitā sūtra*, quale per esempio il *Sutra del Diamante*, *Subhūti* è considerato il discepolo del Buddha più qualificato a spiegare la “perfetta saggezza”. Però, nello stile ripetitivo della letteratura tradizionale indiana, dove le domande retoriche contengono per intero la risposta, così che questa è semplicemente la ripetizione di una parte della domanda, le risposte di *Subhūti* alle domande del Maestro appaiono come uno scimmiettare le parole di Śākyamuni. È stato così che, ingiustamente, nell’immaginario di alcuni occidentali, questo santo ha finito per rappresentare «quello a cui bisogna sempre spiegare tutto».

AVICI: Nella cosmologia buddista è il più basso degli otto *naraka* o gironi roventi dell'inferno. Gli esseri sono arrostiti vivi in un enorme forno per $339.738.624 \times 10^{10}$ anni. È riservato, tra gli altri, a coloro che hanno schermato il Buddha e il suo insegnamento. Nel nostro caso, speriamo che, nel cosmo, la tolleranza e il senso dell'umorismo prevalgano su tutto il resto.

UN PRINCIPE... : Anche per i motivi addotti nella voce precedente, non vorrei, qui, si pensasse che io intenda porre in ridicolo Śākyamuni, il principe che rinunciò al suo status regale, colui che viene – a volte – raffigurato bene in carne e che realizzò il risveglio all'apparire della stella del mattino. Sarebbe un'errata presunzione d'intenti nei miei confronti. Semplicemente, in una storia come questa, non poteva mancare proprio Lui.

GANESH (o *Ganesh*): Uno dei due figli di Śiva e di Pārvatī, generato da Pārvatī senza il concorso di Śiva. È raffigurato come un giovinetto dalla testa di elefante (con una sola zanna) in groppa a un topo. Patrono delle lettere, signore della devozione e dell'amore universale è la personificazione della sapienza. Si dice che, proprio grazie a questa, conquistò le sue due bellissime mogli.

TANTRA: Secondo il *Glossario Sanscrito* edito da Āśram Vidyā, significa letteralmente “trama”, “ordito”. Portano questo nome testi compilati a partire dal VII secolo d.C., alla base di dottrine di carattere iniziatico-esoterico, sia del brahmanesimo, sia del buddismo *Vajrayāna*. Nel tantrismo si pone l'accento sulla potenza come mezzo e base della liberazione. Qui si allude maliziosamente allo shaktismo e alle pratiche sessuali, che sono parte di questo cammino di liberazione spirituale.

ŚAṄKARA: Non ci si riferisce qui all'omonimo grande rivitalizzatore del brahmanesimo dell'ottavo secolo (cfr. *infra*, Cap. 6, n. 74). Śaṅkara è, anche, uno dei 1008 nomi di Śiva e significa “colui che apporta ogni sorta di bene”. In alcune occasioni, il suo nome viene invocato dai *Sādhu* (cfr. *supra*, voce *Sādhu*), nel rito di accensione

del *chilum* (o *cilum*), una sorta di pipa conica nella quale alcuni di loro sono soliti fumare *charas*, un derivato della canapa.

SCIMMIOTTO: Un'antica leggenda cinese narra le avventure di uno scimmiotto che, nato da un uovo di pietra e in possesso del bastone con cui fu «spianato e battuto il fondo dell'intera Via Lattea», partecipò, assieme a un monaco, a un magico maiale e ad un demone fluviale al viaggio verso l'Occidente (l'India) per recuperare il *Tripitaka* (cfr. voce successiva) e portare finalmente in Cina la Dottrina dell'Illuminato. La leggenda è narrata in un libro che ebbe grande successo, pubblicato in Cina nel 1590 da Wú Chéng'ēn con il titolo *Xīyóu Jì – Il viaggio in Occidente*, o *Sun Wukong – Lo scimmiotto di Pietra* (in italiano: WU CH'ÈNG-ÈN, *Lo scimmiotto*, Adelphi, Milano 2002 [solo trenta dei cento capitoli]; ed. integrale: WU CHENG'EN, *Il Viaggio in Occidente*, Luni, Milano 2013, 2 voll.) Alcuni dei più famosi fumetti giapponesi (noti come *manga*, ossia “disegni di poco conto”), tra cui *Dragon Ball* e *Ranma*, sono ispirati allo Scimmiotto. Più tardi, nel 1640, Dong Yue scrisse *Xiyoubu – Un supplemento al viaggio verso occidente* (in italiano: DONG YUE, *Il sogno dello Scimmiotto*, Marsilio, Venezia 1992). Il *Xīyóu Jì* assegna un ruolo centrale al re delle scimmie (Sun Wukong in cinese, Son Goku nella lettura giapponese). È interessante notare che gli ideogrammi che compongono il nome dello Scimmiotto in cinese e giapponese significano “Il discendente – nipote – del cielo dell'illuminazione”, oppure “Il discendente – nipote – della conoscenza del vuoto”. A sua volta, il *Xīyóu Jì* era basato su un fatto realmente accaduto: la spedizione in India, tra il 629 ed il 645, del monaco cinese Xuánzàng per procurarsi i testi originali del buddismo indiano. Al suo ritorno, per ordine dell'imperatore, Xuánzàng compose il *Dà Táng Xīyóu Jì – Resoconto sulle contrade a occidente del grande impero Tang*, che è all'origine di tutta questa storia.

TRE CANESTRI: In pali *Tipiṭaka*, con questo termine s'intende il Canone del buddismo antico, pervenuto sino a noi nella redazione della scuola Theravāda (cfr. *supra*, voce *Anziani*). È costituito da tre parti, o canestri, *Vinayapiṭaka* o Canestro della Disciplina, dal *Sutta-*

piṭaka o Canestro dei Discorsi, dall'*Abhidhammapiṭaka* o Canestro del Sentiero della Metafisica. È conosciuto anche come Canone Pāli.

FIORI DI LOTO: Il fiore di loto (*nelumbo nucifera*) ha sempre avuto profondi significati simbolici sia nel brahmanesimo che nel buddismo. La radice del loto vive immersa nel fango dello stagno, poi da quel fango buio e stagnante un germoglio emerge, attraversa tutta l'acqua che lo sovrasta, giunge oltre la superficie e sboccia alla luce. L'iconografia induista rappresenta varie divinità assise su un fiore di loto, come Brahma, *Viṣṇu* e *Lakṣhmī*. Il *Sutra del Loto della Buona Legge – Saddharma Puṇḍarīka Sūtra* è uno dei componimenti letterari più importanti del Canone Buddista.

PIPPALA o *pīpal* (*ficus religiosa*): Nei *Veda* (cfr. *infra*, voce *Veda*) è così chiamata la pianta dell'ambrosia, ossia la pianta i cui frutti hanno il potere di “rendere immortale” chi se ne nutre. È l'albero sotto al quale il Buddha realizzò il risveglio.

VINAYA: Letteralmente “disciplina”, “educazione”, “buona condotta”, “modestia”. È il nome di uno dei tre “canestri” (cfr. *supra*, voce *Tre canestri*).

ĀTMAN: Nella filosofia indiana indica l'anima, lo spirito e, più genericamente, l'essenza di tutte le cose. Etimologicamente ha la stessa base di “anima” e del greco *ànemos*, “vento”, “soffio” (vitale).

VIPASSANĀ: In pali significa “viva consapevolezza”, “intuizione penetrante”. È il principale obiettivo nella meditazione insegnata nella tradizione Theravāda, basata sull'insegnamento del Buddha Śākyamuni sui «quattro fondamenti della presenza (pienezza) mentale» esposto nel *Mahāsatipatṭhāna sutta* (*Dīgha Nikāya*, 22 e *Majjhima Nikāya*, 10). Nella tradizione Mahāyāna il termine *vipaśyanā* è usato in riferimento alla “chiara visione senza oggetto”.

CONSAPEVOLEZZA: Cfr. voce precedente.

BHAKTI: Significa “devozione ardente”, “amore per il Divino”, “via dell’amore, dell’abbandono, della devozione, della dedizione”. I segni di tale devozione si trovano già nei *Veda* (cfr. *infra*, voce *Veda*) e ancor più nelle *Upaniṣad*. Nella *Bhagavad-gītā* (notissimo poema religioso indiano, posto all’inizio del VI libro del *Mahābhārata*) la *bhakti marga*, la “via della *bhakti*” è detta essere uno dei modi per raggiungere il fine ultimo dell’uomo.

GRANDE VEICOLO: Cfr. *supra*, voce *Anziani*.

GIRAR LA RUOTA: Con l’espressione “far girare la Ruota del *Dharma*” (cfr. *infra*, voce *Dharmakāya*) si intende “diffondere, impartire, il vero insegnamento”. In questa Era, per la prima volta, la Ruota fu messa in moto dall’Illuminato con il suo primo sermone, il *Dhammacakkappavattanasutta*, o *Discorso della messa in moto della ruota del Dhamma*, nel Parco delle gazzelle di Sarnath, presso Varanasi (l’odierna Benares), nel quale furono insegnate la via media, o via di mezzo, le quattro nobili verità e l’ottuplice sentiero.

MARGA: “Via”, “sentiero”. In origine indicava le varie possibilità offerte dalle religioni brahmaniche sulla via che conduce alla *mokṣa* (liberazione), permettendo al proprio *ātman* personale di ricongiungersi con il grande *Ātman*, detto *Brahma* (o *Brahman*), assoluto inqualificato, totalmente trascendente. Intorno al IV-V secolo a.C. *marga* entrò a far parte della terminologia buddista. Almeno a partire dal I secolo d.C. il buddismo fu tramandato in Cina e trovò il *tao* ad attenderlo. *Tao* e buddismo hanno pressappoco la stessa età: quando si incontrarono avevano ambedue circa settecento anni. Col trascorrere del tempo, avvenne che l’ideogramma che in cinese si legge *tao* (*dao*, secondo la trascrizione moderna) divenne la traduzione, in quella lingua, del sanscrito *marga*. Però, quell’ideogramma aveva già un suo senso, un significato precedente, accumulato nei suoi primi millenni di vita. Nella postfazione al *Wu Wei* di Henri Borel – forse il primo occidentale a scrivere con competenza del *tao* – Francesco F. Basso, dopo aver spiegato che questo ideogramma è composto da due parti, delle quali una significa “testa” e l’altra “andare”, “procedere”, traduce l’ideogramma *tao* con: “principio”, “metodo”, “via”,

“strada” e anche: “guidare”, “parlare”, “spiegare” (cfr. H. BOREL, *Wu Wei*, Neri Pozza, Vicenza 1999, pp. 80ss.). Il senso nuovo e più importante valorizzato dall’uso di questo ideogramma consiste nell’affermazione per cui anche indicare la Via è percorrere la Via. In seguito, nel VI-VII secolo, quando quell’ideogramma fu trasmesso in Giappone, cambiando lingua cambiò suono, ossia si cominciò a chiamarlo *dō*. Nei mille e duecento anni trascorsi da allora sino a oggi, le sue ricchezze di significato sono ancora cresciute. Il vocabolario giapponese degli ideogrammi (Ch.E. Tuttle, Rutland & Tōkyō 1989) lo traduce con: «Distretto, prefettura, strada, via, sentiero, viottolo, pista, cammino, percorso, viaggio, distanza, corso, modo, modalità, mezzo, dovere, moralità, dottrina morale, insegnamento, specializzazione, arte, ragione, giustizia».

DHARMAKĀYA: Composto da *dharma* (uno dei termini più complessi dell’intera cultura indiana) e *kāya*, che significa “corpo”. *Dharma* deriva dalla radice *dhr*, che significa “sostenere”, “preservare”, “indossare”. Più in generale, nella cultura indù, indica conformità al principio unitario-tonale e, conseguentemente, alla legge di armonia che esso impone e che da esso emana. *Dharma* corrisponde perciò all’equilibrio universale, alla legge cosmica, quindi al dovere-giustizia. Il *dharma* universale comprende quello individuale, e questo è parte integrante di quello. Secondo il Buddhismo, il termine *dharma* può anche indicare i fenomeni del mondo, gli elementi costitutivi, sia grossolani sia sottili, le cose con le loro qualità, l’oggetto esistente, la legge, la fede, l’insegnamento. *Dharmakāya* è, letteralmente, il corpo dharmico della persona, cioè sia l’essere spirituale sia la condizione di coscienza in quanto “incarnazione” dell’insegnamento. Corrisponde allo stato di *prajñā* nel *Vedānta*, la propria natura essenziale di infinitezza e libertà.

SUONO CHE COLORA LE MENTI: Cfr. *infra*, voce *Raga*.

CAKRA: Pronuncia “ciakra”, letteralmente “ruota”, “cerchio”, “centro”. Secondo l’anatomia e la fisiologia indù, sette sono i *cakra* principali, situati lungo l’asse centrale (*suṣumnā*) della colonna vertebrale, dal cocchige sino alla sommità del capo, e due sono i seconda-

ri. Corrispondono a centri di gravità della coscienza. Alla base dell'osso sacro è localizzato il *mūlādhāra cakra*. Nella regione ombelicale si trova lo *svādhiṣṭhāna cakra*. A livello del plesso solare si trova il *maṇi-pūra cakra*. Alla destra del *maṇi-pūra* si trova il *sūrya cakra*, o piccolo centro del sole. Alla sinistra del *maṇi-pūra* si trova il *candra cakra*, o piccolo centro della luna. Nella regione toracica, dietro il cuore, si trova l'*anāhata cakra*. Situato alla base della gola sta il *viśuddha cakra*. Nella testa (dietro il centro, tra le sopracciglia) sta l'*ājñā cakra*. Sulla sommità del capo è localizzato *sahasrāra cakra*, il *cakra* che compendia e sintetizza tutti gli altri.

AVATAR: Per *avatāra*, in sanscrito letteralmente “discesa”. Il termine è usato per indicare un personaggio (animale, uomo o divinità) incarnazione (o reincarnazione) di un essere soprannaturale.

SANDALO IN MANO: Riferimento a una storia cinese, forse del decimo secolo, in cui si narra che Bodhidharma, il monaco indiano (o persiano: cfr. A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, cit., vol. II, p. 427) a cui tradizionalmente si attribuisce il merito di aver trasmesso il buddismo zen dall'India alla Cina, dopo la sua morte fu visto tornare verso Occidente con in mano il sandalo sinistro.

VEDA: In sanscrito letteralmente “io so”, “io vedo”. Con questo termine si indica l'insieme dei «più antichi documenti dello spirito umano [...] di gran lunga anteriori al sorgere della civiltà greca, antecedenti alle più antiche vestigia finora scoperte dell'impero assiro, contemporanei probabilmente solo ai più antichi scritti ebraici e posteriori soltanto alle dinastie egiziane, di cui tuttavia si conosce ancora ben poco oltre ai semplici nomi»; così Wilson – in «*Journal of the Royal Asiatic Society*», XIII (1852), p. 206 (cit. in S. RADHAKRISHNAN, *La filosofia indiana*, vol. I, cit., p. 49). Divisi in 4 raccolte o *saṃhitā*: *Ṛg* (pron. Rig), *Yajur*, *Sāma* e *Atharva Veda*. Si ritiene sia la raccolta di canti ispirati che gli Arii portarono in India dalla loro patria originaria. La redazione scritta avvenne per preservarne l'integrità quando, nel loro nuovo Paese, vennero in contatto con le popolazioni Drāvīda, adoratori di un gran numero di dèi. Ciascun *Veda* consiste di quattro parti denominate: *Mantra* o *Saṃhitā*, *Brāh-*

maṇa, *Āraṇyaka* e *Upaniṣad*. La raccolta dei *Mantra* (da *man*, “pensare”; radice etima comune al termine omografo tedesco e inglese per *uomo*) contiene gli inni ed è la parte più antica. I *Brāhmaṇa* contengono le indicazioni relative alle preghiere, ai riti e al sacrificio. Gli *Āraṇyaka*, o trattati della foresta, trattano della spiritualità di coloro che hanno rinunciato al mondo e abitano la foresta, sono le parti conclusive dei *Brāhmaṇa*. Le *Upaniṣad* (cfr. *supra*, voce *Trimūrti*), note come *Vedānta*, o “fine dei Veda”, rappresentano la parte più elevata dei *Veda*, in senso mistico e filosofico, e contengono gli insegnamenti che conducono alla liberazione.

RAGA: Significa: “colore”, “sapore”, “emozione”, “gusto” “aroma”, “dolcezza”, “affetto”, “attrazione ardente”, “desiderio”. Nel sistema musicale indiano detto *Raga Sangit*, è un’improvvisazione a tema, strumentale e vocale, che può durare a lungo, definita «il suono che colora la mente» o «veicolo di un’emozione». Nella tradizione musicale indiana è una melodia, associata a un sentimento, alle stagioni, alle ore del giorno, ai fenomeni naturali. La musica tradizionale (in senso religioso) «può rappresentare un metodo di disciplina spirituale sul sentiero dell’autorealizzazione per coloro che seguono l’insegnamento tradizionale secondo cui il suono è Dio, nella forma di *Nada* (suono, vibrazione creatrice)-*Brahma*» (RAVI SHANKAR, *On Appreciation of Indian Classic Music*; trad. it. del «Centro Studi Oriente Occidente» di Ancona, 2000). È interessante notare che, molti secoli prima che Giovanni componesse il suo Vangelo, nella letteratura vedica troviamo: «In principio c’era soltanto *Prajāpati* (il Signore degli esseri creati); la sua Parola era con lui; la Parola era il suo Secondo. Si mise a contemplare: voglio proferire questa Parola, ed essa produrrà tutto questo (il Mondo). Allora proferì la Parola e questa produsse tutto questo (il Mondo)» (*Panchavimsa Brahmana* XX, 14, 2; cit. in R. PANIKKAR, *Il silenzio di Dio, la risposta del Buddha*, cit., p. 282). Questo *Brāhmaṇa* fa parte del *Sāma-Veda* (cfr. *supra*, voce *Veda*) ed è datato almeno al XV secolo a.C. (Tilak lo fa risalire al 2500 a.C.). Cfr. S. RADHAKRISHNAN, *La filosofia indiana*, vol. I, cit., p. 53.

IMEPANNESSCI... : La traduzione letterale, dal dialetto ligure, è la seguente: *imepannessci* = mi sembrano degli sciocchi, *imepantùtti-nessci* = mi sembrano tutti sciocchi, *masàli*, *masàli* = ammazzarli, ammazzarli, *enughepènsucii* = e non ci penso più. Da notare che l'espressione *masàli*, *masàli*, eccessivamente truculenta quando tradotta in italiano, nell'uso dialettale non ha il senso di un incitamento al linciaggio o all'assassinio ma, più blandamente, in forma iperbolica, esprime disapprovazione e desiderio di veder terminare un fenomeno o un comportamento.

6. *Hic sunt leones*

Nel mezzo di un periodo in cui studiavo, ragionando della vita e della morte, del mio essere, volente o nolente, partecipe e preso dalle perturbazioni e dalle quieti della vita, attirato e respinto dal mistero, curioso e timoroso della morte, una mattina sono stato afferrato come da un'ispirazione e non ho trovato pace sino a che non ho completato il racconto parodistico che avete appena letto. Mi sono chiesto il perché, sia di quest'urgenza sia dell'argomento stesso e la risposta è affiorata più tardi, mentre tentavo di fornire di note dignitose il glossario che segue il racconto e mi rimproveravo della leggerezza con cui avevo toccato tanti e tali temi per cui le note risultano più lunghe e complesse del testo al quale si riferiscono.

Se uno studioso italiano, occidentale, si ponesse l'obiettivo di dedicarsi allo studio della storia della filosofia occidentale, per esempio da Socrate al professor Emanuele Severino – per rappresentare in uno spazio temporale definito questa estensione di idee allineate nel tempo – ebbene, questo studioso avrebbe di fronte una sfida formidabile ma, tutto sommato, umanamente affrontabile utilizzando di se stesso solo il cervello e i suoi prodotti. Potrebbe seguire, capire e imparare senza che la sua condotta, comportamento, vita quotidiana richieda di essere intrinsecamente cambiata ai fini di quella comprensione. A seconda del suo grado di preparazione, di istruzione, e a seconda dell'accuratezza che volesse raggiungere, direi che, dedicando dai due ai cinque anni all'impresa, un cervello attivo e allenato potrebbe raggiungere una conoscenza filosofica complessiva soddisfacente gli standard del sapere accademico. Sono quindi questi i parametri, più o meno inconsci, in base ai quali un intellettuale italiano potrebbe supporre che, rivolgendosi alla fi-

losofia indiana con le stesse intenzioni, riuscirebbe a venire a capo dell'impresa. Oltre tutto si tratta dell'elaborato delle menti di una sola nazione, l'India appunto, e non delle infinite varietà di pensiero, di radici e di culture racchiuse in tutta la vastità delle nazioni a Ovest del Bosforo. Inoltre (si sa: basta vedere come vivono...), il senso di superiorità dell'Occidente opulento, nei confronti di chi ha la sopravvivenza alimentare incerta, volentieri si trasferisce all'ambito intellettuale e spirituale.

Quando ho cominciato a dedicare un poco della mia vita ad approfondire la storia della filosofia indiana, ne sono rimasto fortemente impressionato. Non tanto per la difficoltà dei pensieri e dei ragionamenti: quello che un altro uomo ha pensato, con un poco di pazienza, è pensabile anche da noi. Il primo motivo di sorpresa è stato la vastità della "cosa". È un "dove" in cui ogni concetto base (di solito sintetizzato in un morbido nome sanscrito o pāli) ha un'età di tre o quattromila anni e, da quel suo nascere lontano, pur non perdendosi e rimanendo chiaro e autonomo, si è anche sposato, ha avuto figli che, cresciuti e nutriti d'amore e di secoli si sono evoluti o addirittura ribellati, separandosi dalla casa paterna, costituendo nuovi capostipiti a loro volta prolifici e ramificati. Intrecciandosi poi, per paragonarsi o distinguersi, oppure ancora contaminarsi reciprocamente, originando nuovi filoni festanti che, veleggiando tra le ere, giungono sino a noi con panieri traboccanti di significati importantissimi, trattati e commentari imprescindibili per la conoscenza sia di ciò che è, sia di ciò che non è, e di altro ancora. Per lungo tempo ho pensato che il buddismo, in quanto dottrina, fosse un grande e vasto mare, così esteso nel tempo e nei significati da abbracciare, avvolgendola, la conoscenza spirituale. Ho com-

preso che quello che ritenevo un ampio mare non è che un lago, al centro di un'isola in mezzo all'Oceano Indiano⁶⁰.

Sarvepalli Radhakrishnan, uno dei più autorevoli studiosi del pensiero indiano, già presidente della Repubblica indiana, docente di filosofia all'Università di Calcutta, membro di numerose accademie orientali e occidentali, attento ricercatore e conoscitore della filosofia occidentale, nella prefazione alla prima edizione inglese della sua opera *La filosofia indiana*, scrisse:

Un intelligente studioso che nutra interesse per la filosofia troverà nel pensiero indiano una straordinaria ricchezza di materiale di una sottigliezza e varietà difficilmente reperibili in altre parti del mondo. È difficile trovare una qualche altezza di intuizione spirituale, o di filosofia razionale, conseguita altrove, che non abbia il suo corrispettivo nel vasto periodo di tempo che va dai primi veggenti vedici ai moderni *Naiyāyika*⁶¹.

Un'affermazione per nulla facile da accettare da parte dell'orgoglioso Occidente.

Ogni scuola, ogni sistema filosofico, ogni rivolo di quella religione, che è un grappolo di religioni riunite sotto un nome persiano, *Hindù*, che deriva da un nome sanscrito, *Sindhu*, che era il nome di uno dei sette rami in cui si divise *Gaṅgā*, il fiume celeste, e che oggi è il nome di un fiume indiano che noi chiamiamo *Indo*, derivando questo suono dal francese *Hindou* che viene dal persiano *Hindū*... ognuno dei suoi vasti reami ha le dimensioni di un sistema cosmico ed è intimamente collegato con le di poco differenti visioni che lo precedono, o lo se-

⁶⁰ «Il Buddhismo, almeno alle sue origini, è una derivazione dell'Induismo. [...] Attraverso tutta la nostra esposizione del Buddhismo antico tenteremo di dimostrare come lo spirito delle *Upaniṣad* sia la sorgente vitale del Buddhismo stesso» (S. RADHAKRISHNAN, *La filosofia indiana*, vol. I, cit., pp. 357s.)

⁶¹ *Ivi*, pp. XVIIIs.

guono, nell'incolonnarsi ordinato dei secoli. Differendo, a volte, per quantità di scostamento così ridotte che il mio pensiero barcolla goffamente nel valutare.

Le quattro grandi (proprio in ogni senso) raccolte dei *Veda*, le 103 *Upaniṣad*, i 36 *Purāṇa*⁶² e poi i sei *darśana*, “saggi punti di vista”, già molto prima del sesto secolo avanti Cristo parevano aver detto tutto il dicibile sulle possibilità che l'uomo ha di essere in armonia con se stesso, con tutto il creato e con tutto il resto. Ma ecco che, 2500 anni orsono, scese in campo il buddismo, negante la visione sostanziale (*dravyarthica naya*) del puro essere immutabile e affermando, invece, la visione modale (*pariyayarthica naya*) e impermanente dell'essere. Assieme al buddismo, nella stessa epoca, apparve il jainismo⁶³, che chiuse in qualche modo il cerchio riuscendo a essere, contemporaneamente, non-brahmanico, perché accettava un *atman*, un sé, mutevole (ossia, non permanente) e non-buddista perché, benché mutevole, questo sé è increato ed eterno. Il jainismo ha avuto scarsa evoluzione nell'arco dei secoli; così, la filosofia indiana va interpretata come il flusso e il diramarsi delle altre due grandi correnti vitali, una delle quali ha il proprio caposaldo nella dottrina *ātmavāda*⁶⁴ delle *Upaniṣad*, l'altra nell'*anātmavāda* del buddismo: negazione dell'*atman*, o *Brahman*, permanente e immutabile, in funzione antidogmatica e non nichilista.

L'altro aspetto percepito con forza e con timore, di quel luogo dello spirito maturato in Oriente, è stata la crescita, dentro di me, della consapevolezza della sostanza pragmatica dei

⁶² Cfr. *Hinduismo antico*, vol. I: *Dalle origini vediche ai Purāṇa*, a cura di F. Sferra, Mondadori, Milano 2010.

⁶³ *Jainismo*: religione dei *jaina* o seguaci del *Jina*, il Vittorioso, epiteto dato all'asceta Vardhamāna, o Mahāvīra, vissuto tra il 540 ed il 470 a.C., ultimo dei 24 “costruttori del guado” o *tirthankara*, che di era in era rivelarono la dottrina per superare l'oceano del ciclo delle esistenze.

⁶⁴ Cfr. *supra* la voce *Trimurti*, nell'*Appendice al Capitolo 5*.

suoi contenuti: la condizione base è che è possibile capire veramente solo ciò che viene posto in atto come vita vissuta, è possibile approfondire solamente a condizione di impegnarsi ad applicare ciò che è compreso con la mente.

La mia anima occidentale si è sentita soverchiata da tanta dovizia, spaventata da tutto quel sapere, intimorita dalla continua richiesta di coinvolgimento vitale insita nello sviluppo dei pensieri, delle idee e delle proposte di vita che si offrono, come naturale conseguenza, a chi quelle idee e quei pensieri apprezza o vuol penetrare. Allora, a modo suo, mi ha chiesto di aiutarla a liberarsi; assecondandola, è nato quel piccolo racconto che mette in burla i suoi timori.

Oltre a questo apparentemente serio motivo che accompagna l'origine di quel raccontino, in un'altra parte di me è scaturito come un sentimento. Avevo letto in un antico poema indiano che un uomo di vaglio, in questo mondo, solo da due "cose" può essere tratto e conquistato: dagli occhi sorridenti di una fanciulla, inebriati dalla giovinezza e dalla primavera, e dalla quiete della foresta – che, nell'antica cultura indiana, sta per la quiete del chiostro.

Vi sono alcuni, pochi per fortuna, che udito il detto zen che «la via di mezzo passa per gli estremi» ritengono che la Via dello Zen sia una sorta di via del «capra e cavoli». Tuttavia – e lo dico col cuore di colui che saluta per sempre l'amata dal ponte di una nave che si allontana – per quanto sia corretto dire che la via di mezzo «passa per gli estremi», affinché tutti gli elementi siano in gioco senza dogmi o discriminazioni, parimenti occorre riconoscere che la corretta indicazione della posizione di base, o di mezzo, è «né... né»⁶⁵ e non «sia... sia». Quel racconto vuol essere, anche, un modo di rappresentare, con la metafora dell'ironia, questo «né... né»: né gli occhi di fanciulla né il chiostro, né nel mondo né fuori dal mondo.

⁶⁵ Cfr. *supra*, Cap. 1, n. 34.

La società decade
quando la ricchezza conferisce il rango,
quando il benessere diviene la sola base della virtù,
la passione l'unico vincolo tra l'uomo e la donna,
la menzogna la sola causa di successo nella vita,
il sesso l'unico mezzo di godimento,
e quando gli ornamenti esteriori sono scambiati
per lo spirito interiore

(cfr. *Viṣṇu Purāṇa*, IV 24, 21-22; circa V sec. a.C.)⁶⁶

Leggendo, nei *Purāṇa*, le descrizioni dei cicli del cosmo e ripercorrendo i calcoli del tempo dell'uomo e della creazione, accurati e precisi a partire da epoche e fatti così lontani, nello sfumare dei millenni, da suscitare un senso fiabesco, mi sorge una considerazione tutto sommato banale: la scienza moderna, rispetto alla scienza sacra (che, più che “sacra”, definirei “scienza della precarietà”), non ha apportato sostanziali modifiche al fondamento del sapere. Secondo la sua natura, continua a descrivere, sempre più accuratamente, il quanto e il come; le risposte (le domande?) sul senso e sul fine dell'esistenza competono alla religione e alla filosofia, nulla di questo ci si attende, quindi, dalla scienza e dai suoi adepti. Però questa funzione di servizio, questo essere solo un supporto rispetto alla ricerca della verità vissuta giorno dopo giorno con la carne e con il cuore, non mi pare essere il ruolo che viene riconosciuto alla scienza oggi, in questo mondo.

⁶⁶ Come in S. RADHAKRISHNAN, *La filosofia indiana*, vol. II: *I sei darśana brahmanici*, Āśram Vidyā, Roma 1998, p. 709.

D'altronde, nel gioco delle parti, neppure il punto di vista scientifico manifesta il suo reale valore: quello di uno strumento, prezioso quanto si vuole, ma impreciso, spesso miope, per sua natura impregnato di errori.

Per esempio: dal 1875, anno della firma della convenzione del metro, sino al 1956, il minuto secondo è stato definito (e pare veramente difficile sapere da chi e perché⁶⁷) come la 86.400esima parte della durata del “giorno solare medio”. Il quale, per inciso, non è mai esistito, né ha significato statistico: la rotazione e la rivoluzione terrestre hanno, da sempre, piccole ma continue variazioni (tracce dell'avvicinarsi delle maree sui gusci di conchiglie fossili hanno dimostrato – scientificamente! – che il giorno solare, soprattutto per effetto dell'attrazione gravitazionale della luna sulla terra, si è allungato di ben tre ore negli ultimi 500 milioni di anni).

Poi, nel 1956, il Comitato Internazionale dei pesi e delle misure definì il minuto secondo in termini di “secondo delle effermeridi”, ossia $1/31556925,9747$ del tempo impiegato dal Sole, nell'anno 1900, per fare il suo apparente ritorno a un punto iniziale, individuato relativamente alle stelle un tempo dette “fisse”. Questo significa che, in base ad una misurazione immaginaria di un anno oramai lontano, si stabilì in $31.556.925,9747$ secondi (della durata, ciascuno, pari allo “scaduto” secondo del giorno solare medio) la durata dell'anno solare, che “diventò”, così, equivalente a 365 giorni, 5 ore, 48 minuti e $45,9747$ secondi. Un dato puramente teorico, indicativo, non ostante il senso di rigorosa precisione a cui ci richiamo quelle quattro cifre dopo la virgola. Infatti, non solo la misurazione fu galeotta, compiuta come descritto nelle cronache su dati immaginari, ma sappiamo che, per effetto di oscil-

⁶⁷ Per quanto abbia cercato e abbia chiesto ad esperti italiani e non, l'unico riferimento chiaro, ma non esaustivo, su tale quesito è reperibile in R. MANNUCCI e F. CORDARA (a cura di), *Misurare il tempo e la frequenza*, Il Rostro, Milano 1997, pp. 28s.

lazioni, dondoli e interazioni di ogni genere, la terra non impiega mai lo stesso tempo per compiere una rivoluzione attorno al sole. Nel 1967 si ebbe un nuovo aggiornamento: il “secondo” fu definito come la durata di 9.192.631.770 oscillazioni della radiazione emessa da un atomo di cesio 133. Mi riempie di ammirazione, e anche un poco di orgoglio, sapere che siamo stati capaci di contare nove miliardi centonovantadue milioni seicentotrentuno mila settecentosettanta oscillazioni nel breve volger di un secondo. Seguendo questa nuova unità di misura, ora la durata di un giorno dell’uomo dovrebbe essere equivalente a: 794.243.384.928.000 (cioè $9.192.631.770 \times 86.400$) oscillazioni della radiazione di un atomo di cesio 133. Dico *dovrebbe* perché questo indaffaratissimo atomo, per quanto sia un tipo molto costante, potrebbe presentare anch’esso continue variazioni nel ritmo delle oscillazioni. Infatti, nella misurazione empirica secondo il “sistema di W. Markowitz”, il risultato del rapporto tra il secondo e le oscillazioni del cesio è: «9.192.631.770 più o meno 20 cicli»⁶⁸. Questo vuol dire che si dà allegramente per scontato che non è possibile sapere nemmeno se, almeno una volta ogni tanto, in due secondi consecutivi il buon cesio vibra, oscilla, con uguale frenesia. Eppure, nonostante quanto ora detto, tutti viviamo considerando questi dati, che pure mutano di continuo, come verità oggettive, sicure più di qualsiasi altra cosa. Per esempio, temo che molti, quando vedono che il loro precisissimo orologio segna le quattro, credano che *davvero* siano le quattro. L’adesso senza nome e senza durata fluisce, trascorre sempre nuovo, più prontamente di quanto lo si possa nominare.

⁶⁸ «Il probabile errore è stimato in +/-10 per considerazioni interne all’esperimento. Tuttavia, il risultato può essere inficiato da possibili errori di sistema. [...] Da un’analisi dei vari fattori coinvolti abbiamo deciso di adottare una probabilità di errore pari a +/-20» (W. MARKOWITZ – R. GLENN HALL – L. ESSEN – J. PARRY, *Frequency of cesium in terms of ephemeris time*, in «Physical Review Letters», I [1958], p. 105).

Il problema non riguarda che ora sia, ma il credere. La scienza offre convenzioni e ipotesi che nella nostra mente si strutturano come fedi, convinzioni, veri e propri idoli. Con quale valenza usiamo l'affermazione: «È scientifico!»?

Nel momento in cui scrivo, nella corsa alla misurazione del tempo (che, in quanto tale non esiste: sant'Agostino, 1600 anni orsono, delicatamente disse: «Non possiamo parlare con verità di esistenza del tempo, se non in quanto tende a non esistere»⁶⁹), la frontiera più avanzata è rappresentata da coloro che propongono di utilizzare, come base di misurazione, i ritmi di emissione di radiazione di corpi celesti chiamati *pulsar*, che paiono essere gli oggetti più costanti del creato. Ma, benché le variazioni della loro regolarità di emissione siano al limite del misurabile, non ci si può completamente fidare neppure delle *pulsar*.

Il mutamento vive cibandosi di tempo e spazio. La creazione tutta è mutamento, cercarvi una costante è come cercare la parte asciutta dell'acqua.

“Qui” l'unica costante è la sua completa e continua assenza: il mutamento volubilmente muta. Da quando esiste questo mondo, non si è mai dato un secondo, o un centimetro cubo, uguale ad un altro, un poco di spazio che non muti per un poco di tempo, se non nella nostra (mutevole) immaginazione.

Se vi sarà un giorno in cui, consumato tutto il tempo e tutto lo spazio, il mutamento si arresterà, già dal primo (non) istante, non vi sarà nessuno col metro in mano ad approfittarne, né più nulla da misurare.

L'investigazione dei fenomeni e della realtà che li lega, tramite la lente dell'indagine scientifica e la conseguente esposizione delle “verità” così dedotte, a poco a poco ha scacciato, estromesso Dio dal mondo: ogni cosa è, apparentemente, spiegata e presentata priva di ogni mistero e di ogni dubbio. Il limi-

⁶⁹ AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 14.17.

te del possibile è la tecnica, in continuo infinito superamento. Di fatto, l'elemento quantitativo (fortemente caratteristico dell'approccio scientifico), come pure il giudizio in base a quantità, hanno preso il sopravvento su ogni altra visuale, su ogni altra volontà o capacità di valutazione. Questo, assieme alla cultura capitalista, oramai senza né avversari né alternative, fa sì che ogni scala di valori, appena formulata, subisca una distorsione, come se una radiazione la deformasse. Su uno sfondo in cui le cose, gli oggetti, il loro possesso, la loro produzione, il loro aumento, sono definiti "i beni", "il benessere", ovvero "il bene", ecco che la scala che funge da riferimento a tutte le altre è già rigidamente preordinata. La terra, il mare, l'acqua, l'aria, gli animali – ricordando che ciascuna di queste espressioni, o il loro insieme, può essere sostituito da: "vita" – sono tenuti in conto di merci. Sono usati, pesati, salvati o distrutti solo in base al loro valore commerciale o di possesso. Sembra che non esistano più come tali: come "semplice" terra, acqua, aria... È ancora concepibile l'esistenza senza essere calcolatori? Oppure: l'acquisizione delle sicurezze scientifiche, assieme alla ricerca del profitto, della quantità, costituiscono un'alternativa valida alla vita intesa come esplorazione di se stessa?

L'obiettivo sembra essere il far sì che tutti i fiori sboccino al solo scopo di essere comprati e venduti. La precarietà, ovvero il naturale rinnovarsi e scomparire di tutte le cose, non ha prezzo, ed ecco che non ha più valore. Nel nuovo pantheon, il diritto alla ricchezza ha annichilito il diritto a esistere, il diritto alla gratuità dell'esistenza.

Sembra poco, ed è poco: queste considerazioni non hanno quantità.

Religione e filosofia portano il peso più grande di responsabilità. Voci flebili o allineate alla corrente, non hanno parole per l'uomo che, perduto il Dio della superstizione e non vedendo più la necessità di Dio in alcunché, siccome anche nella ne-

fandezza più turpe nessun fulmine lo incenerisce, vive come se Dio non fosse, perché crede che non sia. Idolatria del nulla, anche più tragica dell'idolatria teofanica.

Così, grazie al gigantismo degli effetti conseguente allo sviluppo tecnologico, coniugato a una visione del mondo e della vita secondo la quale il prendere, ben lungi dall'essere un'antica ed esecrabile vergogna, è eticamente e moralmente superiore al dare, questa generazione ha causato più danni al pianeta, e in particolare alla parte più viva e delicata di lui, di tutte le generazioni precedenti messe assieme. Se questa tendenza si confermerà anche nel futuro prossimo, penso che il gestire o il subire l'agonia di Terra sarà la cura principale delle future generazioni.

La cultura tradizionale dell'Oriente non è solo un elenco di pensieri più o meno originali o interessanti. Molto spesso, contemporaneamente, è un'indicazione pragmatica rivolta alla nostra vita, formulata in modo da essere uno strumento di pratica, un'occasione completa per vivere congiuntamente sul piano corporeo e spirituale ciò che gli occhi vedono, la mente legge e il pensiero elabora. È la sovrapposizione di teoria e pratica sul piano temporale. A ogni porta dei sensi e dell'anima è offerto un segno, un linguaggio, affiancato, sovrapposto a quello delle parole e a quello dei pensieri, che accompagna, conferma e realizza essendo via di vita. Assomiglia a quel manuale del bravo ciclista le cui parole possiamo udire a mano a mano che pedaliamo e nel quale il capitolo successivo è comprensibile solo se, continuando a pedalare in salita, in pianura e in discesa, abbiamo ottemperato a quello che le parole sino a quel momento ci hanno insegnato. Non vi è differenza tra apprendimento e realizzazione.

Alle spalle di composizioni sì complesse e piene, su tutti i piani, vi è un'intensa consapevolezza dell'apparire dell'istante,

del momento presente sempre nuovo, nel quale ogni cosa è ricreata e ogni elemento concorre a tutta la vita dell'universo. La visuale della contemporaneità di tutta la vita nel presente non è, in quel mondo, in contraddizione con la percezione della relatività del tempo. Nella cultura orientale coesistono armonicamente le possibilità che il tempo della Donna Celeste, quello di Brāhma e il mio tempo siano diversi e, insieme, contemporanei.

Per sant'Agostino il tempo è «misura dell'estensione dell'anima»⁷⁰. Agostino, forse per primo in Occidente, con questa intuizione mise in relazione il tempo con uno spazio inteso in senso metaforico, per esprimere il senso della durata. Analogamente, ma in senso cosmologico, possiamo dire che, nell'istante senza tempo e quindi senza durata (ossia “zero”, se misurato come durata tra passato e futuro), nella cultura orientale la contemporaneità si realizza “nell'estensione dell'anima” che è *anima mundi*, ossia tutto lo spazio. Così il mio tempo, il tuo e quello (evviva!) della “Donna Celestiale” sono contemporanei, nell'istante, nello “spazio infinito”. E separati e diversi, nella loro durata relativa, all'interno (visto che, in questo caso, non c'è esterno) dell'infinito eterno presente, nello spazio che è solo mio, solo tuo, solo suo: lo spazio di ciascuno, al centro, pari a zero, dove sono «io, il grillo parlante».

Sullo sfondo di queste considerazioni, nella cultura buddista vi è un insegnamento chiamato, in sanscrito, *pratītyasamutpāda*. Questa espressione, a volte, è tradotta anche con “legge di causa ed effetto”, dando origine nella nostra cultura a seri fraintendimenti dovuti all'influenza, nel nostro pensiero, del

⁷⁰ Questa è la conclusione di sant'Agostino, riguardo al tempo, implicita nelle *Confessioni* (cfr. il commento di Carlo Carena in AGOSTINO, *Confessioni*, Mondadori, Milano 1995, pp. 314 e 339 n. 4). Le parole, letterali, di Agostino sono: «Ne ho tratto l'opinione che il tempo non sia se non un'estensione. Di che? Lo ignoro. Però sarebbe sorprendente, se non fosse un'estensione dello spirito stesso» (*Confessioni*, XI, 26.33); e: «È in te, spirito mio, che misuro il tempo» (*Confessioni*, XI, 27.36).

determinismo della fisica classica. Quel modo di tradurre può essere accettabile solo se non ci fissiamo sull'aspetto consequenziale insito nella concezione occidentale del tempo che "scorre". Raimundo Panikkar⁷¹ traduce *pratītyasamutpāda* con "produzione convergente", "emergere armonico", "generazione condizionata", "apparizione congiunta", "mutua originazione", e anche con «l'epifania dell'insieme della totalità» o «la manifestazione globale del dinamismo di tutte le cose», «la concatenazione universale». L'uso dell'espressione "legge di causa ed effetto" è pregnante se riconosciamo che, nel tempo presente (penso che, in questo caso, si possa usare l'espressione "tempo reale"), causa ed effetto sono contemporanei. Appaiono assieme. Come l'apparire della destra è conseguente e contemporaneo alla definizione di sinistra, oppure come l'azione e la reazione. Appartengono allo stesso tempo. Un esempio per chiarire: secondo il Principio di Archimede, un corpo immerso in un fluido riceve una spinta dal basso verso l'alto pari al peso del volume di fluido spostato. La causa (immersione del corpo) è ben distinta dall'effetto (spinta dal basso verso l'alto), però causa ed effetto compaiono ed esistono simultaneamente⁷².

⁷¹ Cfr. R. PANIKKAR, *Il silenzio di Dio, la risposta del Buddha*, cit., p. 103 n. 105. Questo libro, imprescindibile per chi voglia seriamente approfondire il dialogo interreligioso tra Oriente ed Occidente, ha, tuttavia, alcune parti acerbe. Di questo era ben cosciente lo stesso autore che, mentre io scrivevo la prima edizione di questo saggio, ne fece un'edizione rinnovata (ora in R. PANIKKAR, *Buddhismo* ["Opera omnia", Vol. V], Jaca Book, Milano 2019).

⁷² È interessante notare che la contemporaneità di più esistenze nell'istante presente senza durata («Solo se si concepisce un periodo di tempo che non sia più possibile suddividere in parti anche minutissime di momenti, lo si può dire presente. Ma esso trapassa così furtivamente dal futuro al passato, che non ha una pur minima durata. Qualunque durata avesse, diventerebbe divisibile in passato e futuro; ma il presente non ha nessuna estensione»; cfr. AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 15.20) è in armonia con il «paradosso Einstein-Podolsky-Rosen (EPR)». Questo paradosso, pubblicato da Einstein e i suoi collaboratori nel 1935 e derivante dal «Principio di Indeterminazione di Heisenberg» (uno dei due principi su cui si basa la meccanica quantistica:

Pratītyasamutpāda comprende e manifesta altre indicazioni. Ad esempio, la relazione di circolarità dei significati di “causa” ed “effetto” in tutte le cose e in tutti i fenomeni, animati, inanimati, concreti, astratti. Questo si può rappresentare con: «...C esiste perché B esiste, B a sua volta deve la sua esistenza ad A, che esiste perché Z esiste...»

In termini plastici, possiamo vedere in funzione questo meccanismo se prendiamo in esame un oggetto qualsiasi: le parti (mattoni, pietre, calce ecc., assieme al muratore che ha donato loro la forma secondo il pensiero del progettista; anche l'aria, l'acqua, la forza di gravità e tutto il resto concorrono all'impresa che causano, producono, generano, l'esistenza del muro di fronte a me sono, a loro volta, oggetti formati da parti (terracotta, silice, sabbia ecc.) che li producono e, a sua volta, quell'oggetto (il muro) è causa (concausa) in un diverso sistema (questa stanza). E anche: non c'è la “stanza” senza i muri e senza la “stanza” non ci sono i muri. Quindi, ogni causa è, “altrove” o “in un altro istante”, anche effetto e il legame tra i due è tale che scomparendo l'uno scompare l'altra e viceversa.

«Coppie di grandezze osservabili associate non sono misurabili simultaneamente con precisione assoluta, perché la misura precisa dell'una genera incertezza nella misura dell'altra», afferma che la misurazione delle proprietà di una particella influisce istantaneamente sul risultato di una misurazione eseguita su un'altra particella, anche se questa è posta lontano dalla prima. Secondo il buddismo classico, le due particelle di cui sopra sono “non due”. Nella loro contemporaneità (*in anima mundi*) interagiscono una con l'altra. Ossia, dal momento che ciò che accade nel “qui” è in uno stato di contemporaneità, si tratta di portare il “qui” dalle dimensioni puntiformi all'infinito e il tempo dall'infinito alle “dimensioni” puntiformi di un istante. Quando vibra un filo d'erba, si muove, muta, tutto l'universo; contemporaneamente, nello stesso istante, perché sono la stessa cosa. Oppure: l'azione e la reazione sono contemporanee, anche se diverse, quindi la causa produce l'effetto istantaneamente, ovvero a velocità infinita. Questo è perché, come deriva dall'insegnamento detto *pratītyasamutpāda*, il puntiforme e l'infinito, l'istante e l'eternità, hanno lo stesso comportamento modale. Il paradosso è nella *forma mentis* dell'osservatore.

Questo è valido sia per l'infinitamente piccolo sia per l'infinitamente grande, ossia per l'universo intero; quindi, comprende anche noi due: io sono perché e sino a che tu sei. *Pratītyasamutpāda* è il termine che descrive il “come” dell'esistenza di “tutte le cose” e di ciascuna cosa, senza bisogno di far intervenire una Causa Prima. È la descrizione della meraviglia delle meraviglie, inspiegabile proprio perché tutto sussiste senza ipotizzare la Prima Causa.

La posizione anti-idolatra del buddismo risiede in questo. Non nel rifiutare Dio *tout court*: questo sarebbe ateismo. Ma nel rifiutare radicalmente il dio pensato, creato da noi, liberandoLo dai limiti dell'intelletto. In questa posizione non teista, Siddhārtha, il Risvegliato, ci libera anche da Dio permettendoci così di cercarLo per davvero, senza fine.

In quest'ottica occorre investigare con attenzione il significato di «dove sono due o tre riuniti nel mio nome, lì sono io in mezzo a loro» (Mt 18, 20). Qui, è bene non pensare che Dio possa essere un effetto di «due o tre riuniti nel *suo* nome». E neppure la causa. Così pure, sarebbe addirittura una bestemmia pensare che, in quel modo, si crei Dio. Per fortuna le parole citate da Dōgen ci vengono in aiuto: «Non ci sia illusione!»⁷³.

A volte, obbedire in silenzio è la “cosa” più saggia.

Quanto detto sino ad ora, incentrato sull'evidenza dell'istante eterno presente, non esclude che vi siano un “prima” e un “dopo”. La concezione aristotelica che definisce il tempo «numero del movimento secondo il prima e il poi» è valida, ma ridotta a una sfaccettatura. Infatti, vi è anche una certa consequenzialità causale (*karma*)⁷⁴ tra il mio scrivere di questo mo-

⁷³ Cfr. Cap. 0.

⁷⁴ *Karman*: “azione”, “attività”, “principio di causalità”, “effetti risultanti da un'azione”. In special modo, indica la successione causale che ci fa racco-

mento e il tuo leggere che, per te, è ora, ma per me è “domani” (quando questo mio scrivere sarà diventato “ieri”). Dal tuo leggere, poi, altro ancora sgorgherà.

Viviamo in un’invisibile rete di legami pregressi che si evolvono incrociandosi, si modificano e aumentano a ogni nostro intervento. Una buona azione (e non bisogna mai dimenticarlo, perché è estremamente importante per la nostra vita) ha un tipo di frutti, una cattiva ne porta altri, diversi. Soprattutto, questi frutti, o effetti, sono poi, a loro volta, cause. Quando causiamo sofferenza, avremo aggiunto un tanto di “male” alla nostra vita. Quando facciamo “bene”, avremo aumentato il “bene” della nostra vita. Ecco, allora, che compiere il bene non ha una ricompensa. La ricompensa è il bene stesso che, compiuto, creato, ci mantiene nel bene. E anche: compiere il male non è una colpa e, quindi, non ha castigo; il male stesso da noi posto, inserito nelle pieghe, nella sostanza della nostra vita è la “punizione” che autonomamente ci procuriamo. Essendo ogni cosa in relazione con tutte le altre, non vi è un “dentro” contrapposto a un “fuori”: ogni mia azione (i suoi effetti) è comunque compositiva della mia vita e della tua. Il bene compiuto

gliere nei tempi successivi, o vite, il risultato di ciò che abbiamo fatto o pensato. È detto *karman* (solitamente semplificato in *karma*) sia il frutto dell’azione sia l’inertialità del soggetto, intendendo “ciò” che lo spinge ad agire, pensare, identificarsi ed esistere. Il senso di questo termine comprende la causa e l’effetto dell’azione, come pure il viluppo di consequenzialità che coinvolge e costringe l’essere nel perenne ciclo del divenire (*saṃsāra*) e del passaggio da una condizione di coscienza-esistenza all’altra. Nel *Vivekacūḍāmaṇi*, di Śaṅkara (788-820; forse il più importante “pensatore” induista, caposcuola di uno dei sistemi filosofico/religiosi dell’induismo ortodosso: lo *Advaita Vedānta*, ossia “la dottrina non duale del compimento dei *Veda*”), è detto che vi sono tre tipi di *karman*: l’*agami karman* o azione futura, non ancora compiuta; può essere evitata, frenata o distrutta. Il *prarabdha karman*: risultato o effetto delle azioni passate, giunto a maturazione (*prarabdha*), impossibile da neutralizzare. Il *sancita karman*: effetto o risultato delle azioni passate che si è accumulato (*sancita*), ma non è ancora giunto a maturazione; può essere neutralizzato o modificato.

to contribuisce a formare l'“edificio” della mia vita e, contemporaneamente, è patrimonio di tutti e di tutto. Il male compiuto è, prima di tutto, parte dell'“impasto” della mia vita e anche sofferenza per tutti e per tutto.

Non si può vivere senza causare sofferenza, basti pensare alle forme di vita che uccidiamo per impedire di esserne invasi, feriti o uccisi (per esempio funghi, batteri, insetti) o agli esseri viventi, vegetali o animali di cui ci nutriamo. Contemporaneamente, ogni nostra azione è radicalmente costitutiva della nostra vita, della sua qualità. Per questo, esistendo, compiere il bene ha un'importanza così grande. Ognuno di noi, anche chi dedica la propria esistenza all'approfondimento del senso che essa ha, vive all'interno delle relazioni incrociate di “bene” e di “male”. Pur essendone intimamente liberi è opportuno riconoscere le differenze e le conseguenze; quell'intima libertà vive esattamente nella piena adesione alla nostra personale vicenda umana. Chi è libero non rifugge da nulla, e proprio per questo, nel buddismo Zen, l'intelligente e il poco dotato hanno veramente lo stesso valore: non vi è alcun elogio della stupidità in chi si complica inutilmente l'esistenza, né avallo di un uso malizioso dell'intelligenza in chi, magari senza alcun riguardo per il prossimo, si vuol sempre porre nella situazione più favorevole. Anche il rincorrere è un modo di fuggire.

Non solo ciascuna cosa ha un suo prima e un suo poi, ma è così per il “tutto”, per “ogni cosa”. In parte, i *Purāṇa* sono stati compilati per soddisfare la nostra sete di sapere relativa al prima e al dopo di tutto. Lo stesso Brāhma, l'aspetto creatore, il principio manifestante dell'universo, l'attore cosmico per eccellenza, risponde a questa sete.

Tuttavia, nel nostro contesto, è più attraente palesare, perché poco frequentato dall'intelligenza occidentale, quell'indirizzo

della visione espressa dal termine *pratītyasamutpāda* relativo a un aspetto affatto diverso dalla consequenzialità o catena karmica: ossia, la modalità costitutiva di tutta la realtà, il come ognuna delle parti, e il loro insieme, si “regge”, occupa lo spazio nell’istante infinito (oppure: occupa l’istante infinito nello spazio) riempiendolo e facendolo così esistere. E, viceversa, la qualità o concavità dello spazio e del tempo, permettendo di essere occupata, è concausa dell’esistenza di ognuna delle cose e del loro insieme. Infatti, in ogni istante dell’eternità il limite dell’infinitamente piccolo è lo spazio⁷⁵, il limite dell’infinitamente grande è, di nuovo, lo spazio⁷⁶. Benché sia difficile concepire uno spazio così piccolo da non avere un dentro o così grande da non avere un fuori.

Analogo ragionamento è possibile relativamente al “tempo”, dal momento che è costituito dalla stessa non-sostanza: in ogni angolo dello spazio, il limite dell’infinitamente breve è il tempo, ossia la sua possibilità, capacità di suddividersi, ridursi, verso l’assenza di durata.

Ovunque, in tutto lo spazio, il limite dell’eternità è il tempo, ossia la sua capacità, possibilità di durare, verso l’assenza di un prima e un dopo.

Sia nel caso del tempo, sia nel caso dello spazio (ossia: sempre e ovunque), il principio costitutivo è il vuoto, o il “senza causa”, che permette al mondo di esistere come puro fenomeno, ossia, principiando dal vuoto, come apparenza.

Nella ricchezza di significati riassunti nella visuale detta *pratītyasamutpāda* ve n’è, in particolare, uno dal quale il possente vittorioso Occidente potrebbe trarre profondi spunti per

⁷⁵ Sino a che punto si potranno suddividere i componenti della materia e poi i loro componenti sulla via che conduce al “volume zero”, ossia allo “spazio zero”? Il limite è lo spazio o, se preferite, la sua capacità di suddividersi.

⁷⁶ Sino a che punto si potrà ampliare la complessità dell’oggetto detto “tutto” per riempire tutta la concavità, la vuotezza dello spazio? Il limite è lo spazio o, se preferite, la sua capacità di accogliere.

meditare sulla reale portata della propria forza. Mi riferisco all'aspetto del mutamento, o dinamismo, nell'interdipendenza, secondo il quale, come evidenziato poc'anzi, le diversità di contenuto dei vari "tempi", passato presente e futuro (la buona azione è il contenuto di un tempo, i suoi frutti sono il contenuto di un altro tempo), interagiscono generandosi l'un l'altra. Per questo, si può affermare che ogni cosa che nasce è destinata al deperire e alla morte. Il presente "nascere" genera, produce, causa immediatamente il passato "nacque" e, insieme, producono il futuro "morirà". Nascendo ho causato l'esistenza del mio presente e questo, a sua volta, sta causando l'esistenza del mio futuro. La morte, effetto del vivere che è effetto del nascere, è, sarà, a suo tempo, a sua volta una causa.

Mi piace pensare alla morte come a una causa: sono curioso degli effetti. Sembra impensabile, come causa, il momento conclusivo; per ciascuno di noi, ultimo istante con un passato e primo istante senza futuro. Né, tanto meno, è facile immaginare degli effetti in assenza di futuro: l'unico tempo in cui questi possono esistere è il tempo della loro causa, il presente della morte. A meno che non si ipotizzino effetti sul passato... ma l'ultimo istante del presente, annullando il futuro, permette la sopravvivenza del passato? Non nel mio tempo, nel mio spazio, alla loro e alla mia morte. Esperienza unica, esclusiva, irreversibile, inevitabile, con effetti istantanei e definitivi su tutti gli ambiti della vita, che ne saranno sconvolti, azzerati, annullati e svuotati. A parte la nascita, nessun altro momento ha maggior valenza: solo il nascere del tempo ha pari dignità, di fronte alla solennità della fine del tempo.

In questa vita, poco o forse nulla abbiamo potuto approntare in vista del nostro nascere, invece, grazie alla coscienza della fine, il saper vivere non può prescindere dal saper morire. Possiamo dire che l'uno presume l'altro. Quanto il vivere, il morire è la grande avventura.

Il dinamismo interdipendente, nella totalità dello spazio, è rappresentabile con lo stesso schema utilizzato per mostrare la generazione reciproca: «...C si muove, muta, perché B si trasforma; B a sua volta deve il suo mutamento a quello di A, che cambia, si muove, perché Z trasfigura...» Un prodigio impensabile e incredibile, sempre palese, davanti ai nostri occhi. E occorre non dimenticare che C, mutando, cessa di essere C, e così pure B, A, Z e ogni cosa, così in fretta che nessuna cosa è uguale a se stessa: non ne ha il tempo. Le cose non sono né transeunti né eterne: appaiono trasformandosi – ossia invecchiano – e poi scompaiono.

E non vi è proprio nulla di misurabile, né alcunché di fisso che sia utilizzabile come misura. L'accuratezza assoluta della misurazione dovrebbe dare contezza della reale discrepanza: misurando in tempi diversi lo stesso fenomeno, il risultato non può mai essere uguale. Non vi è “lo stesso fenomeno”.

Non penso occorran ulteriori spiegazioni riguardo a questo punto: la vita (tempo nello spazio), nel suo esistere (spazio nel tempo), si incarica di mostrarci il suo, che è il nostro, destino. Avviene così che appare, con palmare luminosità, l'impermanenza, la caducità, l'illusorietà di tutto il cosmo e di ciascuna cosa. Ed è altresì evidente che non posso più considerare qualche cosa, neanche me stesso, i miei pensieri, la mia vita, esistente di per sé o da per sé; pur essendo io, ogni mio gesto, come ogni cosa, unico, irripetibile e “individuale”.

La modalità fenomenica del mondo, il suo sussistere, non ha alcuna spiegazione tecnica plausibile: può essere investigata, rappresentata, dipinta, anche quantificata, ma sapendo che è come pesare l'acqua mentre evapora, usando, per di più, una bilancia che non dà alcun affidamento.

La filosofia occidentale, nel suo tentativo di tornare a dar voce al vero, piuttosto che rappresentarlo tradendolo, nel ripercorrere a ritroso la strada che, mettendo in ombra Eraclito, pre-

se inizio da Parmenide (povero Parmenide, ora se la prendono “tutti” con lui⁷⁷), troverebbe un “già fatto” di tali proporzioni da ampliare all’estremo l’ancor da fare.

Tutti e ciascun pensiero, come ogni parola udita, letta, scritta o pronunciata, altro non sono se non segni sulla sabbia o arabeschi nell’aria, ornamenti costitutivi di un grande arabesco, di fronte al quale nasce un «c’è!» gioioso, sino al momento in

⁷⁷ Parmenide di Elea, attorno al 515 a.C., compose un poema al quale si attribuisce solitamente il titolo di *Perí Phýseos* (gr.: *Sulla natura*). Quest’opera contiene affermazioni che hanno esercitato profonda influenza su tutto il pensiero occidentale. Riassumendo brevemente: fu con Parmenide che l’Occidente “scelse” l’essere come unica modalità dell’Essere. Poiché il pensiero appartiene all’essere(c), Parmenide semplificò l’intera materia affermando: «La stessa cosa è pensare ed essere». Con questo assunto, rese l’Essere “schiavo” (si fa per dire...) del pensiero. Siccome il non essere non è pensabile, fu semplicemente scacciato dalla scena. Per esigenze di pensiero (o, meglio, di pensabilità) egli stabilì che l’Essere è e, quindi, non può, contemporaneamente, non essere. Formulando, forse per la prima volta, il principio di non contraddizione lo applicò al Principio senza principio, di fronte (o di lato) al quale le nostre regole non hanno senso. Ora, se l’Essere «è», posso dire che «è questo», «è quello» (cfr. *supra*, Cap. 0, n. 10); ovvero, lo trasformo in oggetto separato da me: una realtà inventata per comodità di pensiero. Questa visuale – con l’avvento del cristianesimo, che usò il pensiero e la lingua greca come veicolo di comunicazione, diffusione, penetrazione culturale – è entrata nella teologia cristiana, contribuendo a creare quel dio, quella realtà suprema oggettivata proprio perché “altra da me”, di cui Nietzsche (cfr. *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1968, p. 5) proclamò la morte. Dietrich Bonhoeffer, abbozzando la «teologia senza Dio» (cfr. *Resistenza e resa*, cit., pp. 382, 399, 417, 439, 441), vide profeticamente la possibilità, pienamente cristiana, di ritrovare Dio all’interno della nostra realtà: «Ci sono gradi della conoscenza e gradi di importanza; si deve ripristinare una disciplina dell’arcano che protegga i misteri della fede cristiana dalla profanazione. [...] sto riflettendo a come si debbano reinterpretare “mondanamente” i concetti di penitenza, fede, giustificazione, rinascita, santificazione, nel senso dell’AT e di Gv 1, 14: *la parola s’è fatta carne*» (ivi, pp. 355s.). «Dobbiamo trovare Dio in ciò che conosciamo» (ivi, p. 382).

cui le braccia tese ad afferrarlo si ritraggono vuote, aprendo a due strade: da un lato la meraviglia quieta di me che son nulla, ma sono e nulla; dall'altra parte, lo sgomento di chi vuole e non sa che, nulla mancando, ogni afferrata è bottino così magro che gran ricco è gran meschino: dinanzi alla vetrina del mondo, siam sazi quando ignoriam la fame.

(Per le note relative a questo capitolo e all'*Appendice al Capitolo 5*, ringrazio Maurizio Maccaferri, per aver messo a disposizione i dati pubblicati sui siti internet da lui curati, e Paolo Sirtoli, per aver messo a disposizione le pubblicazioni apparse sul sito <http://www.vialattea.net>, da lui curato, e per aver collaborato all'acquisizione di notizie della parte scientifica).

7. Concludendo

...son tutte chiacchiere...

Bibliografia

- AGOSTINO, *Confessioni*, a cura di C. Carena, Mondadori, Milano 1995.
- L. ALFIERI, *La paura e la città* (testo inedito comunicato dall'autore), Urbino 2001.
- R. BACH, *Il gabbiano Jonathan Livingston*, Rizzoli, Milano 1973.
- P.L. BERGER, *Homo ridens. La dimensione comica dell'esperienza umana*, il Mulino, Bologna 1999.
- D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1988.
- H. BOREL, *Wu Wei*, Neri Pozza, Vicenza 1999.
- I. CALVINO, *Ultimo viene il corvo*, Einaudi, Torino 1976.
- A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, Einaudi, Torino 2000, 2 voll. *Chuang-Tzu*, a cura di F. Tomassini, TEA, Milano 1989.
- G. COSTA, *Alassio dei nonni*, F.lli Stalla, Albenga 1984. *Dizionario delle opere filosofiche*, a cura di F. Volpi, Bruno Mondadori, Milano 2000.
- E. DŌGHEN, *Divenire l'Essere. Shōbōgenzō Ghenjōkōan*, a cura della Comunità Vangelo e Zen, EDB, Bologna 1997.
- E. DŌGHEN, *Busshō. La Natura Autentica*, a cura di G.J. Forzani, EDB, Bologna 1999.
- E. DŌGEN, *Il cammino religioso – Bendōwa*, Stella del Mattino, 2017 (n.e. in e-book).
- DONG YUE, *Il sogno dello Scimmiotto*, Marsilio, Venezia 1992.

- Lankavatara Sutra (The). A Zen Text*, Translation and commentary by Red Pine, Counterpoint, Berkeley (CA) 2012.
- Lettere di San Paolo* (versione CEI 2008).
- Glossario Sanscrito*, Āśram Vidyā, Roma 2011.
- H. GROTIUS, *De jure belli ac pacis*, 1625.
- Hinduismo antico*, vol. I: *Dalle origini vediche ai Purāṇa*, a cura di F. Sferra, Mondadori, Milano 2010.
- R. MANNUCCI – F. CORDARA (a cura di), *Misurare il tempo e la frequenza*, Il Rostro, Milano 1997.
- M.Y. MARASSI, *Piccola guida al buddismo Zen nelle terre del tramonto*, Stella del Mattino, 2016 (n.e. in e-book).
- M.Y. MARASSI, *Il silenzio e il sorriso*, Mille Gru, Monza 2018.
- W. MARKOWITZ – R. GLENN HALL – L. ESSEN – J. PARRY, *Frequency of cesium in terms of ephemeris time*, in «Physical Review Letters», I (1958).
- MEISTER ECKHART, *Opere tedesche*, La Nuova Italia, Firenze 1982.
- T.R.V. MURTI, *La filosofia centrale del Buddhismo*, Ubaldini, Roma 1983.
- F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1968.
- S. OKUMURA, *Dōgen Zen*, Kyōto Sōtō Zen Center, Kyōto 1988.
- R. PANIKKAR, *Il silenzio di Dio, la risposta del Buddha*, Borla, Roma 1992.
- R. PANIKKAR, *I Veda*, Rizzoli, Milano 2001.
- B. PASCAL, *Pensées*, 1670 (postumo).
- S. QUINZIO, *La fede sepolta*, Adelphi, Milano 1978.
- S. QUINZIO, *La croce e il nulla*, Adelphi, Milano 1994.

- RAVI SHANKAR, *On Appreciation of Indian Classic Music*; trad. it. del «Centro Studi Oriente Occidente» di Ancona, 2000.
- S. RADHAKRISHNAN, *La filosofia indiana*, vol. I: *Dai Veda al Buddismo*, Āśram Vidyā, Roma 1998.
- S. RADHAKRISHNAN, *La filosofia indiana*, vol. II: *I sei darśana brahmanici*, Āśram Vidyā, Roma 1998.
- Rivelazione del Buddha (La)*, vol. I: *I testi antichi*, a cura di R. Gnoli, Mondadori, Milano 2001.
- J. STEINBECK, *Uomini e topi*, trad. it. di C. Pavese, Bompiani, Milano 1997.
- Sutra del diamante (II). La cerca del paradiso*, a cura di M.Y. Marassi, Marietti, Genova-Milano 2011.
- Sutra del Loto*, a cura di L. Meazza, Rizzoli, Milano 2001.
- Vangelo di Giovanni* (versione CEI 2008).
- Vangelo di Matteo* (versione CEI 2008).
- G. VATTIMO, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996.
- Vijñānabhairava*, trad. it. di A. Sironi, Introduzione di R. Gnoli, Adelphi, Milano 1985.
- V. VITIELLO, *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Bari 1995.
- V. WOOLF, *Ore in biblioteca ed altri saggi*, La Tartaruga, Milano 1991.
- V. WOOLF, *Romanzi e Racconti*, a cura di A.L. Zazo, Mondadori, Milano 1994.
- WU CH'ÊNG-ÊN, *Lo scimmiotto*, Adelphi, Milano 2002 (solo trenta dei cento capitoli); ed. integrale: WU CHENG'EN, *Il Viaggio in Occidente*, Luni, Milano 2013, 2 voll.
- Xin Xin Ming*, in *Sōtōshu Nikka Shoki Yoshu*, Sōtōshu Shumuchō, Tōkyō 1989.

Ref. foto di copertina:

Fan Jinshi, *The Caves of Dunhuang*, Scala Book, London 2008, p. 42.

Finito di comporre
nel mese di Dicembre 2020