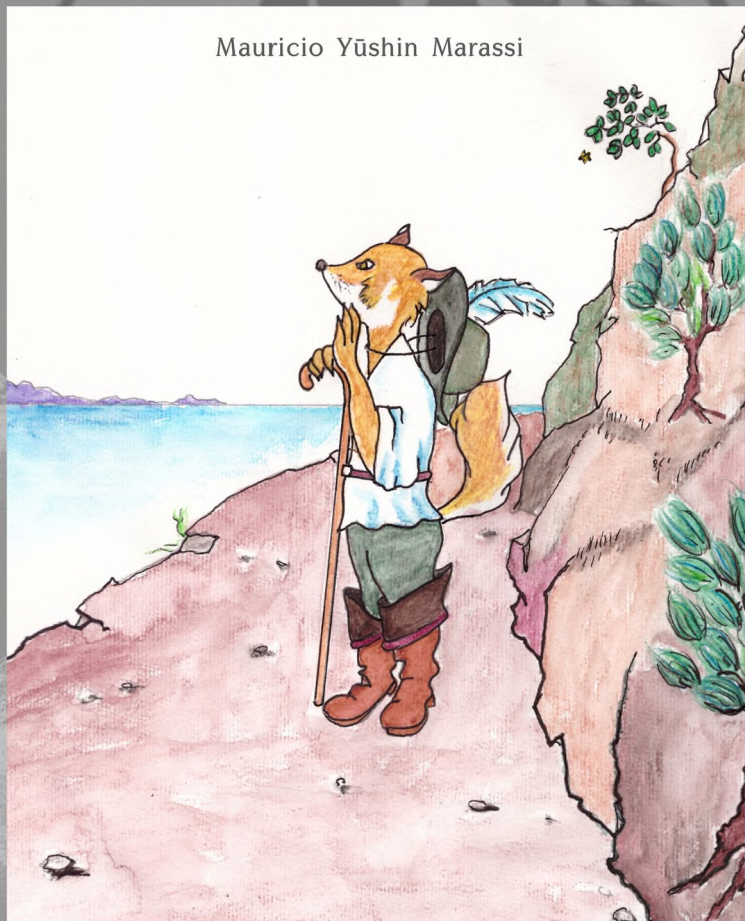


LA VIA MAESTRA

LA TRASMISSIONE E LA FIGURA
DEL MAESTRO NEL BUDDISMO ZEN

Mauricio Yūshin Marassi



La Stella del Mattino
Comunità buddista zen italiana

Nella tradizione zen il “problema del maestro” è ancora in parte irrisolto. La necessità di un contatto certo con l'insegnamento trasmesso nei secoli si scontra con i limiti dell'umano che, a volte, arriva ad approfittare di quella necessità. Con un'incursione nell'intimo della tradizione zen, questo testo ne indaga l'unica “cosa” che conta e che costituisce quindi il fulcro della trasmissione. Allo stesso modo esamina e rappresenta le fattezze di quella sorta di unicorno detto “maestro zen”.

Mauricio Yushin Marassi, coordinatore della *Stella del Mattino, Comunità Buddista Zen Italiana*, tiene un corso sulla cultura del dialogo interreligioso presso l'Università di Urbino. Tra le opere recenti: *Discorso di risveglio alla fede secondo il veicolo universale*, curatela dal cinese, Marietti 2016. *Incontrarsi al cuore: dialogo cristiano-buddista sull'amore-compassione*, Pazzini, 2015; *La via libera. Etica buddista e etica occidentale*, Stella del Mattino, 2013; *Il sutra del diamante. La cerca del paradiso*, curatela dal sanscrito, Marietti 2011.

ISBN 978-88-908401-4-2

La via maestra

La trasmissione e la figura del maestro nel buddismo zen

Mauricio Yushin Marassi



Stella del mattino
Comunità buddista
zen italiana

In copertina:

Non con la forma di un uomo, non con la forma di una donna, di
Paolo Sacchi. Progetto grafico di Massimo Bianchetto

I edizione italiana Casa Editrice Marietti S.p.A. 2005

II edizione rinnovata e corretta (e-book) 2016

Realizzazione editoriale della versione e-pub di Massimo Bianchetto

2016 Casa Editrice Stella del Mattino. Comunità buddista zen italiana

ISBN 978-88-908401-4-2

www.lastelladelmattino.org

Edizione e-book dicembre 2016

Indice

Introduzione	5
Premessa alla II edizione	11
0. Né Dio né Buddha	13
I. Parole senza età	36
II. Il maestro e il potere	63
III. Del carattere dei santi	95
IVa domesticazione del discepolo	119
V. La via è una severa maestra	155
Bibliografia	177

Introduzione

Ogni famiglia, intesa come unità funzionale e culturale, nell'intento di sopravvivere nel tempo perpetua la sua identità attraverso l'osmosi, tra generazioni successive, delle caratteristiche visibili e invisibili costitutive di quell'identità. Analogo meccanismo troviamo nelle religioni universali, sebbene l'identità religiosa si possa collocare anche in ambiti così profondi e ineffabili da eludere il meccanismo stesso, rendendo il contenuto del passaggio da una generazione all'altra più la rigenerazione di un principio, l'innescò di un processo, piuttosto che la comunicazione di idee, regole, concetti, credenze o notizie.

Comunemente inteso, l'aggettivo "universale" unito a "religione" implica la piena possibilità di adesione da parte di ogni essere umano ma, nel caso del buddismo, questa apertura di accoglienza travalica la nostra specie, comprende ogni essere, indipendentemente dalla specie e dal regno in cui si manifesta.

Contemporaneamente forma e apparenze continuano a

rappresentare elementi di diversità non ignorabili nella realtà della vita: io posso ben accogliere l'insalata nel mondo della salvezza buddista così come avviene per gli uomini e le donne, ma nutrirsi di insalata o di uova o di formaggio non è la stessa cosa che nutrirsi di altri esser umani. Analogo è il discorso relativo al nutrirsi di animali: così come invitare un gruppo di amici per una grigliata utilizzando un giovane essere umano come piatto del giorno è diverso dal farlo usando un capretto allo stesso scopo, così pure non si può negare che uccidere un cane, una gallina o un bue per mangiarli non sia la stessa cosa che recidere un mazzo di bietole o dissotterrare un mucchietto di patate.

Più aumentano le categorie dei fratelli e più aumentano le categorie da rispettare come fratelli, anche se "rispettare" può esprimersi in comportamenti differenti: nella gratitudine espressa nei confronti del cibo si manifesta il rispetto per le forme di vita che sono state sacrificate per approntarlo. La morte per inedia nel rispetto assoluto di ogni forma di vita in cui consiste, in pratica, la soluzione più santa indicata dal jainismo radicale non trova riscontro nella proposta buddi-

sta¹.

Ogni religione, e certamente ogni religione universale, ha dei meccanismi tradizionali di trasmissione. È così nella tradizione ebraica più antica in cui si parla di *shelsheth*, o catena, ed in quella più recente della mistica esoterica giudaica il cui nome *qabbalah* significa tradizione o ricezione. La successione apostolica, la costante presenza del padre spirituale già nel primo monachesimo cristiano denunciano la medesima consapevolezza. Consapevolezza che ritroviamo con il nome arabo di *silsilah*, catena, nella tradizione islamica. Spostandoci ad oriente, nelle religioni nate dai Veda e solitamente accomunate nella generica definizione etnico geografica di “induismo”, è fondante la catena dei maestri, ¹

1 Jainismo, *jain* in sanscrito. La parola deriva da *jina* “il vincitore [delle passioni]”, epiteto di chiunque si cimenti con successo su questo cammino e in particolare di Vardhamàna (o MahàvTra), contemporaneo del Buddha Sakyamuni (o di poco precedente) e diffusore nella nostra era di questa forma di spiritualità. Il *Jaindharma* indica come pratica di salvezza l’assoluto rispetto di *ahimsà*, letteralmente “non nuocere”, la non violenza o innocenza verso qualsiasi essere vivente insieme a *satya* (verità), *asteya* (non-appropriazione), *brahmacharya* (castità) e *aparigraha* (non-attaccamento).

guruparampara, o semplicemente *parampara*. Nella tradizione cinese antica, già nel secondo secolo a.C. si parla di corretta trasmissione del Dao. Nell'India del buddismo maturo, nel *Sutra del Loto*, è detto che la via buddista può essere appresa solo dal Buddha², dal Risvegliato. Questo significa che solo il Buddha la può insegnare e solo un buddha, un risvegliato, la può apprendere, così rivelando l'identità delle due "parti" in contatto e riportando l'insegnare, o trasmettere, soprattutto al suscitare o attivare un processo cui abbiamo accennato.

Dal punto di vista convenzionale, esteriore, ogni tradizione religiosa deve legittimità di esistenza alla sua identità o peculiarità: se non fosse definibile sarebbe vaga sino ad essere invisibile e scomparirebbe; se non fosse diversa dalle altre sarebbe da queste automaticamente inglobata o risulterebbe ridondante. Contemporaneamente quell'identità trova ragion d'essere nella fonte da cui sgorga: se i cristiani dei nostri giorni non potessero richiamarsi a Cristo, il Risorto, sia nella fede, sia nella possibilità di realizzare l'unità misti-

2 Cfr. Sutra del Loto, a c. di Luciana Meazza, BUR, Milano 2001, 81.

ca con Lui, non avrebbe senso definirsi cristiani. Parimenti, l'identità dell'essere cristiani oggi non può prescindere da duemila anni di storia delle chiese e dei popoli che in quell'origine riconoscono la propria identità religiosa. Anche se molti aspetti che in passato erano considerati parte integrante, o indispensabile, delle modalità della religione cristiana oggi non rivestono più alcuna importanza particolare o, addirittura, hanno assunto una valenza opposta. Penso, per esempio all'uso del latino nella liturgia, abbandonato da alcuni decenni, oppure alla possibilità di prendere moglie, vietata da nove secoli ai sacerdoti della chiesa cattolica occidentale o, ancora, alla possibilità di leggere e studiare la Scrittura privatamente che, vietata durante il Medio Evo, è ora ammessa o talvolta incoraggiata, seppure con alcune cautele.

Nell'insieme di scuole buddiste che da cento anni in Occidente -e da circa un migliaio in Giappone- chiamiamo Zen, il rapporto tra il giovane e l'anziano è un nodo ineludibile. Non si può fare a meno di affrontarlo e tentare di scioglierlo perché fa parte della struttura stessa della scuola come pure di tutto il buddismo. Approfondire il proprio rap-

porto con l'insegnamento -e quindi con la sua fonte e la sua destinazione- è la sostanza concreta del buddismo. Non si tratta di un'opzione intellettuale che possiamo esercitare in caso di tempo libero o per nostra condiscendenza. La provenienza, l'origine dell'insegnamento, la speciale particolarità della sua assunzione in me per cui diventa me o, parimenti, sono io che assumendolo divento "lui", sono o dovrebbero essere i miei principali punti d'interesse dal momento in cui decido di seguire la via proposta dal Buddha, ovvero mi pongo nell'ottica di costruire una vita secondo quell'insegnamento. La mia posizione di fronte al padre spirituale, la sua identità, la corretta gestione ed il significato del rapporto con lui negli atti della vita di ogni giorno, sono parte continuativa dell'esistenza di chi intenda occuparsi di Zen.

Parlare in astratto del rapporto maestro discepolo concretizza proprio uno degli errori che le mie parole intendono mostrare. È una contraddizione difficilmente evitabile, soprattutto in un tempo in cui scarseggiano gli esempi concreti. La prima volta in cui entrai nel luogo in cui si pratica lo zazen, la persona che mi istruiva disse che in quel luogo non era permesso parlare.

Premessa alla II edizione

La prima edizione di questo piccolo libro vide la luce alcuni anni dopo che avevo lasciato il lavoro di educatore presso una comunità terapeutica per tossicodipendenti e avevo iniziato ad insegnare all'Università di Urbino.

Le energie che si liberarono in questo cambiamento, soprattutto il maggior tempo e cura che potei dedicare allo *zazen*, mi permisero di affrontare l'argomento con animo sereno e attento. Il rapporto con il padre spirituale Watanabe rôsili³, negli anni precedenti reso difficile dalla distanza, aveva ripreso continuità anche grazie all'uso di internet, da lui intrapreso proprio per rimanere in collegamento con le persone che a lui si riferivano. Per questi ed altri motivi, quando ho rimesso mano al testo per trasformarlo in ebook, mi sono

3 Cfr. M.Y.Marassi, *Piccola guida al buddismo zen nelle terre del tramonto*, Ed. La Stella del Mattino, 2016", n. 41 nella versione epub; cap. II, n. 10 nella versione pdf. Ambedue reperibili presso <http://www.lastelladelmattino.org/libronline>

accorto che, non ostante il passare del tempo, l'orientamento complessivo del discorso era ancora accettabile. Tuttavia gli anni trascorsi mi hanno permesso di sperimentare e comprendere meglio l'argomento, di affinare l'uso delle parole per rappresentarlo. Così anche questa volta, come era già avvenuto per la *Piccola guida al buddismo zen*, ho scelto di riscrivere buona parte del testo, mantenendone la struttura e l'ordine degli argomenti ma mettendo maggiormente a fuoco i concetti e, spero, esprimendoli in modo più chiaro e sicuro.

Tra le variazioni subito evidenti vi è quella del sottotitolo. Era: *La trasmissione di una tradizione autentica nel paradigma del buddismo Zen*, ora è diventato: *La trasmissione e la figura del maestro nel buddismo zen*, troppo arzigogolato il primo, più aderente al contenuto il secondo.

Grazie a Massimo Bianchetto per l'elaborazione digitale della copertina, per l'impaginazione del testo e la redazione del file epub.

Grazie a Paolo Sacchi per il disegno di copertina.

Grazie a Federico Agosti per la rilettura critica e la correzione delle bozze.

0. Né Dio né Buddha

Ad ogni svolta, ad ogni spostamento geografico e culturale che una religione universale, ossia potenzialmente aperta a tutti, intraprende nella sua storia, corrisponde un mutamento formale, a volte profondo.

Nel buddismo tutto può cambiare, salvo una cosa. Ma quella cosa, un processo dentro di noi, non ha una forma esteriore “sua” e perciò ha bisogno di esprimersi nelle nuove forme di tutto quello che, invece, può mutare. È avvenuto così quando il fiume buddista si è riversato nelle immense pianure cinesi, si è ripetuta la stessa continuità nelle differenze quando dalla Cina lo Zen è ruscellato in Giappone. Occorre che questa salvaguardia dell’identità base, ciò che non possiamo manomettere se vogliamo che il buddismo sopravviva, sia garantita anche ora mentre l’insegnamento di Sakyamuni fa amicizia con le genti e le culture dell’Occidente.

Affinché questo avvenga è necessario identificare con

chiarezza il messaggio di base originale affinché possa essere espresso nelle nuove forme, quelle del nostro mondo. Inoltre occorre discernere chiaramente come e se le vecchie forme lo esprimessero, nel loro contesto, in modo da non importare meccanicamente scenari e abitudini di altre culture con la convinzione che, in virtù dell'origine geografica e temporale, siano di matrice buddista: così come non tutto ciò che si tramanda a Roma è cristiano cattolico, altrettanto raramente ciò che viene dal Giappone è di matrice Zen⁴.

I simboli e le forme espressive legate a una cultura trasmettono provvisoriamente il buddismo che in quella cultura si è sviluppato, come messaggeri, suggeritori di un senso che resta comunque altro dal linguaggio e dalle forme, anche se in questo mondo vive "incarnandosi" nelle forme e nei linguaggi. Questo "restare altro", ovvero la dicotomia tra forma e contenuto, è più facilmente comprensibile se pren-

4 L'errore, in questo caso, è facilitato dal fatto che lo Zen -leggi: le persone che lo hanno praticato nei secoli-, ha contribuito a formare la cultura tradizionale giapponese nel suo complesso formando un amalgama con essa, così ciò che proviene da quella cultura solitamente contiene comunque una parte che è stata "profumata" dallo Zen.

diamo in considerazione il cosiddetto linguaggio intenzionale⁵ o allusivo. Ovvero un modo di parlare utilizzato per poter dire anche ciò che non è possibile dire. Dove le parole alludono, rimandano a qualche cosa che non è l'oggetto letterale del discorso, oppure lo è ma non va inteso come detto, essendo l'obiettivo di quel modo di esprimersi il non nascon-

5 In sanscrito *samdhàbhàsyà*, "linguaggio allusivo" o "linguaggio intenzionale". "Difficile è da capire il linguaggio intenzionale dei Tathagata, Santi, Buddha perfetti." Cfr. *Sutra del Loto*, a c. di Luciana Meazza, cit., 72. Edward Conze parla di: «Significato spirituale che si rivela non all'erudizione ma alla meditazione. [...] ogni parola si riferisce a pratiche reali, ed è realmente verificabile da chiunque si prenda la briga di farlo. Il discernimento spirituale, ad ogni modo, non può essere trasmesso da istruzioni scritte. Esso presuppone certune abitudini di comportamento. Laddove queste sono presenti l'informazione intellettuale avrà vita, e avvamperà in una fiammata di luce. Laddove non ci sono, il risultato sarà la noia, e tutto apparirà troppo difficoltoso» cfr. Edward Conze, *I libri buddhisti della sapienza, Sutra del Diamante Sutra del Cuore*, Ubaldini, Roma 1976, 16. Un tipo di linguaggio allusivo, o intenzionale, è quello delle parabole che troviamo nei Vangeli, storie che "parlano d'altro".

dere, non rivelare, non coprire, non distorcere.

In India, grazie all'impiego di un linguaggio specialistico estremamente preciso espresso dal sanscrito, lingua in gran parte artificiale e per questo "perfetta"⁶, il senso recondito poteva essere evocato secondo gli strumenti di quella cultura: la metafora, la parabola, l'iperbole, i barocchismi, trasmessi attraverso il suono, come avviene in una lingua connessa ad una scrittura alfabetica, dove il semantema è "fatto" di suono.

Quando il buddismo cominciò ad esprimersi in cinese, il linguaggio intenzionale parlò la nuova lingua utilizzando anche le grammatiche del confucianesimo e della corrente daoista che, nella sua diafana struttura mistica con tracce idealiste, aveva un tipo di raffinatezza espressiva prossima,

6 La parola "sanscrito" (samskrta in sanscrito) letteralmente significa: "perfezionato, compiuto in sé". «Nome dell'idioma classico dell'India che, allo scopo di esprimere perfettamente quanto apparteneva alla tradizione spirituale, venne lungamente studiato, elaborato e codificato sino ad arrivare ad una morfologia, ad una fonetica e a una grammatica assolutamente coerenti ed ineccepibili, tanto da un punto di vista teorico quanto dal lato pratico-espressivo», cfr. *Glossario sanscrito*, a c. del Gruppo Kevala, ed. Àsram Vidya, Roma 1998, 262.

anche nei contenuti, ad alcuni dei lati più profondi del buddismo *mahàyàna*.

Il passaggio più difficile e interessante fu quello dalla comunicazione a base fonetica a quella visiva, cioè da una lingua legata ad una scrittura alfabetica, quindi basata sul suono, a lingue indissolubilmente connesse con una scrittura pittorica, ideogrammatica, in cui il senso non è comunicato direttamente dal suono ma dalla forma del segno, a cui il suono o parola -in quanto “nome del segno”- rimanda⁷.

Il linguaggio allusivo, o intenzionale, necessitò allora di paradigmi completamente nuovi. I patriarchi cinesi, che dal sesto secolo sino al declino dello Zen cinese protessero e trasmisero nella nuova forma l'insegnamento di Sakyamuni, si servirono della loro cultura per predicarlo e mostrarlo, e sebbene il loro intento non fosse trasmettere confucianesimo e daoismo fu soprattutto all'interno di queste forme culturali che manifestarono ciò che non avendo forma deve sempre indossare una vestito affinché appaia. Tuttavia, la forza, la potenza e il fascino delle forme usate era tale che daoismo e

⁷ Cfr. M.Y.Marassi, *Il buddismo mahàyana attraverso i luoghi, i tempi e le culture*. Vol. II: *La Cina*. Genova-Milano, Marietti 2009, 48 ss.

confucianesimo, anche nella variante legista⁸ di quest'ultimo, si trasmisero in tutto l'Estremo Oriente così legati al buddismo da determinare un intrico che per essere sciolto necessiterebbe di un lavoro di analisi profonda nella distinzione tra contenuto e contenitore e poi, una volta identificati con certezza i contenuti, di tracciatura storica della loro provenienza al fine di determinarne l'origine, cinese o indiana. Senza dimenticare che non tutto ciò che è di origine indiana rispecchia l'insegnamento di Sakyamuni e non tutto quello che è di origine cinese è un suo tradimento.

Mutamenti formali e radicali non avvennero solamente nel linguaggio letterario ma anche nell'organizzazione della vita quotidiana. All'epoca del Buddha la comunità era itinerante e viveva esclusivamente di elemosina. Col passare del tempo si formarono piccole comunità stanziali, ovvero radicate in un territorio, che però vivevano ancora grazie alla pratica del chiedere, nella volontaria dipendenza all'affidarsi. Circa mille anni più tardi, il quarto patriarca cinese⁹ della

8 Cfr. *infra*, cap. I.

9 Shuangfeng Dayi Daoxin, 579-651, in giapponese noto come SohO Daii DOshin.

scuola Chan modificò profondamente questo stato di cose stabilendo la regola in base alla quale il sostentamento della comunità doveva basarsi sul lavoro di tutti i monaci ed il lavoro stesso diventò necessità quotidiana di pratica religiosa e forma concreta della quotidianità¹⁰. Tuttavia, non ostante i mutamenti avvenuti nei secoli avessero nel frattempo coin-

10 Uno dei motivi di ordine generale che condussero a questa scelta fu che i monasteri *Chan* (lettura cinese per Zen) erano diventati delle realtà molto estese, con anche più di mille residenti tra monaci e laici, costituendo un peso insopportabile per le popolazioni delle terre nelle quali si trovavano. L'accusa di parassitismo (giustificata anche dall'esenzione militare e fiscale per il clero) in una cultura dove l'efficienza nell'azione era un valore, unita alla condanna dell'abbandono della casa paterna a fronte dei sacri doveri filiali del confucianesimo, crearono una pressione esterna che condusse a severe persecuzioni (IX secolo) del buddismo in quanto dottrina esotica, degenerata e perciò osteggiata dagli ambienti legati alle tradizioni autoctone. In termini religiosi, invece, il mutamento della regola costituì l'allargamento della pratica a tutte le azioni umane, estendendo di fatto anche ai laici l'ingresso nella comunità reale. Nel buddismo giapponese, a parte rarissime eccezioni, il lavoro che attualmente permette la vita dei templi e delle comunità è legato unicamente alla celebrazione di funerali ed altri riti connessi con i defunti.

volto ogni cosa, anche la collocazione nel mondo del praticante legittimando la scelta di seguire la via buddista anche allo stato laicale invece che solo all'interno dell'ordine¹¹, la continuità del messaggio originale non fu mai messa in discussione.

Possiamo dire che l'ambito in cui va accolto e posto in pratica l'insegnamento buddista, che non è una dottrina par-^{li}

li La collocazione ortodossa nella vita degli uomini del corretto modo di praticare è ed è sempre stato il lasciare la casa, sia in senso stretto nel realizzare la condizione del “senza casa” sia in senso simbolico definendo in quel modo l'ingresso nell'ordine monastico. Contemporaneamente, sin dal II-I secolo a.C., vi sono stati segni e insegnamenti alternativi. Un esempio estremamente significativo è il *Vimalakirti Nirveda sutra*, componimento risalente forse al secondo secolo d.C., nel quale il laico Vimalakirti eccelle nella pratica e nella comprensione della Via anche di fronte ai più grandi discepoli del Buddha. Il significato di ciò è che l'universalità dell'insegnamento permette di viverlo pienamente, senza discriminazioni legate allo stato di laico o di appartenente ad una comunità monastica. La figura di Vimalakirti ebbe una grande importanza per la diffusione del buddismo in Cina, in particolare tra l'intelligenza e le classi agiate, rappresentando un modo di conciliare l'obbligo della pietà filiale, inderogabile nel sentire confuciano, con l'insegnamento del Buddha.

icolare o un contenuto segreto, è talmente profondo che, quando quell'insegnamento è salvaguardato e trasmesso nella sua purezza originaria, tutto il resto -ovvero tutto- può tranquillamente cambiare. È evidente come ciò si presti ad ogni genere di fraintendimento e deviazione. In una situazione di questo tipo è possibile che qualcuno rivendichi il diritto di esporre la dottrina nei modi più eccentrici, giustificando il proprio comportamento come la personale espressione del linguaggio allusivo, mediato, che permette di far sì che l'insegnamento essenziale sia salvo. A parte eccezioni sempre possibili, questo è il caso in cui la "purezza originaria" è sostituita con ciò che poco sopra ho definito "il resto", in particolare con la vanità egotica.

Problema apparentemente inverso, ma sostanzialmente analogo, sorge quando, essendo sordi agli echi o intenzioni del linguaggio allusivo, si pensi che la lettera sia contemporaneamente significante e significato, ovvero, per esempio, che l'involucro culturale cinese o giapponese -e perciò di matrice soprattutto confuciana, daoista o shintoista- di certe argomentazioni o modi di vivere del Chan cinese e dello Zen giapponese siano lo Zen stesso. È l'errore che si compie

quando si confonde il buddismo con la forma contingente nella quale appare, errore molto diffuso perché permette di avere comunque qualche cosa da insegnare o trasmettere, a un pubblico che spesso è a sua volta incline ad arrestarsi alle forme.

Al discorso precedente è certamente collegata la caratteristica, o capacità, del buddismo (e dello Zen in particolare) di vivere senza perdere la sua purezza identitaria all'interno di qualsiasi cultura matura e la conseguente capacità di spostarsi, anche rapidamente, da un'area continentale ad un'altra. Sarebbe interessante un'analisi del rapporto tra queste caratteristiche e la relativa volatilità del buddismo, praticamente scomparso dall'India, in buona parte della Cina e profondamente in crisi anche in Giappone. In questo ambito culturale, più prossimo all'antropologia che alla religione, andrebbe osservata con attenzione la capacità dell'essere umano di reinterpretarsi, pur essendo e rimanendo uno specifico soggetto culturale, alla luce di mutamenti così profondi da situarsi oltre la cultura e perfino al di là dell'appartenenza alla specie, quindi oltre qualsivoglia identità affermabile.

Lasciando da parte queste riflessioni e augurandoci che lo studio del buddismo conquisti sempre più la partecipazione di ricercatori di varie discipline che con il loro lavoro contribuiscono a fondare un'ampia e articolata cultura buddista occidentale, prendiamo ora in considerazione un momento particolare del cosiddetto linguaggio intenzionale.

Nella letteratura Zen uno degli esempi di quel linguaggio lo troviamo nella sezione *Bussho* dello *Shobogenzo*¹² in cui

12 *La custodia della visione della realtà autentica*. E' l'opera principale di Eihei Dogen, di cui esistono varie versioni e revisioni molte ad opera dello stesso Dogen. *Busshò* (*foxin* in cinese) è un termine che indica un senso analogo a quello della voce sanscrita *tathàgatagarbha* (lett. seme, germe o grembo del *Tathagata*. *Tathagata*, un epiteto del Buddha, letteralmente significa "così andato/venuto"). In cinese la parola sanscrita *tathàgatagarbha* ha anche una traduzione specifica, *rulai* ("così venuto") *zang* ("utero, contenitore, custodia"). Comunemente *busshó* è tradotto in italiano con "natura di buddha". Jiso Forzani nella traduzione italiana dall'originale di Dogen (cfr. *infra*) propone di tradurlo con "natura autentica". Il termine *busshò-foxin* in Asia Orientale ha creato fraintendimenti perché, probabilmente per l'influenza della cultura daoista e confuciana, è stato inteso, anche, come l'affermazione di un fondo ontologico, un substrato positivo dell'essere o una sorta di realtà numinosa, uno spirito che pervade tutte le cose. Occorre ricordare che

Eihei Dògen¹³ riporta come un praticante del Chan, nella Cina del IX secolo, in due differenti occasioni rispose in modo opposto alla medesima domanda. L'esempio è particolarmente interessante sia per l'argomento, sia per i termini utilizzati, sia perché uno degli interroganti appositamente ignora il significato intenzionale, o recondito, della conversazione e riferendosi alla lettera evidenzia l'assurdità appa-

la letteratura buddista non offre teorie metafisiche ma descrive, riporta esperienza. Anche *tathàgatarbha-busshó-foxin* quindi va inteso come una parola che non indica una cosa ma l'esperienza più profonda, interna allo *zazen*. Proprio perché quest'esperienza è possibile, allora tutti possono realizzare la liberazione dalla sofferenza. Nella letteratura buddista cinese il termine *foxin* viene utilizzato anche per indicare "ogni cosa, così come è", come vedremo nelle righe seguenti.

13 Eihei Dògen (1200-1253), monaco del buddismo zen giapponese, rifondatore della scuola Sòtò. Entrato nell'ordine (in un primo tempo nella scuola Tendai) all'età di tredici anni, spinto da un'insaziabile e radicale vocazione, insoddisfatto degli insegnamenti che poteva trovare in Giappone, nel 1223, accompagnato da altri tre monaci della scuola Zen chiamata Rinzaï si recò in Cina nel monastero di Tiantong Rujing (Tendo Nyojò in giapponese). Per un approfondimento cfr. J. G. Forzani, *Eihei Dóghen, il profeta dello Zen*, EDB, Bologna 1997.

rente di quel dire contraddittorio.

«Un monaco chiese al grande maestro Jòshù Shinsai¹⁴: “Nel cucciolo [di cane] c’è o non c’è la natura autentica?” [...] Jòshù risponde: “No!”»¹⁵.

Poco oltre troviamo:

«Jòshù ha un discepolo che gli chiede: “Nel cucciolo c’è o non c’è natura autentica?” [...] Jòshù risponde: “C’è”».

In questa, come in molte altre circostanze di questo tipo di letteratura, per quanto si possano spremere le parole o gli ideogrammi del dialogo in italiano, in giapponese o nell’ori-

14 Jòshù Shinsai Jùshin è la lettura giapponese del nome di un famoso (e particolarmente longevo) monaco cinese: Zhaozhou Congshen (778-895?), discepolo di Nanquan Puyuan (749-834, più noto col nome giapponesizzato in Nansen Fugan). Zhazhou fu per quarant’anni abate del monastero Guanyin. Molti dei suoi detti sono stati utilizzati da autori cinesi e giapponesi.

15 Cfr. Eihei Dòghen, *Bussho. La natura autentica*, a c. di Jisó G. Forzani, EDB, Bologna 1999, 69 s. Nella traduzione di Forzani “natura autentica” traduce “*bussho*” usualmente tradotto con “natura di buddha”, la capacità o possibilità per tutti di realizzare il risveglio, essere buddha ossia “risvegliato”. Secondo un’altra visuale: il germe, l’embrione della buddità.

ginale cinese¹⁶ da cui le ha tratte Dògen, stando solo alla lettera non potremo arrivare a comprendere qual è l'effettivo significato insito nei dialoghi e nel discorso per il quale Dògen li utilizza nella sua opera. Molto è stato scritto per tentare di determinare se quel “No!” (in cinese *wu*, giapponese *mu*) sia un vero “no”, oppure sia un dir “niente” per dire “qualche cosa”, ovvero se si stia parlando del Niente inteso come un tipo particolare di ente.

Riguardo al segno qui tradotto con “no”, ritengo sia dirimente la nota a margine della traduzione curata da Forzani:

L'ideogramma cinese in questione [in giapponese] si legge *mu*, che è inequivocabilmente il segno della negazione.

16 Questo dialogo compare per la prima volta nell'opera in tre capitoli intitolata *Zhaozhou Zhenji Chanshi Yulu* (in giapponese: *Jòshu Shinsai Zenji Goroku*), ovvero: *La raccolta dei detti del grande maestro Zhenji di Zhaozhou*, edita nel 953 e compilata dai discepoli di Zhaozhou, Cfr. Kazuaki Tanahashi, *Moon in a dewdrop. Writings of zen master Dògen*, North Point Press, New York 1985, 323. Tuttavia è probabile che Dògen l'abbia tratto da un testo posteriore, ad opera di un altro famoso esponente della scuola Caodong (Sòtò in giapponese) ovvero Hongzhi Zhengjue (1091-1157), noto come Wanshi Shògaku, lettura giapponese del suo nome.

Non pochi traduttori, però, esitano a tradurre direttamente *no*, e preferiscono lasciare il termine intradotto, forse per paura dell'accusa di nichilismo, o per mantenersi nel vago e non prendere posizione. Ma a qualunque uditore cinese o giapponese la risposta di Jòshu sarebbe risuonata esattamente come risuona il *no* a un orecchio italiano: non si vede perché, allora, bisogna far dire *mu* a Jòshu anche quando lo si fa parlare in italiano, lingua in cui quel suono non significa nulla¹⁷.

Chiarito ciò, oscuro appare essere il significato che risiede nei due dialoghi. Infatti è evidente che qui le parole sono sì degli indicatori, ma di qualche cosa d'altro rispetto al loro medesimo significato. Fortunatamente abbiamo il commento di Dògen dal quale trarre indicazioni preziose su quale fosse il reale argomento.

Il significato della domanda, in ambedue i casi, non è relativo al fatto se un cane abbia o non abbia la natura di Buddha, o natura autentica, né riguarda che cosa essa sia. Gli interlocutori sono coscienti dell'impossibilità di trattare l'argomento secondo le categorie dell'esserci e del non esserci

17 Cfr. Eihei Dògen, *Bussilo. La natura autentica*, cit., 69 n° 60.

come pure dell'impossibilità di dire se un cane possa essere paragonato ad un essere umano nella sua struttura vitale più sottile. Il gioco si svolge proprio nel porsi reciprocamente alla prova sulla capacità di esprimersi ugualmente, pur nell'ambito in cui parola e pensiero concettuale non possono giungere per i loro limiti costitutivi. Così, quando Joshu viene interrogato la prima volta sceglie la negazione per non fornire arbitrariamente l'etichetta di "esistente" ad un'immaginazione: affermare l'esistenza, in un cane, di una "cosa" detta *natura di buddha* è un atto arbitrario. Infatti, nella prosecuzione del primo dialogo¹⁸, alla successiva domanda: «Ogni cosa è natura autentica¹⁹. Perché il cucciolo no?» Jò-

18 *Ivi*, 70.

19 Questa affermazione tende a spostare l'argomento su un altro piano: non si parla più della *natura di buddha-autentica* solo come sinonimo di *tathàgatagarbha* ma come "non nome" per indicare "tutto", ovvero quel miracolo immenso nel quale siamo immersi come parte, senza sapere che cosa sia, come faccia a sussistere, perché esista; ogni e ciascuna cosa così come è isolatamente e nell'intero insieme, nel momento in cui cadono tutti i nomi e tutte le concettualizzazioni. Nell'esperienza dello *zazen* realizziamo ciò che è detto *natura autentica-natura di buddha*, ovvero il "nostro" così come è; in questo caso è usato lo stesso "nome" per indicare

shu rispose: «Per il fatto che la mente la fa essere un'altra cosa». Dògen commenta: «Il senso della risposta sta qui: il fare una cosa essere un'altra cosa, altro non è che il fare della mente». Jòshu, conferma Dògen, vuol dire che il suo *no* serve a bloccare, impedire, non favorire l'insorgere di una credenza in un'entità o una misteriosa presenza immaginata e poi chiamata natura autentica o natura di buddha, ossia non incoraggiare “il fare della mente”. Se imbocchiamo questa strada, l'oggetto del nostro discorso diventa una creazione arbitraria. In termini occidentali potremmo dire che quel “fare della mente” è la nascita, la costruzione di un idolo.

Il dialogo successivo, in cui alla medesima domanda Jòshù rispose “c'è”, è così chiosato da Dògen: «La fisionomia di questo *c'è* non è nel *c'è* dei commentatori delle scuole che si basano sull'interpretazione dei testi, non è nel *c'è* dei commentatori della scuola positivista». Ovvero non è da intendersi né alla lettera né concettualmente in senso positivista, ossia considerando quel *c'è* un'apertura verso la credenza contro la quale il precedente *no* si era fatto baluardo: la

il così come è di ogni cosa.

credenza che nel cane ci sia una “cosa” chiamata natura di buddha. In questo caso, come nel precedente, l'intento di Jōshu non è negare o affermare, perché sa che si tratta di un discorso che non rientra nelle categorie del pensabile o di ciò che è dicibile, men che meno all'interno della semplice alternativa c'è/non c'è. L'affermazione cui Wittgenstein giunge al termine del suo *Tractatus* «su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere»²⁰ è il dato scontato o punto di partenza nei dialoghi di matrice Zen. Vivere secondo lo Zen significa vivere secondo quello che siamo al netto di ogni costruzione mentale, il lato opposto di quel “fare della mente” di cui parla Dōgen.

Così Jōshu rispose “c'è”.

Il discepolo che lo interrogava era al corrente del dialogo precedente, in cui aveva detto “no, non c'è”, e lo aspettava al varco. Se Jōshu avesse di nuovo negato, avrebbe originato un possibile stereotipo o avallato una posizione di tipo dogmatico; avrebbe dato modo di pensare che a una tale importante domanda -che potrebbe avere un'analogia con: anche

20 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, settima proposizione.

nel cane esiste un qualche cosa chiamato vita?- la risposta da dare è “non c'è”. Così facendo, anche per una sorta di effetto *ipse dixit* visto il ruolo e la fama di Jòshu, avrebbe autorizzato, favorito il pensiero di segno nichilista e alimentato una visuale secondo il materialismo.

Così imboccò la strada opposta, sapendola essere altrettanto (forse ancor più...) errata di quella già praticata, se presa alla lettera: la strada che snatura il buddismo trasformandolo in una teoria metafisica di tipo ontologico; nei termini usati in precedenza: la via all'idolatria. Il discepolo, pensando di averlo in pugno, gli chiese allora: «Se è *esserci già*, perché mai farlo entrare di nuovo con forza in questo sacco di pelle [me]?»²¹. Ovvero: se già è, che bisogno ha della [mia] esistenza e del mondo? Che senso ha questa vita effimera visto che, come dici, ne *esiste già* un'altra, sostanziale, per nulla effimera? Proviamo a tradurre in una terminologia teista: visto che tu affermi che Dio c'è qui nel mondo in quanto Essere (... *esserci già*), allora che senso ha resistenza di tutto il resto, della manifestazione mortale? Jòshu ri-

21 Cfr. Eihei Dogen, *Bussho. La natura autentica*, cit., 71.

spose: «Tu sai fare una cosa essere un'altra, perciò profani»²². Jòshù interrompe il gioco denunciando l'intento malizioso del suo interlocutore. Traducendo le sue parole in un linguaggio a noi più vicino: tu sai far apparire il mio *c'è* diverso da quello che è (nelle mie intenzioni), lo fai apparire come un dato positivo in senso dualistico come se io affermassi che esiste un'essenza immortale, e quindi di natura divina, chiamata "natura di Buddha" e su questo costruisci una domanda dai presupposti ingannevoli («...perciò profani»). Nulla si può dire, lo sai, e sai anche perché mi sono così espresso ma tenti di approfittarne per mettermi in difficoltà.

Così Dògen dice: «La fisionomia di questo *c'è* non è nel *c'è* dei commentatori delle scuole che si basano sull'interpretazione dei testi, non è nel *c'è* dei commentatori della scuola positivista». Il significato non è da cercare nell'interpretazione testuale; quel *c'è* non ha un senso secondo il positivismo, come pure il precedente *no* non ha un senso nichilista. Le due diverse e inconciliabili risposte di Jòshù sono risposte tattiche, fanno parte di una scaramuccia: nessuna

²² *Ivi*, 72.

delle due esprime la sua reale posizione, che è la non posizione o posizione di mezzo²³. Infatti non abbiamo detto nulla di quello che vi è alle spalle di questa scaramuccia: fa parte del regno del sapere che non consta del contenuto del pensiero né delle parole. Questa conoscenza, non essendo oggetto è parte del conoscente²⁴ in quanto esperienza vivente nel percorrere la via che ci conduce e ci mantiene nella salvezza da ogni dolore e ogni angoscia.

Quel tipo di dialogo, che ho definito una scaramuccia, non è una conversazione oziosa o tendente a stabilire chi è

23 Insegnamento centrale del buddismo, già presente nel primo sermone pronunciato dal Buddha, il sermone di Vārānasi, o sermone di Benares (cfr. *infra*, cap. I), nel quale si parla per la prima volta della “via media” (*majjhimàpappada* in pali, *madhyamàpratipad* in sanscrito), che coincide con “l’ottuplice sentiero”, che a sua volta coincide con la “quarta nobile verità”. La via media o via di mezzo costituisce il fulcro della Scuola *Madhyamaka* (lett. *del mezzo*) la *Scuola della via di mezzo* iniziata da Nagarjuna nel secondo secolo. La posizione di mezzo o non posizione, corrisponde all’immenso spazio, fuori da ogni posizione.

24 Mancando l’oggetto del conoscere non si può parlare di conoscente, ovvero di colui che conosce: soggetto e oggetto esistono solo vicendevolmente. “Conoscente”, qui, è il limite del linguaggio.

“il più bravo”. Il conseguimento di una espressività sempre più raffinata nell'esprimere l'insegnamento fa parte dello Zen vissuto, è parte integrante della tensione o pratica di vita nella quale e seguendo la quale è realizzata la via buddista che conduce all'estinzione del dolore, alla liberazione dal male.

In un'ottica *mahayana* percorrere la via comprende la testimonianza. E questa, per essere tale, è porta in modo obliquo, offrendo un esempio che deve essere al meglio delle possibilità del testimone, ma che resta un'allusione.

Se fosse un esempio da copiare condurrebbe fuori strada. Se Jòshù già alla prima domanda avesse risposto “non lo so dire” si sarebbe tenuto fuori dai guai, ma non avremmo potuto utilizzare i suoi sforzi per parlare di quell'argomento.

I. Parole senza età

Molti anni fa, fui appassionato lettore di un genere leggero e stimolante: i romanzi di fantascienza, per lo più di autori americani o inglesi. Se ne trovavano a decine, usati, sulle bancarelle dei mercati rionali. Uno di quei libri conteneva un breve racconto, costruito come molti altri attorno ad un'idea. Vi si narrava di un futuro nel quale, conquistato il sistema solare e la nostra galassia, l'uomo aveva consolidato la sua presenza su pianeti di stelle lontane. C'era, però, un piccolo mondo periferico dove gli abitanti non avevano ancora beneficiato della presenza di una missione commerciale che li inserisse nella rete di scambi che copriva lo spazio attorno a Terra in un raggio di migliaia di anni luce. La Federazione -autorità indistinta ma quasi immancabile in quei racconti- aveva inviato un funzionario incaricato di compila-

re un dizionario della lingua di quel pianeta. Il ricercatore, dopo aver convinto un nativo ad aiutarlo nella bisogna, aveva trascorso con lui un indaffarato periodo indicando a uno a uno tutti gli oggetti animati ed inanimati sino a redigere un poderoso elenco bilingue. Poi, sicuro di possedere oramai una chiave definitiva e completa ad uso di chi, di lì a poco, si sarebbe occupato di inondare quel mondo con le ultime meraviglie in offerta di lancio, era ripartito soddisfatto. Il racconto si concludeva mentre alcuni indigeni osservavano la partenza dell'astronave e si chiedevano perché quello strano tipo avesse voluto registrare tutti quei vecchi suoni, che non si sarebbero ripetuti mai più. Infatti, nella lingua parlata su quel pianeta, ogni parola, ogni suono veniva impiegato una sola volta per indicare un determinato oggetto, una certa realtà.

In un certo ambito, in qualche misura, è proprio così. Le cose non sono il loro nome, limitarsi al nome rischia di far intervenire lo stereotipo, soprattutto nella realtà sottile, dove i nomi non sono legati a una certa forma o a una certa cosa ma indicano dovendo mantenere una certa distanza.

Inoltre tutto è nuovo ad ogni istante, quindi in teoria ne-

cessiterebbe di essere continuamente rinominato.

E poi, saper vedere la realtà dimenticando tutti i nomi ci consentirebbe di apprezzarne l'unità: niente nomi niente distinzioni, tutto è Uno. Il nome è uno degli elementi che permettono al desiderio di avere un oggetto.

E' stato affermato che si può dire solo ciò che si può pensare e che si possa pensare solo ciò che si può dire. Ma se, per ipotesi, fosse possibile uscire dai pensieri, allora si potrebbe pensare senza il pensiero. Anche se, a quel punto, non sarebbe più pensare come intendiamo di solito. Quando questo è possibile vi può essere un linguaggio nuovo che nasce e vive in un me impensato e impensabile. Allora possiamo parlare di nuovi contenuti e di un nuovo dire che sgorga da un essere libero e inafferrabile. Quando, se, cominciamo a risiedervi, a tornarvi sempre più spesso. E nel risiedervi non possiamo essere due: quando ci sono io il resto è nascosto, come non ci fosse.

Per giungervi non c'è che un modo, uno solo, accuratamente conservato e trasmesso nella vita di chi lo ha a sua volta ricevuto e realizzato con il viverlo e testimoniarlo. Una vera comunicazione non può che avvenire tra uguali,

pur tuttavia nello Zen vi è maestro e vi è discepolo, vi è chi già abita e vive quel modo e vi è chi muove incerto i primi passi. Il vero apprendimento è contemporaneo e reciproco e avviene tra uguali perché non è nel contenuto del pensiero, né nelle parole con cui parliamo. E' esperire assieme l'ampiezza insondabile del sito più grande, sede da cui sgorgano parole che non nascono dal pensiero.

Questo modo, così difficile da risultare impossibile a chi non provi a lungo, instancabilmente, rappresentato nel tempo dei secoli dallo star seduto di Sakyamuni sotto l'albero del risveglio, dai nove anni di Bodhidharma¹ seduto in silenzio immobile nel Tempio del Piccolo Bosco, dai tre anni trascorsi da Dògen seduto assieme al grande Tiantong Rujing nella Cina del tredicesimo secolo, lo si vive nella pratica giornaliera dello zazen². Allora, così gradatamente da essere

1 Bodhidharma: noto anche con il nome giapponesizzato in Damma. Monaco indiano, o forse persiano, del sesto secolo, figura leggendaria, è considerato colui che, vivendo sulla base del corretto zazen, trasmise in Cina "la forma [...] della realtà autentica, [...] tramandata al di fuori degli insegnamenti verbali", cfr. *infra*.

2 «Chi si vanta della consapevolezza raggiunta, chi abbonda di illuminazione, chi è riuscito ad adocchiare la sapienza, chi ha ottenuto la via, chi ha chiarito il cuore, chi ha dato impulso all'ideale di

scuotere il cielo: altro non fa che trastullarsi nei pressi della soglia del nirvana, però ignora quasi del tutto l'operoso sentiero della libertà. [...] Perciò smetti la prassi di cercare detti e di investigare parole; impara a rientrare in te stesso e a guardare il tuo vero modo di essere. Così il tuo corpo e spirito con naturalezza è abbandonato e appare il tuo volto originario. Se ambisci ad acquisire questo, subito devi impegnarti in questo. Per lo zazen è ideale un posto tranquillo, bevi e mangia con regolarità [e moderazione]. Liberati e sii separato da qualsiasi tipo di relazione e di rapporto. Lascia riposare qualsiasi iniziativa. Senza pensare né al bene né al male, non curarti di ciò che è giusto e di ciò che è sbagliato. Interrompi l'attività del cuore, della mente e della riflessione. Interrompi le indagini del pensiero, dell'immaginazione, della contemplazione. Non misurare quanto hai realizzato la via (letteralmente: non misurare Buddha): essa non ha niente a che fare con lo stare seduti o sdraiati. Di solito si mette un cuscino quadrato, largo e spesso, sul pavimento e, sopra questo, un altro cuscino alto e rotondo su cui ci si siede. La posizione è con le gambe incrociate o in modo completo, o in modo incompleto. Nel primo caso mettere il piede destro sulla coscia sinistra, e il piede sinistro sulla coscia destra. Nel secondo caso soltanto il piede sinistro sulla coscia destra. Indossa un vestito comodo e pulito. Posa il dorso della mano destra sul piede sinistro e il dorso della mano sinistra nel palmo della mano destra. Le punte dei pollici devono toccarsi leggermente. Siedi eretto, senza inclinare né a destra né a sinistra, né avanti né indietro. Le orecchie devono essere in linea con le spalle, il naso deve essere

impercettibile, attraverso lo zazen passa tutta la vita di chi lo pratica. Non è organizzare una vita che contenga, essendone

in linea con l'ombelico. La lingua riposa contro il palato. Le mascelle e le labbra sono chiuse senza sforzo. Tieni sempre gli occhi aperti. Respira tranquillamente attraverso il naso. Dopo aver regolato la posizione nel modo descritto, espira tranquillamente e poi inspira. Fa qualche movimento ondulatorio con tutto il corpo a destra e a sinistra. Quindi siediti immobile. La disposizione del tuo pensiero si posi su questo fondo del non pensiero. Come la disposizione del pensiero si posa sul fondo nel non pensiero? Non pensando. Ecco, questo è il fulcro distintivo dello zazen. [...] Avanza con energia nella via diritta e radicale, rispetta l'uomo che tronca l'affidarsi al sapere e annulla l'affidarsi all'agire, entra nella compagnia di coloro che vivono l'essenza della via, eredita la pace di coloro che hanno praticato prima di te. Se a lungo compi questo, certamente diventi questo. Lo scrigno dei tesori si apre da se stesso, e tu ricevi e usi a volontà» cfr. Eihei Dogen, *Fukanzazengi (La forma dello zazen che è invito universale)*, a c. di L. Mazzocchi e J. G. Forzani, "La Stella del Mattino", n° 6, Lodi Giugno 1996, 16 s. Il *Fukanzazengi* è la prima opera composta da DOgen al suo ritorno dalla Cina, in essa l'autore espone «[...] la forma con cui viene trasmessa la realtà autentica, che è stata tramandata al di fuori degli insegnamenti verbali», *ivi*, 15. Il testo del *Fukanzazengi* è reperibile presso: <http://www.lastelladelmattino.org/la-pratica-dello-zazen/fukanzazengi>

arricchita, anche l'elemento "zazen" e neppure si tratta di trarre da questo esperienza, abilità o conoscenza da usare o esibire poi in alcune occasioni della nostra vita. È il contrario: è la vita che, a poco a poco assorbita nello zazen, vi affonda e ricompare esprimendosi sulla base del me che posso essere cessando se, durante le attività quotidiane, mi riporto continuamente alla base non pensata scoperta, appresa durante lo zazen. Così, invece di essere una vita che contiene anche dello zazen, avviene che nello zazen è contenuta anche questa vita.

Allora alcune proposizioni, affermazioni o immagini che pensate col pensiero appaiono prive di senso, viste dall'esterno del pensiero mostrano di avere un senso così importante da far rimpicciolire l'altro, quello che si articola nelle logiche, "al piano di sotto" per così dire.

Ciò che è esterno ad ogni fattore limitante non può che essere illimitato. Tuttavia molto spesso, per adesione, diventiamo una certa logica o posizione, ci leghiamo ad una convinzione finendo per assumerne i limiti, restringendo ciò che limiti non ha all'angusta dimensione di una sola grammati-

ca. Confondiamo cioè il contenitore³ con uno o più dei suoi contenuti, ci identifichiamo con un pensiero o un modo di pensare, con un'emozione o un convincimento frutto di una simpatia o una repulsione, restringendo in modo ridicolo le effettive possibilità. Tornare ad occupare quella sede che, pur essendo la più naturale, è spesso celata tra nubi di sentimenti, emozioni e pensieri, permette di parlare e dire sensatamente al di fuori delle logiche e delle loro grammatiche. In una dimensione in cui il limite stesso non ha dove porsi, o non ha senso poiché lì non c'è risposta alla domanda: «Limite di che cosa?».

Ogni volta dirò qualche cosa di sensato, senza contraddizioni anche tra affermazioni divergenti se lette alla luce di

3 A questo proposito, può essere utile leggere quanto scritto da Xiong Shili (1885-1968), filosofo cinese, studioso e critico della scuola *Yogàcàra* (riassumo): “Quello che è sempre stato presente è l'ospitante, ma per nostra incuria, distrazione, ignoranza l'ospite diviene l'ospitante. Ovvero: ciò che sorge conseguentemente è l'ospite, ma le sue contaminazioni, pensieri, desideri e passioni nascondono quello che è sempre stato lì, occupando il suo posto. Così l'ospite diviene l'ospitante”. Cfr. John Makeham, a cura di, *Transforming Consciousness. Yogàcàra Thought in Modern China*, Oxford University Press, New York, 2014, 276.

quella libera sede; libera prima di legarsi a una qualche forma fissa. Mentre, in assenza di spiegazioni che ogni volta ne determinino il contesto, quelle affermazioni non possono essere contemporaneamente e sensatamente accettate secondo una logica fatta di pensiero. Ricordando, però, che non si tratta di dar vita a una nuova Babele o a un linguaggio privato, figlio di una lucida follia.

Chiarita l'importanza di una comprensione che non utilizzi il pensiero pensato per decodificare il linguaggio allusivo ed attingere direttamente al cuore dell'insegnamento, occorre dare conto di una sovrapposizione, una confusione tra due diversi piani o ambiti del "problema". Infatti, in particolare proprio all'interno della scuola Zen, sono nate correnti dove si propone la seducente equazione tra comprensione e realizzazione o, più precisamente, tra comprensione e illuminazione⁴. Dimenticando che l'obiettivo del buddismo non è nel

4 Ammettendo che in ambito buddista sia legittimo parlare di illuminazione e non di risveglio, in ogni caso -per non uscire da quell'ambito- dovrebbe essere un illuminarsi o chiarirsi a proposito di ciò che va fatto, un inizio quindi e non la fine di un percorso. Illuminato è chi, avendo compreso che cosa fare, lo fa per tutta la vita.

sapere o nel comprendere, con qualsiasi organo o su qualsiasi piano questo avvenga, ma nella concreta realizzazione nella vita di ogni giorno della via che mantiene liberi dalla sofferenza, edificando letizia.

Occorre praticare le sei *paramita*, o virtù di perfezionamento e fra di esse vi è *prajna*, la saggezza o sapienza profonda, ma è solo una delle sei, le altre⁵ sono altrettanto importanti e nessuna presa a sé stante ha un'importanza risolutiva. Per di più nella scuola zen è la pratica del *Samadhi*, lo zazen giornaliero, privo di giocattoli, ciò che concretamente costituisce la base del cammino.

Siccome percorrere questa via, ovvero sedersi ogni giorno nella forma dello zazen che corrisponde al non lasciarsi catturare dalle proprie limitate visuali più del tempo necessario a sgusciarne via e continuare questa postura interiore in ogni attività, solitamente permette una chiara visione esterna al pensiero, si è affermata la convinzione (e che come tale non può che essere pensata, costruita) inversa: se realizzo (magari per una volta, per un poco) la visione o comprensione

5 *Dàna*: generosità, disponibilità; *sila*: condotta appropriata, comportamento etico; *ksanti*: pazienza, tolleranza, accettazione; *virya*: energia, diligenza; *dhyàna*: concentrazione, contemplazione.

significa che sono un illuminato, perciò ho realizzato la via religiosa chiamata buddismo. È un ingannevole procedere: è come quando, invece di dedicarci con attenzione al nostro cammino, ci attardiamo di qua e di là, giocherellando con i cartelli indicatori, bighellonando senza meta: «Chi si vanta della consapevolezza raggiunta, chi abbonda di illuminazione, chi è riuscito ad adocchiare la sapienza, chi ha ottenuto la via, chi ha chiarito il cuore [...] altro non fa che trastullarsi nei pressi della soglia del nirvana, però ignora quasi del tutto l'operoso sentiero della libertà»⁶.

Le cause di questo comportamento risiedono sia in una cultura religiosa immatura, che asseconda i desideri, per esempio il desiderio di ottenere conoscenza e di ridurre la fatica per ottenerla, illudendosi di averla realizzata una volta per tutte, sia nel sovrapporsi al buddismo di altre culture e altre visuali nell'arco dei venticinque secoli della sua storia.

Esaminando con attenzione le migliaia di dialoghi tramandati in 2500 anni di storia del buddismo, penso si possa giungere ad un'abilità notevole nel vedere la relatività, l'illusorietà di tutti i fenomeni mentali. Vi sono, anche in alcune ⁶

⁶ Cfr. *supra*.

scuole Zen, veri e propri corsi graduali per imparare a risolvere i *koan*⁷. Fu nel IX secolo che in Cina iniziò, particolarmente da parte del monaco Linji Yixuan, ?-866 (in giapponese: Rinzai Gigen) fondatore della scuola zen omonima, l'uso dei *kòan*, consistenti in affermazioni assolute, prive di senso logico, costruite appositamente o colte da conversazioni di monaci del passato. In queste scuole l'adepto deve dare al maestro prova di averli compresi, superati tramite l'intuizione al di là del pensiero, al fine di ottenere la certificazione del *kensho*, la “visione della (vera) natura”, che corrisponde ad una sorta di patente di santità o di eccellenza religiosa. A poco a poco questa pratica, con la certificazione dei successi ottenuti, è diventata nel pensiero di molti la via del Buddha *tout court*. Nella genesi culturale del pensiero cinese, quel genere di proposizioni dalla forma Ubera da

7 In cinese, lingua d'origine del termine, gli stessi ideogrammi sono letti *gong'an*. Letteralmente *gong'an/kòan* significa “documento, caso, esame pubblico, editto”, il termine però è usato nella scuola *Rinzai* col senso di “caso esemplare”. I *kòan* sono suoni, parole, frasi alle quali il praticante deve dare un “risposta” (anche non verbale) non basata sul pensiero discorsivo, ovvero: riconosciuta l'origine non pensata del *kòan* esprimersi in sintonia con essa.

ogni logica, è riconducibile al *Laozi* e ancor di più al *Zhuangzi*⁸, ovvero non proviene dal buddismo.

Nei componimenti daoisti quel modo di esprimersi rimanda ad una modalità del conoscere che non si basa sulla logica e sui concetti e che esprime un approccio alla realtà privo di teoresi e di conoscenza utilitaristica. Questo utilizzo delle capacità mentali aldilà dell'uso del pensiero discorsivo è un punto di vicinanza molto alto tra daoismo e buddismo, tuttavia comprendere i *koan*, ossia “vedere” oltre il pensiero discorsivo, non è la realizzazione definitiva della via dello Zen: non è che l'inizio del percorso vero e proprio. Quindi, sebbene questo esercizio possa avere effetti positivi sulla pratica, secondo il processo del “cancellare la comprensione tramite la comprensione”, il solo superamento dei *koan* non è che l'acquisizione di una particolare abilità e se questa non

8 «Anti-discorsi che utilizzano le parole unicamente per ridurle al niente dell'assurdo, i *gong'an* si collocano nella linea del *Zhuangzi* [...]» Cfr. Anne Cheng, *Storia del pensiero cinese*, Einaudi, 2000, 435. Tra i molti possibili, un esempio eclatante della diretta derivazione dei *kòan* dal *Zhuangzi* è, nel capitolo VI di quest'ultimo, la citazione del “volto prima della nascita”, molto comune nella pratica dei *kòan* del *Chan-Zen* di scuola *Linji-Rinzai*.

viene posta al servizio dello zazen continuato non ha nulla a che vedere con la reale e concreta realizzazione, giorno per giorno, della via che conduce e mantiene nella pace del cuore.

Nel buddismo insegnato da Sakyamuni non vi era nulla di simile alla “via del *koan*”. Gli antichi sutra, per esempio il *Sutra del Loto*, sono scritti in un linguaggio allusivo, ovvero “parlano” in due modi: con la lettera e con ciò che nella lettera è alluso e che va inteso “oltre il ragionamento”⁹. Nessuno ha mai affermato, però, che la semplice comprensione mentale di tale linguaggio sia di per sé la realizzazione nella vita giornaliera dell’insegnamento del Tathagata. Comprendere il messaggio è importante per metterlo in pratica, non è un fine a sé stante. Vivere nella via e secondo la via, solo in minima parte è un fatto mentale: la parte più importante che possiamo compiere con la mente è non deviare, non costruire ostacoli.

Certamente, con l’applicazione e l’esercizio, anche le abilità superiori possono essere in varia misura legittimamente

⁹ Cfr. Francesco Sferra, introduzione a *Sutra del Loto*, a c. di Luciana Meazza, cit., 31, 72.

sviluppate. Compreso quelle che, oltre alla mente ed allo spirito, coinvolgono il corpo. Il tiro con l'arco, la cerimonia del the, il *judo*¹⁰ o il *gongfu*¹¹ (più noto nella vecchia lettura *kung-fu*) sono, tra le altre, pratiche di vita che consentono un affinamento delle proprie capacità e possibilità al di là del pensabile come pure al di là dei limiti consueti della materia e della corporalità. Tuttavia queste arti, o vie, sono elementi di pratica e approfondimento dello Zen tanto quanto qualsiasi altra attività quotidiana se questa è vissuta alla luce dell'insegnamento originale di Sakyamuni. Quindi non è in

10 *Judo* è la pronuncia giapponese del cinese *roudao*, “la via del cedevole“, un termine fondamentale nel *Laozi* per la dottrina daoista del “vincere cedendo“, cfr. Angus C. Graham, *La ricerca del Tao*, Neri Pozza, Vicenza, 1999, 319 n°71, e Anne Cheng, *Storia del pensiero cinese*, cit., 188 s.

11 *Gongfu*, in giapponese *kufu* (letteralmente: sforzo, pratica morale, retto sforzo) per Zhuangzi è il modo del corretto conoscere. «Questo termine, reso popolare (per quanto in modalità per certi versi riduttive) dal genere cinematografico del *kung-fu*, designa il tempo e l'energia che si dedicano a una pratica per raggiungere un dato livello [...] l'apprendimento che non si trasmette per mezzo di parole» cfr. Anne Cheng, *Storia del pensiero cinese*, cit., 118.

un tipo particolare di arte o nello sviluppo, grazie ad essa, di una capacità superiore che, di per sé, è contenuta la pratica realizzativa del buddismo. È l'atteggiamento spirituale alla luce del quale viviamo l'azione ciò che trasforma quest'ultima in arte/pratica del buddismo, all'interno di una vita modellata secondo la pratica: un conto è investire in risveglio, un altro è coltivare la nostra vanità.

Ancora oggi, nei monasteri giapponesi, il periodo di ritiro estivo è diretto da un monaco che ricopre quel ruolo al posto dell'abate ed in più, oltre a tutte le altre incombenze, ogni giorno per cento giorni al mattino è incaricato della sveglia¹² e poi della pulizia di tutte le latrine del monastero. Non occorre dedicarsi ad un'arte speciale, piuttosto si tratta di trasformare in arte, per esempio, la pulizia delle latrine.

12 In quei luoghi la sveglia del mattino è alle 03,50, la persona che ha quell'incarico, prima di quell'ora deve preparare sé stesso e molte altre cose in diversi luoghi del monastero. La sveglia consiste poi nel correre per tutti i corridoi agitando una grossa campana ed immediatamente dopo, all'unisono con un altro monaco lontano, consiste nel segnare il tempo battendo su una spessa tavola di legno affinché tutti sappiano che cosa devono fare, momento per momento.

Sebbene il percorso possa apparire impervio, si deve fare chiarezza su questo punto: non vi è un'abilità particolare di cui impadronirsi, una maestria da catturare rivestita dalla cultura orientale. Per quanto riguarda il buddismo, occorre spogiarlo completamente dei vecchi panni, in modo da non commettere l'errore di scambiare il contenitore per il contenuto, sebbene apparentemente siano "uno". Non c'è alcun buddismo in una forma determinata, per questo si può inculcare liberamente ogni volta che si sposta nel tempo e nello spazio. Se fosse bloccato in una forma fissa questo gli impedirebbe di attecchire nella sua nuova patria, rinascendo nell'argilla culturale di quest'ultima.

Per di più, e purtroppo, non sempre "i vecchi panni" lo contengono, qualche volta non sono che quello che sembrano: vestigia etnico culturali, forse anche raffinate, interessanti, piene di saggezza ma senza alcuna valenza relativamente all'insegnamento buddista. Dell'errore di assimilare una forma esotica come se, in grazia della provenienza, essa stessa fosse il buddismo si vede traccia frequente sia dove le forme orientali, nel vestire nel parlare nel mangiare, vengono adottate con serietà sacrale considerandole, *tout court*, il

buddismo, sia dove si adottino nuove forme con l'intenzione di salvare in esse il principio sul quale le precedenti erano fondate. Non essendovi alcun principio particolare che possa o debba essere salvato, ogni volta che un tale principio venga evocato per giustificare l'adozione di questa o quella forma non è che un altro tradimento dell'insegnamento originale. Spogliarlo completamente di ogni artificio è già sufficiente. Non vi è nulla da rivestire: la farfalla, io e il temporale viviamo la stessa autentica vita senza bisogno di qualche particolare "adozione di una forma".

Se indaghiamo l'origine e la sostanza del buddismo dobbiamo considerare che Sakyamuni studiò e sperimentò di persona, per sei anni, sino alle soglie della morte, le dottrine e le severe pratiche apprese dagli asceti della foresta ai quali si accompagnava, senza con questo aver risolto la sua ricerca spirituale. Allora si fermò, rifiutando le posizioni dogmatiche docilmente accettate sino a quel momento decise di battersi unicamente sulla propria esperienza.

Quel viaggio iniziatico era nato e si era alimentato dalla percezione della sofferenza del vivere, una sofferenza che si sprigiona nell'immergerci nella realtà convinti di essere dei

soggetti di fronte a una miriade di oggetti, da cui il continuo alternarsi dell'attrazione per ciò che scomparendo ci deluderà e della ripulsa per ciò che ci angustia ma non possiamo scacciare dal nostro mondo, sullo sfondo della consapevolezza dell'avvicinarsi della vecchiaia e della morte. Aveva riconosciuto questo disagio come elemento unificante tra lui, i suoi simili e ogni forma di vita, ed alla partenza del suo cammino si era ripromesso di non darsi pace sino a che non avesse scoperto la via, il modo, l'approccio esistenziale che libera e mantiene liberi dal dolore. Il suo ingresso in quella via avvenne quando, dopo essersi rifocillato, si sedette su un cuscino d'erbe, immobile, in silenzio, al riparo di un grande albero, con una veste, un abito che lo distingueva dalle persone del mondo.

Il buddismo nasce esplicitamente come ricerca della via dell'affrancamento dal dolore e trova giustificazione, fondamento e sostanza se realmente, concretamente conduce alla radicale e continua evanescenza di ogni affanno e di ogni dolore. È secondo questa luce che va inteso e con questi limiti va interrogato e messo alla prova. La verifica di ciò che

è giusto o sbagliato, buono o cattivo passa unicamente attraverso l'esperienza personale relativamente a quel presupposto. E quel presupposto è certamente realizzabile all'interno di una vita volta al bene nella quale, riposando nell'assenza di limitazioni connesse all'identità, non aderiamo al desiderio e alla ripulsa al loro manifestarsi, secondo un automatismo che risale ad Adamo, ma vedendoli svilupparsi in noi ne rimaniamo liberi lasciandoli scomparire, come ogni altro avvicinarsi¹³. La gnosi secondo il buddismo è utile per rendersi conto di "come stanno le cose" o, in altre parole, di come funziona il Samsara. Una volta visto il meccanismo nel quale la sofferenza ci spinge, per lenirla, alla ricerca del piacere che, deludendo le nostre aspettative, genera altra sofferenza, l'unica cura è la realizzazione concreta e conti-

13 «Per un monaco entrato in una casa vuota, la cui mente è in pace, che comprende pienamente il Dhamma, vi è un diletto diverso da quello dei mortali. Ogni volta che un monaco diviene consapevole del sorgere e del tramontare dei *khandha* [forma corporea, sensazioni, emozioni e pensieri, convinzioni, percezioni e immagini] ottiene la gioia e il diletto di quelli che conoscono il Senzamorte» cfr. *Dhammapada* 25.14 (373) s.

nuata della soluzione.

Questa è la funzione della sapienza, del *kensho*, della visione del nostro volto prima della nascita, non la sua esibizione come fosse un trofeo o un titolo di merito.

Secondo l'insegnamento di Sakyamuni, la via che conduce all'estinzione della sofferenza, enunciata come quarta nobile verità¹⁴, è veicolo e contemporaneamente obiettivo fina-

14 Le quattro nobili verità, sono annunciate dal Buddha in quello che tradizionalmente è considerato il suo primo sermone pubblico, il *Dhammacakkapavattanasutta*, o *Messa in movimento della ruota del dhamma*, (Samyutta Nikàya, 56.11): «Questa, o monaci, è la nobile verità del dolore: la nascita è dolore, la vecchiaia è dolore, la malattia è dolore, la morte è dolore, l'unione con ciò che ci dispiace è dolore, la separazione da ciò che ci è caro è dolore, il non ottenere ciò che si desidera è dolore. In breve i cinque aggregati [corporeità, sensazione, nozione, volizione e conoscenza] che sono la base dell'attaccamento all'esistenza, sono dolore. Questa è, o monaci, la nobile verità della causa, dell'origine del dolore: la sete che porta a rinascere di nuovo, che produce piacere e passione, cercando soddisfazione qua e là; la sete di piaceri, la sete di esistere e la sete di non esistere. Questa è, o monaci, la nobile verità della cessazione del dolore: la soppressione completa di tale sete, la sua distruzione, il rinunciare ad essa, l'abbandonarla, il liberarsi da essa ed il restare da essa distaccati. Questa è, o mona-

le: vi è una sovrapposizione cronologica tra la cura e la guarigione. Questo pare difficile da comprendere nel nostro mondo: la cura, la scomparsa del disagio, il nirvana, sono solamente il frutto continuo di una vita fondata sulla prassi, non sulla comprensione esoterica o sul sognare di realizzare, un giorno, quella prassi.

Per noi, nella nostra vita, la sintesi di tutto questo è lo *za-zen* di ogni giorno e di ogni momento: essere dove sono con la mente e con il corpo, lasciando svanire tutto il resto.

Nell'insegnamento buddista, proprio nel prendere in considerazione con la medesima importanza sia il tempo lineare (in cui il nascere è causa del morire e il desiderio è il padre della sofferenza), sia il tempo puntiforme (in cui non vi è né nascere né morire né desiderio) dell'eterno presente, vi è il non aderire in modo contrapposto, alternativo, né all'uno né all'altro. Perciò non vi è un sostenere né la necessità, all'interno di una sequenza, di forgiare l'uomo nello stampo

ci, la nobile verità del sentiero, della via che conduce all'estinzione del dolore: questo è il nobile ottuplice sentiero cioè retta visione, retta intenzione, retto parlare, retta condotta, retti mezzi di sussistenza, retto sforzo, retta presente attenzione e retta concentrazione».

della legge per renderlo virtuoso come indicato nella via del confucianesimo legista¹⁵, né si preconizza una scelta di

15 Han Fei (? - 233 a.C.), discepolo di Xunzi (313? - 238 a.C.), è considerato il primo sistemizzatore del “legalismo” o “legismo”, in cinese *fajia*, “scuola delle leggi”, l’arte del governo fondata sul realismo. Dal punto di vista storico è l’origine della scienza politica. Per Confucio il valore o virtù della persona è determinato dalla capacità di prescindere dal desiderio personale. A questo serve la norma o comportamento formale per Confucio: fornire un criterio che prescinde dalle preferenze. Il legismo (o nomocrazia da *nomos* “regola, legge” e *kratos* “potere”), consiste invece nella supremazia assoluta della legge, una legge stabilita dall'uomo -non desunta dall'ordine cosmico come nel confucianesimo classico- che attraverso il suo potere dà una forma standardizzata ai sudditi: un’applicazione amorale del confucianesimo alla filosofia politica, amorale perché non esistono più il bene e il male se non secondo l’arbitrio della legge. Cfr. Angus C. Graham, *La ricerca del Tao*, cit., 367 ss. e Anne Cheng, *Storia del pensiero cinese*, cit., 231 ss. Pur con alterne vicende, l’influenza nomocratica e legista si è perpetuata sino ai nostri giorni e se ne trova traccia in tutto l’Estremo Oriente -e perciò anche in Giappone- nella gestione dello stato, nella cultura, nei rapporti sociali, nella mentalità dei singoli come pure nelle “cose” di religione. Il tentativo di formare le persone attraverso l’imposizione di una norma, di una regola minuziosa è una delle caratteristiche dei *senmon sòdo*, i monasteri di formazione

spontaneità opportunistica¹⁶ e amorale nel continuo apparire del presente, come indicato in una certa interpretazione della via daoista.

L'insegnamento autentico del buddismo zen, pur essendo di natura trascendente, non ignora l'etica né il valore dei rapporti umani. Eccentricità e ipertrascendentalismo sono

del clero Zen, cfr. *infra*, cap. II.

16 Dal retaggio culturale dello “spontaneismo” di marca daoista coniugatosi con alcune frange del cosiddetto Beat Zen, è nato un atteggiamento presente in alcuni ambienti dello Zen occidentale nei quali, curiosamente, è considerato valore sia la velocità nel cambiare opinione sia la faccia tosta necessaria per esprimersi e comportarsi in modi del tutto differenti da quelli affermati sino ad un istante prima. Probabilmente, in questi voltafaccia esibiti come “abilità Zen”, oltre alla vocazione all'essere furbi, comune in questo mondo, concorre una giustificazione che fa riferimento ad un aspetto estremamente superficiale della cultura daoista: la ricerca opportunistica della situazione migliore, ogni volta riposizionandosi secondo come ci appaia più vantaggioso. Secondo la visuale buddista, invece, accudire la vita è prendersi cura, responsabilità anche delle proprie azioni e affermazioni passate. Il folle incurante non è una figura buddista, se non come eccezione: il fatto che ci sia posto anche per gli eccentrici e gli inaffidabili non ne fa un prototipo.

atteggiamenti legati all'utilitarismo egotico, tanto quanto il moralismo e le pretese di coerenza ad ogni costo.

La via di mezzo è una zona “franca” in cui risiedere per poi partire, o non partire, nell'edificare il bene; non è la ricerca della situazione più conveniente, indipendentemente dalle conseguenze. Occuparci amorevolmente della nostra vita -costituita da tutto ciò che incontriamo e soprattutto da tutto ciò a cui diamo inizio- è una tensione a 360 gradi, non è limitata alla stretta angolatura del “mio”. Zazen non è una tecnica per ignorare o lasciare andare ciò di cui non ci piace occuparci. Al contrario: è la possibilità di occuparci in libertà anche di ciò che abbiamo etichettato come “non ci piace”. Perché è il “non mi piace” che va lasciato svanire, assieme al “mi piace” ed al soggetto che così distingue e classifica, convinto di trovarsi di fronte a un mondo composto da oggetti da desiderare o respingere¹⁷. La tensione interiore co-

17 L'attenzione e l'esperienza dello zazen portano a concludere che ogni essere, ogni cosa noi consideriamo come oggetto, non è altro che una nostra costruzione mentale in seguito alle percezioni dei sensi fisici e di quello mentale, la coscienza individuale. Questo non significa che non esista un mondo esterno, altrimenti resterebbe inevasa la domanda: “in seguito al contatto con che cosa na-

munemente definita “ideale del *bodhisattva*” si basa sulla constatazione che assieme a me nasce tutto il mondo, per cui non ha senso distinguere: ogni parte di questo mondo è “me”. In termini più generali: non si dà salvezza personale senza salvezza totale. Questo esclude dall'inizio forme particolaristiche del tipo “mi conviene/non mi conviene” o altre forme di opportunismo, attive o passive.

L'insegnamento buddista è trasmesso e ricevuto nella vita di ogni giorno tra persone che, diverse sul piano dell'esperienza, mirano allo stesso scopo, camminano nella stessa direzione, guardando sbocciare fiori che non colti svaniscono senza lasciare traccia ma se afferrati avviluppano come ragnatele. Non si tratta di stupire con gesti eclatanti o con sapienze superiori, si tratta di conoscere un modo e metterlo in pratica.

Il problema dell'insegnamento in ambito buddista ha senso unicamente se riferito a questa via, a questo modo, a questo mondo. “Il mondo non è quello che noi ci rappresentiamo, che è totalmente un mondo interno dove non ha senso distinguere tra soggetto e oggetto: il proiettore, la pellicola, la scena e il pubblico non sono divisibili.

sta direzione. Una via, un processo difficile da apprendere e poi da mantenere, rinnovandolo ogni momento, che per poter essere efficace, reale e definitivo, inizia ora e prosegue per sempre. Se non inizia ora non è reale. Se non prosegue non è definitivo.

II. Il maestro e il potere

Nell'ottobre del 1987 terminò il periodo di permanenza ad Antaiji, il monastero giapponese che mi aveva ospitato assieme a due confratelli italiani.

Prima della nostra partenza, tra i saluti il più importante fu la visita a Uchiyama Kòshò, abate di Antaiji sino al 1975, discepolo e successore in quel ruolo di Sawaki Rodò il più famoso, e discusso, monaco Zen del secolo scorso. Uchiyama Kòshò, quasi ottantenne all'epoca della nostra visita di commiato, istruttore spirituale del nostro padre spirituale Watanabe Kòhò, a quel tempo era già noto in tutto il mondo, di persona ed attraverso i suoi libri, come l'esponente più autorevole della linea "purista" del buddismo Zen, incarnata nella tradizione protetta e trasmessa nel monastero Antaiji. Elenco queste caratteristiche senza piaggeria o desiderio di far brillare certe frequentazioni, l'intento è rimarcare la di-

stanza siderale tra quella figura e tre sconosciuti italiani che avevano appena terminato un periodo in monastero.

Il ricordo più netto che mi è rimasto di quell'occasione, fu il momento del commiato: ci salutammo sulla soglia, attraversammo il piccolo giardino, ci voltammo per un ultimo cenno e vedemmo che padre Uchiyama era inginocchiato sulle tavole della veranda, con la fronte chinata sino a toccare il pavimento. Se non ci fossimo girati non lo avremmo neppure visto, non lo avremmo mai saputo.

Quel gesto mi impressionò grandemente. Provai un senso di inadeguatezza, anche vergogna, di fronte a quell'atto incomprendibile.

Dapprima mi raggiunse l'enormità della cosa sul piano dell'etichetta: in una società come quella giapponese in cui i gesti di deferenza formale sono minuziosamente determinati in ogni circostanza, il suo comportamento era fuori da ogni norma o significato, impensabile nella dinamica dei rapporti tra lui e noi. Poi, col trascorrere del tempo, non fu più l'incongruità della forma ad interrogarmi ma il significato di quel gesto al di là della cultura nel quale si era svolto, indipendentemente dai fattori sociali in gioco.

Il tessuto sociale giapponese ha un impianto funzionale basato soprattutto su una visuale confuciana del mondo. Agli angoli di questa solida intelaiatura sono legati altri fattori che ne modificano alcune forme ma non la sostanza, ovvero le norme e le leggi di riferimento del comportamento. Per esempio la diffusione del buddismo Zen ha portato nelle arti un'impronta caratteristica, col tempo divenuta egemone, che si esplica anche nell'architettura tradizionale, dove il vero soggetto è il vuoto e le parti "piene" ad esso rimandano, costituendone un ornamento. Il *Shintò*¹, quella che co- ¹

Il *Shintò*: comunemente tradotto con "via degli dei", più precisamente significa "via degli spiriti superiori". È considerata la forma di religiosità autoctona dell'arcipelago giapponese, precedente ad ogni influenza esterna, in realtà è un costrutto sincretico iniziato ed evolutosi dal VIII secolo, cfr. Cfr. J. Breen e M. Teeuwen, *Lo Shinto, una nuova storia*, Ubaldini, Roma 2014. Attualmente, dopo una storia che si è composta di legami con i miti fondanti della nazione giapponese, quali il mito di *Yamato*, di sincretismo con il buddismo ed il confucianesimo, di legittimazione della natura divina della famiglia imperiale e di supporto simbolico al nazionalismo giapponese, è ancora molto presente nella vita del Giappone rurale, come influenza di un certo modo di rapportarsi alla natura, nel rispetto della purezza e del "bello" (nella lingua giapponese sinonimo di "pulito") e di ciò che è naturale.

munemente viene ritenuta l'antichissima religione autoctona dell'arcipelago nipponico, è rimasto alla base del senso del bello, del senso di purezza interiore, del rapporto con la natura e della valorizzazione della nuda emotività priva di enfasi che forma la parte più sottile, invisibile ma determinante nella psicologia e nella spiritualità giapponese. Più recentemente, stante l'esempio della potenza dominante nell'ultimo secolo, ovvero gli Stati Uniti d'America, il capitalismo inteso come produzione e accumulazione di beni ha orientato verso di sé la misura della supremazia; così quando il sistema Giappone ha voluto riscattarsi dalla sconfitta nell'ultimo conflitto mondiale proponendosi come potenza primaria sia in Oriente che in Occidente, lo ha fatto usando i simboli del potere capitalista: il PIL, la produzione ed il possesso di beni.

Ma nel frattempo, laddove la cultura tradizionale non si è disgregata, il paradigma di riferimento di quel popolo, anche dove il tempo dell'uomo ruota attorno ad un'azienda come unica ragione di vita, è rimasto intrinsecamente confuciano nella lingua, nei modi, negli usi, costumi, nella scala di valori, nel senso del giusto e dello sbagliato. Per cui il rapporto

di sottomissione rispettosa dei più giovani verso gli anziani², nella famiglia come in azienda, il rispetto delle regole come simulacri di sacralità quasi trascendente o comunque certamente collocate molto più in alto delle scelte del singolo da cui ci si attende obbedienza senza discussioni, la profonda convinzione -profonda al punto da divenire certezza inconscia- che l'educazione sia un processo di dolorosa correzione delle storture individuali tramite una disciplina possibilmente spietata (e per questo, secondo tale punto di vista,

2 Penso sia interessante notare che i due ideogrammi cinesi 先生, letti *sensei* in giapponese, con cui in Giappone (ed in Cina) si indica l'insegnante, l'istruttore o l'esperto, tradotti letteralmente vogliono dire "nato (*sei*) prima (*sen*)". Ovvero nel significato di anziano è compreso il senso di insegnante, di colui che possiede un sapere che non abbiamo (ancora). Quindi quel rispetto, fatto di sottomissione, dei figli verso i genitori, del giovane verso l'anziano, del governato verso il governante, base dell'ordine sociale nell'impianto di pensiero confuciano, è automaticamente trasferito al maestro, all'insegnante che è assimilato, in quanto "nato prima", alla generazione precedente anche quando non ve ne sia una giustificazione anagrafica. Attualmente, in particolare nelle aree urbane, la situazione sta cambiando: il "rapporto di sottomissione rispettosa" di cui parlo nel testo si sta evolvendo verso un rapporto di sottomissione subita, e quindi alienata.

pietosa), rimangono ancora il substrato, l'humus della vita organizzata, socializzata di quel popolo.

Il buddismo, che nel settimo secolo fu strumentalmente inserito nella prima costituzione giapponese³, ha compiuto la sua maturazione tra il decimo ed il quattordicesimo secolo. Nelle epoche successive è pienamente fiorito in ambiti numericamente limitati, volutamente marginali. Seppure ogni generalizzazione sia in qualche modo ingiusta, oggi è possibile affermare che a livello di coscienza di massa ve ne sia una percezione sfocata, distante e spesso confusa. Ad esso vengono delegati i rapporti con l'aldilà, funerali e ricorrenze rituali legate ai defunti, all'interno del conformismo alla norma, per rispettare la legge della consuetudine più che per fede individuale in una sua possibilità salvifica.

Tuttavia, all'interno dell'ampio panorama buddista giapponese, lo Zen, grazie all'assenza di rigidità dottrinale e di manierismo, al legame con l'essenzialità della vita quotidiana ed anche ai rapporti diretti, seppure in parte eterodossi, con arti raffinate e amate da molti quali per esempio il *Sadd*,

3 Cfr. *infra*. Ho già trattato altrove l'argomento: cfr. M. Y. Marassi, *Piccola guida al Buddismo zen nelle terre del tramonto*, Marietti 2000, 118 ss. Nella versione ebook: cap. IV

la via o cerimonia del tè, lo *Shodd*, la via della scrittura o calligrafia, l'*ikebana* -letteralmente *vitafiore*- l'arte di disporre i fiori, in qualche misura nel corso dei secoli è penetrato a pioggia nell'animo giapponese.

Pur in quelle variegata e spesso difficili condizioni vi è sempre stato un certo numero di luoghi, sconosciuti ai più se non a posteriori, difficili da quantificare proprio perché nel loro essere senza apparire si manifesta la loro qualità, dove la vita religiosa era ed è padrona del tempo. Così è stato protetto e tramandato l'insegnamento vivo che, anche qui in Occidente, prende il nome di "Zen".

Fuori da quei pochi casi, la realtà buddista attuale è purtroppo distante dalla spiritualità che si riconosce nella semplice edificazione del risveglio nella vita quotidiana. I templi buddisti giapponesi, strutture molto simili alle nostre parrocchie in quanto a diffusione, funzionamento e composizione, nella grande prevalenza dei casi sono piccoli feudi familiari trasmessi di padre in figlio. Nei monasteri ufficiali delle principali scuole buddiste, nei quali i figli primogeniti di quei templi costituiscono la grande maggioranza dei novi-

zi⁴, per effetto di un profondo sincretismo tra buddismo e confucianesimo⁵, attraverso una disciplina rigida ed a volte studiatamente vessatoria per ragioni di efficacia, si formano persone il cui carattere è modellato su una base soprattutto normativa e rituale. E non di rado accade che l'acquisizione di quella *forma mentis* e la padronanza della pressoché com-

4 In quei luoghi, a parte coloro che vi prestano servizio come educatori, addetti alla formazione, sono presenti unicamente giovani che vi trascorrono da uno a 4 anni per ottenere le certificazioni necessarie alla gestione di un tempio-parrocchia.

5 Una chiara traccia di inconsapevole ma profondo sincretismo la troviamo in uno dei testi Zen del secolo scorso divenuti famosi in Europa ed America: *101 Storie Zen*, a c. di N. Senzaki e P. Reys, Adelphi, Milano 1973. La storia n. 22 contiene «le norme che mise in pratica in ogni giorno della sua vita» proprio «Soyen Shaku, il primo insegnante di Zen ad andare in America» nonché guida spirituale di Suzuki D. T. (vedi *infra*). Sebbene le norme di vita che sono attribuite a quel personaggio poco noto ma fondamentale nella vicenda del buddismo zen in Occidente provengano quasi interamente dai *Dialoghi* di Confucio, nel contesto delle *101 Storie* appaiono come se fossero insegnamenti o saggezza di matrice zen. Non sto dicendo che quelle norme siano errate o deleterie, penso che sarebbe buona cosa attenervisi, tuttavia non hanno alcuna relazione con l'insegnamento zen/buddista.

pietà ritualizzazione del tempo vengano fraintesi con la realizzazione, il compimento del proprio cammino spirituale. Anche se, occorre riconoscerlo, la maestria del comportamento rituale è un'arte raffinatissima. Così come il guscio dell'uovo è una splendida opera d'arte.

Di norma, nei monasteri appartenenti alle scuole zen, lo zazen è praticato come un tassello della disciplina, una durezza in più da imparare a sopportare. In altri, apparentemente più seri, alla pratica dello zazen si demanda contemporaneamente la disciplina forgiante come pure il raggiungimento "forzoso" dell'illuminazione, quindi lo si pratica in condizioni estreme, di freddo, di caldo, di durata. In altri ancora, caduta anche la disciplina, non resta che l'insegnamento dei riti e delle cerimonie: ovvero gli strumenti del mestiere che sarà poi esercitato nel tempio di famiglia. Pochi tra i chierici sono coloro che provengono da una famiglia laica, lasciata in seguito ad una vocazione religiosa, ed anche costoro, per fortuna con ottime eccezioni, a volte finiscono per essere coinvolti dalle problematiche meno spirituali dell'insieme.

Così, anche la figura del maestro, dell'amichevole guida⁶ che nel percorrere la via si adopera affinché il più giovane non si perda, nella maggioranza dei casi ha subito la medesima distorsione. È o si fa maestro chi ha superato la prova, pronto, con gli stessi metodi, a formare altri a diventare come lui, uomini (quasi mai donne) dai toni, dai modi e dai titoli pretenziosi, in ragione delle capacità di endure acquisite, o anche solo per la fama di severità e intransigenza mostrate nel salire faticosamente la scala gerarchica.

Nelle scuole zen, i monasteri di preparazione per i chieri-

6 Con "amichevole guida" tento di esprimere ciò che in sanscrito è indicato con *kalyānamitra* (buono, nobile, virtuoso amico), in cinese con *shanchishi*, in giapponese *zenchishiki*, a volte abbreviato in *chishiki*. Ne *La Rivelazione del Buddha*, a c. di Raniero Gnoli, Mondadori, Milano, 2001, I, 1109, n°28, troviamo: «Il *kalyānamitra* è qualche cosa di più di un buon amico: è una vera e propria guida spirituale in grado di aiutare lungo il cammino interiore le persone che le sono vicine con azioni e conversazioni. La figura del *kalyānamitra* viene istituzionalizzata nella comunità buddista come istruttore dei novizi. L'esempio più autorevole di "amico spirituale" è il Buddha stesso». Nella tradizione occidentale ricordiamo le parole di Gesù rivolte ai discepoli: «A voi miei amici dico...» Lc 12,4 e: «Voi siete i miei amici...» Gv 15,14.

ci, in giapponese chiamati *senmon sodo* ovvero “seminari di specializzazione per il clero”, per la maggior parte sono strutture organizzate sì secondo la regola buddista ma questa è letta e applicata nel verso di una filosofia principalmente confuciana, per di più con orientamento “legista”, ovvero ponendo al primo posto la regola formale. Da un altro punto di vista costituiscono un ritorno alla via della salvezza attraverso le opere, il buddismo fondato sul *vinaya*, o *disciplina*, secondo un’accezione prossima a quella che in passato fu stigmatizzata con lo sminuente appellativo di *hinayana*, “veicolo inferiore”, che vede la regola come fine, non come strumento che mi mantiene nello *zazen* di ogni momento nel lasciar svanire ciò che sorge. In quei monasteri l’educazione interiore spesso è concepita come l’imbrigliare a forza nella rigida struttura della regola ogni pulsione umana, plasmando nell’azione rituale l’estrinsecazione dell’energia vitale: anche il riposo, il momento di festa, ha una struttura rituale, così come avviene, seppure meno rigidamente, nella società civile. Si persegue un ideale di armonia che si realizza attraverso la costituzione di un collettivo omogeneo basato sull’ordine e la disciplina e questo ideale riflette e influenza

l'ordine sociale esterno, costituendone un vessillo e un baluardo funzionale. Per fare un esempio di questa osmosi tra la perfezione formale dell'ordine e della disciplina realizzate o mitizzate nel *senmon sodò* e l'ordine strutturante il mondo laico, ricordiamo che molte grandi industrie inviavano i neo assunti in quei luoghi per un periodo di training affinché venissero indirizzati secondo la più severa disciplina, funzionale all'azienda ed alla società nel suo complesso, verso l'obbedienza ai superiori ed ai più anziani, nel rispetto delle regole e delle norme del sistema⁷. Dall'altro lato le principali aziende del Paese ogni mattina facevano recitare ai loro dipendenti in coro una sorta di "preghiera aziendale", inserita in una ritualità cerimoniale mutuata quasi sempre dalle forme perpetuate nei *senmon sodo*.

In questo modo la saldatura tra "luogo religioso" e società, nei fatti si realizza nella piena condivisione dell'ordine costituito, funzionale da un lato a una visione mutuata dal

7 Non sono informato riguardo al perdurare o meno di questa abitudine negli ultimi anni. In passato vi ho assistito di persona. Identica cautela temporale vale per l'affermazione successiva, relativa alla diffusione della "preghiera aziendale".

buddismo confuciano, dall'altro ad un'efficiente produzione di beni, con alti ritmi ed alta qualità.

Nel periodo che va dalla metà del milleottocento alla fine della seconda guerra mondiale, un ulteriore elemento ha arricchito le forme di quello che è comunemente esportato dal Giappone col nome di “Zen” pur essendo soprattutto il frutto di una particolare cultura. A partire dalla seconda metà del XIX secolo, la pressione internazionale, l'orgoglio di nazione, la situazione interna condizionata dall'esercito e dalle classi (famiglie) legate alla tradizione dei *samurai*, concorsero affinché il Giappone reclamasse e occupasse una posizione più consona a quello che al suo interno era considerato il suo vero ruolo e collocazione nella scala del merito, della forza e della civiltà nel consesso mondiale.

In quella situazione gli esponenti di punta della cultura sedicente buddista e Zen in particolare, monaci, maestri e alti prelati avanti a tutti, con l'eccezione di pochissime voci contrarie, spazzate via con capillari e radicali repressioni, non solo appoggiarono il militarismo aggressivo giapponese ma fornirono giustificazioni “teologiche” e culturali a tali aggressioni. Non mancando di fornire uomini al servizio

della macchina bellica, sia come combattenti indomiti ed esemplari sia come “educatori religiosi” che in modo coatto dovevano forgiare le masse dei Paesi conquistati al nuovo verbo dell’impero del Sol Levante⁸.

8 Vi è un libro che documenta con accuratezza quegli accadimenti: B. Victoria, *Lo zen alla guerra*, Ed. Sensibili alle foglie, Dogliani (CN), 2001. Testo interessante sia perché l’autore è un monaco Zen, quindi offre una visuale del fenomeno dall’interno, sia perché non contiene alcuna virulenza polemica limitandosi a presentare scritti e documenti ufficiali irrefutabili: ogni religione dovrebbe avere, in ciascuna epoca, un libro come questo. Da parte giapponese vi è stata, a partire dal 1992, la pubblicazione di una serie di articoli a cura della direzione nazionale della Scuola Soto Zen di Tòkyo, successivamente editi in inglese dalla rivista internazionale *Zen Quarterly* (che ha cessato le pubblicazioni alla fine del 1999), contenenti una cronaca dettagliata degli atti di aggressione e repressione di cui si sono resi responsabili membri del clero di quella scuola. Cfr. M. Y. Marassi, *Piccola guida al buddismo zen nelle terre del tramonto*, cit., 169 n. 5. La presenza, nel buddismo giapponese di scuola Zen, di uno spirito forse mutuato dai cultori delle arti marziali ma antitetico all’insegnamento del Buddha, è evidenziata nel già citato *101 Storie Zen*, dove alla storia 73 si narra della severità del “maestro” Ekido che per una mancanza colpì un discepolo con il bastone, uccidendolo. Vi si afferma che «il maestro non aveva alcuna colpa» e che il suo contegno «era esattamente

Famosi “maestri” e predicatori aderirono, con un entusiasmo incredibile per dei buddisti, all’obiettivo di soggiogare con la forza intere nazioni; imperdonabilmente confusero l’essere giapponesi con l’essere buddisti⁹ arrivando a sostenere che solo ed unicamente il Giappone era depositario del vero buddismo, per cui era sua missione ristabilire la vera quello di sempre, come se l’allievo fosse ancora vivo» e «dopo che accadde questo episodio, si formarono sotto la sua guida più di dieci successori illuminati, che è un numero molto fuori dal comune» (*101 Storie Zen*, cit., 85 s).

9 Penso si possa affermare che questa sovrapposizione fu il compimento, dopo 1200 anni, dell’opera iniziata dal principe reggente Shōtoku che governò il Giappone dal 593 al 621. Shōtoku, tentando in modo strumentale di incorporare il buddismo nella vita politica e sociale del suo Paese lo proclamò religione di stato promulgando, nell’anno 604, la prima costituzione giapponese nella quale si enuncia che l’unità ed uguaglianza dei sudditi di fronte all’imperatore è lo specchio dell’unità ed uguaglianza intrinseca in Buddha. Il buddismo finì così per essere utilizzato per un obiettivo d’ordine e sottomissione del tutto estraneo alla sua natura e cultura, più simile alla visuale confuciana della società. Si posero i semi per una sovrapposizione (perfezionata nell’iter dello *Shintō* finalizzato alla realizzazione del nazionalismo religioso giapponese), tra stato e chiesa, tra nazione e religione, tra imperatore e Buddha, o, in senso shintoista, tra imperatore e dio.

legge di Sakyamuni nei Paesi che l'avevano perduta, o che non l'avevano mai avuta, usando di ogni mezzo, anche la guerra.

Lasciando agli studiosi di storia, filosofia della politica ed antropologia l'approfondimento di un tale fenomeno e delle conseguenze derivanti dalla sovrapposizione tra religione ed interesse nazionale, è qui più pertinente evidenziare che il buddismo, e soprattutto quella corrente buddista che prende il nome di "Zen", non solo non giustifica alcun atto di aggressione, guerra o conquista, ma per sua stessa natura si colloca sempre all'esterno di ogni interesse particolare, sia esso di specie, di nazione, di popolo o di persona.

Nella nostra epoca, i primi Occidentali che si recarono in Giappone e che vennero in contatto con lo Zen e le sue strutture giunsero in quelle terre dopo la prima guerra mondiale, ma fu solo alla fine degli anni cinquanta che i primi non giapponesi cominciarono ad essere ammessi nei monasteri e accettati come discepoli. Ovviamente erano all'oscuro della genesi storica e religiosa che, nei cento anni precedenti, aveva formato le persone a capo di quei luoghi, come pure ignoravano la loro cultura e prospettiva visuale. Insom-

ma, in quello che veniva loro presentato ed insegnato come Zen non erano in grado di saper distinguere chiaramente ciò che era figlio della storia di quella nazione e ciò che invece era l'autentico insegnamento di Sakyamuni. Fu così che si crearono le basi da cui nacque la figura del "maestro zen".

I titoli onorifici con cui molti dei monaci giapponesi di rango elevato erano comunemente chiamati in grazia dell'ufficio che momentaneamente occupavano e indipendentemente dalla loro effettiva immersione nello Zen, se tradotti letteralmente in lingue occidentali suonano come "vecchio maestro", "molto reverendo maestro dello zen", "maestro guida" ecc.

Queste persone, che trovavano ai loro piedi degli occidentali, a volte temuti ma più spesso disprezzati per le loro maniere informali e quindi barbare, si erano formate -in famiglia, a scuola- in una cultura confuciana che pervadeva ogni ambito, anche il buddismo. In quella cultura chiunque abbia qualche cosa da insegnare -sia essa l'arte di pulire le strade, di governare un cavallo o di vivere la vita- deve essere trattato con deferenza e umile sudditanza da chi da lui vuole imparare, e può pretendere dai suoi allievi l'essere og-

getto di tali forme di deferenza anche con l'utilizzo di mezzi coercitivi. Tutto ciò fece sì che l'atteggiamento di base recepito, accettato, interiorizzato (ed in seguito riproposto) da parte dei discepoli occidentali fosse un misto di ieraticità, dispotismo, autorità, disciplina e, a volte, ipocrisia.

Non sto dicendo che tutti i monaci buddisti giapponesi fossero tali né che nessuno fosse in grado di mostrare lo spirito vero dello Zen. Sto ricostruendo la genesi di un fenomeno: l'origine di quello strano essere, del tutto anacronistico e privo di effettiva realtà, che in Occidente è noto come "maestro zen".

Prima di una riforma della liturgia, avvenuta alcuni anni or sono, ogni giorno, durante la prima funzione del mattino, in tutti i monasteri ed i templi giapponesi, si ricordavano "le tre nazioni" (India, Cina, Giappone) che formano vividamente e dinamicamente la tradizione dello Zen. Tuttavia quando il buddismo Zen arriva in Occidente vi arriva come figlio della tradizione giapponese, come se fosse stato sempre così. Se, come è avvenuto sino ad ora, il modo di trasmettere continuasse ad essere appiattito sul pensiero e sulla cultura di una sola nazione come se quella forma fosse il

contenuto, non potrà nascere alcun futuro. Le forme esotiche possono stupire ed affascinare per un poco, passata la novità si rivelano per quel che sono: vuote ripetizioni di gesti e formule estranee al nostro sentire.

L'eterno insegnamento senza patria non ha alcuna forma precostituita, qualora fosse costretto al gusto di una forma, all'interesse di una patria, sarebbe un'altra cosa: cultura etnica, tradizione popolare, maestria di comportamento raffinato, orgoglio nazionalista... Perderebbe ogni caratteristica di via di salvezza universale.

Se invece sarà possibile "vedere" il buddismo, e lo Zen in particolare, almeno nelle sue tre forme geografiche principali, apparendo evidente che nessuna di esse è "la" forma pur essendola di volta in volta, sarà più facile rigenerare l'insegnamento nella nostra vita senza alcun bisogno di imitare. Per realizzare concretamente questa possibilità di raffronto è necessario dare corpo in Occidente ad una seria cultura analitica del buddismo ed in particolare dello Zen.

In conseguenza di quanto detto poc'anzi, tra gli anni sessanta e settanta, in Europa e negli Stati Uniti, assieme a po-

che, pochissime persone serie che praticavano lo zazen senza alcuna iattanza particolare, comparvero i “maestri zen”. Ossia persone, prima giapponesi poi anche occidentali, che erano maestri di per sé. Ovvero avevano conquistato, avevano ricevuto in qualche monastero o si erano autonomamente attribuite quel titolo e che quindi, una volta per tutte, possedevano quello status e quel ruolo oppure, per meglio dire, erano quel ruolo. Ovviamente il titolo era implicitamente legato ad una conoscenza particolare che li faceva tali a tutti gli effetti.

Sono innumerevoli gli abusi compiuti da questo tipo di persone. Alcune sono attualmente in piena attività ed hanno decine, complessivamente forse migliaia, di seguaci.

Mi sono interessato a questo fenomeno perché mi ha sempre impressionato la disponibilità di molti ad essere vessati, tiranneggiati per periodi di tempo anche molto lunghi da persone che qualsiasi osservatore imparziale riconoscerebbe come mediocri imitatori di scenette e rituali giapponesi o, addirittura, del tutto estemporanee.

Essendo il “maestro zen” una figura fittizia, ovvero un personaggio che non può esistere se non per fantasiosa auto-

proposizione in quel ruolo, di conseguenza una persona che creda di essere tale o di essere il legittimo detentore di quel titolo non può essere altro che un illuso o un millantatore. Per cui, indipendentemente dal fatto che sia cosciente o meno di ciò, non avrà alcuno “zen” da insegnare. Quindi in quanto insegnante religioso non avrà nulla da offrire.

Apparentemente sembra una situazione regolare, infatti anche nella trasmissione autentica non vi è nulla da insegnare. La differenza è a monte, ovvero se la persona ha effettivamente realizzato la consapevolezza che: “il *dharma* è alla radice un *dharma* che è nessun *dharma*. Ma quel *dharma non-dharma* è proprio il *dharma*”¹⁰. E, soprattutto, se lo *za-zen* sia il passo normale della sua quotidianità.

Quali saranno allora la “merce” che quella figura può fornire ed il talismano che la mantiene in sella, ovvero qual è l’appeal che le procura l’adesione incondizionata di discepoli disposti (quasi) a tutto pur di stargli vicino e qual è il so -

¹⁰ È la strofa che la tradizione cinese, nel *Baolin Zhuan, Cronache* [del monastero] *di Baolin*, attribuisce al Buddha al momento della trasmissione a Mahākāśyapa, cfr. M. Y. Marassi, *Il buddismo mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture*. Vol. II: *La Cina*. Genova-Milano, Marietti 2009, 346 s.

stegno interiore, la motivazione che la fa proseguire su quella strada?

Nel buddismo zen non esiste la carriera di maestro. Non esiste un *cursus honorum*, una procedura, una scuola, un processo o qualcuno che possa farci maestri; ed anche un'affermazione così banale ben difficilmente è accettata in certi circoli.

Guardando a partire dai valori umani, mondani, visti i presupposti storici, culturali e iconografici che quel titolo, fittizio sin che si vuole, si porta appresso, capisco che possa facilmente diventare oggetto di forte desiderio. Per esempio, chi può esibire il titolo di maestro è, più o meno automaticamente, da considerarsi un illuminato, detentore di una conoscenza ineffabile e superiore, quindi una persona da invidiare, imitare... E penso che proprio qui stia la soluzione di questo piccolo, nel senso della sua piccineria, mistero.

Dal momento in cui qualcuno è apparso sulla scena esibendolo, quel titolo ha rappresentato una forma che il nostro desiderio può assumere ad oggetto. Quindi, logicamente, ci accompagniamo a lui per essere istruiti, affinché ci faccia diventare come lui è, ovvero ci doni quello che non ha: una

conoscenza superiore e indicibile. Ma tutto quello che quella persona ha è solo un titolo, e se per ipotesi fosse in grado di farci diventare come lui, questa occorrenza sarebbe la fine di ciò che è, ovvero il dominus incontrastato, il detentore del titolo. Corre quindi un solo pericolo: non essendo in grado di una vera trasmissione non può che essere eguagliato in ciò che in modo truffaldino rappresenta, ma se lo uguagliassimo scopriremmo il trucco ed il gioco si sgretolerebbe. L'unico modo in cui il gioco può continuare è non avendo mai fine, ossia impedendo a chiunque di raggiungere la posta che, rivelandosi inesistente, scoprirebbe il bluff.

Una tale persona, mantenendo l'esclusiva sul ruolo che interpreta, perpetua il nostro desiderio di eguagliarlo, il nostro desiderio di essere come lui lo rafforza e a sua volta questo suo rafforzarsi ce lo rende ancor più desiderabile. A questo punto il processo si alimenta di sé stesso. Un potere inesistente, segnalato da un titolo, uno scettro che ne è l'unica prova, accende un gioco la cui posta è niente, ossia l'esibizione dello scettro stesso, che per avere valore deve essere desiderato da altri¹¹, da più persone possibili: pare un incu-

¹¹ Questo meccanismo è diffuso nelle situazioni in cui, più che

il raziocinio, il desiderio è preponderante nel processo decisionale. Nei giochi infantili se un giocattolo si trova tra le mani di un bimbo, specialmente se questi se ne dimostra contento, è comune che quel giocattolo diventi improvvisamente oggetto di desiderio da parte degli altri bambini, sino a provocare litigi molto accesi. Lo stesso giocattolo (e così pure tutti gli altri nel momento in cui il primo è al centro delle dispute) abbandonato in un angolo non suscita l'interesse di nessuno. Un amico che ha vissuto per qualche tempo in un villaggio ai margini della giungla indiana, mi ha raccontato che sugli alberi presso la casupola in cui abitava viveva un grande scimmione assieme al suo harem. Ogni volta che un altro maschio si avvicinava, il capo dell'harem afferrava una femmina e mimava l'atto di possederla. Immediatamente il nuovo venuto diventava aggressivo e, se sufficientemente coraggioso, arrivava allo scontro con il maschio dominante. Qualche volta lo scimmione era così preso dal suo gioco nell'esibire il possesso delle femmine da compiere, come in un meccanismo parossistico, la stessa scena non più all'avvicinarsi di un'altra scimmia ma di un essere umano. Penso che buona parte della pubblicità televisiva sia impostata sfruttando lo stesso meccanismo: lui è così bello (felice, ricco, al centro dell'attenzione, invidiato ecc.) perché ha il prodotto XXX: se lo compro raggiungerò gli stessi risultati... Le differenze con l'esempio dello scimmione sono minime: in questo caso il conflitto per ottenere l'oggetto del desiderio non è con colui che lo possiede sullo schermo e mima i vantaggi che ne ottiene (e questo mimare, a volte, consiste proprio nell'accompagnarsi ad una femmina della

bo.

Il desiderio sulla via che porta a diventare “maestri” ci impedisce di vedere i limiti del nostro piccolo idolo. La speranza di essere un giorno al suo posto e di avere, così, altri che desiderando essere come noi confermino L'importanza del nostro status: questo è ciò che ci impedisce di vedere il servilismo nel quale viviamo per quello che realmente è.

In questo modo, unico e vero tratto d'unione tra maestro e discepolo è il desiderio, ed essendo un desiderio verso la stessa cosa, ossia lo stesso ruolo, si basa inevitabilmente su un conflitto latente, che per un tempo più o meno lungo si sublima in ammirazione adorante per poi sbocciare in lotta. A parte il caso in cui il “maestro” muoia improvvisamente ponendo così le basi per un'idolatria che permetta ad altri di gestire il potere in nome o per conto del defunto, tutte le relazioni di questo genere si concludono inevitabilmente con

nostra specie), il prodotto infatti è a nostra disposizione in ogni negozio ed il suo possessore sullo schermo è finto, ha solo il compito, in pochi secondi, di eccitare il nostro desiderio, poi scompare. Il conflitto in questo caso si accende, a volte in modo tragico, con chi (o che cosa) ci contrasta nella soddisfazione del desiderio suscitato.

grandi drammi, rifiuti reciproci, rancori e distacchi traumatici, oppure si evolvono in situazioni in cui una delle parti accetta un'eterna subalternità, la quale però non comportando desiderio ovvero non portando nuova linfa al rapporto, lo spegne. Queste varianti si risolvono comunque in relazioni altre rispetto alla dinamica iniziale, sodalizi di vario genere, a volte matrimoni, rapporti sbilanciati la cui stabilità è garantita solo dal perdurare dello squilibrio di partenza della relazione su cui si basano.

Nel cosiddetto ambiente dello Zen occidentale, tali aggregazioni -che nel loro sviluppo diventano piramidi riproposti ai vari livelli l'identico meccanismo basato su desideri convergenti che si confermano l'un l'altro- sono numerose, numericamente preponderanti rispetto alle situazioni sane. Eppure anche ad un semplice esame logico dovrebbe apparire la completa perversione di un tale insieme di comportamenti, sia da un punto di vista genericamente religioso come anche specificamente buddista. La conquista di un potere su altre persone, il desiderio di esibire un ruolo, uno status o una particolare conoscenza sono ascrivibili più al campo delle problematiche individuali tendenti al patologico che

all'ambito degli obiettivi religiosi, specialmente quando è chiara ed evidente l'assenza di una qualsiasi base reale in tutto l'impianto.

Religione o religiosità non possono essere usate come oggetto di desiderio né, tanto meno, come una posta in gioco, pena il loro decadere. Quando qualsiasi cosa, magari la stessa conduzione del gioco, diventa una posta in un gioco di potere allora i nomi religione o religiosità vengono illegittimamente attribuiti ad un ambito affatto diverso¹².

Ancora più chiara è l'assenza di qualsiasi elemento in

12 «Nella misura in cui la divinità è reale, non è una posta in gioco. Nella misura in cui la si considera una posta, essa è un'illusione che finirà per sfuggire a tutti gli uomini senza eccezione» cfr. René Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1980, 191. Più oltre troviamo: «Desiderando questo o quell'oggetto, il rivale lo indica al soggetto come desiderabile. Il rivale è il modello del soggetto, non sul piano superficiale dei modi d'essere, delle idee, ecc., ma sul piano essenziale del desiderio. [...] Il desiderio è essenzialmente mimetico, è ricalcato su un desiderio-modello; elegge lo stesso oggetto di questo modello. [...] Ciascuno va ripetendo: "Imitate mi" allo scopo di dissimulare la sua stessa imitazione. [...] Qualsiasi *mimesis* che verta sul desiderio va automaticamente a sfociare nel conflitto» *ivi*, 193 s.

base al quale le dinamiche descritte possano essere attribuite ad una logica o ad un ambito buddista. Il buddismo autentico -quindi anche lo Zen- consiste nella pratica della via che conduce all'estinzione di ogni affanno ed ogni dolore, ovvero nella realizzazione concreta della quarta nobile verità illuminata alla luce della prima, della seconda e della terza¹³. Questa via è materialmente percorsa da chi rinuncia una volta per tutte e momento per momento a fare del desiderio la motivazione che sostiene l'agire, ponendo lo zazen al centro della propria vita. È la scelta di vivere la vita sulla base dello zazen.

Non si vede proprio che cosa c'entri, che relazione abbia con tutto ciò il porsi o desiderarsi come "maestro zen" visto che questo consiste proprio nell'alimentare la più devastante delle origini della sofferenza: il desiderio, e in particolare quello di apparire e dominare. Creare aspettative che suscitano desideri, per trarre vantaggio dalla dipendenza che questo provoca, è l'attivazione di un meccanismo infernale. Ovvero una fonte di acute, lunghissime sofferenze.

È sufficiente esaminare con attenzione le indicazioni ri-

13 Cfr. supra, cap. I.

guardo alla trasmissione della via lasciateci dal maestro Dògen, quelle degli autori classici del Chan, lo Zen cinese, come pure gli insegnamenti contenuti nel tratto di tradizione che nel tempo fu indiana: apparirà chiaramente che l'unica possibilità di carriera che esiste nel buddismo è quella che ci permette di diventare discepoli.

Non è mai esistita alcuna giustificazione nel pretendere da altri sudditanza, obbedienza o servilismo. Lo spirito manifestato da chi si è trovato a ricoprire incarichi di responsabilità è sempre stato di servizio, amore per il prossimo, dedizione ai più giovani, esemplarità nel personale comportamento verso il proprio maestro e, soprattutto, completa assenza di autocostruzione in un ruolo astratto: non posso essere maestro né perché così mi considero né perché così mi ha costituito qualcun altro. L'unico legittimo modo che ho di considerarmi, sempre, qualunque ruolo o incarico io rivesta, è l'essere comunque un apprendista, una persona in formazione sulla via, e in senso relazionale discepolo di chi mi ha preceduto e mi ha permesso di entrare nella via buddista e così pure discepolo di chiunque abbia qualche cosa da insegnarmi a proposito di quella via.

Può accadere nell'iter formale che in quanto discepolo sia stato autorizzato ad accettare discepoli, in quel caso devo pensare attentamente all'enorme responsabilità che questo comporta, perché è di loro, della loro gioventù e della preziosità della loro vita che mi debbo preoccupare, mai vedendomi come maestro: sarebbe la fine di ogni possibilità di rendermi utile. L'unico modo legittimo che ho di vedermi, se per qualche strano motivo voglio vedermi in qualche modo, è quello del discepolo; l'unico ruolo nel quale posso presentarmi è quello dell'amico premuroso e sincero.

In altre parole le relazioni fondamentali, da un lato verso il proprio maestro e dall'altro verso i propri discepoli, sono unicamente sul piano del dovere e del servizio, mai sul piano del diritto o, addirittura, della pretesa.

Questo per un semplice e cristallino motivo: la base di tutto è la mia reale esistenza nello zazen, che comprende il continuo e sistematico abbandono di ogni forma o convinzione riguardo a me stesso, rientrando ad essere me, un nessuno, prima di essere in qualche modo. Essere discepoli si riduce a questo: non vedersi mai compiuti. Chi si ritiene compiuto, per poterlo fare, deve evitare di fare zazen, per-

ché questo consiste nell'abbandono anche dell'ultima idea di compiutezza. Vedersi come discepoli vuole dire continuare a percorrere la via, sulla quale non si impara nulla, per cui nessuno potrà mai essere maestro di nulla. Proprio questa è la maestria di cui posso fare esperienza, una maestria che si può comunicare solo a chi non è interessato ad ottenere qualche cosa che non sia la pace del cuore.

L'essere maestri in quanto discepoli è un oggetto di desiderio difficilmente proponibile: significa non essere nessuno in particolare, ovvero una persona comune che tenta di non deviare e di tornare meglio che può sulla via tracciata da Sakyamuni.

Se qualcuno è veramente interessato ad essere un uomo, o una donna che si arrabatta nel breve periodo tra la nascita e la morte per non perdersi nelle lusinghe del mondo, non penso vi sia alcun motivo per trattarlo con sufficienza o alterigia, né che egli stesso abbia alcun buon motivo per mettersi a seguire e servire una persona che gli promette tutt'altro rispetto a quello che cerca. Eppure, tutti noi che proveniamo dal mondo cristiano avremmo dovuto sapere queste cose. Da tempo eravamo stati avvertiti da una voce amica: «...E colui

che vorrà essere il primo tra voi, si farà vostro schiavo; appunto come il Figlio dell'uomo, che non è venuto per essere servito, ma per servire...»¹⁴.

PS: non ho dimenticato di aver lasciato il vecchio Uchiyama prosternato con la fronte a terra, sul tavolato della veranda del Nokein, mentre ci allontaniamo, turbati e con la testa piena di perché.

Considerato che quel gesto, pur rivolto a noi, non aveva nulla di personale, che cosa poteva fare di più?

14 Mt 20,27-28. Altrettanto attinente: «Ma voi non fatevi chiamare maestro, perché uno solo è il vostro maestro, e voi siete tutti fratelli», Mt 23,8.

III. Del carattere dei santi

Un amico di una certa età, persona colta, di raffinata signorilità borbonica, fu a lungo assiduo frequentatore di san Pio da Pietrelcina. Nelle rare occasioni in cui, su mia sollecitazione, si permise qualche confidenza riguardo al suo rapporto con lui ed alla conoscenza che ne derivò, me ne fece una breve ma precisa descrizione. A quel tempo san Pio non era ancora ufficialmente santo, era noto semplicemente come Padre Pio, ma era così in “odore di santità” da essere già considerato tale dalla maggioranza dei suoi fedeli. La figura che quell’amico mi descrisse, fu quella dell’uomo burbero, anche collerico, che non esitava ad usare parole forti e, quando le persone gli si rivolgevano con richieste o con un atteggiamento che a lui parevano inadatti, le allontanava usando espressioni e gesti molto energici. Quei modi, a poco

a poco, sono entrati a far parte anche di un'iconografia compiaciuta nel descrivere quell'uomo che, forse, era schivo ed essenziale sino alla ruvidità irriguardosa perché priva di mediazioni concilianti.

Negli anni, mi è capitato di incontrare alcuni personaggi di spicco del mondo dello Zen, per lo più con caratteristiche personali marcate, e più di una volta mi sono interrogato sull'influenza che il carattere e la vicenda personale hanno sul modo in cui ciascuno vive la religione come fatto autentico, vivo, non come abitudine. Quel modo che, anche quando segue uno dei grandi filoni delle religioni universali, è sempre unico e originale per ciascuno. Una modalità in cui anche l'imitazione è un reinterpretare e il conformismo è un errore che esclude, quanto il volersi distinguere e il voler sembrare.

Il problema del modo è particolarmente sentito nel buddismo zen proprio perché esplicitamente e chiaramente vi si afferma il *non modo*, secondo il quale è negato qualsiasi modello preordinato al quale aderire. Appena qualcuno pensa che la sua forma di vita sia quella giusta, il vero modo di vivere lo Zen, ecco che, di qualsiasi modalità si tratti, per il

fatto stesso di così pensarla essa non è che una sceneggiata. A complicare le cose si aggiunge il fatto che, pur essendo necessario, non è sufficiente non pensarsi buddisti per esserlo. A mano a mano che ci addentriamo con partecipazione nel senso vivo dell'insegnamento di Sakyamuni, sempre più comprendiamo l'importanza di saper riconoscere l'orientamento interiore che determina la vera forma, senza farsi distrarre dalle categorie mondane.

Per esempio, essendo il legame con una guida spirituale un fattore indispensabile per l'effettivo ingresso nel buddismo zen, chi vuole percorrere questa strada si trova nella necessità -almeno all'inizio- di trovare un padre spirituale, un insegnante o, come si suole dire, un maestro. In giapponese si usa la parola *shisho*¹ per indicare il proprio istruttore spiri - ¹

1 L'ideogramma letto *shi*, in giapponese moderno vuol dire "insegnante, guida". Il dizionario riporta che anticamente quell'ideogramma indicava "il modello" e, per estensione, "colui che è il modello". L'ideogramma letto *shò* significa "artigiano, artiere, artefice". Letteralmente *shishó* vuol quindi dire: "maestro d'opera" dove l'opera è la vita, cioè sia il *shishò* sia l'apprendista. Gli stessi ideogrammi in cinese sono letti *shisheng* e questo termine, con il senso che contiene, è una delle perle cinesi aggiunte al tesoro indiano. È possibile affermare che il Chan, o Zen, si è formato in Cina grazie

tuale, il proprio maestro. È un termine carico di riconoscimenti impliciti, anche di natura affettiva, perciò lo si usa riferito alla propria guida, quasi mai -e in quel caso unendo al termine un tono e un appellativo di particolare rispetto- per la relazione che coinvolge altre persone. Quel termine, però, non viene utilizzato solamente in ambito religioso, ma anche dal falegname, dal sarto o dal muratore e così pure dal vasaio, dall'attore di teatro e dal pittore: ogni situazione in cui si voglia indicare colui che ci trasmette o ci ha trasmesso la propria arte, la conoscenza personale in quanto fatto dinamico, fisico e spirituale: tutto quello che non è possibile apprendere da un libro.

Il motivo della necessità di quel rapporto risiede nel fatto all'incontro tra buddismo e daoismo. Dal punto di vista formale, quindi transeunte, è senz'altro vero. Dal punto di vista essenziale, invece, sono pochissimi gli elementi cinesi (daoisti o confuciani) che sono entrati a costituire il core della cultura Zen. Il daoismo, in particolare quello del *Zhuangzi*, riguardo alla sapienza che non si trasmette per mezzo di parole perché è un "saper fare", poteva fornire acquisizioni consolidate in cui il "mastro d'opera" è il "maestro" in senso iniziatico religioso. Quel "saper fare" che si acquisisce tramite *gongfu* (cfr. *supra*, cap. I), ossia il tempo e l'energia che si dedicano ad una pratica fisica e spirituale insieme.

che il buddismo non è una “religione del libro”. Nello Zen non vi è una lettera dalla quale partire, ma, caso mai, una lettera alla quale arrivare². Quando comprendiamo gli scritti di coloro che ci hanno preceduto significa che, in quel caso, in quel momento, il nostro orientamento è corretto.

Sebbene il punto di partenza dell'avvicinamento alla via buddista possa essere la lettura di un libro o l'ascolto di un discorso, l'inizio reale dell'apprendimento coincide con l'inserimento della nostra vita nel ciclo giornaliero dello zazen e con la possibilità di vedere effettivamente in essere una vita fondata sullo zazen, ovvero una persona reale che vive quello che vorremmo imparare. Una vita che è la testimonianza dell'impossibile reso possibile.

Questa persona, poiché prima di noi ha cercato e trovato una guida assieme alla quale ha costruito una nuova vita, sa

2 Nella cultura Zen la lettura e lo studio dei testi canonici è un'azione utile e meritoria ma, per quanto anche un libro se correttamente ascoltato ci parli della via, tuttavia la fonte del vero sapere non risiede nella parola scritta. Piuttosto, lo studio, la parola scritta serve da conferma quando ci mettiamo alla prova, per cominciare o continuare ad accordare la nostra vista interiore e il nostro vivere con quelli di chi ci precede.

effettivamente vivere solidamente fondata in sé stessa, senza lasciarsi portare in giro da tutto ciò che sorge dentro di lei. In pratica, per quanto sempre imperfetta, una persona che, grazie all'aver sviluppato una forte determinazione a riguardo, non intende decidere dei suoi atti e della direzione della sua vita in base ai desideri, all'avversione, alle convinzioni emotive, agli attaccamenti sentimentali ed egoistici, alle convenienze personali, famigliari, di gruppo o di specie, perché ne vede la vanità nel loro continuo sorgere e tramontare. Piuttosto impronta il suo agire secondo un ordine di valori su una scala enormemente più ampia, a partire dal luminoso nulla che siamo, curando con benevolenza amicale la vita così come è al suo sorgere, prima che si leghi a un partito o ad un altro.

Così come non sono padre perché mi è nato un figlio, ma lo sono se e quando da padre mi comporto, indipendentemente dal DNA di mio figlio, così pure non sono buddista in ragione del mio passato, dei miei titoli o della mia fama, ma solo in ragione di come sto vivendo ora.

Proprio perché tutto questo può a mala pena essere dipinto dalle parole, ma da queste non può essere insegnato nella

sua concretezza, si rende indispensabile, almeno all'inizio ma possibilmente per un lungo periodo, la sequela. Ed allora, subito, si pone il problema: come possiamo riconoscere la persona adatta? La domanda non è dappoco se consideriamo che quella scelta determinerà, può determinare, tutto lo svolgimento della nostra vita, come pure quello della nostra morte.

Nel *Suttanipata*, che assieme al *Dhammapada* è considerato il più antico dei sutra del Canone e risale ad un periodo vicinissimo all'esistenza in vita del Buddha Sakyamuni, è scritto: «Se uno incontra un amico premuroso, un compagno ben disposto, virtuoso, superando tutti i rischi, insieme con lui proceda, lieto e consapevole»³. Nell'*Itivuttaka* è scritto: «Il monaco che possiede un buon amico, o monaci, abbandona ciò che non è salutare e fa sviluppare ciò che è salutare. [...] Che il monaco abbia un buon amico, nei confronti del quale provi rispetto e venerazione: mettendo in pratica i consigli dei buoni amici, con chiara comprensione e piena consapevolezza, egli può gradualmente ottenere la distruzione

³ *Suttanipata*, 45, cfr. *La rivelazione del Buddha*, a c. di R. Gnoli, cit., I, 850 s.

ne di tutti i legami»⁴. In queste citazioni compare un termine, “amico”, accompagnato da “buono, premuroso, ben disposto, virtuoso”.

In origine, essendo il primo, il capostipite, il “buon amico” fu unicamente il Buddha. Poi, quando la possibilità del risveglio si destò in altri, quell’espressione fu usata per tutti i membri virtuosi della comunità, giovani ed anziani. Dopo la morte del Buddha, a poco a poco si istituzionalizzò una figura di anziano che si occupava, era incaricato, dell’istruzione religiosa dei novizi. Questa persona in particolare era definita “il buon amico” anche se non come attribuzione esclusiva, infatti tutti i monaci virtuosi continuavano ad essere considerati tali e a tutti comportava, per essere veramente parte della comunità, agire da “buoni amici” l’un l’altro e soprattutto verso i più giovani ed inesperti.

4 *Itivuttaka* 17 (11,7), cfr. La rivelazione del Buddha, a c. di R. Gnoli, cit., I, 742. *L’Itivuttaka* (in italiano: *Così è stato detto*) deve il titolo alla prima frase di tutti i 112 discorsi dell’opera. Secondo la tradizione e inusualmente per la cultura del tempo, la compilazione è opera di una donna, una discepola laica, ancella del re Udena. Forse per la prima volta in un’opera buddista vi si fa menzione della presenza di monache (*bikkhuni*) nella comunità: cfr. *Itivuttaka* 69 (11.10).

Naturalmente occorre attenzione nell'uso del termine "amico". Inteso secondo lo spirito ha un significato, inteso secondo il senso comune ne ha un altro. Senza sminuire l'amico a cui apriamo fidenti il cuore all'interno di una relazione basata sull'affetto e le affinità, col quale condividiamo il tempo del gioco, del piacere o della tristezza e che, giustamente, si attende altrettanto da noi, la relazione di cui stiamo trattando è completamente diversa, basata su presupposti che appartengono ad un altro ambito. "Buon amico" è la descrizione interiore della guida, una descrizione tramandata sin dai tempi antichi⁵ che mette in risalto l'atteggiamento

5 All'epoca in cui si delineò la figura del "buon amico", un altro ruolo si affermò all'interno delle comunità buddiste: *Vàcàrya*, (letteralmente: colui che conosce, insegna le regole o *àcàra*. In giapponese questo termine è traslitterato con *jari o ajari*). Tradizionalmente l'*àcàrya* doveva essere un monaco che aveva trascorso nella comunità almeno cinque "ritiri estivi". Durante i primi secoli, la comunità buddista era itinerante, non aveva un tempio o un chiostro in cui abitare. I monaci si spostavano da un villaggio all'altro, da una città all'altra predicando, chiedendo le elemosine, soggiornando in giardini, boschi o foreste. Durante il monsone estivo, la stagione delle piogge, la comunità si riparava in grotte o rifugi naturali oppure era accolta e ospitata dai fedeli. Quel periodo dell'anno

spirituale non il molo mondano. È del tutto normale che con il “buon amico” non vi sia per nulla una relazione di amicizia. Anzi, nel caso preesistesse, questa deve prima perire o farsi da parte, per poter rinascere trasformata: essere amici, compagni nel *dharmā* non è lo stesso che essere amici d’infanzia o di allegra compagnia. Gli obiettivi della relazione, il suo stesso impasto sono diversi.

Dōgen, nelle sue opere⁶, utilizza l’espressione *zenchishiki*, a volte abbreviato in *chishiki*, che è la lettura giapponese degli ideogrammi cinesi usati per tradurre il termine sanscrito originale che portava il significato di “buon amico”, ossia *kalyāṇamitra*. Purtroppo, in quasi tutte le traduzioni in lingue occidentali, si è preferito tradurre questi termini con “maestro”, contribuendo così a radicalizzare un aspetto ope-

(*vārsika*), in cui non era possibile la vita nomade per l’inclemenza del tempo, era dedicato alla pratica intensiva ed all’istruzione. Nei monasteri giapponesi, in particolare nei *senmon sōdo*, vi è traccia di questa usanza; vi sono, infatti, due periodi detti *ango* (“risiedere in pace”, “ritirarsi nella quiete”), uno estivo (*geango*, corrisponde all’antico *vārsika*) ed uno invernale (*tōango* o *setsuango*), intensivamente dedicati alla pratica ed allo studio.

6 Per esempio in *Shōbōgenzō Raihaitokuzui* e *Shōbōgenzō Bendōwa*.

rativo, funzionale, a discapito di altri più sottili e più appropriati a significare la vera natura della relazione. Non si tratta di un problema filologico ma di continuità di un significato: nel buddismo, da sempre, la vera guida è il buon amico. Ed il buon amico, per essere davvero tale, un amico spirituale, non può che essere un sincero praticante della via, dal cuore nobile, assiduo nello zazen, che si pone come compagno su questa strada, senza altri obiettivi, intendimenti o mascheramenti. Può, il nostro buon amico, essere un despota che tiranneggia e perpetua in noi la dipendenza nei suoi confronti? Può una donna o un uomo interessato al proprio nome, al proprio apparire, alla propria vanità, essere un buon amico o, addirittura, "il" buon amico?

La vicinanza ad una persona della via non è al fine di imparare a suonare una musica nata dalla sua fantasia e imposta arbitrariamente. Si tratta di imparare assieme a suonare la stessa musica. Che è la stessa perché nasce dalla stessa fonte ed è diversa perché diverso è lo strumento che la interpreta.

Poiché è una musica muta, quello che è veramente difficile è non ingannarsi nel seguire qualche seducente melodia

sovrapposta, invece di armonizzarsi alla vera musica momento per momento. In realtà, questo, nessuno ce lo può insegnare, il buon amico ci può mostrare come quell'armonia viva nella sua vita, ma l'apprendimento del cammino è un atto intimo, che ciascuno compie da sé e per sé. Per questo è detto che il vero maestro è lo zazen: imparare a fare zazen imparando docilmente dallo zazen è il corretto apprendimento.

L'abate Watanabe Kòhò una volta disse: «L'insegnante, il maestro è zazen. Pensando a partire da questa angolatura: "insegnante" e "discepolo" si originano. Allora sarà che dove c'è un insegnante stupido non può esserci che un discepolo stupido e per un discepolo stupido ci sarà un insegnante stupido». "Zazen" è "me", quello che sono naturalmente. Nella dinamica in cui lo zazen mi insegna (ecco il maestro) o io imparo (ecco il discepolo) dallo zazen, le due parti in commedia sono interpretate ambedue dalla mia vita. Se sono uno stupido non diventerò più intelligente per il solo fatto di fare zazen. Ed il mio zazen sarà lo zazen di uno stupido. L'importante non è essere intelligenti, bensì "fare" davvero zazen. Per cui lo zazen di uno stupido non vale

meno dello zazen di chi è intelligente.

Il dato fondamentale è che, per quanto iniziare e proseguire zazen senza la possibilità, almeno saltuaria, di confrontarsi con una guida non sia pienamente sufficiente, è tuttavia lo zazen ad essere comunque sempre indispensabile: chi non pone lo zazen al centro della propria vita non ha maestro, qualsiasi relazione abbia stabilito e qualunque idea abbia a proposito di sé e di tale relazione.

L'obiettivo del rapporto con il buon amico è su un altro piano rispetto a problemi quali "intelligente" o "stupido". Riguarda l'apprendere, non deviando verso l'arbitrio, dirigendosi verso la piena e soddisfacente autonomia. Essendo autonomia l'obiettivo, se si genera o mantiene dipendenza la relazione è errata.

Sebbene il legame con il vero e buon amico non abbia mai fine, neppure alla sua, alla nostra morte, non si tratta di diventare seguaci di una setta o di una persona e neppure entrare a far parte di un gruppo o una confraternita ai quali appoggiarsi. Questo tipo di legami è il contrario del giusto modo di camminare. È scritto: «Avendo rinunciato all'aggressività contro gli esseri tutti, non facendo alcun

male ad alcuno di essi, non abbia desiderio di un figlio o di un compagno, ma proceda solitario come un rinoceronte» (*Suttanipata*, 35) e più oltre: «I desideri, mutevoli, suadenti e piacevoli, agitano la mente nelle molteplici forme. Avendo visto l'affanno celato nel desiderio, proceda solitario come un rinoceronte» (*ibid.* 50). Occorre comprendere profondamente la spina e la meraviglia di quel “procedere solitario come un rinoceronte”, in un corretto rapporto con tutti e tutto, soprattutto all'interno del legame fondamentale.

Proprio perché non si tratta di copiare o imitare né uno stile né una forma umana, e neppure si tratta di costituire un rassicurante gruppo di sodali, la vera maestria non è nel parlare una lingua o un'altra, nel padroneggiare questa o quella cultura, nell'esibire un vestito o un altro, nell'aver letto questo o quel libro. Non è nell'essere in grado di rappresentare una complessa cerimonia rituale o nell'esibizione di poteri fisici e mentali particolari. Quando guardiamo ad una persona della via, virtuosa, dedita alla pratica ed allo studio, legata correttamente a chi prima di lei ed assieme a lei ha percorso e percorre lo stesso cammino, non ha alcuna importanza il suo carattere, l'estrazione sociale, l'età, il sesso o il

grado di istruzione. Non importa se i suoi modi siano rozzi o raffinati, non importa la sua simpatia o antipatia. Nelle parole di Dògen: «Non dovete far caso se nel passato fosse un uomo o una donna»⁷. E neppure se fosse un brav'uomo o un delinquente. Tutto quello che conta è che sia veramente una persona della via e che ci accetti come compagno, come compagna, unicamente ed esclusivamente per realizzare assieme a noi lo stesso scopo: camminare sulla via di liberazione dal dolore per tutti gli esseri. «Se non si incontra un amico maturo, un compagno con il quale si avanzi assieme, retto e costante, allora, come un re che rinuncia al regno conquistato, proceda solitario come un rinoceronte» (*Suttanipata*, 46). Non si tratta di trovare un amico o una guida purchessia. Per quanto si tratti di una soluzione di ripiego, il procedere da soli è certo meglio che seguire chi non sa guidare.

Quanto detto sopra ha un che di scontato, facilmente comprensibile, se non addirittura banale. Quando però dalle parole si passa ai fatti tutto cambia e valutazioni che, teoricamente, dovrebbero essere chiare e semplici diventano

⁷ *Shòbògenzò Raihaitokuzù*, cfr. *infra*, cap. V.

oscuere e complesse. Ciascuno di noi ha dei gusti, delle immaginazioni, delle convinzioni. Avviene così che in base a queste si formino aspettative e giudizi. Qualcuno pensa che una vera donna, un vero uomo dello Zen sia un personaggio quasi inavvicinabile, un uomo, una donna che declina frasi in giapponese, in cinese o in sanscrito, vestito dei paramenti più strani, attorniato da persone che si comportano allo stesso modo. Altri pensano che il santo e buon amico debba essere un mite e gentile anziano, indulgente e accomodante. Oppure che se una persona non padroneggia la propria mente e il proprio corpo come un mitico guerriero invincibile non possa avere alcuna dote o maestria particolare per ciò che concerne la via buddista.

Occasionalmente, molto raramente, la fantasia anticipa la realtà e quelle doti o caratteristiche possono veramente essere la forma di una persona della via. Infatti, non è per nulla escluso che anche persone casualmente rispondenti ai nostri stereotipi abbiano potuto giungere al fondo del loro problema interiore riguardo alla direzione da percorrere verso la salvezza e che abbiano sviluppato dentro di sé il calore, la capacità di accoglienza necessaria per essere degli amici vir-

tuosi. Ma non sono quelle da noi attese le caratteristiche da cui farsi attrarre.

Invece accade che se una persona non compiace subito le nostre sicurezze e la vanità di mostrarci esperti della via, magari in contrapposizione a Tizio e Cio, oppure se ad un certo punto ci dà indicazioni che non incontrano il nostro gradimento e la nostra comprensione, subito dubitiamo delle sue capacità e la respingiamo. Se respingiamo ciò che non comprendiamo, come potremo imparare? Se decidiamo in base ai nostri gusti, in base ai desideri o alle avversioni, ci muoviamo proprio come le persone del mondo che, legittimamente, si comportano e agiscono in base a quei parametri. Ma, così facendo, quando inizieremo a vivere vedendo che essere schiavi del primo (o dell'ennesimo) desiderio che ci attraversa la mente è la causa di tutte le nostre tragedie e sofferenze, come pure di tutti i guai di questo mondo?

È errato e inutilmente vessatorio pretendere che qualcuno, una moglie, un marito, un figlio o un amico, sia o diventi come noi lo vorremmo. È ancor più sciocco pretendere che colui che possiede il bene a noi più prezioso ed è disposto a dividerlo, e proprio per questo è persona autonoma ed

indipendente per eccellenza, debba modellarsi secondo il nostro desiderio e le nostre aspettative. Se quella persona fosse come noi pensiamo dovrebbe, non avremmo nulla da imparare da lei, potrebbe solo confermare le nostre immaginazioni, il piccolo e patetico orticello coltivato nella nostra testa.

Le persone in grado di essere “il buon amico” sono persone come noi, senza doti particolari che le facciano brillare nel mondo della forma, non prive dei difetti che ciascuno di noi ha. Il loro splendore non brilla tra le cose visibili, va cercato fuori dalle caratteristiche mondane.

È normale, proprio nell’ambito dello Zen, imbattersi in persone che non hanno saputo e voluto adattarsi alle leggi imposte dalla competizione, che non intendono lottare per emergere nell’apparire e nel possedere, secondo il profitto, nell’accumulazione delle ricchezze e del potere, per la conquista dei piaceri e dei passatempi di questo mondo. Coloro che hanno la forza d’animo, la costanza e le motivazioni per andare a fondo di una questione così difficile e costosa sul piano personale quale è nei fatti una via radicale di salvezza, visti secondo il mondo sono dei disadattati, dei ribelli, per-

sone con forti disagi esistenziali, insoddisfatti di tutto e di tutti perché incapaci di lenire con i mezzi del mondo la percezione della propria incompiutezza, il loro disagio, la loro sofferenza e di prosciugarne le fonti. Non sto parlando di persone affette da patologie o disturbi psichici determinanti questa o quella situazione di incapacità all'adattamento. Sto parlando di persone sane di mente proprio perché vedono la stupidità di una vita sprecata correndo dietro a questa o quella chimera, mentre l'ansia ci divora, il tempo passa e l'avvicinarsi inesorabile della morte aumenta l'angoscia.

Vi sono esseri umani che vedendo consumare, ogni anno, in armi e in guerre le stesse quantità di risorse che, se usate con saggezza, risolverebbero per una generazione i problemi della nutrizione e della cura di tutta l'umanità, si rendono conto che questo è un mondo in buona parte condizionato (governato?) da folli assassini dementi. Un mondo nel quale quasi tutta l'organizzazione economica conduce a rendere i poveri sempre più poveri, sino alla disperazione, ed i ricchi sempre più ricchi nello spreco e nell'opulenza più sfacciata; nonostante il fatto che, per la prima volta nella storia del pianeta, le risorse equamente ripartite potrebbero bastare per

la sopravvivenza di tutti. Persone che soffrono profondamente di fronte allo spettacolo di paradisi dilaniati, forse per sempre, dall'ignoranza e dall'avidità: dai ghiacci dei Poli agli atolli del Pacifico, dalle foreste alle coste dei mari più belli sino ai boschi e alle colline vicino casa.

Proprio tra coloro che, rendendosi conto di ciò, non si sono persi dietro alla rivolta violenta o nel desiderio di oblio⁸ pur di escludersi da un simile mondo, e neppure si

⁸ Mi riferisco a chi vive anestetizzando la propria vita con farmaci e droghe di ogni genere. In Italia (dati della fine degli anni '90), per utilizzare un esempio a noi vicino, ogni anno vengono vendute oltre sessanta milioni di confezioni di psicofarmaci, equivalenti a circa un miliardo di dosi. L'alcolismo, spesso considerato addirittura un vanto ("...io so reggere l'alcol...") è un problema che nel nostro Paese riguarda milioni di persone. L'angoscia nascosta artificialmente, prima o poi giunge ugualmente alla coscienza, con effetti devastanti per chi ha sempre cercato di ignorarla e non sa come viverla. Tra i vari anestetici, o intossicanti che permettono la distrazione temporanea dalla realtà della vita è corretto annoverare anche la televisione "passiva" che contiene l'aggravante del farci trovare in balia di chi, scientemente, confeziona il canovaccio video sonoro al quale per tante ore si uniforma il nostro sentire, così modellandovisi. Tra i più potenti artifici atti a distrarci da noi ci sono il gioco d'azzardo e la pornografia in tutte le sue forme. Le com-

sono arresi al mito del “mio”⁹, è possibile trovare chi è disposto a rinunciare alla propria vita pur di salvarla. A trovare in se stesso la chiave della vita “nonostante tutto”¹⁰.

E poi vi sono quelli che, sin dalla tenera età, hanno colto, percependola nella sua enormità senza scampo, la tragedia della creatura umana che, nell’attesa della vecchiaia, della malattia e della morte non ha dove posare il capo, perché ogni essere, ogni cosa, portando dentro di sé la fine, non può costituire né un approdo né un rifugio sicuro. Mentre tutto ciò che non amiamo, tutto quello che non vorremmo neppure

plesse conseguenze, su molti piani, dei vari tipi di diversivi vitali, sono troppo ampie per la loro trattazione in questa sede.

9 «Alla morte si abbandona ciò che si accumula come "mio". Rendendosi conto di ciò il saggio non sia incline a dedicarsi al "mio"», cfr. *Suttanipàta* IV, 6 *Jarà-sutta*, 3, [806].

10 Spero sia chiaro che non è un invito all’inerzia politica e sociale, oppure un’indicazione pessimistica nei confronti delle possibilità dell’uomo di attingere ad un grado sempre più raffinato di civiltà. Piuttosto, intendo distinguere il problema personale che deve essere affrontato e risolto nel nostro spirito con “mezzi” spirituali. Poi, o contemporaneamente, chi sente il richiamo dell’azione politica può agire secondo le logiche della politica per contribuire a formare il mondo in modo più giusto e vivibile.

re vedere si riproduce e si moltiplica, imperterrito, attorno a noi.

Non è facile trattare con tali persone, anche quando la pratica della via, il passaggio per la porta stretta ripetuto miriadi di volte, ne ha smussato gli angoli e spento gli antichi fuochi di ribellione. Non è, questa, una giustificazione per nessuno. Le asprezze degli analfabeti del rapporto umano sono e restano sofferenze inutili che non hanno alcuna giustificazione esoterica o educativa. Ma la realtà è questa e occorre tenerne conto. Lo Zen è una via esigentissima in termini di costi personali: tutto in cambio di nulla, e tra coloro che sono disposti a pagare con l'unica moneta valida in quest'ambito, molti vengono dalla trasgressione e dal mondo della strada, altri portano ferite che li hanno resi duri, altri ancora semplicemente faticano a trovare un buon motivo per aver pazienza di fronte ai nostri miagolii.

Così può accadere, e accade, che proprio il buon amico, certamente suo malgrado ma non per questo meno dolorosamente per chi lo affronta, sia a volte aspro e antipatico, rianante e sbrigativo, collerico e pungente. Può essere quindi che stargli vicino per condividere con lui l'unico valore rea-

le della vita, l'unico nostro vero interesse, comportamenti dei costi umani notevoli sul piano dell'amor proprio e della giustizia personale, quell'area dove giusto e sbagliato hanno legittimo corso, dove diritto e dovere hanno significato.

Non intendo sostenere che per dedicare la propria vita allo zazen occorra non sopportare le persone o essere dei misantropi. Tuttavia, lo svegliarsi ogni mattina, per anni, trovando nel proprio letto "me", questo rompiscatole pieno di storie e di acciacchi, rutilante di "se almeno...", "ma io...", "però, lui...", con la prospettiva di trascorrere la giornata assieme ad altri campioni della stessa specie, ecco, penso che questi siano dei motivi più che sufficienti per decidere di trascorrere buona parte della propria vita seduto davanti ad un muro, in silenzio.

I modi da caprone di certi anziani dello zazen sono proverbiali e non li fanno né più grandi né più piccoli. I modi da santo illuminato di certuni che si atteggiano a maestri Zen sono sotto gli occhi di tutti, ma non costituiscono nulla di interessante.

Se dovessi scegliere tra quei caproni ed una persona ammodo che però non ha in sé stessa la vera aspirazione a per-

correre la via, non avrei la minima esitazione. Forse, un poco, anche per affinità animale, per così dire, ma soprattutto perché se voglio andare a scuola di buone maniere so che mi devo rivolgere a chi si occupa di quel genere di nobile cultura, mentre invece anche sotto la scorza dell'irascibile ai limiti del villano riconosco chi si occupa dell'unica cosa che mi interessa veramente¹¹.

11 La parabola del figlio prodigo è utilizzata in varie culture religiose (cfr. *Sutra del Loto* cap. IV e Le 15, 11-32) anche per esemplificare il rifiuto dell'illusione umana, per molti aspetti doloroso, che è alla base dell'abbandono della propria casa. Ed è, a sua volta, indispensabile prologo del ritorno alla vera dimora, una volta avvenuta la profonda trasformazione necessaria per esservi accolti. In nessun caso, però, è portato ad esempio il buon carattere del figlio prodigo anzi, proprio la capacità di rompere l'armonia e i legami famigliari è contemporaneamente buona dote spirituale ed esecrabile sul piano del mondo. Ci parlano dello stesso ambito alcune "scandalose" parole di Gesù: «Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propriavita, non può essere mio discepolo» Lc 14, 6.

IV. La domesticazione del discepolo

Elias Canetti, nel capitolo *Il comando* del suo *Massa e potere*¹, parla del tipo di relazione che si stabilisce quando una o più persone ricevono ordini da un'altra. In questo caso la tesi di Canetti è che il comando porti con sé, sempre, una minaccia mortale più o meno implicita. Anche quando il dare e ricevere comandi avvenga all'interno di quei rapporti che per loro natura proprio per nulla manifestano una minaccia ed ancor meno una minaccia mortale: per esempio nel rapporto tra una madre ed il proprio figlio. In questo caso la minaccia, mediata e nascosta, è vista da Canetti annidarsi nella possibilità che il bambino, non ubbidendo, metta a repentaglio il nutrimento affettivo e materiale che riceve dalla madre. Si instaura così, dice l'autore, un rapporto di

¹ Elias Canetti, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981, 363 ss.

domesticazione analogo a quello che troviamo tra cane e padrone o tra schiavo e padrone.

Nella totalità dei casi in cui nella letteratura buddista troviamo indicazione dell'atteggiamento del discepolo nei confronti del padre spirituale o maestro, sia che questo lo si definisca "il buon amico", sia che lo si descriva come "il maestro d'opera", sempre è scritto che l'atteggiamento di cura, attenzione e rispetto è indispensabile per instaurare correttamente la relazione fondamentale che permette, di generazione in generazione, che il vero insegnamento non venga mai meno.

A mano a mano che il discepolo, o "apprendista", si rende conto di quanto gli sia indispensabile quel rapporto per uscire dalle nebbie nel quale si trova avvolto, per imparare a recidere autonomamente il cordone ombelicale che lo riannoda continuamente alla vita vissuta come catena di sofferenze alimentate dal desiderio, ecco che la paura di una minaccia implicita nasce in lui. Se, con l'obbedienza, con la lusinga, non compiacio il mio maestro, sono esposto al suo ostracismo. E la separazione implica la cessazione del nutrimento spirituale che avvicina alla meta.

In quel momento il maestro ha un potere enorme sul discepolo. La coscienza del bisogno può generare dipendenza ed il bisogno in quel momento è al massimo: il dolore è di fronte agli occhi al punto che pare di aver «...inghiottito una palla di metallo incandescente»².

La debolezza di questa posizione, la sua vulnerabilità sono evidenti. D'altro canto, l'indifferenza e la noncuranza scanzonata che potrebbero liberarci dal giogo sotto al quale ci siamo volontariamente infilati, sono irrimediabilmente perdute e vietate. Perdute nel momento in cui la nostra ricerca ha verificato il bisogno. Vietate dall'insegnamento tramandato nei testi per il quale senza una vera passione, senza lo zelo che nasce nella sincera dedizione non si genera quel vuoto, quella depressione pneumatica che permette di apprendere.

2 «...Non vagare nel desiderio e in ciò che arreca piacere. Che tu non debba gridare: questo è dolore! Perché, disattento alla verità, hai ingoiato la palla di metallo incandescente...» cfr. *Dhammapada* 25. 12 (371). Il *Dhammapada* è uno dei più antichi sutra del canone. Gli studi attuali concordano nel collocarlo, nella formulazione orale, in un'epoca immediatamente successiva alla scomparsa del Buddha storico, forse tra il quarto ed il terzo secolo a.C.

Pare che l'unica possibilità per il discepolo/apprendista sia ridursi alla catena come un cagnolino, o un bambino dietro alla madre, un essere incapace di agire per conto proprio, costretto a seguire un'altra persona anche nell'assurdo, perfino nel servilismo, sottoposto al comando mentre è avvolto da una tremenda minaccia implicita.

L'argine affinché questa minaccia non diventi realtà in atto è la maturità di colui, o colei, che svolge il ruolo di guida, come nel caso del neonato che, alla completa mercé della madre amorevole e sana di mente, non ha nulla da temere. Con in più un'attenta e onesta vigilanza da parte del discepolo: ci sono domande che vanno poste, situazioni che vanno denunciate, costi quel che costi, come pure relazioni che vanno interrotte. La possibilità di interrompere la relazione con il proprio mentore è un caso previsto dalla norma antica³, uno strumento in mano al più debole per difendersi o liberarsi di eventuali abusi. Anche se è evidente che tale strumento, tuttora valido, non essendo al servizio di problematiche legate a opinioni o gusti personali, è difficile da maneg-

3 Cfr. M.Y. Marassi, *Il buddismo mādhyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture*. Vol. I: *L'India e cenni sul Tibet*. Genova-Milano, Marietti 2006, 81 s.

giare.

Nel mondo, proprio come i casi di maltrattamenti sui neonati sono purtroppo frequenti, così pure le conseguenze di dolore generate da relazioni impropriamente definite *discepolato* costituiscono un problema che all'interno della tradizione non può essere ignorato.

È sufficiente collegarsi a Internet e interrogare la Rete chiedendo lumi in varie lingue su “zen e abusi”, “maestri zen e aberrazioni” o soggetti collegati: è impressionante la quantità di testimonianze provenienti da quasi tutti i Paesi del mondo. Il fenomeno è così diffuso e già relativamente antico da aver dato luogo a numerosi studi e approfondimenti da cui è nata un'abbondanza di pubblicazioni, realizzate per lo più in ambito universitario americano, che descrivono minuziosamente l'argomento. È possibile trovare opere che affrontano il problema con un approccio religioso, altre che poggiano la loro ricerca su una visuale antropologica, altre ancora che offrono letture del fenomeno da parte di psicologi e di psichiatri. Non mancano gli storici, che hanno analizzato il problema nello scorrere dei secoli, in particola-

re in Cina, in Giappone ed ora negli Stati Uniti. In Europa, a parte le testimonianze di denuncia, sono ancora pochi i lavori di approfondimento.

Per delineare il problema delle relazioni improprie che a volte intercorrono nell'ambito dello Zen, occorre iniziare guardando la realtà in modo radicale e privo di preconcetti, additando accuratamente ogni mistificazione, utilizzando i nomi appropriati per distinguere i diversi tipi di unione.

Una relazione di carattere religioso è sostanzialmente diversa da un matrimonio, da un fidanzamento, all'interno dei quali si costruisce un nucleo che è altro rispetto ai poh di partenza e che già a partire dal momento in cui viene immaginato o idealizzato rappresenta il valore o il motivo dell'unione. Così pure la religione non ha nulla a che fare con un rapporto all'interno del quale una o più parti ricevono il pane per la propria sopravvivenza, come avviene nel lavoro dipendente o nella prestazione di servizi. Non è una relazione in cui sia in gioco un luogo in cui abitare: non si instaura un legame religioso per ricevere un tetto ed un letto. Neppure possiamo argomentare che alle spalle di un rapporto basato sulla religione vi possano essere fini legati alla

camera, al guadagno economico e neppure alla conquista della fama e della notorietà. Certamente estranea ad ogni obiettivo religioso sarà poi la ricerca del potere personale come pure la possibilità di dare inizio a relazioni di tipo sessuale. Anche la ricerca di amicizie, siano esse le più pure possibili, è una motivazione totalmente estranea ad un fine religioso.

Inoltre tutte le situazioni che abbiano alle spalle, da una parte, dall'altra o da ambedue, un'instabilità psicologica, ossessioni, depressione o altri disturbi mentali o nervosi e che si sostanzino in un rapporto terapeutico o compensativo o diano vita a incroci patologici, sono relazioni legittimamente ascrivibili ad ambiti di competenza della medicina, della psicologia ma non della religione.

In un'epoca in cui sappiamo tutto senza approfondire nulla è periodicamente di moda, alternativamente, il naturismo o la cucina macrobiotica, lo yoga e il vegetarianesimo, il massaggio zen o la ricerca del guru, l'illuminazione buddista o quella offerta dalle dottrine New Age. Così, a seconda dello stimolo, del periodo o della moda ci ingaggiamo in relazioni alle quali diamo, erroneamente, dignità religiosa.

L'età del Prozac⁴, come il nostro tempo è stato definito da alcuni autori, è caratterizzata da un ricco mercato di invitanti scorciatoie verso la felicità, che promettono di dare linimento al malessere con la stessa velocità a cui ci ha abituato la tecnica: la rapidità con cui si schiaccia un pulsante o si ingoia una pillola. Penso sia evidente che la soluzione che prescinde dalla causa, l'intervento sul solo sintomo, senza una lettura che lo riporti alla sua funzione di messaggio da parte di una problematica più profonda, è come un intervento limitato a spegnere il segnale d'allarme e aprire le finestre affinché esca il fumo mentre si ignora il fuoco dell'incendio.

È possibile stilare con facilità un lungo elenco di desideri o speranze che possono essere motivo dell'avvicinarsi e dello stare assieme di due o più persone, ma nessuna di queste unioni potrebbe essere legittimamente annoverata tra le relazioni religiose.

4 Quando scrissi queste righe il Prozac, un farmaco a base di fluoxetina, classificato tra gli antidepressivi e che dal 1987 si era aggiunto ai barbiturici ed alle benzodiazepine tra i prodotti chimici che promettono di risolvere il malessere psichico, era stato definito "la pillola della felicità". Negli Stati Uniti ne è stato consentito anche l'uso pediatrico

Apparentemente è tutto chiaro, ancora una volta quasi banale. Ma allora come mai così spesso si confondono le relazioni religiose con quelle mondane o, addirittura, con le relazioni pericolose?

Un rapporto seriamente religioso tra due o più persone è un rapporto maturo e cosciente del suo ambito, non si origina da quelle pulsioni che tra le difficoltà di questo mondo ci spingono a cercare la vicinanza dei nostri simili. Risolversi a percorrere una via religiosa alla quale dedicare la vita, trasformare le motivazioni del vivere in un legarsi all'eternità, all'infinito, in modo voluto e cosciente, presuppone una riflessione accurata e sincera, su di un altro piano rispetto al solito "ma sì, proviamo anche questa..." con cui consumiamo ogni novità del mercato globale. Non intendo dire che una persona di religione a volte non senta il bisogno di una relazione mondana, di amicizia, affetto o calore umano; intendo dire che occorre un'estrema chiarezza sulle motivazioni che sostengono le nostre scelte.

Se la posta in gioco è altissima, anche le motivazioni devono essere tali.

Ecco quindi un punto fermo: è la serietà delle motivazioni

alle spalle della nostra scelta ciò che costituisce l'argine, la protezione nei confronti degli impostori e dei venditori di lusinghe. Chi ha esaminato sé stesso senza frapporre schermi deformanti o abiti di ruoli gratificanti, chi vede con chiarezza gli anni scorrere via in un lampo senza che alcuna soluzione si concretizzi nelle sue mani, chi è veramente disposto a perdere la propria vita per non sprecarla, non può essere preda dei venditori di fumo, per il semplice motivo che non è interessato ad alcuna merce, qualsiasi essa sia e qualsiasi titolo abbia il venditore.

Chi ha veramente fame non si attarda sulla via che lo conduce ad un buon pasto: chi si trova ingolfato in relazioni di dipendenza con questo o quel "maestro" paga le conseguenze delle proprie povere motivazioni, basate semplicemente sul desiderio: poteri, fama, denaro, immagine, sesso, ovvero le solite monete con cui pensiamo di riempire e allietare il nostro soggiorno nel mondo del desiderio e della sofferenza. Al contrario, la moneta della gratuità non porta alcuna dipendenza, perché quando ciò che cerco non è di questo mondo non c'è cosa di questo mondo che mi possa accontentare o allettare.

Quando la nostra motivazione non è chiara, o è di natura volgare, basta che qualcuno paludato in strani vestiti cinesi o giapponesi ci solletichi con la possibilità di diventare degli illuminati, dei leader spirituali con grande seguito, famosi, forse anche ricchi, guardati con invidia e desiderio da altri aspiranti alla vetta, e subito voltiamo le spalle al senso autentico di religione, giustizia, compassione, liberazione dalla sofferenza, emancipazione dal peccato e lasciamo spazio a quella parte di noi che, insensibile alla conversione, chiede sempre di più.

Non è solo “colpa” nostra: da quasi cento anni sui libri, nei sermoni di quelli che si presentano come sapienti, sentiamo ripetere che un maestro zen è un essere illuminato, che ogni suo agire è espressione dell’assoluto, che non possiamo giudicare le sue azioni con la nostra mente discriminante, che gli dobbiamo obbedienza e rispetto indipendentemente da quello che fa e quello che dice. E, soprattutto, se eseguiremo bene i suoi ordini, avremo anche noi l’illuminazione, potremo un giorno trovarci al suo posto, con sotto di noi uno stuolo di discepoli e discepole...

La creazione di queste aspettative è l’errore -penso si

possa dire: il peccato- più grande ed è qualche cosa che rientra nella responsabilità di chi, sino ad ora, si è arrogato il diritto di parlare di Zen in Occidente. A partire da Suzuki Daisezu Teitaru⁵, via via attraverso quasi tutti gli esponenti dello Zen occidentali o giapponesi stabilitisi in Occidente, si è posto l'accento da un lato sulla certificazione dell'illuminazione da parte dei cosiddetti maestri, dall'altro, a necessario corollario, si è indicata l'illuminazione come obiettivo e sostanza della tradizione buddista. Quei pochi che hanno parlato e parlano in modo difforme sono stati considerati poco interessanti non avendo nulla di eccitante da offrire.

L'ordinazione monacale e la cosiddetta "trasmissione del Dharma"⁶, l'atto simbolico con cui un religioso riconosce la

5 (1870-1966), esponente della scuola Rinzai dello Zen e allievo di Shaku SOen (o SOyen), il primo che tenne (a Chicago, nel 1893) una conferenza sullo Zen in un Paese occidentale. Suzuki Daisezu (da non confondere con Suzuki ShunryU, iniziatore dei principali centri di pratica e studio dello Zen, di scuola Sotó, negli Stati Uniti) si trasferì negli Stati Uniti nei primi anni del novecento. Le sue numerose opere hanno fortemente caratterizzato la lettura dello Zen da parte di tutta la cultura occidentale.

6 Nella tradizione del buddismo di scuola Sotó Zen, come pure in molte altre tradizioni, l'iter formale del rapporto maestro/discepo-

raggiunta maturità spirituale di un discepolo, di per sé non costituiscono alcun vanto, significato o valore spendibile: chi li utilizza come segni del proprio status ne annulla di fatto il senso reale.

Come è dimostrato dalla realtà giapponese, in cui l'ordinazione e la "trasmissione del Dharma" sono impartite a migliaia di persone che non hanno alcuna vocazione particolare e che le richiedono e le ottengono solo per ereditare il "tempio di famiglia", è puramente arbitrario pensare che un monaco zen, se si è sottoposto a tali riti, sia un essere al di là del bene e del male.

Per di più, in Giappone, nella scuola Zen Sòtò, il termine "ròshi", che letteralmente significa "vecchio insegnante", è un attributo dato a qualunque prete buddista di una certa età (e sono decine di migliaia) indipendentemente dalle sue

lo ha il suo apice in un rito privato, o segreto, durante il quale la guida spirituale sancisce l'avvenuto e valido ingresso del discepolo nella via buddista. Questo rito è noto in Occidente con vari nomi tra cui "trasmissione della mente", "trasmissione del Dharma" ecc. E' chiaro che l'efficacia e il senso di tale rito culminante sono legati al suo essere la conclusione di un processo reale, non puramente formale o addirittura immaginario.

“condizioni” spirituali. Non vi è alcun motivo, perciò, né di mitizzare chi è chiamato in quel modo né di agognare quel titolo, come se possederlo fosse la taumaturgica soluzione di ogni male.

L'illuminazione non è l'obiettivo del buddismo, ed ancor meno lo è dello Zen. L'unico obiettivo che sin dal fondatore Sakyamuni costituisce la sostanza, la direzione, la pratica, la ragion d'essere del buddismo è porsi sulla via che conduce alla liberazione e mantiene liberi dalla sofferenza insita nel vivere. Concretamente, secondo la scuola Zen, questo consiste prima di tutto nella pratica quotidiana dello zazen che, da sempre, si sostanzia nel seguire l'ottuplice sentiero. Nel *Sermone di Varanasi*⁷, convenzionalmente considerato il primo sermone pronunciato dal Buddha, è detto chiaramente che la quarta nobile verità, la verità della via che conduce alla liberazione da ogni sofferenza, nella vita di ogni giorno si manifesta come ottuplice sentiero: retta visione, retta intenzione, retto parlare, retta condotta, retti mezzi di sussistenza, retto

⁷ Altro nome del *Dhammacakkapavattanasutta*, o *Messa in movimento della ruota del dhamma*, cfr. *supra*, cap. I.

sforzo, retta presente attenzione e retta concentrazione.

Inoltre per chiunque segua la via dello Zen, sia da laico sia dall'interno dell'ordine, è ovunque espressamente indicata la pratica dei dieci precetti⁸ o astensioni fondamentali: astenersi dall'uccidere, dal rubare, dall'aver una condotta sessuale disordinata, dal mentire, dall'abbandonarsi all'ebbrezza (sia dell'alcool che delle droghe), dal discutere dei difetti altrui, dal vantarsi, dall'abbandonarsi all'avidità, alla collera e dal diffamare i tre gioielli (il Buddha, il Dharma e la Sangha o Comunità).

Vi è un'indicazione o comandamento fondamentale che troviamo sintetizzato nel *Dhammapada*: «...si deve essere rapidi nel bene, dal male si deve ritrarre la mente! Infatti, se un uomo compie il bene in ritardo, la sua mente si diletta nel

8 Durante la prima ordinazione, quella che sancisce l'ingresso nella Comunità, detta "lasciare la casa" (*shukke* in giapponese), si compie una cerimonia di iniziazione (*tokudò* in giapponese) durante la quale, oltre alla tonsura, il novizio accoglie i dieci precetti fondamentali o dieci "astensioni" principali. Almeno queste dieci astensioni sono necessarie per chiunque intenda seguire la via dello Zen: a maggior ragione lo sono per chi se ne assume solennemente la responsabilità durante l'ordinazione.

male»⁹. Ritrarre la mente è la pratica della via, compiere il bene l'unica indicazione. Non c'è posto per stranezze o grandi illuminazioni. Non vi è *una* illuminazione da ricercare o farsi trasmettere, vi sono tante illuminazioni quante sono le nostre immaginazioni a proposito. Tutte, subito da abbandonare: «...se un uomo compie il bene in ritardo, la sua mente si diletta nel male...». L'unica illuminazione concepibile è non smettere mai di fare zazen. E questo è realizzabile concretamente solo all'interno di una vita che si svolga in armonia con l'ottuplice sentiero e i precetti, ovvero secondo quella che in termini occidentali è chiamata etica buddista. Anche se ha un funzionamento inverso a quello che gli attribuisce il senso comune: la realizzazione dell'ottuplice sentiero e la condotta secondo i precetti sono infatti le conseguenze dell'adesione alla via. Ovvero: le qualità etiche discendono dall'applicarsi sinceramente sulla via, sono il ritratto del comportamento naturale di chi vi è intento. Certamente quelle indicazioni hanno anche una funzione normativa: quando siamo in dubbio su quale sia il comportamento armonico con la nostra pratica, se non lo comprendia-

⁹ *Dhammapada* 9,1 (116).

mo da soli possiamo far ricorso alla regola.

Visto che la comprensione di quanto ora detto è disponibile a chiunque sinceramente prenda rifugio nella pratica, pare incredibile che possano impudentemente essere accettati come maestri religiosi persone che non tentano neppure, non dico di praticare ogni giorno lo zazen, ma almeno di rispettare i precetti intesi come prescrizioni normative, ovvero la parte tutto sommato più semplice, alla portata di qualsiasi anziana signora che frequenti in serenità e devozione la propria parrocchia.

Vi sono vari elementi che hanno concorso a far sì che la situazione degenerasse sino a questo punto; siccome sono disponibili studi approfonditi¹⁰ riguardo a ciascuno di questi

10 Oltre al già citato (cfr. *supra*, cap. II) *Zen At War*, di B. Victoria (l'originale è edito da Weatherhill, New York 1997), un poco alla rinfusa ricordiamo: John Daido Lori, *The Heart of Being: Moral and Ethical Teachings of Zen Buddhism*, Charles Tuttle and Co., Rutland & Tokyo 1996. Katy Butler, *Events Are The Teachers*, in "The CoEvolution Quarterly", pp. 112-123, Sausalito, CA, inverno 1983 (reperibile presso: <http://goo.gl/rcCQQL>). Stuart Lachs, *Coming Down From the Zen Clouds*, 1995, in "Articles on Buddhism and East Asian Philosophy" (reperibile presso: <http://goo.gl/AWCuCJ>). Stuart Lachs, *Means of Authorization: Established Hierarchy in*

Ch'an/Zen Buddhism in America, conferenza presentata al congresso annuale dell'AAR (American Academy of Religion), Boston 1999 (reperibile presso: <http://goo.gl/qOO4xU>). Robert E. Buswell, *The Zen Monastic Experience*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1992. John McRae, *Encounter Dialogue and Transformation in Ch'an*, in Robert Buswell & Robert Gimello, "Paths to Liberation", University of Hawai'i Press, Honolulu 1992 (reperibile presso: <http://terebess.hu/zen/Paths-to-Liberation.pdf>). Albert Welter, *Ch'an Slogans and the Creation of Ch'an Ideology. A Special Transmission Outside the Scriptures*, conferenza presentata al congresso annuale dell'AAR (American Academy of Religion), Philadelphia novembre 1995 (reperibile presso: <http://goo.gl/BAQ2q1>). Bernard Faure, *Rhetoric of Immediacy*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1991. Morten Schlutter, *Silent Illumination, Kung-an Introspection, and the Competition for Lay Patronage in Sung-Dynasty Ch'an*, in Peter N. Gregory e Daniel Getz, *Buddhism in the Sung*, Hawai'i University Press, Honolulu 1999 (reperibile presso: <https://www.douban.com/group/topic/33757222/>). T. Griffith Foulk, *Myth, Ritual, and Monastic Practice*, in: Patricia Buckley Ebrey, Peter N. Gregory, *Religion and Society in Tang and Sung China*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1993. William M. Bodiford, *Soto Zen in Medieval Japan*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1993 (reperibile presso: <http://goo.gl/hBixXT>). T. Griffith Foulk, *The Zen Institute in Modern Japan*, in: Kenneth Kraft, *Zen, Tradition and Transition*, Grove Press, New York 1988.

fattori, qui è sufficiente una rapida elencazione. Il primo problema, in ordine di tempo, lo troviamo nello strumento umano attraverso cui lo Zen è giunto in Occidente: il citato Suzuki Daisetsu Teitaru, a cui vanno comunque riconosciuti molti meriti, ci ha presentato un'immagine del buddismo Zen che oltre ad avere una forte connotazione nazional-giapponese era legata alla visuale dell'intelligenza buddista, alla scuola degli studiosi e dei praticanti che concepivano il buddismo come un mezzo e non come un fine: la possibilità, per pochi eletti, di trascendere il mondo, ovvero un utilizzo discriminante dello Zen. Nel *Bendowa*, in ordine cronologico il secondo dei componimenti scritti da Dògen, troviamo: «L'insegnamento di Sakyamuni non si trova fra le cose di questo mondo [...] e assolutamente non esclude il mondo. È un insegnamento che non discrimina fra mondano e sovramondano»¹¹. Non ostante ciò, per Suzuki D. T., come pure per la maggior parte degli esponenti del buddismo zen giapponese all'inizio del novecento, l'illuminazione, la trascendenza, il porsi al di là del bene e del male, erano considerati la norma e l'obiettivo, il fine della pratica. Alla luce di

11 Cfr. Eihei Dòghen, *Il cammino religioso- Bendòwa*, cit., 52 s.

quella pretesa conquista della trascendenza il comportamento umano era trasfigurato, non rispondeva più ad alcuna legge, ad alcun limite, né etico né morale. Al punto che Suzuki arrivò a scrivere:

La spada viene in genere associata all'uccisione, e molti di noi si chiedono in che modo essa possa venire associata allo Zen, una scuola buddhista che insegna il messaggio dell'amore e della compassione. Il fatto è che l'arte della spada distingue tra la spada che uccide e la spada che dà la vita. [...] nel caso di chi la spada è costretto a sfoderarla infatti, in realtà non è lui che uccide è la spada a farlo. Lui non desidera fare male a nessuno, ma il nemico appare e fa di se stesso una vittima. È come se la spada eseguisse automaticamente la sua funzione di giustizia, che è funzione di compassione... Quando si pensa che la spada svolga questo tipo di ruolo nella vita umana, essa non è più un'arma di autodifesa o uno strumento di morte, e colui che la maneggia diventa un artista di primo piano, impegnato a produrre un'opera di autentica originali-

12 Cfr. D. T. Suzuki, *Zen and the Japanese Culture*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1959, 145. Come in: Brian Victoria, *Lo Zen alla guerra*, cit., 191 s.

Il fatto che queste parole siano state pubblicate per la prima volta nel 1938, un anno dopo il tristemente noto “stupro di Nanchino” da parte dell’esercito imperiale giapponese, ci dà un’idea delle dimensioni del problema.

In Europa, in particolare in Germania e Italia, le parole di Suzuki e di altri esponenti dello Zen ebbero documentata influenza nella formazione delle rispettive culture nazista e fascista. In particolare fu l’ala militarista, in ambedue le nazioni, ad apprezzare la filosofia del guerriero che non teme la morte e rinunciando al proprio “io” si fa puro strumento della forza e della gloria del proprio Paese“. La via del

13 «La religione dei giapponesi è soprattutto culto dell’eroismo e i suoi eroi non esitano a sacrificare la vita per la gloria e la salvezza del loro paese» cfr. Adolf Hitler, *Table Talks*, Weidenfeld and Nicolson, Londra 1953, 418, come in: Brian Victoria, *Lo Zen alla guerra*, cit., 16, prefazione dell’autore all’edizione italiana. In un’altra occasione, poco prima dell’agosto 1941, il generale Yamashita Motoyuki, capo della missione militare giapponese presso l’Asse, riferì che: «Hitler sottolineò il fatto che, in futuro, gli interessi del Giappone e della Germania sarebbero stati identici perché entrambi i paesi avevano basi spirituali comuni. E fece intendere che avrebbe lasciato detto al popolo tedesco di legarsi per sempre allo spirito giapponese» cfr. Otto D. Tolischus, *Tokyo Record*, Hamish

guerriero, *bushido* in giapponese, il codice cavalleresco nato dal connubio tra i *samurai* e lo Zen di scuola Rinzai, fu assunto come “Zen” da una parte della cultura europea. Avvenne così che in Europa, sino a tempi recenti, circolò la convinzione che lo Zen, o almeno quello di scuola Rinzai, avesse naturali e profonde connessioni con il militarismo e

Hamilton, Londra 1943, 158, citato in Brian Victoria, *Lo Zen alla guerra*, cit., 17. In Italia, Giuseppe Tucci (1894-1984), grande indologo e tibetologo, influenzato proprio dal terribile testo di D. T. Suzuki citato alla nota precedente (tradotto in italiano con il titolo: // *buddismo Zen e la sua influenza sulla cultura giapponese*), nel 1939 pubblicò *Lo zen e il carattere del popolo giapponese* nel quale: «Lo Zen veniva descritto come uno strumento estremamente utile per liberarsi dalle pastoie sociali, consentendo agli uomini di diventare uomini fra gli uomini, soldati di un esercito in marcia verso un destino che rende tutti uguali. Successivamente in // *Giappone moderno e la sua crisi spirituale*, pubblicato nel 1940, Tucci espresse la sua ammirazione per i monaci Zen come educatori dei samurai e per la capacità dello Zen di trasformare la propria immediatezza e spontaneità in spirito militare», cfr. Gustavo Bonavides, *Giuseppe Tucci, or Buddhology in the Age of Fascism*, in Lopez Donald S. Jr., *Curators of the Buddha-The Study of Buddhism under Colonialism*, University of Chicago Press, Chicago 1995, 169, (citato in: Brian Victoria, *Lo Zen alla guerra*, cit. 21).

la cultura nazifascista.

Dall'altra parte dell'oceano Atlantico, invece, la presunta assenza di etica dello Zen suscitò interesse per motivi differenti. Negli Stati Uniti, a partire dal periodo tra le due guerre mondiali, la mentalità repressiva di retaggio vittoriano aveva, a poco a poco, lasciato il passo ad altre concezioni della vita, più permissive, non più basate sul conformismo perbenista. Lo sviluppo industriale, la mentalità scientifica e tecnica spingevano da un lato verso un sempre più esasperato funzionalismo, dall'altro lato il relativismo etico aveva eroso i capisaldi della cultura filosofica legata alla morale del peccato e della vergogna¹⁴. La domanda a cui fare riferimento non era più: "La società approva?" ma, nei vari ambiti: "È razionale?", "è naturale?", "incrementa la libertà?", "contribuisce al benessere del massimo numero di persone?". La cosiddetta liberazione sessuale, inizialmente intesa come possibilità di rapporti liberi prima del matrimonio, contraddiceva il tabù meglio difeso della cultura precedente. Quando il sesso giunse ad essere, almeno per certe avanguardie culturali, un genere di prima necessità come

14 Cfr. Robert M. Pirsig, *Lila*, Adelphi, Milano 1992, 347 ss.

qualsiasi altro, la nuova epoca trovò una bandiera appariscente e convincente.

Fu in questo contesto che l'antieticità dello "zen secondo Suzuki" fu recepita negli Stati Uniti: l'aspetto antipuritano, trasgressivo, unito all'esplicita indulgenza al consumo di alcolici prima e di altri inebrianti poi, assieme alla nuova dottrina apparentemente priva di regole e di morale, formarono quella miscela che negli anni successivi fu denominata *beat zen*¹⁵. Nell'immediato dopoguerra, il ponte più conosciuto tra la cultura americana moderna e lo zen giapponese d'esportazione fu fornito dalla cosiddetta *beat generation*: Kerouac, Leary, Ginsberg, Burroughs, Ferlinghetti furono tra i primi a "mettere il cappello" sullo Zen, contribuendo a dargli un marchio, una collocazione che, seppure con molte eccezioni, ha mantenuto per molto tempo. Con il movimento hippy, la controcultura, il minimalismo del "fai date", la ricerca di scorciatoie e di forme di religione non strutturate in chiese e soprattutto nelle quali fosse vietato vietare, si

15 Alla fine degli anni '50, al *beat zen* per reazione si contrappose quello che Alan Watts chiamò *square zen*, propugnato da chi trovava degenerato il permissivismo e l'assenza di cornice istituzionalizzata del *beat zen*.

sviluppo una continuità quasi automatica: la trascendenza, l'essere al di là della lettera e della dottrina, da molti fu inteso come permissivismo tout court. Tuttavia, sebbene nell'insegnamento buddista -ed in particolare in quello tramandato nella scuola zen- sia strutturalmente insito il significato di trasgressione, ovvero "andare oltre la norma", è completamente fuori strada chi lo interpreta come licenza.

Molti pensarono invece di aver trovato nello Zen la modernità che le vecchie radici religiose non erano più in grado di offrire: conoscenza e mistero in un'atmosfera di libertà in cui ciascuno poteva coltivare la propria privata forma di religiosità. È drammaticamente ovvio che "lo zen come piace a me" non poteva che essere un'occasione perduta: anni di vita gettati al vento. Anche se, occorre riconoscerlo, non tutto quello che maturò in quegli anni caotici fu negativo.

L'unico argine alla completa anarchia, alla Babele spirituale era stabilito dal *Maestro*, quasi sempre scritto con la lettera maiuscola, certificato quindi illuminato. Illuminato quindi senza alcun obbligo formale o morale, anzi ingiudicabile perché proprio il suo status gli concederebbe una sorta di wild card, la possibilità di derogare da ogni controllo.

Si è generata così una specie di allucinazione per cui anche le mancanze più gravi di questi personaggi sono state (in molti casi lo sono ancora) come invisibili, oppure accettate con incredibile indulgenza¹⁶. Quando non si avrebbe un centesimo della medesima condiscendenza se il protagonista di certe stranezze, abusi o pretese fosse un comune parroco cristiano.

In Europa fu Deshimaru Taisen¹⁷ il primo a proporsi come

16 Un esempio importante di questi fatti lo troviamo nel racconto del “processo” a cui fu sottoposto nel 1983 Richard Baker, successore di Suzuki Shunryu nella conduzione del San Francisco Zen Center, cfr. <http://goo.gl/rcCQQL>

17 Deshimaru Taisen, 1914-1982, è, con luci e ombre, l’iniziatore dello Zen europeo. Giunto in Francia nel 1967, nel 1970 fondò l’AZI (*Association Zen Internationale*). Durante gli ultimi anni della sua vita rivestì il ruolo di Direttore Missionario europeo della Scuola Sòto Zen (*Sokan* in giapponese). La valutazione complessiva del suo operare sarà possibile nei tempi futuri quando le tensioni, le lacerazioni e le emozioni originate dal suo forte carattere e dal suo comportamento contraddittorio si saranno placate. Per quanto sia umanamente comprensibile e perdonabile la storia di un uomo che, provenendo da un passato anonimo abbia contribuito a costruire - o non abbia impedito si costruisse attorno a lui - un’aura nella quale vivere riverito e famoso, molto meno comprensibile è la

referente di ciò che allora non era che una vaga immaginazione: l'approccio alla vita ed alla morte chiamato Zen. Per questo fu principalmente il comportamento complessivo da lui tenuto ad innescare, oltre a indubbe conseguenze positive, anche aspettative e certezze che sono all'origine di alcuni dei processi degenerativi. Aspettative e certezze solidificati in un'apologia che, a più di trent'anni dalla sua morte, circonda la sua figura. Ancora oggi molte delle biografie pubblicate sia su carta che sul web contengono inspiegabili inesattezze, per così dire, sulla vita di quell'uomo unite a sottolineature di aspetti della sua personalità che rischiano di ridurlo ad una "macchietta", uno stereotipo dello Zen. Volendo evidenziare il ruolo che Deshimaru ha certamente avuto nel far conoscere lo zazen in Occidente (per esempio, seppure in modo obliquo anche l'iter della mia vicenda personale è in parte conseguente alla sua comparsa), penso proprio che tali imbellettamenti siano un torto perpetrato anche alla sua memoria. Spero che, presto, qualcuno tra coloro che gli sono stati vicini voglia raccontarne disinteressatamente con semplicità e affetto la storia completa, nel rispetto di Deshimaru e della sua verità. Dico "presto" perché oggi vi è ancora la possibilità concreta di raccogliere la testimonianza di alcuni tra coloro che sono stati personalmente testimoni dello sviluppo della sua vicenda religiosa e in particolare del rapporto con Sawaki e il di lui successore, Uchiyama, che ad Antaiji materialmente impartì l'ordinazione a Deshimaru.

caie dall'essersi presentato come l'erede, anzi l'inviato, del famoso Sawaki Kòdò¹⁸ di cui era stato -sino ad un'ordina-

18 Sawaki Kòdò, 1880-1965. Ho già presentato biograficamente la figura di Sawaki in un lavoro precedente (cfr. *Piccola guida al buddismo Zen nelle terre del tramonto*, cit., 159 s. e 166 n.3). Sawaki era cosciente del fatto che, molto spesso, ciò che veniva apprezzato e ricordato di lui erano i modi e la personalità piuttosto che l'insegnamento e la testimonianza religiosa. Era per lui un cruccio a proposito del quale lui stesso poneva in guardia. Recentemente è stata edita negli Stati Uniti un'opera (Arthur Braveman, *Living and Dying in Zazen. Five Masters of Modern Japan*, Weatherhill, New York & Tokyo 2003) che tenta un ritratto di Sawaki assieme a quello di altre quattro eminenti figure dello Zen del secolo scorso: il monaco Katò Kòzan, Motoko Ikebe una delle rare "donne dello Zen" e due discepoli di Sawaki: Yokoyama Sodò, l'eremita che "suonava le foglie" nel parco e Uchiyama Kòshō, successore di Sawaki alla guida della comunità del monastero Antaiji. Gli intenti del libro sono interessanti: «Nello Zen americano la deificazione degli insegnanti Zen da parte dei loro seguaci è stato un problema rilevante; questo libro fornisce un salutare antidoto presentando, all'interno del ricco contesto delle loro vite e della loro cultura, quattro uomini ed una donna che hanno vissuto e sono morti nello Zen, in modo che possiamo pienamente comprendere che cosa sia, in Giappone, un maestro Zen» (dalla quarta di copertina). È un'opera che ha senz'altro molti meriti, soprattutto di carattere sto-

zione approvata da Sawaki pressoché *in articulo mortis*- uno dei tanti seguaci laici. Successivamente al diffondersi della sua fama in Europa, Deshimaru ottenne il sostegno dell'allora abate di Eiheiji, il più grande e influente monastero giapponese della scuola Sótó Zen e questo naturalmente costituì, almeno agli occhi degli europei, un'autorevole conferma del ruolo che si era assegnato e dell'autorità che ne conseguiva.

Per problemi legati sia ad una particolare visuale dello Zen presente anche in Giappone, sia alla sua personalità ed inclinazione, Deshimaru, in un insieme inestricabile, assieme allo zazen diffuse in Europa l'immagine di un "personaggio" dal profilo in parte mutuato dagli aspetti più spettacolari, eclatanti e più caratteriali della figura umana di Sawaki; per esempio la forza, l'alterigia, l'indulgenza all'alcol e all'autoritarismo impositivo, a cui aggiunse una personale propensione verso i piaceri mondani. Per di più, sia in vita che in morte, la figura di Deshimaru da non pochi è stata mitizzata sin quasi all'idolatria e questo eccesso costituisce ancora un pesante ostacolo ad una serena disamina della sua opera e del suo lascito. L'AZI (Association Zen Internatio-

rico, con qualche sprazzo di limpida luce.

naie), l'organizzazione da lui fondata in Francia, anche grazie alla sua fama di grande maestro ha velocemente avuto ampia diffusione in tutti i Paesi europei ed è attualmente la realtà numericamente più consistente dello Zen in Europa.

Deshimaru giunse in Francia nel 1967, fortemente motivato e dotato di una personalità dirompente. Era il primo giapponese che pubblicamente avocasse lo zazen ed il mistero dell'illuminazione Zen.

Essendo il primo ed a lungo l'unico, divenne il modello e come in molti casi in cui le caratteristiche personali di un leader brillano intensamente, esse furono idealizzate al punto che diventare o fare "come lui" fu inteso, assorbito quasi come *impersonare* lo Zen. Nonostante lo stesso Deshimaru sconsigliasse la mera imitazione.

In questo caso, tuttavia, il modello, l'oggetto dell'imitazione non fu il discepolo, cioè come lo si diventa e come si realizza la via del discepolo, di colui che si pone su una via infinita e perciò sempre con l'animo di chi impara. Deshimaru -qui vedo la sua maggior debolezza- si era proposto come "il maestro" e voler diventare come lui significò, per molti, imboccare la via, la carriera di chi insegna. Quando

morì tutte le contraddizioni che la sua presenza aveva mantenuto in equilibrio si manifestarono, conducendo a conflitti di cui si trova tuttora traccia.

Per quanto sia impossibile dirlo con certezza in assenza di una testimonianza diretta, è ipotizzabile che si sia reso conto dei rischi potenziali del grande gioco da lui creato, infatti non perfezionò mai, nei confronti di nessuno dei suoi discepoli occidentali, la trasmissione formale di tutte le prerogative di piena autonomia di una figura religiosa indipendente. Non è corretto ascrivere a Deshimaru, un uomo che a suo modo fu grande e certamente determinante nella diffusione dello Zen nel mondo occidentale, tutte le deviazioni e i problemi apparsi dopo la sua scomparsa tra i buddisti che direttamente o indirettamente erano stati in rapporto con lui. Tuttavia il timore di infangare o indebolire lo splendore del ricordo di un uomo simbolo e che in alcuni ambienti costituisce ancora una sorta di icona, non ci deve far chiudere gli occhi di fronte a questioni molto serie, che attengono alla profonda realtà spirituale di quella figura che più volte abbiamo indicato come “il buon amico”, come pure il particolare ambito *extraumano* secondo il quale vada presa a mo-

dello¹⁹.

Inoltre, occorre considerare attentamente che il rapporto tra un discepolo e la sua guida spirituale è un fatto del tutto privato, non può essere speso pubblicamente. Perciò ogni riconoscimento formale o informale che da quel rapporto derivi, riguarda solo e unicamente il nostro percorso individuale; quando esibito “muta” nel suo opposto: vantarsi del nome o del lignaggio del proprio “maestro”, rivelare a fini di potere il livello delle ordinazioni, o iniziazioni, da lui ricevute è l’evidenza della falsità della nostra posizione. Al contrario, i titoli che seppure con misura possono essere esibiti, proprio come in ogni ambito sono quelli rilasciati da un ente certificatore -quale per esempio la *Sótó Zen Shù o Scuola Soto Zen-* previo un percorso codificato, all’interno di un istituto scolastico riconosciuto, in cui vigono regole secondo lo standard di quell’ente. Tali certificazioni solo superficialmente sono in rapporto con la reale aderenza al buddismo -ed allo Zen in particolare- della persona che le ha ricevute, per cui per quanto abilitino all’insegnamento,

19 Il discepolato è anche, o in qualche misura, imitazione. Ma è un’imitazione che non si applica a ciò che si vede.

l'oggetto di quest'ultimo è la forma di un certo contesto, non l'essenza. Sono infatti il riconoscimento dell'acquisita conoscenza della norma, dello stile, del cerimoniale e del rituale di quella determinata scuola o chiesa buddista, al cui clero a quel punto si appartiene. Con tutti gli obblighi comportamentali e i pubblici doveri di servizio legati a quell'appartenenza, senza l'acquisizione di alcun potere particolare. La rappresentazione del potere clericale nel mondo appartiene sempre più ad un tempo non più presente e di cui, spero, non vi sarà alcun rimpianto.

È necessario affermare con chiarezza che per fare zazen non occorre alcuna certificazione o status particolare e non vi è alcun bisogno di persone che "facciano il maestro". Chi vuol vivere grazie alle entrate di un'organizzazione e dei suoi membri lo tenti pure ma, per esempio, sotto le spoglie di un'impresa commerciale. Chi desidera vedersi in una posizione di comando, chi ama le divise e vuole porsi in un iter, in una carriera gerarchica che scorra verso l'alto, farebbe meglio a rivolgersi alla vita militare piuttosto che a quella religiosa. Chi predilige l'aggressività, la forza o addirittura il comportamento violento e disprezza la debolezza e la

mitenza, persino chi attribuisce certezza positiva a queste ultime, dovrebbe guardare a fondo nei nodi del proprio animo e della propria psiche invece di definire “zen” tali opachi stereotipi.

In ogni ambito, e ancor più in quello religioso, il rispetto dello spirito, del corpo e delle proprietà delle persone che liberamente si affidano alle nostre cure deve precedere ogni altra preoccupazione.

In una situazione come quella nella quale ci troviamo è legittimo chiederci²⁰ se il buddismo, in particolare quella

20 Un interrogativo di questo genere se lo pone Lewis Richmond, in passato uno degli elementi di spicco del Green Gulch Zen Tempie di Sausalito, in California. Richmond elenca dieci motivi, purtroppo in buona misura condivisibili, per cui il *dharma* potrebbe svanire, dopo una breve apparizione, dall'occidente: «Attaccamento privilegiato alle radici della cosiddetta contro-cultura. Eccesiva enfasi nell'illuminazione. Anti-intellettualismo. Oblio dell'etica. Mancanza di rispetto per le altre tradizioni, orientali ed occidentali. Insegnamento religioso inteso come carriera. Cooptazione o assorbimento da parte di altre tradizioni (per esempio cristiane). Manifeste patologie degli insegnanti religiosi. Attaccamento al denaro. Litigiosità tra le scuole ed all'interno delle scuole» Cfr. Lewis Richmond, *Work as a Spiritual Practice*, Broadway Books, New York 1999.

forma di buddismo noto col nome di “Zen”, in realtà debba ancora effettivamente iniziare ad attecchire in Occidente, ossia se quello che abbiamo vissuto in questi ultimi decenni sia stato un miraggio che compirà il suo destino scomparendo.

Forse questa scomparsa è necessaria al fine di permettere ad una nuova pianta di germogliare nello spazio finalmente libero. Forse il tempo, come l’acqua del torrente che ruscellando leviga le pietre e porta a valle le foglie morte, si occuperà di permettere a questa tradizione di avere una vita autentica.

Nel frattempo, alla luce di tutto questo, occorre fare una cernita completa e accurata di tutto quello che sino ad ora è stato più o meno acriticamente trasmesso ed accettato. Mettendo in discussione tutti e tutto, proprio secondo l’insegnamento fondamentale che Sakyamuni ci ha lasciato e che consiste nel negare qualunque autorità aprioristica, intesa come oggetto di fede, ad ogni uomo ed ad ogni scrittura, compresa la sua figura e le sue stesse parole: «Perciò, Ananda, siate lampada per voi stessi, prendete rifugio in voi stessi

e non in altro»²¹.

La realtà della vita secondo il buddismo consiste semplicemente nella continua messa in pratica di questa esortazione.

21 *Mahàparinibbànasuttanta*, 2, 33; *Digha Nikàya*, 16. Quello riportato è uno degli ultimi insegnamenti impartiti dal Buddha prima della sua morte. Si veda anche: «Il proprio sé, invero, è rifugio di se stesso. Infatti, quale altro potrebbe essere il suo rifugio?» *Dhammapada*, 12.4 (160).

V. La via è una severa maestra etica della trasmissione Zen

I due poli della relazione maestro-discepolo si fondono quando la volontà è comune e rivolta altrove rispetto ad ogni tipo di ricompensa ed ogni compromesso legati al mondo.

Essere rivolti nella stessa direzione non è l'assunzione di una posizione astratta o ideale per cui sia sufficiente non urtarsi a vicenda oppure basti stabilire un *modus vivendi* che permetta di trascorrere il tempo senza suscitare problemi. Il vero accordo avviene quando è compiuto assieme quel movimento del cuore chiamato conversione, ossia quando smettiamo di divergere, smettiamo di correre dietro a questo o a quello e «...siamo lampada per noi stessi, prendendo ri-

* *La luna è una severa maestra* è il titolo italiano del romanzo *Moon is a harsh mistress*, del genere detto "fantascienza", di Robert Heinlein, pubblicato da Mondadori nel 1966, nei numeri 445 e 446 della collana *Urania*.

fugio in noi stessi e non in altro»¹. Imparare il modo di convergere è l'inizio della via, percorrerla è continuare a praticarlo; ovvero imparare a fare zazen è l'illuminazione, continuare a fare zazen è la via del Buddha.

In tali termini il senso di relazione religiosa acquista valore di insegnamento, ma questo non si colloca tra le astuzie della coscienza, nel mostrare una visione cosmica, nella trasmissione di una particolare Weltanschauung o nel disorientare e impressionare il discente. Questo non è il buddismo di Sakyamuni. Zazen non è mai stato insegnato al fine di realizzare nulla che non fosse la pace e la serenità interiore nella rinuncia ad ogni volontà di conquista e di possesso. Altrimenti che senso avrebbe «...ritrarre la mente»²?

Per questo l'etica del corretto rapporto di insegnamento si basa sull'esempio. E siccome tutti, sempre, stiamo imparando momento per momento nell'infinità di tempi e forme in cui ci manifestiamo nel nostro procedere, allora il primo ed unico insegnamento, quindi il primo ed unico esempio sarà

1 Cfr. *supra*, cap. IV.

2 «...Si deve essere rapidi nel bene, dal male si deve ritrarre la mente! Infatti, se un uomo compie il bene in ritardo, la sua mente si diletta nel male» *Dhammapada* 9,1 (116).

quello dell'essere discepoli.

Visto che non si tratta di comunicare un contenuto astratto, un'idea o un concetto come quello che sarebbe possibile apprendere leggendo il libro adatto, si può insegnare solo ciò che stiamo realmente facendo; in altre parole, in termini buddisti può insegnare solo chi vive da discepolo, conosce il senso di apprendere e da "quale" maestro possa avvenire l'apprendimento. L'unico modo di scovarlo è con l'atteggiamento da "discepolo", di chi non sa; quel modo è "...ritrarre la mente" e in quello spazio libero accogliere con gratitudine il manifestarsi del *dharma*. Quando si procede assieme in quella direzione non ci sono più maestro e discepolo ma persone della via. Quando si procede assieme in quella direzione ci sono veramente maestro e discepolo. La guida è discepolo e il discepolo sa di essere tale. Non vi è proprio spazio per giochetti vanitosi: ogni tipo di atteggiamento risulta ridondante, quello dello zelante discepolo come quello del democratico maestro o delle sue varianti "paterna", "rigidamente severa" ecc.

Poche volte è davvero così. Pochissimi hanno visto tali invisibili armonie, gli esempi sono per lo più fuorvianti, nel

migliore dei casi si fanno le cose apposta.

Il modo d'essere definitivo è la modalità del discepolo³, perciò è l'unica "cosa" che valga la pena di imparare e conseguentemente l'unico contenuto autentico dell'insegnamento. Perciò l'insegnamento della maestria consiste nell'atteggiamento di colui che impara nei confronti della propria pratica, in tutta la realtà della vita. L'atteggiamento da discepolo si estrinseca e vive nella forma del rispetto, della cura e dell'ascolto. Essere "maestri" è concretamente vivere da discepoli, da principianti, perciò non vi è modo di diventare maestri.

Questo e non altro è da sempre insegnato nella tradizione buddista: non vi è l'indicazione, l'insegnamento di comportarsi da "maestro" o di pretendere atteggiamenti di sudditanza e obbedienza. Non esiste il maestro che dà ordini, nessuno è agli ordini di un maestro. L'obbedienza si insegna con

3 Secondo un percorso logico diverso e su un piano di contenuto altrettanto diverso, anche Girard arriva alla medesima conclusione: «Con ogni evidenza, la posizione del discepolo è la sola essenziale. È tramite essa che va definita la situazione umana fondamentale» cfr. René Girard, *La violenza e il sacro*, cit., 195.

l'esempio personale, non pretendendola. Imparare l'obbedienza, il rispetto dell'insegnamento e della sua fonte, senza discriminazioni, è il corretto modo di apprendere.

Nello *Shobogenzō* di Dōgen vi è un testo intitolato *Raihai Tokuzui*⁴ ovvero: *Inclinarsi rispettosamente è raggiungere il midollo*. È interamente dedicato al rapporto maestro-discepolo e chiarifica in modo inequivocabile la base delle dinamiche che occorre attivare affinché quel rapporto abbia le caratteristiche dovute, senza possedere quelle che lo farebbero diventare qualcos'altro. Nel titolo, Dōgen si richiama ad un'antica storia in cui si narra che Bodhidharma, prossimo alla morte, decise di chiedere ai suoi quattro principali discepoli di esprimere la loro comprensione dell'insegna-

4 Cfr. "La stella del mattino-laboratorio per il dialogo religioso", Lodi, n. 4, (dicembre 2002), 7 ss. "*Raihai*" significa: salutare prosternandosi, rispettare profondamente, venerare, obbedire, inchinarsi. "*Toku*" vuol dire: raggiungere, ottenere, conquistare. "*Zui*" significa: il midollo, l'essenza. Il brano qui di seguito citato, è basato sulla traduzione dal giapponese in inglese redatta da Stanley Weinstein, pubblicata sul n. 10 di "Dharma Eye", semestrale edito dal Soto Zen Education Center di San Francisco, CA, (reperibile presso: <http://goo.gl/FIOpOW>) È un testo breve, consiglio di leggerlo tutto.

mento. Dopo che li ebbe ascoltati, al primo, chiamato Dao-fu, disse: «Tu hai ottenuto la pelle»; al secondo, una monaca di nome Zongchi, disse: «Tu sei giunta sino alla carne»; al terzo, Daoyu: «Tu hai conquistato le mie ossa». Il quarto discepolo, Huike⁵, che diventerà il successore di Bodhidharma, alla domanda del maestro non disse nulla ma si inchinò sino a terra di fronte a lui. A Huike, Bodhidharma disse: «Tu hai conquistato il mio midollo». Significa che Bodhidharma riconobbe in lui il suo proprio modo di fare: il discepolo aveva compreso la cosa più importante, il cuore, la mente, l'atteggiamento interiore grato che si esplicita nel rispetto e nella venerazione per l'insegnamento e la sua fonte. Che non è un modo immaginario e teorico: se non esiste nell'agire è come se non fosse.

Molti intendono questo episodio come se Bodhidharma avesse premiato Huike per aver prestato omaggio proprio a lui, al signor Bodhidharma: costoro non comprendono che la

5 Dazu Huike, 4877-590? Più noto con il nome pronunciato secondo la lettura giapponese Daiso (o Taiso) Eka, primo patriarca cinese della tradizione Chan/Zen, "contato" però come secondo perché Bodhidharma è contemporaneamente il 28° patriarca indiano ed il primo patriarca in Cina.

relazione tra i due era al di fuori delle pastoie e dei pesanti significati delle cose comuni. Sarebbe ben strano se, dopo mille e cinquecento anni, ricordassimo con gratitudine un monaco indiano che viaggiò dall'India sino alla Cina per trovare un piccolo petulante adulatore. Bodhidharma approvò Huike e ne fece il proprio successore perché Huike aveva compreso qual era l'esempio più profondo mostratogli da Bodhidharma, aveva compreso qual è il corretto atteggiamento nella vita trasformata in cammino religioso.

La gratitudine emerge naturalmente, quando ci rendiamo conto dell'enormità del dono della salvezza definitiva dalla sofferenza.

All'inizio di *Raihai Tokuzui* Dògen scrive:

Quando pratichiamo la suprema e perfetta illuminazione, l'impresa più difficile è trovare una guida, un insegnante. Questo maestro non consiste nella forma di un uomo o di una donna ma piuttosto lo troveremo in una persona di grande determinazione; potrà esserlo solo una tale persona. Il maestro non è una persona del passato né una persona del presente. Piuttosto sarà uno spirito di volpe ad essere il buon amico. Questa è la sembianza che ottiene il midollo; la tua guida, il

tuo benefattore. L'insegnante non sarà nelle tenebre a proposito di causa ed effetto; il maestro puoi esser tu, io o qualcun altro.

Commento:

L'inizio è dirimente. Vuol dire che per aver bisogno di cercare una guida occorre che il cercatore sia dedito alle cose dello spirito nel loro aspetto più elevato, ovvero significa che non ha possibilità di successo la ricerca di una buona guida religiosa se le nostre motivazioni, ciò che dirige i nostri passi non sono la gratuità più profonda e l'assenza di obiettivi mondani⁶. Poi vi è la constatazione che la realtà del mondo contiene pochissime persone in grado di svolgere quel compito: è necessario cercare bene e la ricerca potrebbe fallire. Ed ecco la prima indicazione riguardo a chi cercare: non è la forma umana ciò che ci deve interessare, non il ses-

6 Questo non significa che anche a chi guardi alla religione in modo marginale la compagnia di una guida religiosa non possa dare giovamento. Piuttosto significa che, siccome solamente in caso di una scelta radicale potrò instaurare correttamente sino in fondo il rapporto maestro discepolo nei termini in cui è inteso nel buddismo Zen, solo dopo aver preso una risoluzione di quella profondità la ricerca di una guida avrà piena possibilità di successo.

so, l'età o la condizione sociale; l'unica cosa che veramente conta è la sua risolutezza, la sua saldezza sulla via. Nella frase successiva Dògen ci lascia senza oggetto di pensiero, ci toglie la possibilità di immaginare alcunché riguardo a come debba essere quella persona: noi possiamo immaginare una persona che viva nel presente o che sia vissuta nel passato, ma nulla possiamo dire o pensare su chi non ha nessuno di questi due tempi come tempo dell'essere⁷. Invece di costruire nella fantasia il maestro ideale per poi cercarlo fatto come piacerebbe a noi, accettiamo ogni opzione, anche che si possa trattare di quello che potrebbe sembrare un tipo poco raccomandabile, uno "spirito di volpe" nelle parole di Dògen, o una persona perbene. Una tale assenza di pregiudizi realizza in noi l'intimo modo d'essere che permette di arrivare al fondo del problema; questo stesso modo è, in real-

7 Analoga espressione troviamo in un libro molto interessante appartenente ad un'altra cultura in cui l'autore tratteggia la teologia del "puro dopo", della "novità pura", per sfuggire, parlando di Dio, alla reificazione idolatra: «...un Dio il cui esistere, irrompendo dal puro futuro, è completamente svincolato da memoria e da origine...», cfr. F. Tartaglia, *Tesi per la fine del problema di Dio*, Adelphi, Milano 2002, 55.

tà, la guida, il benefattore. Colui che è in grado di essere una vera guida ha gli occhi ben aperti sulla concatenazione che esiste tra un effetto e la sua causa: conosce il dolore e la sua causa, l'origine del dolore. Per questo sa come si estingue. Tutta la realtà indica la via⁸, a volte sono io a farlo, a volte è il maestro. A queste parole di Dògen viene la tentazione di aggiungere: a volte è *persino*⁹ il maestro a farlo.

Dògen continua dicendo:

Dopo aver incontrato una persona che vi sia da guida e da insegnante dovete mettere da parte le mille distrazioni e, senza perdere un istante, dedicarvi energicamente a seguire la via. Dovete praticare, sia pure usando la mente che non usando la mente, come pure usando metà della mente. Perciò dovete imparare a praticare con la stessa urgenza che usereste nello spegnere un fuoco che si trovi sulla vostra testa.

8 «Ogni cosa canta la verità...»: cfr. Eihei Dògen, *Il cammino religioso- Bendòwa*, cit. 31.

9 Shinran Shònin (1173-1263) fondatore in Giappone della scuola Jòdo Shin, o scuola della Pura Terra Rinnovata, insegnò: «Persino una persona virtuosa può entrare nel regno di salvezza del Buddha Amithaba, la Pura Terra, a maggior ragione vi entrerà un peccatore», cfr. *Tannishó* III.

Commento:

L'incontro molto difficile e raro con il "buon amico" è talmente risolutivo, importante da costituire necessità di pieno impegno: non sappiamo quanto tempo sia a nostra e sua disposizione, quel tempo è così prezioso che va utilizzato tutto, con la massima cura. La vera pratica non è un fare della mente e neppure un'azione realizzata con il corpo¹⁰; contemporaneamente la vera pratica abbraccia la vita intera, è presente nel nostro agire sia nei momenti in cui facciamo qualche cosa con la mente sia nei momenti in cui usiamo solamente il corpo, sia quando usiamo l'una e l'altro.

E poi:

[...] Se vi comporterete in questo modo non sarete assaliti dalle legioni di Mara che vi trascinano nell'errore. L'antenato che si tagliò un braccio per ottenere il midollo non è qualcun

10 C'è chi pensa che la pratica sia un fatto mentale, in realtà essa si realizza con il non fare della mente. Non è neppure un fatto fisico ma certamente occorre saper lasciar fermare, oltre agli arti e agli organi di senso, anche quella parte del cervello che produce i contenuti dei pensieri.

altro, il maestro che vi insegnerà a spogliarvi di corpo e mente è già in voi. Raggiungere il midollo e ricevere il dharma sempre dipende dalla più completa sincerità e dalla fede.

Commento:

La distrazione, che nella cultura di matrice cristiana è chiamata tentazione, conoscendone le cause si può prevenire: la dedizione in ogni parte del nostro tempo è la migliore prevenzione di ogni tentazione. Si racconta che Huike, per convincere Bodhidharma mostrando la sincerità dei propri intenti e della propria determinazione, per essere accettato come discepolo arrivò a tagliarsi un braccio. Dògen soleva dire: «Liberarsi di corpo e mente, corpo e mente liberati»¹¹. La piena libertà vive in quanto corpo e mente di questa persona che chiamo “io”. Quando non ci preoccupiamo più del nostro corpo se non dell'indispensabile per mantenerlo in salute, né delle istanze dei nostri desideri, dell'orgoglio, delle vanità, ossia quando lasciamo svanire le preoccupazioni del corpo e della mente, proprio quel corpo e quella mente vivono una vita senza limiti, pienamente liberi.

¹¹ Frase che apprese da Tiantong Rujing, sua guida spirituale. Cfr. *supra*, cap. 0.

Il punto fondamentale dell'intera questione che ruota attorno al maestro è che il vero maestro è dentro di me, dentro di noi. Quello che solitamente chiamiamo maestro in realtà non lo può essere, se non nella misura in cui ci aiuta a trovare quello vero. Dovrebbe ricondurci continuamente a quello, non a sé stesso, non a un piccolo uomo come gli altri. Senza credere che ciò sia possibile non si schiude la possibilità per cui è possibile. Raggiungere il midollo, ricevere il *dharmā*, significa sintonizzarsi sempre più spesso con il vero maestro.

Nelle righe successive troviamo:

La fede sincera non è un'indicazione che viene da altri e neppure parte da dentro [di noi], significa solamente dare davvero peso al *dharmā* e non dar peso a "me". Sfuggire al mondo e fare della via la propria casa. Se anche di poco torni a guardare a te, dando così minor peso al *dharmā*, [questo] non è accolto e la via non è raggiunta. Non vi è neppure un esempio di qualcuno che abbia considerato il *dharmā* come qualche cosa di prezioso. Sebbene voi non abbiate alcun bisogno di ricorrere agli insegnamenti altrui, vi illustrerò alcuni esempi istrutti-

Commento:

Credere non significa “credere a” oppure “credere in”, la fede sincera non si rivolge a qualche cosa fuori di noi facendone oggetto della nostra fede. Neppure è una nostra creazione, una fantasia, un’emozione o un’intuizione nata in noi e che proiettiamo verso l’esterno facendone un idolo, magari personale, chiamandolo Dio, *Zen*, *Essere*, *Fondamento*, *Senza-fondamento* oppure *Dharma*, aspettandoci che altri vi creda rafforzandoci così in quel fare. Piuttosto significa far di me liberato di me, la luce che illumina il cammino, ringraziando e rispettando questa grande possibilità di attingere alla vita che vive noi e che noi viviamo. Ogni volta che rinuncio alla vita secondo il “mio”¹³ permetto alla vita senza nome di essere me. Aver fede che questo sia possibile lo rende possibile.

Voltare le spalle al mondo, conseguenza concreta della

12 Per questa parte del testo di Dogen ho preferito usare una traduzione da me redatta, più letterale, invece di quella di Weinstein.

13 Cfr. *supra*, cap. III.

pratica del lasciar andare, diviene un atto naturale: è la direzione opposta rispetto al farsi portare in giro dai richiami della vita sociale, è non avere il desiderio alla base del nostro agire ma prendere dimora nella vita, tranquillamente tornando alla contemplazione interiore. Così non c'è differenza tra me e religione, tra me e la grande via. Se mettessi me stesso più in alto o mitizzassi la via come un'idea irraggiungibile la separazione sarebbe già avvenuta. Ed ecco ancora la stessa promessa di libertà: non vi è nulla che manchi e che dobbiamo cercare altrove, l'insegnamento fondamentale è già in noi, non vi è alcun bisogno di cercarlo in un maestro.

Tuttavia, poiché potremmo aver bisogno d'aiuto, ecco ancora qualche consiglio:

[...] Quando incontrate quella persona [una guida sincera] non dovete far caso se nel passato fosse un uomo o una donna. Quando [un antico buddha] vi vede vi tratterà come qualche cosa di nuovo e speciale.

Commento:

Qui Dōgen pare proprio parlare da fuori del mondo. Qual

è quell'essere che in passato era un uomo o una donna? Non lo si può immaginare. Comunque, quando lo incontriamo non dobbiamo considerare quello che fu in passato: un uomo, una donna, un assassino o un santo. Nella nostra ricerca, una persona della via conta per come è ora. E viceversa: quando una persona della via ne incontra un'altra postasi alla ricerca del *dharma*, non la valuta secondo l'occhio mondano, non ne considera l'aspetto, il sesso, l'età o il conto in banca ma la vede come qualche cosa di nuovo e di speciale. La capacità di vedere e valorizzare questo "nuovo e speciale" è quello che distingue una guida da una persona qualsiasi. Destare questo "nuovo", contribuire a far sì che si desti appieno e si affermi come vero protagonista senza volto e senza voce.

Più avanti, in quel capitolo dello *Shobogenzo* troviamo:

Zhixian lasciò il monastero di Linji e si recò presso la monaca Moshan¹⁴ [...]. Zhixian pose una domanda a Moshan: "Che cos'è Moshan¹⁵?". Moshan rispose: "La sua sommità non può

14 Moshan Liaoran (VIII-IX secolo) è una delle pochissime donne ricordate nella storia dello Zen.

15 Il nome "Moshan" significa "sommità della monta-

essere vista”. Zhixian disse: “Che tipo di persona dimora su questa montagna?”. Moshan disse: “Non con la forma di un uomo, non con la forma di una donna”. Il maestro Zhixian disse: “Allora perché non ti trasformi?¹⁶”. Moshan replicò: “Non sono uno spirito di volpe, perché dovrei voler cambiare?’^...] Zhixian prestò omaggio [*raihai*].

L'azione si svolge in Cina, mille anni orsono: Zhixian, vero cercatore della via, senza badare agli stereotipi, dopo aver ricevuto l'insegnamento del grande Linji¹⁷ viene a sapere che una persona della via vive sotto le spoglie di una monaca chiamata Moshan. Senza esitazione le compie visita, ma come è normale che sia, non dà nulla per scontato e la interroga riguardo alla sua vera natura: «Sei una donna, un uomo o che cosa?». «Nessuna delle tre» gli rispose Moshan. gna”.

16 Con ogni probabilità è il riferimento ad alcune credenze spurie riguardo alla necessità delle persone di genere femminile di rinascere come uomini prima di raggiungere il nirvana.

17 Linji Yixuan, ?-866 (in giapponese: Rinzai Gigen) fondatore della scuola zen omonima. Cfr. supra, cap. 1.

«Ma se la tua libertà da ogni forma è tale, perché non compì qualche prodigio? Dai, mostrami quello che sai fare» le disse Zhixian. Ma Moshan, che aveva girato le spalle al mondo, rispose: «Sono una persona per bene, non tento di abbinolare la gente con prodigi, mosse magistrali o titoli rutilanti». Zhixian, come Huike di fronte a Bodhidharma, prestò omaggio.

È bene chiedersi a chi o a che cosa abbiano prestato omaggio. Oppure se vi fosse solo il rendere omaggio.

Il maestro, in quanto tale, ossia come figura determinata, ruolo raggiunto e certificato, non esiste. Se, come dice Dōgen, l'insegnamento possiamo trovarlo in ogni cosa, in ogni persona ed il maestro è già dentro di noi, non esiste neppure la necessità di andare in cerca di chi ci insegni quello che già è in noi. Però, così come occorre rendersi conto che il tempo reale è solo il presente infinito nonostante sia altrettanto reale trovare le tracce del passato nel presente e vedere che sino a che c'è presente certamente c'è un futuro, per esempio quello della nostra morte dal momento che ora siamo vivi, così pur non esistendo alcun maestro e pur non essendoci alcuna necessità di un maestro, tuttavia nel buddi-

simo Zen il legame con la guida, con il proprio maestro è fondamentale.

Le contraddizioni sono il sale della vita, sono la vita: senza morte non c'è nascita nonostante siano antitetiche come il diavolo e l'acqua santa, ma potremmo parlare dell'una in assenza dell'altro? Del bene in assenza del male o del basso in assenza dell'alto?

Il retto sforzo¹⁸ occorrente per realizzare la via, per fare davvero zazen trasformando le illusioni in sogni, non è uno sforzo normale, rappresentabile con “nove per nove ottantuno”, è qualche cosa di diverso, come “nove per nove ottantadue”: «Normalmente diciamo “nove per nove ottantuno”, tuttavia uno sforzo normale, ovvero uno sforzo distratto o negligente, non è sufficiente per trasformare le illusioni in sogni. Se fin dall'inizio vi applicate in uno sforzo sufficiente a far sì che nove per nove sia ottantadue, non sarete preda dei vostri pensieri, per quanti possano essere»¹⁹.

18 “Retto sforzo” è uno degli otto rami, o braccia, dell'ottuplice sentiero enunciato nel Dhammacakkapavattanasutta, o discorso di Varànasi (Benares), cfr. supra, cap. I.

19 Da una lettera di Yokoyama Sodo (1907-1980), discepolo di Sawaki Kodo, contemporaneo e confratello di Uchiyama Kosho

Si può guardare tranquillamente al fatto che non esistano né servano maestri e contemporaneamente che siano indispensabili, riconoscendo tutte e due queste realtà senza essere preda né dell'una né dell'altra.

Nei duemilacinquecento anni di storia del buddismo, più di una volta, tra l'ultima generazione valida e la successiva vi è stata un'interruzione, un vuoto. Se valesse solamente

(l'intera lettera è reperibile presso <http://www.lastelladelmattino.org/mono/vecchia>). “Trasformare le illusioni” in sogni è un'espressione caratteristica di Yokoyama rōshi: quando facciamo zazen vediamo chiaramente che tutto ciò che incessantemente sorge nella nostra mente, pensieri, emozioni, fantasie eccetera, non è altro che una serie di illusioni variopinte. Questo “vedere” le trasforma in sogni, e dai sogni ci si sveglia. Il “potere” di trasformare le illusioni in sogni ed il conseguente risveglio è ciò che distingue “le persone del mondo” dalle “persone della via” o risvegliati, in sanscrito: buddha. Yokoyama roshi specifica che il risveglio consiste nello svegliarsi al fatto che stiamo sognando; pensare di esserci svegliati dai sogni è solo un altro sogno. Far sì che “nove per nove ottantadue” non significa convincerci o pensare che nove per nove è ottantadue: questo sarebbe uno “sforzo normale”, ovvero sarebbe fabbricare un altro sogno. È sufficiente abbandonare la necessità di “nove per nove ottantuno” e mantenere con viva energia il nostro sforzo di risveglio.

l'aspetto "collegarsi alla tradizione attraverso una persona in carne ed ossa è indispensabile" il buddismo sarebbe scomparso o, quantomeno, quello che noi oggi chiameremmo buddismo non avrebbe nessuna opportunità di essere considerato il vero insegnamento del Buddha Sakyamuni²⁰. Proprio perché, invece, non è indispensabile cercare un maestro al di fuori di noi e il vero insegnamento è già dentro di noi, ogni volta che la catena della trasmissione si è interrotta è stato possibile riannodarne le fila, con certezza e legittimità, confermando appieno l'insegnamento originale.

Ma se per questo, dal momento che l'insegnamento è in noi e il maestro è solo un surrogato di ciò che già abbiamo e possiamo scoprire da soli, pensassimo che non abbiamo alcun bisogno di cercare il "buon amico virtuoso" e di legarci a lui sottomettendoci senza riserve ad una vita rivolta

20 Un'indicazione riguardo al fatto che da un lato la guida, il buon amico debba avere tutte le qualificazioni e, dall'altro, che anche della guida, del maestro, in assenza della persona adatta, è meglio (e quindi possibile) fare a meno, lo troviamo nel già citato *Suttanipàta*: «Se non si incontra un amico maturo, un compagno con il quale si avanzi assieme, retto e costante, allora, come un re che rinuncia al regno conquistato, proceda solitario come un rinoceronte» (*Suttanipàta*, 46).

dall'altra parte rispetto alla ricerca delle soddisfazioni mondane, ebbene, allora possiamo essere certi che potremmo rivoltare la nostra anima come un guanto ma non troveremo mai la porta stretta, la porta senza porta da cui sgorga l'acqua che non si esaurisce mai e perciò disseta per sempre.

Proprio perché è in modo tale che certamente occorre cercare anche ciò che già abbiamo, allora vi è un aspetto unificante che accomuna intimamente il gigante che da solo riallaccia i fili interrotti di una tradizione autentica ed il piccolo uomo implorante che, come Huike, è disposto a tagliarsi un braccio pur di ricevere un'indicazione, un segno che gli illumini la via. La condizione di base affinché l'uno e l'altro possano procedere sulle rispettive strade è che sviluppino il cuore e la mente del discepolo, ovvero di chi non sa, non sapendo ascolta e ringrazia la fonte dell'insegnamento. Di chi non pone la propria persona, le proprie opinioni e convinzioni avanti a tutto, ma vedendo dove queste nascono le ignora e prende dimora nel vuoto personale, sviluppando il proprio esistere da quella pura sede.

Bibliografia

- William M. Bodiford, *Soto Zen in Medieval Japan*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1993.
- Arthur Braverman, *Living and Dying in Zazen, Five Zen Masters of Modern Japan*, Weatherhill, New York-Tokyo 2003.
- John Breen e Mark Teeuwen, *Lo Shinto, una nuova storia*, Ubaldini, Roma 2014.
- Patricia Buckley Ebrey, Peter N. Gregory, *Religion and Society in Tang and Sung China*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1993.
- Robert E. Buswell, *The Zen Monastic Experience*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1992.
- Elias Canetti, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981.
- Edward Conze, *I libri buddhisti della sapienza, Sutra del Diamante Sutra del Cuore*, Ubaldini, Roma 1976.
- Eihei Dōggen, a c. de Comunità Vangelo e Zen, *La cucina*

scuola della via, EDB, Bologna 1998. [Originale: Eihei Shingi-Tenzo Kyökun].

Eihei Döghen, a c. de Comunità Vangelo e Zen, *Divenire l'Essere*, EDB, Bologna 1997. [Originale: Shöbögenzö Genjököan].

Eihei Döghen, a c. de La Stella del Mattino, *Il cammino religioso - Bendöwa*, Marietti, Genova 1992. [Originale: Shöbögenzö Bendöwa].

Eihei Döghen, a c. di G. J. Forzani, *Busshö La natura autentica*, EDB, Bologna 1999. [Originale: Shöbögenzö Busshö]

Tairyü Furukawa, *Incontro con il buddhismo della Terra Pura. Commento al Tannisho*, EMI, Bologna 1989.

Bernard Faure, *Rhetoric of Immediacy*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1992.

René Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980.

Peter N. Gregory, *Tsung-mi and the sinification of Buddhism*, Princeton University Press 1991, paperback edition published by University of Hawai'i Press, Honolulu 2002.

Peter N. Gregory e Daniel Getz, *Buddhism in the Sung*, Hawai'i University Press, Honolulu 1999.

René Guénon, *Considerazioni sulla via iniziatica*, Bocca, Milano 1949.

John Daido Lori, *The Heart of Being: Moral and Ethical Teachings of Zen Buddhism*, Charles Tuttle and Co., Rutland & Tokyo 1996

Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, Adelphi, Milano 1975.

John Makeham, a cura di, *Transforming Consciousness. Yogacara Thought in Modern China*, Oxford University Press, New York 2014.

Mauricio Yushin Marassi, *Piccola guida al buddismo zen nelle terre del tramonto*, Marietti, Genova-Milano 2000.

Mauricio Yushin Marassi & Jiso Giuseppe Forzani, *E se un dio non ci venisse a salvare? Sei conversazioni sul buddismo Zen*, Marietti, Genova-Milano 2003.

Mauricio Yushin Marassi, *Il buddismo mahayana attraverso i luoghi, i tempi e le culture*. Vol. I: *L'India e cenni sul Ti-*

bet. Genova-Milano, Marietti 2006.

Mauricio Yùshin Marassi, *Il buddismo mahayana attraverso i luoghi, i tempi e le culture*. Vol. II: *La Cina*. Genova-Milano, Marietti 2009.

John McRae, *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles 2003.

Thomas Merton, *Lo zen e gli uccelli rapaci*, Garzanti, Milano 1999.

Red Pine, a cura di, *The Lankavatara Sutra, translation and commentary*, Counterpoint, Berkeley (CA) 2012.

Robert M. Pirsig, *Lila*, Adelphi, Milano 1992.

Lewis Richmond, *Work as a Spiritual Practice: A Practical Buddhist Approach to Inner Growth and Satisfaction on the Job*, Broadway Books, New York 1999.

Nyogen Senzaki e Paul Reps, a cura di, *101 Storie Zen*, Adelphi, Milano 1973.

Kazuaki Tanahashi, *Moon in a dewdrop. Writings of zen*

master Dògen, North Point Press, New York 1985.

Ferdinando Tartaglia, *Tesi per la fine del problema di Dio*, Adelphi, Milano 2002.

Kòshò Uchiyama, *The Zen Teaching of “Homeless” Kodo*, Kyoto Sòtò Zen Center, Kyoto 1990. [Originale: Yodona-shi Kddò Hokkusan, Hakuyusha, Tokyo 1981],

Kóshó Uchiyama, trad, a c. di G. J. Forzani, *La realtà della vita*, EDB, Bologna 1993.

Brian Daizen Victoria, *Lo zen alla guerra*, Ed. Sensibili alle foglie, Dogliani (CN) 2001.

Paul Williams, *Il Buddismo dell’India*, Ubaldini, Roma 2002.

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1998.