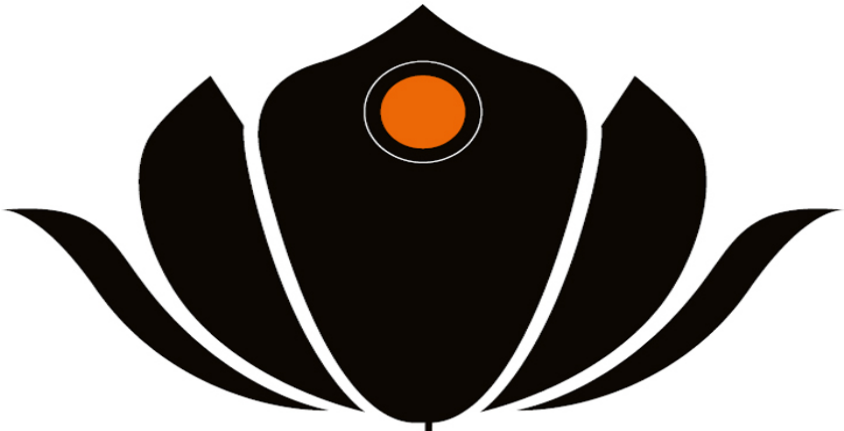
Massimo Shidō Squilloni

# ZENSHIN ROKU

## I koan del maestro Zen Engaku Taino



MIMESIS PENSIERI D'ORIENTE

Engaku Taino *immerge* lo Zen nel mondo di oggi: costruisce microstorie prendendo spunto dalla vita di tutti i giorni e poi le *koanizza*, ovvero le struttura in modo da imprigionare la mente del praticante nella loro irriducibile dicotomia interna, costringendola a muoversi tra insuperabili contraddizioni intrinseche, spingendola verso la massima tensione e portandola, infine, a quella rottura che spalanca la verità Zen. Lo Zen viene sottoposto alla trazione estrema di due forze che sono, se non opposte, differenti: da un lato, la presa d'atto della dialettica del pensiero, della frattura che segna ogni essere senziente, ferito dalle differenze, dalle contraddizioni, dall'apparente illogicità del Tutto; dall'altro, la realizzazione della natura di Buddha, la visione mistica del vuoto fondamentale dell'universo, del suo essere una commedia scritta e recitata da fantasmi. Grida il Patriarca: "Nell'intero universo non c'è nemmeno un granello di sabbia!".

**Massimo Shidō Squilloni** (Firenze, 1955) è un monaco Zen discepolo del maestro Engaku Taino. È il direttore spirituale del centro Zenshinkai di Pisa (www.massimoshido.it). Ha pubblicato *Intorno allo Zen* (2015), con Francesco Martinelli e Pietro Giorgio Chūsei Zendrini, *Inghiottendo la coda del Bue* (2019).

# MIMESIS / PENSIERI D'ORIENTE

N. 29

Collana diretta da *Giangiorgio Pasqualotto* e *Marcello Ghilardi*

Roger T. Ames *(Università delle Hawaii, Honolulu)*, Giuliano Boccali *(Università di Milano)*, Adone Brandalise *(Università di Padova)*, Raul Fornet-Betancourt *(Università di Aachen)*, Rolf Elberfeld *(Università di Ildesheim)*, François Jullien *(Università di Paris 7 – Denis Diderot)*, Marcello Meli *(Università di Padova)*, Ryōsuke Ōhashi *(Università di Colonia)*, Antonio Rigopoulos *(Università Ca' Foscari, Venezia)*, Aldo Tollini *(Università Ca' Foscari, Venezia)*, Franz Wimmer *(Università di Vienna)*, Amina Crisma *(Università di Bologna)*, Marcello Ghilardi *(Università di Padova)*, Emanuela Magno *(Università di Padova)*, Giangiorgio Pasqualotto *(Università di Padova)*, Stefano Zacchetti *(University of Oxford)*

Massimo Shidō Squilloni

# ZENSHIN ROKU

## I koan del maestro Zen Engaku Taino

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Pensieri d'Oriente*, n. 29
Isbn: 9788857577814

© 2021 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

# INDICE

"L'ETICA DEI KOAN"
*di Giangiorgio Pasqualotto*

"PORTE SUL VUOTO. UN APPROCCIO FILOSOFICO AI KOAN ZEN"
*di Salvatore Giammusso*

INTRODUZIONE
*di Massimo Shidō Squilloni*

CASI

L'INFINITO SI RIVELA NEL FINITO

LA VANITÀ DEL MAESTRO

LIBERI DA VITA E MORTE

OGNUNO LA PROPRIA PARTE

LE SCARPE, IL BUDDHISMO E L'ILLUMINAZIONE

DIO NON SA SCAVALCARE UNA MONTAGNA

SVUOTARE IL MARE CON UN CUCCHIAIO

IL VISITATORE CHE SA GIÀ CHI È

A CESARE QUEL CHE È DI CESARE

C'È POCO DA PENSARE

CHI NON RISICA NON ROSICA

UN'OTTIMA IDEA

LA PAURA DI ARRIVARE ALLA CONCLUSIONE

QUAL È LA VERA FIGLIA

LA VOGLIA DI SCRIVERE POESIE

PENSARE A SÉ O PENSARE AGLI ALTRI

FEDELI ALLA CORDA

IL SENSO D'INSEGNARE ZEN

PRIMA CHE CI FOSSERO I NOMI

LA LUCE DEL DHARMA

TIRA L'ACQUA DAL POZZO E SPACCA LA LEGNA

CRESCETE E MOLTIPLICATEVI

TANTE PARETI NESSUNA VIA

IL BUDDHA TRA LE CIANFRUSAGLIE

IL SUICIDIO DEL BODHISATTVA

CHI VUOLE LA BICICLETTA DEVE PEDALARE

PAREGGIARE I CONTI

L'ARTE DI SCIARE

IL MAESTRO CHE MANGIA E LA FAME NEL MONDO

IL SOGGETTO SI CONFRONTA CON L'OGGETTO

UNO, NESSUNO E L'INNUMERABILE

MANGIARE PER STARE AL MONDO O STARCI PER MANGIARE?

GLOSSARIO DEI PRINCIPALI TERMINI ZEN

GIANGIORGIO PASQUALOTTO

# L'ETICA DEI KOAN

Gli studi sugli aspetti logici dei koan[1] (cin.: *gōng'àn* 公案) sono ormai numerosissimi. Tutti sono concordi nel rilevare il notevole valore di *originalità* dei koan nella storia della logica buddhista. Molti, però, soprattutto tra quelli più recenti, mettono in luce anche la sostanziale *fedeltà* dei koan ai punti focali della tradizione logica buddhista. Basti pensare all'episodio di Mahakassapa, considerato il I° Patriarca del Buddhismo *chán*, il quale secondo la tradizione commentò solo con un sorriso il fatto che il Buddha, per esporre il contenuto di *sūtra*, si limitò a mostrare un fiore (Cfr. VI° caso del *Mumonkan*). Questo episodio è passato alla storia come il prototipo di un koan che ricorre alla soluzione estrema del *silenzio*. Ma si pensi anche allo strumento logico del *catuśkoṭ* (tetralemma), già presente come metodo euristico nel *Brahmajala Sutta* (2.27), che nelle pagine del *Mūla-madhyamaka-kārikā*, il principale scritto di Nāgārjuna, divenne un formidabile congegno di demolizione critica di quattro fondamentali questioni metafisiche irrisolvibili (*avyakrta-vastuni*). In tal caso i koan mostrano la loro affinità di fondo con l'intenzione critica della tradizione buddhista nei confronti di ogni posizione dogmatica. Certo, la pratica dei koan non riprende esplicitamente i termini strettamente logici con cui tale intenzione venne sviluppata da Nāgārjuna, dal suo esegeta Candrakīrti e da Dharmakīrti. Tuttavia ne assume implicitamente i *risultati*. Basti pensare a quei koan del Buddhismo *chán* che riprendono l'estrema radicalizzazione del concetto di vuoto (*śūnya*) fatta da Nāgārjuna

con la sua proposta di una “vacuità del vuoto” (*śūnya śūnyatā*), ossia della necessità di liberarsi anche del vuoto come principio assoluto.

Non c’è dubbio, dunque, che nei koan si sia condensata, ovvero si sia data per scontata l’intera storia della logica buddhista dominata dall’*intenzione critica*. È tuttavia necessario aggiungere che, assieme a questa storia, la pratica dei koan fa propria anche l’*intenzione etica* che la regge e l’accompagna. Questo aspetto è stato molto meno studiato della struttura logica e della semantica dei koan. Eppure non va mai dimenticato che l’intera vicenda del Buddhismo mostra il costante e fermo riferimento alla trasformazione dell’agire che deve essere prodotta dagli approfondimenti della coscienza e dagli ampliamenti della conoscenza fondati sulla pratica meditativa. Questa presenza permanente dell’intenzione etica nel Buddhismo di ogni Scuola non si esaurisce in una serie di *obblighi* morali, anche se il riferimento rimane quello canonico dei *consigli* morali presenti nell’Ottuplice Sentiero. L’importante è che ogni approfondimento della coscienza e ogni ampliamento della conoscenza producano un corrispondente miglioramento del fare e dell’agire. In termini di massima sintesi: *prajnā* (conoscenza) va sempre accompagnata da *karunā* (compassione). Il Buddhismo tibetano, per spiegare in termini semplici questa corrispondenza, richiama la forma e la funzione della campana (*gantha*): batacchio e involucro tra loro separati non producono alcun suono, così come senza una giusta visione delle cose non si ha un giusto comportamento. Non è da dimenticare inoltre che il Buddhismo delle Scuole *chán* e *zen*, in quanto parte integrante del Buddhismo Mahāyāna, prevede la fedeltà ai “Quattro Voti del Bodhisattva” (ossia del praticante che s’impegna a diventare un Buddha), il primo dei quali recita: “Gli esseri sono innumerevoli, voto di liberarli tutti” (*shujō muhen seigan do*, 衆生 無邊 誓願 度).

Questa ‘liberazione’ consiste innanzitutto nel realizzare il primo passo dell’Ottuplice Sentiero, ossia nell’avere una “giusta visione delle cose” (*sammā diṭṭhi*; cin.: *zhèngjiàn*, 正見). Ma qual è per il Buddhismo la “giusta visione delle cose” sulla base della quale regolare i propri comportamenti? È quella che coglie e comprende che ogni realtà ha tre fondamentali caratteristiche: è insostanziale (*anattā*), impermanente (*anicca*) e sofferente (*dukkha*). In particolare, è la prima di queste caratteristiche che sta al cuore della

‘rivoluzione’ teoretica ed etica del Buddhismo. *Anattā* significa letteralmente “non sé”, “privo di sé”. Il fatto che *ogni* realtà (*dhamma*) sia *anattā* significa che nulla è indipendente, autonomo, autosufficiente. Ovvero, in positivo, che ogni realtà è *costituita* da relazioni (e non soltanto “in relazione” con altre realtà). Per esempio, un albero è ‘relativo’ al terreno su cui cresce, alla luce, all’acqua e all’aria; ma è anche ‘relazionale’, nel senso che questi elementi (terreno, luce, aria, acqua, ecc.) non sono solo *oggetti* a esso esterni con cui si mette in relazione, ma sono *fattori* che lo costituiscono, che ne determinano l’esistenza e lo sviluppo. Per il Buddhismo questa natura relazionale è propria di ogni cosa e di ogni fenomeno, comprese le esistenze umane: anche ciascun individuo non è nulla prima o al di fuori delle relazioni mutevoli (*anicca*) con altri individui, né prima o al di fuori delle relazioni mutevoli con altri fattori condizionanti. Ogni individuo è infatti, in ogni momento della propria vita, la risultante di molteplici forze fisiche e di svariate condizioni sociali. Tutte le realtà, comprese quelle umane, esistono non come *punti isolati* che possono venir messi in relazione in vari modi, ma come *punti d’intersezione* di innumerevoli ‘linee’ che rappresentano le innumerevoli condizioni che li determinano. Non solo tutte le realtà concrete, fisiche, materiali, sono interconnesse in modo da dipendere una dall’altra, ma anche ogni ‘io’ individuale esiste solo se è interconnesso e interdipendente. A questo scopo il Buddhismo, fin dalle sue origini, ha elaborato uno schema generale del mondo e della vita definito “co-produzione interdipendente” (*paṭicca samuppāda*), dove ciascun elemento risulta determinato da tutti gli altri in ogni fase della propria esistenza. Alla base di questo complesso schema generale vi è in realtà una considerazione assai semplice che si trova condensata in *Samuytta Nikāya*, I, 3, 21: “Quello essendo, questo è; quello sorgendo, questo sorge; quello non essendo, questo non è; quello dissolvendosi, questo si dissolve”. Ora, sulla base di tale schema generale, è evidente che ogni intervento attivo sui fattori condizionanti l’io produce conseguenze sull’io stesso, e viceversa. Per comprendere questa universale dinamica dell’interrelazione basta ricordare quali sono le condizioni basilari per la vita di ciascun io: ognuno ha necessità di un ambiente che gli garantisca la sopravvivenza, per cui è obbligato a

interessarsi alla *qualità* dei fattori che lo tengono in vita (aria, acqua, cibo, temperatura, ecc.). Il grado e la qualità del benessere di ciascuno dipendono dal grado e dalla qualità dell'ambiente in cui e di cui vive. Ciò che vale per la sopravvivenza fisica, vale anche per quella non strettamente fisica (psicologica, morale, spirituale, ecc.). Anche il tal caso il Buddhismo canonico è riuscito a esprimere in efficace sintesi la dinamica dell'interdipendenza: "Badando a se stessi, si bada anche agli altri; badando agli altri si bada a se stessi" (*Samuytta Nikāya*, III, 19). Per cui, in definitiva, visto che l'esistenza dell'io e dell'altro sono intrinsecamente connaturate, non sarebbe più lecito nemmeno parlare in termini di 'egoismo' e 'altruismo'.

Questa dinamica dell'interdipendenza, tutto sommato, non è difficile da comprendere. Ciò che è davvero difficile è riuscire ad averne *esperienza* viva. Per far questo è necessario liberarsi in maniera radicale e irreversibile dell'ostacolo più ingombrante e tenace costituito dall'io, o, meglio, dall'idea di 'io' e dal senso di proprietà dell''io'. A questo proposito i testi buddhisti antecedenti i koan sono costellati di testimonianze, osservazioni e argomentazioni volte a scardinare tale ostacolo o, per lo meno, a corroderlo. Basti pensare al celebre colloquio, contenuto nel testo *Miliṇḍapañha*, tra Nāgasena e il re Menadro. Ovvero basti ricordare la seconda risposta che dà Bodhidharma nel primo koan della *Raccolta della Roccia Blu*:

> L'imperatore Wu del Liang chiese al grande maestro Bodhidharma: "Qual è il significato supremo delle sante verità?". Bodhidharma disse: "Vuote, senza santità". L'imperatore disse: "Chi mi sta di fronte?". Bodhidharma rispose: "Non lo so".

Ebbene, sulla linea tracciata da Bodhidharma, si potrebbe dire che l'intero insieme dei koan costituisce l'armamentario più micidiale per far deflagrare il 'macigno' dell'io o, per lo meno, per azzerarne l'ipertrofia. I koan, benché assai diversi tra loro nella forma, nello stile, nella lunghezza e nel tono, hanno il comune intento di ridurre – in modo repentino, deciso e talvolta brutale – le pretese e le presunzioni dell'io. In particolare, ciò che il Maestro prende di mira è la smania dell'allievo di ottenere una risposta univoca, sicura,

definitiva al suo quesito. Esempi tanto celebri quanto sconcertanti di questo metodo demolitorio sono i casi 18 e 21 del *Mumonkan*:

18.: “Un monaco chiese al Maestro Tozan: ‘Cos’è il Buddha?’. Tozan disse: ‘Tre libbre di lino’”;
21.: “Un monaco chiese a Unmon: ‘Cos’è il Buddha?’. Unmon disse: ‘Un bastone per la merda!’”.

Questi esempi riportano a constatare che per il Buddhismo la chiave di volta dell’esperienza sta nella consapevolezza del carattere insostanziale (*anattā*) di ogni realtà, comprese tutte le definizioni che si presumono definitive e compreso l’io che intende possederle per rendersi più forte e sicuro. Distruggere la presunzione che l’io sia il centro fermo e assoluto di ogni significato e di ogni valore contribuisce a minare ogni possibile giustificazione di azioni malvagie. Queste, infatti, hanno sempre nell’io – benché talvolta in modo inconsapevole – l’unico e ossessivo punto di riferimento. Ciò non significa, si badi bene, che la potenza corrosiva dei koan riduca l’io a *nulla*: essi però riducono al minimo sia la sua illusione di essere una sostanza autonoma sia la sua pretesa di essere, in quanto sostanza autonoma, centro del mondo. Ricordando così, indirettamente, la natura interdipendente dell’io, le provocazioni dei koan lo rendono cosciente della propria relatività e relazionalità che nella vita quotidiana vanno solitamente negate, corrose o addirittura attaccate, in quanto questa esige per lo più il contrario: reiterate affermazioni dell’io, prove di forza e di autorità, assunzioni di responsabilità illimitate, prestazioni progressive fino ai limiti dell’integrità fisica e mentale, ecc. Tutto questo armamentario distruttivo viene messo in campo, ovviamente, da un altro o da altri io autoritari, esaltati per ogni tecnica finalizzata a rendere ogni io ipertrofico, guidato da deliri di onnipotenza o, addirittura, di immortalità. L’attaccamento a un io ‘atomico’, isolato e separato dagli altri esseri viventi (dagli umani, dalle piante, dagli animali, dall’ambiente sociale e naturale) si rivela come il sintomo più profondo e grave di una vera e propria patologia cronica, di cui il soggetto spesso nemmeno si accorge. La pratica dei koan può servire da ottimo strumento per un taglio netto, per un risveglio repentino da questo incubo abitato da esseri ostili e minacciosi.

Quanto sia centrale e decisivo il ruolo negativo dell'attaccamento all'io è messo in luce – con tono più morbido ma altrettanto lampante che nei koan – da queste celebri considerazioni di Śāntideva (VIII sec. d.C.):

"Tutte le catastrofi, tutti i dolori, / tutti i pericoli del mondo / derivano dall'attaccamento all'io. / Perché devo avere tale attaccamento?
Se uno non sfugge da se stesso / non può sfuggire dal dolore / come uno che non si allontani dal fuoco / non può fare a meno di bruciarsi;
Per acquietare il mio dolore, / e quello degli altri /mi do agli altri / e considero gli altri come me stesso;
Appartengo agli altri / questa sarà la convinzione della mia mente. / L'interesse di tutti gli esseri / deve essere ormai il mio solo pensiero". (Śāntideva, Bodhicaryāvatāra, VIII)

Per il Buddhismo questo impegno ad "acquietare i dolori" miei e altrui non si fonda su un potenziamento dell'io, ma, al contrario, sul suo abbandono, nella consapevolezza che esso, in sé, non è nulla, ma soltanto la risultante di condizioni diverse da sé, le quali comprendono anche 'gli altri'. In base a questo connaturato intreccio con gli altri ciascun io è necessariamente obbligato, al di là delle solite categorie 'egoismo' e 'altruismo', a realizzare il voto di "liberarli tutti".

"'Io' non sono i denti o i capelli / né le unghie o le ossa / né il sangue, il muco/ il plasma, il pus o la saliva;
Né il midollo, né il sudore / né il grasso o la linfa / né le viscere interne / o gli escrementi e l'urina;
Né la carne o i muscoli / né il calore o il respiro / né le aperture del corpo o le sei percezioni;
Né il pensiero passato, né quello futuro / possono essere l''io', perché essi non esistono / il pensiero presente sarà esso l'io? / ma allora, quando cessa, non c'è più io!;
Come il tronco del banano / diviso nelle sue parti non c'è più / così l'io, scandagliato dalla critica / è riconosciuto come il puro nulla." (Śāntideva, Bodhicaryāvatāra, IX)

Soltanto se si giunge a questa liberazione dall'attaccamento all'io si può procedere all'agire eticamente qualificato. Altrimenti rimane sempre una sua ombra che incombe anche nelle azioni più nobili

sottoforma di orgoglio e di autocompiacimento. Non solo: in linea di principio, sarebbero soprattutto i Maestri che dovrebbero mostrare in ogni occasione di aver raggiunto la liberazione dall'attaccamento all'io. Il che appare ovvio, ma non è sempre scontato.

---

1 Il termine giapponese *kōan* viene presentato nella forma italianizzata (koan) senza corsivo e accento.

Salvatore Giammusso

# PORTE SUL VUOTO. UN APPROCCIO FILOSOFICO AI KOAN ZEN*

I koan – questi antichi paradossi del buddhismo Chan/Zen – conoscono in Occidente una nuova fioritura, e non da oggi. Pensiamo innanzitutto agli autori della beat generation e dintorni, specie Kerouac e Pirsig; e poi alla cultura scientifico-filosofica, che a partire da Jung (e passando per autori come Bateson, Fromm e Watzlawick) si è confrontata con i koan e ne ha ricavato sollecitazioni per il lavoro della psicologia, della comunicazione, e della riflessione esistenziale. Questi precursori hanno contribuito a diffondere il buddhismo Zen nell'opinione pubblica; e il risultato si vede: oggi basta una semplice ricerca online sui koan[1] per imbattersi in video, animazioni, fumetti, siti di indovinelli, studi scientifici sul buddhismo cinese medioevale, saggi su Wittgenstein e sul pensiero laterale, corsi di sopravvivenza e management, e altro ancora. Il che non è male, ma – come si comprende – il campo semantico del concetto si dilata oltre misura e si perde di vista l'elemento specifico.

Nelle pagine che seguono cerco dunque un approccio al koan che lo ricontestualizzi. Senza pretese di completezza, muovo da un'antica testimonianza che mi consente di inquadrare uno snodo fondamentale nella storia del Chan; passo poi al koan come testo letterario e, infine, al koan come esperienza vissuta. Come sappiamo, i koan sono "casi pubblici" ovvero – in senso meno tecnico – paradossi che non ammettono risposta puramente intellettiva;[2] ma non sono affatto insensati. Essi svolgono una funzione che può essere descritta in termini del tutto razionali: la loro

paradossalità serve proprio a mettere sotto scacco la logica dell'intelletto finito e a schiudere la possibilità di una nuova e più comprensiva esperienza dell'essere, nel solco dell'insegnamento Chan. Il Buddha stesso avrebbe detto che sono *upāya*, ossia mezzi, espedienti, accorgimenti attraverso cui i maestri aiutano "il discepolo a disfarsi di schemi concettuali e di condizionamenti sentimentali che gli impediscono di conoscere direttamente i caratteri di sofferenza (*dukkha*; giapp.: *ku*), di insostanzialità (*anattā*; giapp.: *muga*) e di impermanenza (*anicca*; giapp.: *mujō*) che qualificano la propria vita e la realtà tutta."[3] In questo senso sostengo che i koan sono porte affacciate sul vuoto, e chi le attraversa vede la stessa natura insondabile della vita.

1. Come è giusto per un contesto filosofico-ermeneutico, parto innanzitutto da un testo antico. Mi riferisco al classico sui koan scritto da Zhōngfēng Míngběn (1264-1325, WG: Chung-feng Ming-pen; giapp.: Chūhō Myōhon), un maestro di Chan cinese vissuto agli inizi della dinastia Yuan (1271-1368). Mi limito a citarne i passaggi più significativi.

"I koan (*kungans*) – scrive Zhōngfēng – possono essere paragonati ai casi registrati presso le corti di giustizia. (…) Il *kung* (*ko*), o 'pubblico', è l'impronta tracciata dai saggi e dalle persone onorabili, il principio più alto che serve da via per tutto il mondo. *An*, o 'casi registrati', sono testi ufficiali che registrano ciò che i saggi e le persone degne considerano principii. (…) Quando usiamo la parola 'koan' per riferirci agli insegnamenti del Buddha e dei patriarchi, intendiamo la stessa cosa. I koan non rappresentano l'opinione privata di una sola persona, ma piuttosto le centinaia e migliaia di bodhisattva dei tre regni e delle dieci direzioni. (…) Quella che è chiamata la 'speciale trasmissione del Picco dell'Avvoltoio' era proprio la trasmissione di questo; quello che è chiamato il 'puntare diretto di Bodhidharma a Shao-lin-ssu' puntava proprio a questo. I cosiddetti Venerabili Maestri Zen sono i presidenti dei tribunali della comunità monastica, per così dire; e le loro parole sulla trasmissione dello Zen e le loro raccolte di detti sono i casi registrati relativi a istanze difese con vigore. Di tanto in tanto gli uomini di un tempo – negli intervalli in cui non insegnavano, nei momenti liberi in cui le loro porte erano chiuse – si occupavano di questi casi e li organizzavano, esprimendo il loro giudizio su di essi, componendo versi di lode e scrivendo le loro stesse risposte. Certo, non l'hanno fatto solo per esibire la loro erudizione e contraddire uomini di valore del passato. Piuttosto, l'hanno fatto perché non potevano tollerare l'idea che il Grande Dharma potesse corrompersi. Perciò si piegarono all'uso di espedienti per aprire l'Occhio della Saggezza per i posteri, sperando così di

consentire loro di ottenere per se stessi allo stesso modo la comprensione del Grande Dharma. Questo è tutto. (…) La parola kung (*ko*), o "pubblico", significa che i koan pongono fine alla comprensione privata; la parola an (*an*), o "casi registrati", significa che sono garanzia di accordo con i Buddha e i patriarchi.[4]

Il testo lascia intendere che la parola *kung-an* in epoca Yuan doveva essere ben comprensibile. L'uso che ne fa Zhōngfēng rinvia, da un lato, alla continuità del Dharma a partire da Śākyamuni e Mahākāśyapa fino a Bodhidharma e al Chan cinese; dall'altro, alle raccolte di casi Chan commentati, e in particolare, ai due grandi classici di epoca Song, ossia il *Bìyán Lù* (WG: *Pi-yen lu*, giapp.: *Hekiganroku*) di Yuánwù Kèqín (1063-1135, WG: Yuan-wu K'ech'in; giapp.: Engo Kokugon) e il *Wúménguān* (WG : *Wu-men kuan*, giapp: *Mumonkan*) di Wúmén Huìkāi (1183-1260, WG: Wu-men Hui-k'ai; giapp.: Mumon Ekai).[5] È evidente poi l'analogia tra casistica giuridica e casistica spirituale. Per Zhōngfēng i koan sono per la vita spirituale quello che i casi registrati presso gli archivi dei tribunali sono per il buon funzionamento dello Stato: casi pubblici, che nel contesto spirituale assolvono due funzioni, una di trasmissione, l'altra di validazione. Secondo questa interpretazione, i koan stabiliscono un rapporto di continuità con la tradizione più antica e, al tempo stesso, rappresentano un criterio oggettivo per valutare le pretese di realizzazione spirituale. In questo modo, Zhōngfēng reinterpreta, da un lato, l'equivalenza di koan e "caso pubblico"; dall'altro, afferma la diretta continuità delle raccolte di koan di epoca Song, in cui il lignaggio di Línjì Yìxuán era predominante (m. 867; WG: Lin-chi I-hsüan; giapp.: Rinzai Gigen), con Bodhidharma, e attraverso questa mediazione, con lo stesso Buddha Śākyamuni. Il che è proprio quanto rivendica lo Zen Rinzai giapponese contemporaneo. Ben si comprende, dunque, perché in questo contesto il trattato di Zhōngfēng sia tenuto ancora oggi in gran stima.

Rispetto a questa linea interpretativa, comincio con un paio di osservazioni sulla base della ricerca più recente. L'uso del termine "*kung-an*" in epoca Tang (618-907) e Song (del Nord: 960-1127; del Sud: 1127-1279) ha una valenza leggermente diversa rispetto a quella indicata da Zhōngfēng. È vero che il termine proviene dalla giurisprudenza cinese, dove indica il caso già compilato e

predisposto sul tavolo del magistrato, che lo consulterà per decidere un'istanza di giustizia. Ed è anche vero che già alla metà del nono secolo il termine è usato anche per indicare l'autorità del maestro Chan in analogia all'autorità del magistrato. Si citano diversi casi in cui al maestro è affidato il compito di giudicare l'atteggiamento spirituale del monaco: se lo trova "colpevole", ossia dimorante nell'illusione, ha il potere di somministrargli dei colpi (o dispensarlo da essi). Si intende che in questo contesto l'"innocenza" è assimilabile a una condizione di destezza.[6] In questo senso si può citare inoltre un caso tratto dal *Bìyán Lù*.[7] Si tratta dell'episodio di Nánquán Pǔyuàn (c. 749-835, WG: Nan-ch'üan P'u-yüan; giapp.: Nansen Fugan) che uccide il gatto, discusso nel caso 63. Nel caso successivo, Nánquán rievoca la questione con Zhàozhōu Cōngshěn (778-897, WG: Chao-chou Ts'ung-shen; giapp.: Jōshū Jūshin), suo discepolo, e quest'ultimo offre la sua risposta. Xuědòu Chòngxiǎn (980-1052, WG: Hsüeh-t'ou Ch'ung-Hsien, giapp.: Setchō Jūken) ha composto versi in cui lascia intendere che Nánquán si è comportato come un giudice: ha chiuso il caso precedente e lo ha riaperto con Zhàozhōu. Nel caso 63 il sonno dei discepoli, incapaci di parlare, ha decretato la morte del gatto; nel caso 64, la risposta sveglia di Zhàozhōu avrebbe potuto salvare la vita del gatto se Zhàozhōu fosse stato presente. Anche in questo caso vale l'analogia tra giudice e maestro, ma non si coglie alcun riferimento ai casi antichi dei patriarchi, che invece Zhōngfēng rivendica.

Va aggiunto anche che già in epoca Tang la pratica del koan aveva anche altre sfumature. In primo luogo, non era ristretta alla scuola Línjì. In tutte e due le principali scuole Chan,[8] la Línjì e la Cáodòng (WG: Ts'ao-tung, giapp.: Sōtō), si usava meditare su parole chiave (*kanhua Chan*).[9] Questa pratica era consigliata dallo stesso Dòngshān Liángjiè (807-869, WG: Tung-shan Liang-chieh, giapp.: Tōzan Ryōkai), il fondatore della scuola Cáodòng.[10] Nella scuola Línjì la troviamo in Dàhuì Zōnggǎo (1089-1163, WG: Ta-hui Tsung-kao, giapp.: Daie Sōkō).[11] Dàhuì fu un critico tenace della scuola Cáodòng, ma fu non meno critico verso il modello di Chan letterario così come ad esempio lo trovava esemplificato nel *Bìyán Lù*, composto dal suo maestro Yuánwù Kèqín. Piuttosto, Dàhuì

sollecitava i suoi studenti a meditare sulla parola chiave del koan, lo *hua tou*.[12] Il praticante poteva concentrarsi anche su frasi critiche come “Chi è che recita il sūtra?”, “Chi è costui?” e altro ancora.[13] “Lo scopo di questo metodo – ci spiega il maestro Chan contemporaneo Xūyún (m. 1953) – stava nell’usare un singolo pensiero per fare fronte e arrestare una miriade di pensieri”.[14] Quali che siano stati i motivi che resero plausibile questa pratica anche presso la scuola Línjì,[15] resta il fatto che la meditazione su parole e frasi critiche ebbe successo. Il maestro giapponese Hakuin Ekaku (1686-1768), un riformatore dello Zen moderno, inserì il *kanhua* nel percorso formativo della tradizione Línjì/Rinzai, di cui le pratiche più antiche di studio continuavano a fare parte. Invece la scuola Sōtō moderna – forse anche per radicalizzare le differenze – prese come modello Dōgen (1200-1253), il quale non adottò il *kanhua* e preferì commentare antichi casi cinesi (la sua maggiore opera, lo *Shōbōgenzō*,[16] è costituita in buona misura da essi), separando il momento della meditazione silenziosa da quello del commento dei casi classici.

Se dunque, da un lato, la pratica del koan è stata più articolata e complessa rispetto a come risulta dal testo di Zhōngfēng, è anche vero che al suo tempo, in epoca Yuan, i classici di epoca Song valevano come modello di riferimento. Era ormai consolidata l’idea che comprendere i koan significasse comprendere il Dharma al di là delle parole e delle scritture, realizzare cioè la stessa mente del Buddha che solleva un fiore e di Mahākāśyapa che sorride. Zhōngfēng cita esplicitamente il caso di Śākyamuni e di Mahākāśyapa, che con ogni probabilità leggeva dal *Wúménguān*.[17] Per lui il caso era vincolante, così come lo è ancora per lo Zen contemporaneo. Abbiamo visto che nella pratica del koan della prima metà del nono secolo il maestro poteva valere come giudice dell’atteggiamento spirituale del discepolo, ma non c’era alcun riferimento ai patriarchi. Da dove deriva dunque questa ricerca della continuità con la tradizione più antica? Come si inserisce in questo contesto l’episodio di Śākyamuni e Mahākāśyapa?

Su questo punto la ricerca contemporanea ha offerto chiarimenti. Sappiamo che l’episodio non è menzionato nei sūtra indiani né nella

più antica storia dello Zen, il *Jǐngdé Chuándēnglù* (WG: *Ching-te Ch'uan teng lu*, giapp.: *Keitoku Dentō-roku*), compilata da Shì Dàoyuán poco dopo il 1004.[18] Si ipotizza che esso sia apparso per la prima volta in una scrittura di epoca Song, il *Dàfán tiānwáng wènfó juéyí jīng* (WG: *Ta fan-t'ien wen-fo chueh-i ching*, giapp.: *Daibon-tennō-mombutsu-ketsugi-kyō*).[19] Si tratta di un documento che fa parte del canone buddhista, ma è generalmente considerato come apocrifo. Più che la veridicità dell'episodio, è significativa la motivazione che dové spingere alla redazione del testo:[20] infatti esso offre un supporto alla reinterpretazione del Chan di epoca Song, cui contribuirono in misura decisiva i maestri di scuola Línjì. Un radicale misticismo fu proiettato retrospettivamente su Bodhidharma e sullo stesso Śākyamuni. L'episodio della trasmissione del Dharma rappresenta dunque l'esito di un complesso percorso di appropriazione produttiva della tradizione Chan che avviene tra la seconda metà del decimo e l'undicesimo secolo, un vero e proprio "cambio epistemico", come è stato definito.[21]

Per comprendere questo momento di discontinuità, guardiamo innanzitutto al Chan di epoca Tang. La posizione ufficiale poteva essere condensata nel principio dell'"armonia tra il Chan e gli insegnamenti". Si riteneva, cioè, che gli insegnamenti Chan fossero in accordo con il canone e con le posizioni dottrinali delle scuole buddhiste. Di qui derivava una posizione continuista, che si estendeva anche alle attività pratiche nel solco della tradizione monastica: preghiere, rituali, ordinazioni, assemblee ecc. Fino alla prima metà del decimo secolo il Chan poteva riassorbire in questo contesto gli insegnamenti di Bodhidharma, ormai divenuti notissimi, e cioè: "una trasmissione speciale al di fuori dell'insegnamento" "non basarsi su parole e lettere", "puntare direttamente alla mente" e "vedere la propria natura e diventare Buddha". Il punto decisivo è che questa tradizione ortodossa del Chan considerava i primi due detti come equivalenti nella sostanza, pensava cioè che l'illuminazione – così come sperimentata dal Buddha e dai patriarchi fino a Bodhidharma e oltre – fosse sì indipendente dalle parole, ma non in contrasto con le scritture e con l'organizzazione monastica del Dharma.

Su tutt'altra posizione i maestri zen di scuola Línjì. Essi insistettero sul primo principio, affermando che nessuna forma di scrittura è in grado di restituire l'esperienza dell'illuminazione. Sembra un dettaglio interpretativo di poco conto, specie se lo si considera da un punto di vista culturale lontano nello spazio e nel tempo. Invece è di centrale importanza.[22] Da un lato, abbiamo il buddhismo come dottrina comprensibile e comunicabile razionalmente, nonché come religione organizzata sotto l'aspetto istituzionale; dall'altro, un forte misticismo, per il quale l'ordine della verità e l'ordine del linguaggio appartengono a dimensioni incommensurabili. Entrambi gli orientamenti potevano richiamarsi a Bodhidharma; ma il Chan ortodosso riconosceva nel suo insegnamento la ramificazione di una più vasta tradizione risalente a Śākyamuni, mentre i maestri della prima età Song virarono decisamente verso un paradigma di rottura. Ne diventava simbolo non il *Lankāvatāra sūtra* – che secondo le testimonianze Bodhidharma aveva effettivamente insegnato al secondo patriarca cinese Huìkě (487-593, WG: Hui-k'o, giapp.: Eka)[23] – ma la comprensione diretta al di là delle parole e delle scritture, di cui si conserva traccia evidente nell'iconografia buddhista asiatica: non a caso, Bodhidharma è spesso raffigurato in meditazione con gli occhi ben aperti. Reinterpretando in questo modo Bodhidharma, la tradizione Chan di epoca Song operò una "rivoluzione che minò l'intera tradizione scolastica e riscrisse la storia del Buddhismo in Cina secondo nuovi criteri."[24] Fu questa rivoluzione a rendere necessari due compiti: da un lato affermare il primato "della trasmissione speciale al di là dell'insegnamento", dall'altro riscrivere la storia del Chan fino a includere lo stesso Śākyamuni e la trasmissione silenziosa del Dharma.

Comprendiamo in uno sguardo di insieme il testo di Zhōngfēng. Esso recepisce la "rivoluzione" operata dai maestri di epoca Song e la canonizza. Ora i koan o "casi registrati" diventano lo strumento decisivo. Usano il linguaggio; in certi casi sono addirittura leggibili come vere e proprie narrazioni, ma rappresentano la stessa mente originaria dei Buddha e dei patriarchi. Li si comprende solo se si trascende l'intelletto discorsivo e si intuisce in modo diretto, al di là

delle parole. Per questo occorre un altro tipo di “logica”, che dica qualcosa a partire da una dimensione più profonda dell’essere.

2. Vengo al koan come struttura testuale, iniziando dal *Bìyán Lù*. L’opera è avvolta da un manto di fascino: ebbe un grande successo dopo la sua pubblicazione nel 1128; poco dopo venne addirittura bruciata,[25] e verso il 1140 andò perduta. Riapparve quasi due secoli dopo, intorno al 1300. In questo stesso periodo venne trasmessa in Giappone, dove poté godere di rinnovata attenzione, anche grazie all’appoggio che lo shogunato offriva allo Zen. Lo scritto è considerato di grandissima importanza in Cina, Corea e Giappone,[26] ma non è stato molto studiato a causa della sua intrinseca difficoltà.[27] A rendere difficili le cose è innanzitutto il linguaggio usato, che mescola termini colloquiali e un gergo diffuso negli ambienti del Chan dell’epoca; ma è complessa la struttura stessa dell’opera, non a caso considerata uno dei momenti culminanti del *wen zi chan*, il chan letterario-discorsivo. Vi si intrecciano casi paradossali, poesie raffinate di due talenti letterari,[28] commenti in prosa di vario genere, interpretazioni brillanti, esortazioni al lettore e osservazioni ironiche. C’è poi una difficoltà di contenuto: l’opera rimane volutamente indeterminata poiché lascia al praticante la responsabilità di calarsi nel caso e trovare la via, senza attaccarsi a soluzioni preconfezionate né lasciarsi fuorviare dalla molteplicità di prospettive introdotte con i commenti e le poesie.[29]

La *Raccolta* fu compilata dal già ricordato maestro Yuánwù. Il testo si basa su una serie di discorsi che egli tenne tra il 1111 e 1112, ma l’opera dové subire una serie di rimaneggiamenti e venne ultimata molto tempo dopo. Come già accennato, il lavoro presuppone la raccolta di 100 koan che il monaco e poeta Xuědòu aveva compilato cavandoli dal *Jǐngdé Chuándēnglù*, un corpus di scritti del 1004 in cui si riportavano i dialoghi tra i maestri Chan. A ciascuno di questi casi Xuědòu aveva aggiunto un poema che alludeva al significato del caso. Yuánwù lavorò su questo nucleo in modo piuttosto uniforme, così che il testo finale mostra una intelaiatura unitaria. Il primo elemento strutturale è una breve indicazione di Yuánwù, che richiama l’attenzione del lettore sul punto focale del koan. Segue poi il caso vero e proprio, di regola breve, ma

molto denso. Come terzo elemento compare l'interpretazione di Yuánwù, che talvolta consente una migliore comprensione del koan. La quarta parte è quella poetica, un verso di apprezzamento di Xuědòu sul koan. Infine, come quinta parte troviamo un'esegesi di Yuánwù sul componimento di Xuědòu.[30] Si comprende, dunque, che l'opera è stratificata: vengono prima i casi raccolti da Xuědòu e i suoi poemi, poi il lavoro introduttivo, interpretativo ed esegetico di Yuánwù.

Prendo in esame il primo caso. Esso caso riguarda Bodhidharma, il patriarca venuto dall'India che – come abbiamo visto – riveste un ruolo di spicco per la tradizione Chan. Il caso è molto noto e ne riporto solo la parte focale:

> L'imperatore Wu del Liang chiese al grande maestro Bodhidharma: "Qual è il significato supremo delle sante verità?". Bodhidharma disse: "Vuote, senza santità". L'imperatore disse: "Chi mi sta di fronte?". Bodhidharma rispose: "Non lo so".[31]

In questo caso troviamo un personaggio politico di prima grandezza, l'imperatore Wu, che era stato fondatore della dinastia Liang al tempo delle dinastie del Sud. L'imperatore aveva istituito università, sostenuto le arti e la poesia, che egli stesso esercitava. Di formazione confuciana, aveva aderito al buddhismo, finanziando la costruzione di templi. Insomma, fu un regnante "illuminato"; eppure in questo caso in cui si tratta del supremo assoluto, egli non esce bene dal confronto con Bodhidharma. Il modo in cui Bodhidharma parla e agisce lo disorienta; e Yuánwù lascia intendere che l'imperatore si comporta come uno sciocco. Di conseguenza, Bodhidharma lo lascia e se ne va.

Nel suo commento al caso Yuánwù aggiunge qualcosa che chiarisce la situazione: "L'imperatore chiese: 'Ho costruito templi e ho ordinato monaci. Che merito c'è in questo?' Bodhidharma disse: 'Non c'è merito'". Messo in questi termini, il caso ricorda un dilemma che anche i patriarchi del Cristianesimo a suo tempo affrontarono. La questione era se, ai fini della salvezza, le opere avessero valore o no. Sulla scia di Origene, Pelagio aveva affermato che gli esseri umani potevano effettivamente conseguire la salvezza per mezzo

della propria volontà orientata alle opere buone; al contrario, Sant'Agostino aveva negato questa possibilità sulla base di un'interpretazione personale del pensiero di San Paolo. A giocare con la fantasia, potremmo provare a immaginare Sant'Agostino al posto di Bodhidharma (del resto quest'ultimo è di non molto successivo al primo): alla domanda dell'imperatore riguardo ai meriti conseguiti con le sue opere, anche Sant'Agostino avrebbe risposto che non c'è merito alcuno nel fondare templi e monasteri, ma con ogni probabilità avrebbe risposto con la teoria della predestinazione, affermando che ai fini della salvezza conta solo la fede in una grazia che proviene direttamente da Dio. Si consideri d'altra parte che anche Bodhidharma avrebbe potuto argomentare sul piano concettuale: ad esempio, avrebbe potuto ricordare con il Buddha del *Lankāvatāra sūtra* che ogni *dharma* è insostanziale (*anattā*) e impermanente (*anicca*); eppure offre una risposta che trascende il piano relativo e confonde l'imperatore. Nel suo commento al testo Sekida nota che i caratteri usati sono *kaku* e *nen*, che insieme indicano la qualità di qualcosa che è vuoto e privo di limiti.[32] Alla domanda circa il significato delle sante verità, Bodhidharma risponde dunque mostrando un vuoto privo di limiti, che non è nulla di specialmente santo. Questa risposta riprende a un altro livello l'insegnamento del Buddha riguardo all'impermanenza e insostanzialità dei dharma, ma non la discute, la compie. Bodhidharma risponde diventando egli stesso un'espressione dell'Assoluto; e dal punto di vista assoluto, non c'è né merito né demerito, né accrescimento né diminuzione; non ci sono supreme verità sacre perché ogni cosa è sacra.

Sappiamo che l'imperatore conosceva il buddhismo indiano e doveva essere abituato a concetti come il karma e l'accumulo di meriti. Non si fa fatica a immaginare il suo sconcerto alla risposta di Bodhidharma. L'imperatore pensava di aver di fronte un Santo attaccato alla Santità, e invece si trova di fronte uno che dice che le sante verità sono vuote, senza santità. Non trovando appoggi né appigli, l'imperatore prova a chiedere a Bodhidharma chi egli sia, visto che non c'è Santità. La risposta di Bodhidharma rincara la dose: non lo so. Nelle sue note Yuánwù dice: "Bah! La sua seconda risposta non vale mezzo centesimo"; e questo può anche essere

vero da un certo punto di vista perché Bodhidharma si riferisce a qualcosa di incommensurabile. Ma Yuánwù – si sa – tende tranelli. Guardiamo allora alle parole di Bodhidharma: tradotte comunemente con “non lo so”, esse hanno più di una sfumatura. Nel suo commento, Sekida nota che il testo ha in questo luogo “*fu shiki*”, il che rinvia alla *Prajñāpāramitā*: “*fu*” significa “no” e “*shiki*” significa forma (o colore o coscienza). Quindi le parole di Bodhidharma vogliono dire più profondamente: “non ho (non c’è) coscienza/forma”. In altri termini Bodhidharma sta dicendo che è privo di un sé sostanziale e sa di essere nulla. Senonché, le sue parole non solo offrono il contenuto della *Prajñāpāramitā*, lo mettono anche in pratica: sono al tempo stesso descrittive e performative.

Passo al Wúménguān. La raccolta fu compilata nel 1228 da Wúmén Huìkāi, monaco di scuola Línjì che appartiene alla tarda epoca Song. La raccolta ha caratteristiche diverse rispetto alla *Roccia blu*: intanto si compone di quarantotto casi, poi è frutto di un solo autore e ha una struttura molto più semplice. C’è il caso e seguono i commenti, in prosa e in versi. Nell’introduzione all’opera lo stesso Wúmén ci dice che non c’è un ordine nella raccolta; tuttavia il primo riveste un valore particolare: infatti costituisce una sorta di porta di accesso al mondo del Chan. “Coloro che passano attraverso la porta – spiega Daisetz Suzuki al riguardo – ottengono non solo di vedere il vecchio maestro Chao-chou, ma tutti i maestri che in seguito hanno trasmesso la verità dello Zen.”[33] Lo stesso Wúmén si era cimentato con questo difficile passaggio per sei anni e non era riuscito a trovare una chiave di accesso, come si legge in una sua biografia compilata durante la dinastia Ming.[34]

Il testo è semplice:

> Un monaco si presentò a Chao-Chou e chiese: “Il cane ha la natura di Buddha o no?”. Chao-Chou rispose: “Wu!”.

Come già accennato, il caso rientra all’interno di quella particolare specie di koan che sono gli *hua tou*. Questo *hua tou* ha in apparenza una forma logica.[35] Si pone infatti una domanda intorno alla natura di Buddha. Sappiamo che per il Buddha tutti gli esseri senzienti partecipano della stessa natura, e sia Zhàozhōu sia il monaco lo

sanno bene; ma il monaco ripropone la domanda e Zhàozhōu risponde "*Wu*", che significa "no". Il che, da un punto di vista logico, è in contraddizione con quello che era stato affermato dal Buddha. Ma bisogna comprendere la situazione: il monaco pone una domanda superflua e Zhàozhōu l'avrebbe anche potuto prendere a schiaffi fino a farlo risvegliare. Magari Línjì lo avrebbe fatto. I maestri Chan non sono tutti uguali e non insegnano tutti allo stesso modo. Pare che Zhàozhōu parlasse pianissimo, come se volesse soffiare. La sua risposta sembra contraddire una nozione ovvia; ma da un altro punto di vista, è perfettamente comprensibile: infatti esprime la natura insostanziale e vuota che condividono tutti gli esseri senzienti. "Nel Wu-men kuan – spiega al riguardo Ishii Shūdō – questo Wu non indica il wu relativo che si oppone al yu [*scil*.: sì], ma si riferisce al Wu assoluto che trascende queste distinzioni relative."[36] È un utile chiarimento; e occorre solo aggiungere che, dal punto di vista linguistico, il *Wu* di Zhàozhōu ha un carattere performativo: ossia nell'atto di dire esegue quello di cui parla. In altri termini, Zhàozhōu esprime il vuoto; e con questo spazza via anche possibili lungaggini dialettiche. Dunque questo koan evoca in realtà un piano insondabile che trascende la logica, perlomeno quella basata sulle distinzioni di sì e no. Ricordiamo infatti che la logica occidentale classica a partire da Aristotele si costruisce sulla base del logos *apophantikòs* o dichiarativo, che può essere detto vero o falso. Seguendo la logica aristotelica, la risposta di Zhàozhōu – date le premesse – avrebbe dovuto essere un "sì" relativo: questa sarebbe stata una frase vera su piano relativo. Senonché Zhàozhōu risponde sul piano del Chan e mostra, eseguendola, la natura vuota di tutti gli esseri.

Vorrei ora dire qualcosa sullo *Zenshin roku* del maestro Engaku Taino. Prendiamo anche qui il primo caso: "L'infinito si rivela nel finito".[37] Innanzitutto notiamo che lo scenario è del tutto cambiato. I protagonisti non sono più monaci, ma persone normali che si muovono in situazioni ordinarie della vita contemporanea. Ora il professore e lo studente, ora la vecchietta, poi i gatti, gli automobilisti e altro ancora. È un'innovazione significativa nella storia di una tradizione millenaria; del resto, nel corso della sua lunga storia, il buddhismo ha dimostrato di poter entrare in contatto con culture

religiose e con contesti culturali del tutto diversi, anche perché non è basato su quei sistemi di dogmi che sono tipici delle religioni positive.[38] L'insegnamento Chan del maestro Taino adatta il buddhismo Chan al mondo moderno in forme adatte alla cultura occidentale. La mossa teorica è coerente: se le sante verità sono vuote, allora perché non prendere la vita quotidiana a oggetto del koan? Sembra un tracciato ovvio; e lo è, ma solo guardando "da valle", a posteriori, dopo cioè che qualcuno "dalla cima" ha visto creativamente l'itinerario e ha aperto la pista. Nel Chan di Taino non solo il koan prende a oggetto la vita quotidiana, ma la vita quotidiana nel suo complesso appare come un insieme infinito di koan.[39] I casi presentati nello *Zenshin roku* (ma lo stesso si potrebbe dire anche delle altre raccolte di koan del maestro Taino, ad esempio il *Bukkosan roku, I koan delle poesie* ecc.) si riferiscono a situazioni note a tutti per esperienza personale, ma proprio per questo hanno un effetto ancora più straniante, mostrano cioè che – ad aver occhi per vedere – ogni situazione della vita quotidiana è come una porta affacciata sul vuoto. Come fa notare il maestro Shidō Squilloni, i casi discussi da Taino seguono un modello ricorrente: c'è il caso, poi i commenti di una voce esterna che si infilano graffianti sui momenti topici, e infine una poesia, che in molti casi lascia scorgere una soluzione. Ora, nel primo caso dello *Zenshin roku* un discepolo ricorda al maestro quel confronto tra uno studente e un professore di filosofia intorno al primato dell'uovo o della gallina; e provoca il maestro, cercando di ottenere una risposta intorno alla questione se sia nato prima l'Assoluto o il relativo. Il maestro non si lascia chiudere in un angolo e mostra la relatività dei punti di vista. Il koan riabilita quella saggezza popolare che considera indecidibile la questione se sia nato prima l'uovo o la gallina e interpreta in questa prospettiva le questioni sui massimi sistemi: così si intende che una risposta teorica riguardo alla differenza tra Assoluto e relativo (ammesso che ci sia) non appartiene all'ambito della pratica, che ha un altro obiettivo: realizzare l'Assoluto e muoversi liberamente nelle diverse situazioni della vita quotidiana. Il che poi in gran parte corrisponde alle parole dello stesso Buddha, che suggeriva di sospendere il giudizio sulle questioni speculative indecidibili.[40] Qui si avverte il sapore dei koan antichi, in cui i maestri pongono gli allievi

di fronte a una porta in apparenza chiusa. Come si risponde allora? Anche in questo caso il praticante deve essere in grado di raccogliere la provocazione e dare vita a una risposta che trascenda il piano della logica dichiarativa.

3. Arriviamo così all'ultima parte delle considerazioni. Quali sono i prerequisiti per l'adepto dello Zen? E quali trasformazioni genera il training sui koan? Si tratta ora di una fenomenologia dell'esperienza vissuta nella pratica dello Zen, cui posso solo accennare. Partiamo innanzitutto dai testi. Nel suo commento al *Bìyán Lù* Yuánwù dice: "Se riuscite a penetrare in questa affermazione: 'Non c'è merito', potete incontrare Bodhidharma personalmente. Adesso ditemi: perché non c'è nessun merito nel costruire templi e ordinare monaci? Dov'è il significato di ciò?"[41] Anche questo commento ha una forma razionalmente comprensibile, ma evoca la possibilità di incontrare lo stesso Bodhidharma con una risposta Zen, secondo la reinterpretazione del Chan in epoca Song, di cui si è detto in apertura. È chiaro che qui non basta una risposta logico-dichiarativa alla questione circa l'assenza di merito: serve un'immedesimazione che trascenda il piano della dualità. Anche Wúmén nel suo commento al primo caso del Wúménguān lo lascia intendere: "Se volete superare questa barriera [*scil*.: la barriera dello Zen, passata la quale è possibile vedere Zhàozhōu e i patriarchi faccia a faccia], dovete lavorare con tutte le ossa del vostro corpo, con tutti i pori della vostra pelle, colmi di questa domanda: che cos'è Mu? E tenerla dentro di voi giorno e notte". Subito dopo Wúmén offre un indizio utile a comprendere che si è sulla via giusta: "Allora la minore conoscenza che avevate prima scompare. Come un frutto che matura al tempo giusto, la vostra soggettività e la vostra oggettività diventano naturalmente una cosa sola."[42] Dal canto suo, il maestro Taino indica una traccia nella poesia di commento al primo caso: "Spesso i bambini fanno domande/a cui non si sa rispondere. Eppure qualcosa bisogna dire/Altrimenti ridiventare bambini."[43] Non c'è nulla di illogico in tutto questo. Non dice forse anche Gesù: "se non cambiate e non diventate come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli"? (Matteo 18,3). Resta allora la domanda: cosa hanno in comune questi tre commenti dal punto di vista linguistico? Si vede

che essi si servono di un linguaggio evocativo-appellativo: le loro parole descrivono una situazione in cui non c'è risposta teorica, ma al tempo stesso provocano una risposta. È come se i maestri lasciassero in giro chiavi che gli allievi devono usare per aprire la porta dello Zen. Ma questa porta si apre solo se l'allievo è capace di trascendere il piano del logos dichiarativo: la risposta zen, infatti, non può limitarsi a dire genericamente qualcosa, ma deve usare una forma di linguaggio capace di comunicare che si è in grado di andare oltre la logica duale di soggetto e oggetto, di affermazione e negazione, che per noi Occidentali moderni assume contorni cartesiani.

Per rispondere ai koan, occorre essere capaci di queste dimostrazioni. Del resto, gli adepti dello Zen sono flessibili, svegli e soprattutto motivati. Le ricerche psicologiche più recenti ci dicono che i praticanti sono spinti da un forte desiderio di crescita personale, unito alla fiducia nell'esperienza personale provata nella pratica dello Zen e alla fiducia nel maestro.[44] Ma ce lo lasciano intendere anche i testi antichi, ad esempio quando riconoscono in Yúnmén Wényǎn (864-949, WG: Yün-men Wen-yen, giapp.: Ummon Bun'en) l'adepto modello del Chan: uno motivato, pronto alla risposta, che si adatta alle circostanze e approfitta di ogni occasione opportuna per mettere in pratica la sua flessibilità e apertura mentale.[45] Non a caso Yúnmén divenne poi uno dei grandi maestri di epoca Tang, cui faceva capo una delle cinque principali scuole di Chan.[46] Ci si chiederà: ma che c'entrano queste virtù con i koan? Si consideri che si risponde realmente ai koan, se sono i koan a rispondere a se stessi. Sembra un gioco di parole, ma questo modo di dire dissimula una profonda verità: per rispondere a un koan, occorre già che si sia superata quella posizione di coscienza "cartesiana", che è basata sulla centralità dell'ego. Occorre una diversa apertura di spirito; e per questo serve un training personale con un maestro. In qualche modo anche Aristotele sosteneva un punto di vista simile: a chi intendesse acquisire un certo abito mentale virtuoso egli prescriveva pratica ed esercizio, nonché l'imitazione sociale di chi già possedeva quelle virtù. Nel caso dello Zen tocca apprendere ad adattarsi alle situazioni più diverse, dimorando nel vuoto. Così si rimane liberi da attaccamenti e si

segue il flusso delle opportunità. Alcuni – come Yúnmén o Ikkyū Sōjun – magari sono molto svegli di per sé e non hanno problemi ad adattarsi rapidamente alle situazioni; altri seguono il proprio tempo, ma il training di decondizionamento procede, anche per effetto del rapporto sociale.

Questo aspetto non va sottovalutato. Infatti, gli adepti dello Zen non si trovano di fronte a testi, quanto piuttosto a quei *quasi-testi* che sono le azioni sociali. Il training nei monasteri si basa proprio su azioni sociali basate sulla condivisione: si lavora, si mangia, si medita, si dorme tutti insieme. Questo lavoro sulla socialità non è qualcosa di esterno al training: è proprio una delle condizioni che consente di indebolire le difese dell'ego e di sperimentare nuove modalità di esserci.[47] In un modo invisibile, il gruppo sorregge. E se si risponde ai koan, è anche perché si è praticato una sorta di karma yoga, che ha formato nel praticante un abito mentale capace di agire senza attaccamenti in una nuova situazione condivisa.

In questo percorso la relazione con il maestro assume un valore aggiunto e insostituibile. Erich Fromm paragona la funzione del maestro nello Zen a quello di una guida di montagna,[48] e il paragone è quanto mai adatto. Se il maestro può sostenere e guidare nel percorso del decondizionamento individuale, è perché lui stesso è andato in precedenza per questa via e ne conosce le difficoltà e le insidie. Ad esempio, la meditazione pare semplice, ma non lo è affatto: le gambe fanno male, la schiena si indurisce, l'addome si contrae. Il punto è che questo disagio è in buona misura un riflesso dell'insofferenza mentale: all'inizio del suo percorso il praticante è solo in apparenza immobile; di fatto la sua mente lotta per non lasciare andare il controllo, e nel corpo questo si manifesta attraverso il continuo cambio di posizione, l'irrigidimento e altri segni di agitazione. Nel disagio corporeo si sperimenta in realtà la resistenza del proprio piccolo ego a "mollare la presa". La posizione seduta – questo dimorare nel vuoto – mette il praticante di fronte alle proprie distorsioni mentali e attaccamenti. Si aggiunga a tutto questo il rompicapo dei koan e la frustrazione che deriva dal portare risposte insoddisfacenti, le poche ore di sonno, la disciplina, e si comprenderà facilmente la funzione fondamentale del maestro. Se è

realmente tale, un maestro trova sempre il modo di incoraggiare il discepolo, anche solo con la sua presenza vibrante.

Del resto, il praticante deve passare in prima persona per la porta dello Zen. Tutto il training, inteso come un processo graduale, serve solo come preparazione. Poi la comprensione avviene in un attimo: si apre la porta e la si attraversa. Per così dire, la fatica viene prima. Si dirà: ma tutta questa fatica sarà poi ripagata? Cosa ci si guadagna? Non sono pochi i maestri Zen che risponderebbero in modo rude a queste domande. Infatti, un vero maestro non cerca allievi. Se uno bussa alla sua porta, la apre; e se sente una domanda sciocca – come Bodhidharma con l'imperatore Wu –, non è escluso che vada da qualche altra parte. E in un certo senso già questa sarebbe una risposta eloquente, anche nell'assenza di parole. Proprio come Bodhidharma, un maestro è libero dalla logica di guadagno e perdita. E dunque – se proprio volessimo provare una risposta alla domanda cosa si guadagni – si potrebbe provare a dire che si apprende a muoversi liberi da guadagno e perdita. Senonché, anche questa sarebbe una formulazione approssimativa e relativa; già meglio sarebbe dire che sul piano di una profonda individuazione – che è poi il piano della radicale libertà dell'essere umano, e non solo – guadagno e perdita sono indifferenti. Ma, tutto sommato, meglio non dire niente: chi ha voglia di andare a vedere, poi comprende da sé che quella è una domanda mal posta.

Nel relativo, gli studi scientifici hanno una risposta più accademicamente corretta per le domande citate. Essi ci informano che il lavoro sui koan e la pratica della meditazione nelle sesshin sono realmente capaci di generare una trasformazione di personalità. "Un tipico esempio per molti partecipanti – è stato scritto – è che sono più capaci di essere nel momento presente e di focalizzare eventi e sensazioni nel momento presente, il che è simile ad assumere un atteggiamento di mindfulness."[49] È ovvio che queste spiegazioni non si spingono molto avanti perché ragionano in termini di "più" e "meno", ossia in termini relativi. Si potrebbe dire ad esempio: prima di praticare il koan e la meditazione ero più distratto, ora sono più presente a me stesso e a quello che mi circonda; e fra dieci anni di questa pratica, sarò anche dieci volte meno distratto. Non voglio sottovalutare l'importanza del fatto che uno pratichi i koan

perché ha sperimentato di sentirsi “meglio”. Mi interessa far notare che con questo tipo di argomenti si rimane all’interno di una rudimentale prospettiva meccanicistica per la quale più si compiono “buone azioni” e più si acquistano meriti.

Ricordiamo quella macchietta in cui il fedele si rivolge al Santo di cui è devoto e gli dice: “Ma come? io ho fatto tante cose buone per te, e tu così mi tratti?” Ora, il fedele tradito perché il Santo non ha ricambiato con onori e ricchezze la sua devozione e il praticante che si attenda un “miglioramento” condividono la stessa logica: in queste situazioni opera il presupposto secondo cui a una certa causa dovrebbe corrispondere un effetto dello stesso genere. Non posso approfondire qui la questione, che ha risvolti molto profondi per gli esseri umani: il concetto di causa è infatti uno dei primi concetti operativi che apprende un bambino. Con la mano sinistra tiene fermo un oggetto, con la destra lo martella, e così scopre di essere efficace sulla realtà. La sua azione causa trasformazioni. Con la crescita psicologica questo scoperta diventa oggettiva, e l’azione causale soggettiva diventa parte di una più generale causalità. Nella vita adulta questo tipo di ragionamento può ancora essere applicato in ambiti circoscritti: ad esempio, se l’auto sbanda, si sa che occorre controllare per prima cosa allineamento, convergenza e pressione delle ruote. Ma anche in contesti meccanici, non è escluso che le “cause” siano in realtà riconducibili a un’interazione complessa, che ormai ha ben poco a che vedere con l’azione del martello che schiaccia un giocattolo.[50] Se poi si considera l’inestricabile tessuto relazionale della sfera umana, il ragionamento meccanico si rivela una terribile semplificazione: applicato all’ambito spirituale, esso porta a credere, ad esempio, che se uno compie buone azioni, il suo karma migliora; se fa molta meditazione o passa parecchi koan, starà “meglio”. Ma, seguendo questa linea di pensiero si fa grande confusione: intanto perché per fini relativi, bastano mezzi relativi. Se uno vuole stare “meglio” (ma rispetto a che?), perché non smettere semplicemente di bere e di fumare? Perché non fare semplicemente una vita “più” sana? Che c’entra la natura di Buddha? Per questo fine (ammesso che lo sia) occorre invece trascendere il piano del meccanicismo spirituale: l’Assoluto dello Zen, il Tao, la natura di Buddha, la Mente ecc. sono tutti nomi relativi per un ordine di realtà

che è indifferente rispetto al “meglio” e al “peggio”, e che non cresce se uno “fa il bravo” e non diminuisce se “fa il cattivo”. A comprendere questo servono la meditazione e i koan. A un certo punto del suo itinerario – come è mostrato nel classico sui *Tori Zen* – il praticante realizza questo livello, realizza cioè il vuoto. E poi – sempre grazie ai koan – realizza anche il vuoto del vuoto:[51] il che consente appunto una nuova consapevolezza riguardo alla vita quotidiana.

Ho iniziato questa introduzione ponendo la questione circa la paradossalità dei koan. L’analisi storica ci ha consentito di comprendere che la ricercata paradossalità non è casuale; perlomeno a partire dall’epoca Song essa è stata funzionale a una riformulazione del Chan che ne ha accentuato i caratteri mistici. Prendendo in esame alcuni casi emblematici, abbiamo visto che i koan antichi e moderni – in quanto testi scritti – fanno ricorso a un linguaggio evocativo che rimane volutamente indeterminato e appellativo. Esso chiama in causa il praticante, che deve rimanere aderente a questo registro di comunicazione: ossia non può portare risposte teoriche, che appartengono ad altri ambiti della vita; e in fin dei conti deve *diventare* egli stesso una risposta che attesti la capacità di trascendere la logica del discorso dichiarativo. La paradossalità dunque si comprende: è parte di un più generale stile evocativo di comunicazione in cui rientrano le formulazioni allusive, le esortazioni, al limite anche la recitazione di sūtra e dhāraṇī, intesi come yoga del respiro e della voce. La pratica del koan ha una funzione analoga all’organizzazione sociale della comunità: entrambe rispondono a criteri concepiti per mettere in crisi la posizione egocentrica della coscienza e consentire un’esperienza più profonda. L’essere che qui viene compreso non è linguaggio, ma è la vita stessa nella sua insondabilità, e questa comprensione consente di guardare al linguaggio della quotidianità con altri occhi. Come aveva intuito Dàhuì, è un “grande dubbio” quello che serve per approdare a una grande fiducia nell’essere. Per questo, in conclusione, ha senso parlare dei koan come porte, e cioè dispositivi di transizione; in particolare, si tratta di dispositivi che mediano il passaggio verso una condizione di spirito che è capace di “vedere” e comprendere la qualità insostanziale e impermanente dell’essere.

Chi attraversi queste porte affacciate sul vuoto si radica nell'insondabile; e quando le riattraversa in senso contrario porta con sé una fiducia che nessun evento particolare può più sradicare.

---

* Questo scritto è dedicato alla memoria del mio amico e collega, prof. Antonello Giugliano, che abbracciava con il suo sguardo filosofico le culture d'Occidente e d'Oriente.

1 Uso il termine giapponese *kōan* in forma italianizzata, e qui di seguito lo scrivo dunque senza corsivo e accento. Maggiori problemi presenta invece la trascrizione dei nomi cinesi, che in certi studi è fatta seguendo il metodo Wade-Giles, in altri secondo il Pinyin, in altri ancora è in un Pinyin atonale, in altri ancora in giapponese. Il risultato è che non si comprende mai subito in modo univoco di quale maestro si stia parlando. Per questo lavoro ho seguito un criterio più uniforme: ogni nome di persona è trascritto seguendo il metodo Pinyin, che è ormai lo standard internazionale riconosciuto da più di cinquanta anni; tra parentesi ho indicato anche la trascrizione in Wade-Giles (sigla abbreviata: WG), sistema che è ancora molto usato negli studi scientifici anglosassoni; in terzo luogo, segue la pronuncia giapponese del nome. Si intende che i titoli di articoli, nomi e altre opere che usano il Wade-Giles o il giapponese restano invariati. Per un'ampia lista dei nomi di maestri che include anche i caratteri cinesi (oltre a Pinyin, Wade-Giles e giapponese) rinvio a Thomas Yūhō Kirchner (ed.), *The Record of Linji*, translation and commentary by R. Fuller Sasaki, Honolulu, University of Hawaii Press, 2009, pp. 437-450.

2 "L'essenza del koan – scrive Dumoulin – è di essere razionalmente insolubile e di puntare a quanto sia 'a-razionale'. Il koan ci impone di abbandonare le nostre strutture razionali di pensiero e di saltare al di là del nostro abituale stato di coscienza per disporci a dimensioni nuove e sconosciute." Cfr. H. Dumoulin, "Koan Practice and Koan Kollection", in J. Daido Loori (ed.), *Sitting with Koans*, Somerville (MA), Wisdom Publications, 2006, pp. 24-44, p. 24.

3 G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, Venezia, Marsilio, 2008, pp. 130-131.

4 Cito da Zhōngfēng Míngběn, "The Definition of a Koan", tr. it. di Ruth Fuller Sasaki, in J. Daido Loori, op. cit., pp. 21-23. Per un inquadramento di questo scritto nel contesto della tradizione Zen rinvio a T. Griffith Foulk, "The Form and Function of Koan Literature: A Historical Overview", in *The Kōan. Text and Context in Zen Buddhism*, edited by S. Heine-D. S. Wright, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 15-45, in particolare le pp. 21-22; Ishii Shūdō, "Kung-an Ch'an and the Tsung-men t'ung-yao chi", in *The Kōan*, cit., pp. 110-136, specie le pp. 110-114; D. S. Wright, "Koan History. Transformative Language in Chinese Buddhist Thought", in *The Kōan*, cit., pp. 200-212, cfr. le pp. 200-201; J. Arnau, "La hermenéutica del kōan", in *Kokoro* 8 (2012), pp. 2-13, pp. 9-10.

5 Ho tenuto presente di Wúmén Huìkāi, *Mumonkan* in R. H. Blyth, *Zen and Zen Classics*, 5 voll., vol. IV, Tokyo, The Hokuseido Press, 1974 e *The Gateless Gate*, transl. with commentary by Yamada Kōun, Somerville (MA), Wisdom Publications, 2004, nonché le seguenti traduzioni italiane: Mumon, *La porta senza porta*, a cura di N. Senzaki e P. Reps, Milano, Adelphi, 1993, e *Mumonkan*, con commento di Engaku Taino, Orvieto, Associazione italiana Zenshinji, 2009. Per il *Hekiganroku* ho consultato l'edizione curata da Th. Cleary and J. C. Cleary, *The Blue Cliff Record*, Boston & London, 2005 (versione italiana: *La raccolta della roccia blu*, Roma, Ubaldini, 1978, 3 voll.). Per un'edizione di insieme dei due classici rinvio a K. Sekida – A. V. Grimstone (ed.), *Two Zen Classics. The Gateless Gate and The Blue Cliff Records*, transl. with commentaries by K. Sekida, Boston/London, Shambala, 2005.

6 Cfr. T. Griffith Foulk, "The Form and Function of Koan Literature", cit., p. 19.

7 Cfr. *The Blue Cliff Record*, transl. by Th. Cleary and J. C. Cleary, cit., caso 64, pp. 361-364 (tr. it. cit., vol. II, pp. 153-154).

8 Per una prospettiva di insieme sul buddhismo Chan rinvio a H. Dumoulin, *A History of Zen Buddhism*, tr. ingl. New York, Random House, 1963; come opere di consultazione sono utili H. J. Baroni, *The Illustrated Encyclopedia of Zen Buddhism*, New York, The Rosen Publishing, 2002 e R. Buswell (ed.), *Encyclopedia of Buddhism*, New York, Macmillan, 2004; per un inquadramento del Chan nel contesto del Buddhismo rinvio invece a E. Conze, *Buddhism. A Short History*, Oxford, Oneworld, 2008 e soprattutto a G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, cit., in particolare le pp. 127-159.

9 Che la scuola Cáodòng abbia praticato forme di koan non deve sorprendere: infatti il pregiudizio secondo cui le due principali tradizioni Zen, quella Línjì/Rinzai e Cáodòng/Sōtō, sarebbero divise dall'uso del koan, non regge a una considerazione storica. In verità, la radicalizzazione delle differenze tra le due scuole non è un prodotto della Cina medievale, ma del Giappone moderno, cui non sono estranee le pressioni politiche del periodo Edo (1603-1868). Cfr. S. Heine-D. S. Wright, "Kōan Tradition-Self Narrative and Contemporary Perspectives", in *The Kōan*, cit., pp. 3-14, p. 5.

10 Cfr. M. Schlütter, "'Before the Empty Eon' versus 'A Dog Has No Buddha-Nature'. Kung-an Use in the Ts'ao-tung Tradition and Ta-hui's Kung-an Introspection Ch'an", in *The Kōan*, cit., pp. 168-199, p. 180.

11 D. S. Wright, "Koan History. Transformative Language in Chinese Buddhist Thought", cit., p. 207. Del resto, la scuola di Línjì non fu solo urla, bastonate e koan; ci furono anche forme di "Zen letterario" (*wen zi Chan*) che cercarono di armonizzare e integrare pratica spirituale, apprendimento ed eloquenza. Introdotto da Juéfàn Huìhóng (1071-1128, WG: Chüeh-fan Hui-hung, giapp.: Kakuhan Ekō) per controbilanciare le tendenze antintellettualistiche del tempo, questo orientamento trovò un esponente significativo nel famoso maestro giapponese Daitō Kokushi. Cfr. K. Kraft, *Eloquent Zen. Daitō and Early Japanese Zen*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1992, p. 151.

12 Ad esempio, nel koan favorito di Dàhuì, il cane di Zhàozhōu, lo *hua tou* è il *wu*. Cfr. M. Schlütter, "Kōan", in R. Buswell (ed.), *Encyclopedia of Buddhism*, cit., pp. 426-429. Cfr. anche D. T. Suzuki, *Saggi sul Buddhismo Zen*, Roma, Mediterranee, 2001, 3 voll., vol. 2, p. 90. Ritorno più avanti sul cane di Zhàozhōu, cfr. infra, pp. 29-30.

13 Il caso 45 del *Mumonkan* "Chi è costui?" affonda le sue radici nella pratica del *kanhua*. Cfr. Mumon Eikai, *Mumonkan* in R. H. Blyth, *Zen and Zen Classics*, cit., pp. 290-294.

14 Lu Kuan Yu [Charles Luk] (ed.), *Master Hsu Yun's Discourses and Dharma Words*, Hong Kong, Buddhist book, 1993, p. 25.

15 R. Buswell, "The 'Short-Cut' Approach of K'an-Hua Meditation: The Evolution of a Practical Subitism in Chinese Ch'an Buddhism", in P. N. Gregory (ed.), *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1987, pp. 321-380, sostiene che il *kanhua* Chan fu il prodotto di uno sviluppo interno di un motivo centrale nella scuola Línjì, e cioè quello dell'illuminazione improvvisa, mentre M. Schlütter, "Silent Illumination, Kung-an Introspection, and the Competition for Lay Patronage in Sung Dynasty Ch'an", in *Buddhism in the Sung*, ed. Peter N. Gregory and Daniel Getz, Honolulu, University of Hawaii Press, 1999, pp. 109-147, afferma che Dàhuì avrebbe adottato la pratica proprio per competere con la rivale scuola Cáodòng, che stava riscuotendo successo presso le élites colte.

16 Eihei Dōgen, *Shōbōgenzō*, transl. by Thomas Cleary, Honolulu, University of Hawaii Press, 1986, su cui rinvio a Shinshu Roberts, *Being-Time. A Practitioner Guide to Dōgen's Shōbōgenzō Uji*, Somerville (MA), Wisdom Publications, 2018. Si noti che Dōgen non negò mai il valore dei koan, che usava per istruire i praticanti riguardo alla storia della scuola Sōtō. Cfr. Ishii Shūdō, "The Wu-men kuan: The Formation, Propagation, and Characteristics of a Classic Zen Koān Text", in Dale S. Wright, *The Zen Canon: Understanding the Classic Texts*, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 207-244, p. 208.

17 "Quando Buddha era sulla montagna Grdhrakuta – vi è scritto –, rigirò un fiore tra le dita e lo tenne sollevato davanti ai suoi ascoltatori. Nessuno disse una parola. Solo Mahākāśyapa sorrise di questa rivelazione. Buddha disse: 'Io ho l'occhio del vero insegnamento, il cuore del Nirvāṇa, il vero aspetto della non-forma, e il sottile passaggio del Dharma. Esso non dipende dalle parole, ma è trasmesso in modo speciale, al di là di ogni insegnamento. Adesso lo affido a Mahākāśyapa.'", Mumon Eikai, *Mumonkan* in R. H. Blyth, *Zen and Zen Classics*, cit., pp. 74-80. Sulla complessa genesi del caso rinvio Ishii Shūdō, "The Wu-men kuan", cit., pp. 221-226.

18 Cfr. il commento di Blyth al caso citato, ibid., p. 76.

19 Cfr. Ishii Shūdō, "The Wu-men kuan", cit., p. 222. Su questa linea interpretativa anche Welter, citato alla nota seguente.

20 Cfr. A. Welter, "Mahakasyapa's Smile: Silent Transmission and the Kung-an (Koan) Tradition", in *The Kōan*, cit., pp. 75-109, p. 97, cui si rinvia per una

dettagliata ricostruzione dell'opposizione in questione. In questo caso vale il primo principio di John McRae per lo studio della storia del Chan: "non è vero, e dunque è più importante". Ossia: la funzione assolta dal testo è molto più importante del fatto che si tratti di un apocrifo. Cfr. J. McRae, *Seeing through Zen. Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 2003, p. xix.

21 J. McRae, "The Antecedents of Encounter Dialogue in Chinese Ch'an Buddhism", in *The Kōan*, cit., pp. 46-74, p. 69.

22 Al riguardo è stato notato che "le due concezioni del Chan come 'armonia tra Chan e insegnamento' e 'una trasmissione al di fuori dell'insegnamento' riflettono differenti epistemologie religiose." Cfr. A. Welter, "Mahakasyapa's Smile", cit., p. 91.

23 J. McRae, "The Antecedents of Encounter Dialogue in Chinese Ch'an Buddhism", cit. p. 55.

24 A. Welter, op. cit., p. 78.

25 Possediamo una serie di testimonianze e para-testi raccolti da S. Heine, *Chan Rhetoric of Uncertainty in the Blue Cliff Record. Sharpening a Sword at the Dragon Gate*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 134-138, dai quali emerge in modo chiaro che fu proprio Dàhuì, il discepolo di Yuánwù a bruciare il *Bìyán Lù*, preoccupato che i discepoli si lasciassero fuorviare dall'uso delle parole e rimanessero in una dimensione illusoria. Come si è ricordato in precedenza, Dàhuì preferiva usare lo *hua tou* per generare un grande dubbio che portasse a un grande risveglio. A differenza di Yuánwù, che aveva in mente la formazione delle future generazioni di praticanti, Dàhuì era preoccupato che i suoi studenti si liberassero dalle illusioni. Cfr. Ding-Hwa Evelyn Hsieh, "Yuan-wu K'o-ch'in's Teaching of Ch'an Kung-an Practise. A Transition from the Literary Study of Ch'an Kung-an to the Practical K'an hua Ch'an", in *Buddhist Studies*, 17 (1994), nr. 1, pp. 66-95, in particolare le pp. 87-90.

26 Ma, Tianxiang, *The developmental history of thought of Chinese Chan Buddhism*, Changsha, China, Hunan Educational Press, 1997, p. 91, lo considera come uno dei libri del buddhismo Chan che ha esercitato l'influsso più vasto, se non come *il* libro.

27 Cfr. Sueki Fumihiko, "Sōdai Zenseki no Bunkenteki Kenkyū: Hekiganroku wo toshite" Kaken Kenkyū Deetabeesu (1989-1991); https://kaken.nii.ac.jp/d/p/01450002.ja.html (accessed May 29, 2015). (Citato secondo S. Heine, *Chan Rhetoric of Uncertainty in the Blue Cliff Record*, cit., p. 4).

28 Come è stato scritto, per rendere giustizia all'eleganza dei poemi di Xuědòu contenuti nella raccolta solo "un vero poeta con la necessaria conoscenza del cinese e dello Zen potrebbe prestare l'attenzione che meritano." Cfr. K. Sekida – A. V. Grimstone (ed.), "Introduction", in *Two Zen Classics*, cit. p. 20.

29 Al riguardo S. Heine ha affermato che l'opera segue un implicito "principle of 'uncertainty', which indicates a resourceful approach to discourse that is

characterized by fundamental ambiguity and purposeful inconclusiveness." Cfr. S. Heine, *Chan Rhetoric of Uncertainty in the Blue Cliff Record*, cit., p. 1.

30 Tra gli scritti specificamente dedicati alla *Raccolta della roccia blu* cfr. Caifang Zhu, "The Hermeneutics of Chan Buddhism: Reading Koans from *The Blue Cliff Record*", in *Asian Philosophy*, 21 (2011), n. 4, pp. 373-393.

31 Th. Cleary and J. C. Cleary (ed.), *The Blue Cliff Record*, cit., pp. 1-10 (tr. it. cit., vol. I, pp. 25-33); K. Sekida – A. V. Grimstone (ed.), *Two Zen Classics*, cit., pp. 147-149.

32 K. Sekida – A. V. Grimstone (ed.), *Two Zen Classics*, cit., p. 149.

33 D. T. Suzuki, *Saggi sul Buddhismo Zen*, cit., vol. 2, p. 248.

34 Si tratta del *Tseng-chi hsü ch'uan-teng lu*, compilata da Nan-shih Wen-hsiu. Il testo è riportato in traduzione inglese da Ishii Shūdō, "The Wu-men kuan", cit., pp. 212-213.

35 Tra quelli i koan di tipo non logico sono famosi ad esempio: "Che cos'è il Buddha? – Il cipresso nel cortile"; "Che cos'è il Buddha? – Tre libbre di lino". Cfr. Nan Huai-Chin, *The Story of Chinese Zen*, translated by Th. Cleary, Rutland/Boston/Tokyo, Tuttle, 1995, p. 189.

36 Cfr. Ishii Shūdō, op. cit., p. 213.

37 Il caso è citato per esteso alle pp. 9-11.

38 Cfr. G. Pasqualotto, *Il Buddhismo. I sentieri di una religione millenaria*, Milano, Bruno Mondadori, 2003, p. 12. Per la diffusione del buddhismo in Occidente cfr. in particolare le pp. 90-115. Per la diffusione del buddhismo in Oriente rinvio invece a Pasqualotto, *Buddhismo*, Bologna, Emi, 2012, pp. 101-116; quest'ultimo volume si può anche utilmente consultare per il rapporto del buddhismo con le scienze e la cultura moderna, in particolare le pp. 117-127.

39 In piena sintonia con questa intuizione Pasqualotto scrive che "i koan sono numerosissimi, ma in realtà potrebbero essere infiniti, in quanto infiniti sono i modi con cui possono venire spezzati i luoghi comuni, sia linguistici sia concettuali, nei quali l'interlocutore è immerso e dai quali è condizionato: i koan servono a fargli sperimentare direttamente, talvolta in modo brutale, l'inconsistenza e l'impermanenza, ovvero la vacuità di ogni discorso che si pretenda definitivo e di ogni teoria che si pretenda assoluta." Cfr. G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, cit., p. 150.

40 *Majjhimā Nikāya*, 63, in R. Gnoli (a cura di). *La rivelazione del Buddha. I testi antichi*, Milano, Mondadori, 2001, pp. 228-229, su cui rinvio a Pasqualotto, *Buddhismo*, cit., pp. 12-14 e in modo più ampio in Id., *Illuminismo e illuminazione*, Bari, Donzelli, 1999, pp. 25-32.

41 *La raccolta della roccia blu*, tr. it. cit., vol. I, p. 27.

42 Mumon, *La porta senza porta*, a cura di N. Senzaki e P. Reps, cit., p. 20.

43 Cfr. infra, p. 54.

44 J. L. Grenard, "The Phenomenology of Koan Meditation in Zen Buddhism", in *Journal of Phenological Psychology*, 39 (2008), pp. 151-188, p. 165.

45 Cfr. Heine, *Chan Rhetoric of Uncertainty in the Blue Cliff Record*, cit., p. 7.

46 Sulla scuola di Yúnmén informano in modo ampio Caifang Zhu, “The Hermeneutics of Chan Buddhism”, cit., A. Welter, *The Linji lu and the Creation of Chan Orthodoxy. The Development of Chan’s Records of Sayings Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2008 e Ding-Hwa Evelyn Hsieh, “Yuan-wu K’o-ch’in’s Teaching of Ch’an Kung-an Practise, cit.

47 Al riguardo Pasqualotto nota giustamente che la pratica buddhista conduce il praticante a “cogliere l’io come una pluralità di condizioni mutevoli”. Cfr. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, cit., p. 42; e poi più avanti, nella lezione sul Saṅgha, precisa che “nella comunità buddhista ogni attività è, in linea di diritto, finalizzata a *incorporare* l’idea di *anattā*;” e questo si vede ad esempio nell’intercambiabilità dei ruoli nel lavoro, nelle attività rituali e meditative, nella pratica delle arti e nella stessa organizzazione degli spazi vissuti. *Ibid*., pp. 103-105.

48 Cfr. Fromm, Suzuki, De Martino, *Psicoanalisi e buddhismo zen*, Roma, Astrolabio, 1968, p. 132.

49 J. L. Grenard, “The Phenomenology of Koan Meditation in Zen Buddhism”, cit., p. 177.

50 Per un approfondimento relativo al modello reticolare di interazioni su cui si basa il buddhismo rinvio a G. Pasqualotto, *Il Buddhismo. I sentieri di una religione millenaria*, cit., pp. 63-71.

51 In termini concettuali lo dice bene Pasqualotto quando scrive che “il culmine dell’itinerario di liberazione si ha quando si riesce a fare a meno anche del vuoto come verità, quando si riesce anche a ‘svuotare’ il vuoto.” Cfr. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, cit., p. 53.

Massimo Shidō Squilloni

# INTRODUZIONE

Engaku Taino ha introdotto e radicato in Italia lo Zen di tradizione Línjì (in giapponese Rinzai).[1] Dopo anni di formazione sotto la guida del maestro Yamada Mumon nel monastero giapponese Shofukuji di Kobe, nel 1973 fonda il Tempio "Bukkosan Zenshinji di Scaramuccia"[2] nei dintorni di Orvieto.

L'*atterraggio* in terra d'Umbria, mistica come poche altre, non fu facile: duro e secco il terreno agricolo da coltivare per sopravvivere; non meno duro e refrattario il terreno spirituale dei praticanti, resistente a una pratica mistica millenaria che intreccia disciplina e rigore, chiede silenzio e creatività, spinge il discepolo a essere, per dirla con Plotino, "Solo di fronte al Solo", costringendo il corpo-mente in una gabbia dalla quale ci si può liberare solo dopo aver demolito ogni struttura logica e cognitiva ("Attenti! Il ponte scorre, l'acqua è ferma").

Al di là della *Porta senza Porta*, che poi è un al di qua, la realizzazione della natura di Buddha, il *non punto* di irradiazione dell'intero universo.

Senza tradizioni o modelli di riferimento di matrice occidentale, Zenshinji muove i primi passi seguendo le prassi dei templi giapponesi. Cammin facendo scopre, però, che il sistema è buono per formare monaci professionisti dello Zen, per assicurarsi una discendenza in Occidente, ma non è capace di parlare davvero al cuore di laici che sono immersi nel mondo per la maggior parte del loro tempo, e che possono praticare in forma comunitaria poco più di una notte al mese; creature non protette, come anche non limitate,

dalle mura del porto-monastero, ma che affrontano ogni giorno gli orrori e le meraviglie del mare aperto; che possono vivere le mille forme dell'amore e della sessualità, cadere nella disoccupazione, veder morire un figlio per mano di un pazzo con un piccone in mano, dover dedicare anni importanti della loro vita a curare una persona cara non più autosufficiente. Scopre anche che il confronto con 2500 anni di ricerca del pensiero occidentale (filosofia, psicoanalisi, neuroscienze), dai greci ai giorni nostri, non solo non può essere evitato (pena il cadere in una sterile autoreferenzialità) ma, anzi, deve essere affrontato, e con cuore e mente aperti, potendo costituire una straordinaria occasione per arricchire lo Zen di "nuove parole per dirlo".

La mutazione – lentissima, perché accuratamente ponderata al fine di non perdere mai di vista il cuore della pratica, e cioè la liberazione del ricercatore spirituale – prese le mosse dalla *circonferenza dello Zen* (assoluta parità uomo-donna nella gestione del monastero, eliminazione dell'obbligo di indossare abiti formali, ammissione di posture di meditazione diverse da quelle classiche del loto e del mezzo loto, semplificazione delle liturgie e dei sūtra, costruzione di una relazione maestro-discepolo lontana da qualsiasi fideismo, sacralizzazione e culto della personalità) per giungere, dopo oltre vent'anni, al *centro dello Zen* (senso della pratica nel mondo occidentale del terzo millennio, capacità di articolare la posizione Zen di fronte alle contraddizioni del vivere moderno, espansione del dominio tematico dello strumento koan pervenuto dalla tradizione).

Nel 2005, il passo decisivo: l'elaborazione di 116 nuovi koan, che hanno formato le raccolte *Bukkosan roku* (20 koan) e *Zenshin roku* (96 koan).[3]

Dopo oltre trecento anni dall'ultima sistematizzazione dei koan classici da parte del maestro giapponese Hakuin Ekaku, un maestro occidentale "immerge" lo Zen nel mondo di oggi: costruisce microstorie prendendo spunto dalla vita di tutti i giorni e poi le *koanizza*, ovvero le struttura in modo da imprigionare la mente del praticante nella loro irriducibile dicotomia interna, costringendola a muoversi tra insuperabili contraddizioni intrinseche, spingendola

verso la massima tensione e portandola, infine, a quella rottura che spalanca la verità Zen.

Vale per Engaku Taino quello che altri hanno detto di Pavel A. Florenskij: la sua è una "metafisica concreta".[4] Il grande padre ortodosso scrisse dal gulag delle isole Solovki:

> Che cosa ho fatto io per tutta la vita? Ho contemplato il mondo come un insieme, come un quadro e una realtà unica, ma a ogni istante dato, o più precisamente in ogni fase della mia vita, da un determinato punto di vista. (…) Le sue angolature mutavano, tuttavia l'una non annullava l'altra, ma la arricchiva, cambiando; è qui la ragione della continua dialettica del pensiero assieme al costante orientamento di guardare il mondo come un unico insieme.

Taino decide di sottoporre lo Zen alla trazione estrema di due forze che sono, se non opposte, differenti: da un lato, la presa d'atto della dialettica del pensiero, della frattura che segna ogni essere senziente, ferito dalle differenze, dalle contraddizioni, dall'apparente illogicità del Tutto; all'altro, la realizzazione della natura di Buddha, la visione mistica del vuoto fondamentale dell'universo, del suo essere una commedia scritta e recitata da fantasmi.

Grida il Patriarca: "Nell'intero universo non c'è nemmeno un granello di sabbia!".

I koan moderni sono la risultante di questa tensione, *la via di mezzo di Zenshinji*. Via di mezzo che – come quella indicata da Śākyamuni – non è una sorta di terza posizione collocata a metà strada, il punto geometrico che divide esattamente il segmento e che quindi "sta" sul segmento stesso, una posizione mediana, di mediazione, di compromesso, buona forse nel Relativo, nella molteplicità della vita quotidiana. Quest'interpretazione è del tutto sbagliata: la via di mezzo "trascende ambedue gli opposti" da un piano che può essere raggiunto solo attraverso la saggezza-*prajñā*, la saggezza trascendentale, che ha natura di intuizione e che è capace di cogliere immediatamente sia l'individualità sia la totalità delle cose, al di là di ogni opposizione, foss'anche quella tra "vero" e "non vero".

La ricerca di Zenshinji esprime una verità di fondo, con un corollario che subito la contraddice, come è tipico dello Zen: "Il

mondo, che è grande e lo sarà sempre, è perfetto così com'è" *e dunque* "Fare ogni sforzo per migliorare il mondo".

*Struttura dei moderni koan*

Il modello di koan utilizzato da Engaku Taino prevede:

- il caso;
- i commenti di una voce esterna che inframmezzano il caso;
- la poesia che segue il caso.

Tradizionalmente,[5] il koan è costituito da un brevissimo scambio di battute tra un discepolo e un maestro; il discepolo pone una domanda su un aspetto della visione Zen e il maestro risponde con una frase oscura, con un grido, ripetendo la domanda oppure compiendo un'azione (accenna a un oggetto lì presente, lascia immediatamente il luogo in cui i due si trovano senza rispondere, ecc.). Capita anche che il koan sia composto da una sola affermazione del maestro (o una sua domanda a chi gli è attorno), da un breve brano tratto da un sūtra o da un testo classico del buddhismo. Precedono il koan, o lo seguono, suggerimenti di altri maestri, note, osservazioni, commenti, poesie che mirano ad arricchire di contenuti, a espandere o a frastagliare, il brevissimo dialogo. Il protagonista è sempre un maestro famoso dell'antichità. Gli fanno da spalla uno o più monaci o, in alcuni casi, figure socialmente importanti dell'epoca, come l'Imperatore o un Ministro. La scena dove si svolge l'azione non è solitamente descritta, anche se si può ragionevolmente pensare che si svolga all'interno di un monastero o durante un viaggio del maestro.

Taino ha innovato forma e sostanza.

Il protagonista dei suoi casi è un maestro anonimo, anche se alcune sue caratteristiche e il riferimento frequente a luoghi di arrampicata possono far supporre che si tratti proprio del suo autore (che è anche una guida alpina). Tuttavia, la verità Zen, nei koan della modernità, ha più bocche parlanti: nello *Zenshin roku*, i casi con presenza della figura del maestro o di figure "sagge" assimilabili sono 89 (62 un maestro, 4 una madre, 18 una nonna e 5 un nonno),

e solo in 7 la figura di riferimento è assente. L'ambientazione è spesso all'esterno di un immaginabile monastero di oggi, in luoghi in cui si fa sport o all'interno della casa di ognuno di noi (e quindi troviamo il bambino che torna dal catechismo, una notizia data dalla televisione, un film visto da due amici, e così via). Per lo più, il dialogo è doppio: una domanda, la risposta del maestro, una seconda domanda a chiarimento o critica, la risposta finale del maestro. La struttura binaria risponde al preciso intento di analizzare il tema sia dal punto di vista del Relativo, del molteplice (cioè della vita ordinaria, quella di tutti i giorni) sia dell'Assoluto, dell'Uno (cioè della visione dell'essere, della natura originale, che il praticante ha avuto con l'esperienza del *kenshō*). La posizione Zen viene espressa attraverso affermazioni molto spesso controintuitive, senza però cadere nella rivelazione oracolare e utilizzando sempre un linguaggio semplice e immediato. L'assenza del nome del maestro e la presenza di altri attori derivano dalla precisa volontà di alleggerire la centralità, spesso enfatica, che riveste il maestro nella tradizione. Come ha detto Rinzai "Si può insegnare a un vecchio e imparare da un bambino". La verità dello Zen può scaturire in ogni istante della vita ed essere manifestata, più o meno consapevolmente, da ogni creatura: un occhio attento e addestrato la sa cogliere immediatamente.

Ogni caso è inframmezzato da commenti di una voce esterna che ha più funzioni.[6] A volte la voce presenta punti di vista diversi, producendo di fatto dei sotto-koan, a volte ironizza su quanto ha appena detto il discepolo o il maestro, o chi per lui. Come è tipico nello Zen, per esprimere ammirazione per qualcuno lo si bistratta, lo si sfotte, lo si accusa di essere banale e ovvio. Attraverso una sistematica, rispettosissima dissacrazione, si vuol spingere ogni praticante a cercare autonomamente la propria via, senza cadere in alcuna idealizzazione dei maestri di ieri, di oggi e di domani.

C'è poi la poesia, sempre di quattro versi. Essa riveste un ruolo fondamentale per la corretta comprensione del koan (e in taluni casi è anch'essa un koan). Contiene spesso al suo interno una parola chiave, un accenno, un qualcosa che può indirizzare il praticante al tema segreto; la sua funzione è simile a quella della voce esterna, ovvero di far *scendere* il ricercatore spirituale "di cielo in terra",

obbligandolo a cogliere l'Assoluto nel Relativo, a vedere, per fare un esempio classico, dov'è l'eternità nel fiore che sboccia o nel fiume che scorre.

Fin qui le innovazioni formali; significative, ma non decisive. La rivoluzione più importante è nella sostanza, nel messaggio Zen che scaturisce dallo *Zenshin roku*.

Prima di accennare al nuovo, è bene ribadire qual è l'architrave su cui si reggono lo Zen della tradizione e lo Zen moderno: si tratta del *kenshō*,[7] l'esperienza della visione della natura di Buddha, l'irruzione improvvisa del Tutto nella Parte e la simultanea scomparsa di entrambi come entità auto sussistenti.

Non c'è Zen senza *kenshō*. Nella tradizione, la preparazione del terreno dal quale misteriosamente scaturisce l'evento decisivo è affidata a uno di questi koan: "Qual è il suono di una sola mano?" di Hakuin Ekaku, il "MU"[8] di Zhàozhōu (in g.: Jōshū), "Il Volto Originario"[9] di Huìnéng (in g.: Daikan Enō). Lo stesso accade nelle raccolte moderne, al cui interno si trovano koan che hanno questa prima, decisiva funzione.

Il ricercatore deve sperimentare l'assoluta vacuità, vedere l'abisso metafisico e insieme sentirsi – per usare un'espressione del maestro Hánshān (in g.: Kanzan) – come "un grande Tutto illuminante, infinitamente lucido e sereno".[10]

L'interiore del ricercatore e l'esteriore del mondo improvvisamente abbandonano la loro opacità ontologica e si mostrano totalmente trasparenti, simultaneamente compenetrati, fusi e distinti.

La straordinarietà dell'esperienza del *kenshō* deriva anche dal suo avvenire senza alcun sostegno dall'esterno, e il cui innesco è, da sempre, un fatto di per sé insignificante (il suono prodotto da un sassolino che batte contro qualcosa, il cadere di una foglia, la lettura di un passo di un libro, la vista di un treno in movimento su un ponte che sta sopra un fiume che scorre, ecc.). Il maestro Ling-yü così descrive la sua esperienza di illuminazione, scatenata dalla vista "improvvisa" di un pesco in fiore:

> Per trent'anni ho ricercato il sé originario.
> Quante volte si sono alternati primavera e autunno!
> D'un tratto ho visto il pesco in fiore.

Adesso non dubito più.

Il maestro svolge un ruolo cruciale nel processo di crescita spirituale del discepolo; inizialmente lo fa brancolare all'interno di un labirinto buio senza dargli alcuna indicazione; poi, quando muove i primi passi sul sentiero della Via, lo sostiene, lo corregge se si mette su una strada sbagliata, lo guida fino al confine estremo; ma giunti insieme sull'orlo dell'abisso, il balzo nella grande fornace del Nulla può essere fatto solo dal discepolo che dovrà *cercare al buio una cosa che non c'è, e trovarla*. Troverà, come insegna la dottrina Huáyán: "Un reticolo di gemme, ognuna rispecchia tutte le altre e così via all'infinito, senza che mai si possa afferrare un nucleo primario d'irradiazione… una ripetizione senza origine, un evento senza causa, una memoria senza persona, una parola senza ormeggi".[11]

I koan moderni muovono a partire dalla fondamentale esperienza del *kenshō*. La domanda che sta all'origine della loro creazione è: quest'improvvisa intuizione, questo terremoto interiore che tutto cambia e tutto riporta in apparenza a come era prima,[12] può essere una mappa capace di guidare il praticante nel mare mosso della vita sociale del terzo millennio? La risposta è no: l'addestramento tradizionale – a cui comunque tutti i discepoli di Zenshinji vengono preliminarmente sottoposti – non è in grado di esprimere la verità necessaria, incontrovertibile, assoluta dello Zen di fronte alle contraddizioni del nostro tempo e alle nuove macro-sofferenze che generano (basti pensare al dilemma "libertà-responsabilità" che emerge quando si deve aiutare per anni un familiare anziano colpito da una malattia degenerativa, alle nuove tecnologie, all'ingegneria genetica, al fine vita).

I koan moderni nascondono al loro interno la posizione Zen rispetto a ogni singolo tema; la loro comprensione potrà essere "scoperta" dal praticante solo attraverso il rapporto con un maestro, il quale eserciterà la maieutica socratica di far "partorire la verità".

Riguardo al *come* si tratta un koan moderno, non ci sono sostanziali differenze rispetto a quelli della tradizione. Nelle prime fasi dello studio ci si affida all'indagine razionale dell'intelletto ma presto si fa chiaro che non può essere l'intelletto a rispondere. Sarà

un’intuizione della saggezza-*prajñā* a risolvere la questione. Il koan va messo nella pancia e lasciato lì a “bollire” a fuoco lento (dicono i maestri: “chiedi alla pancia”, “pensa con la pancia”, “vedi e senti con la pancia”), accompagnando, come un basso continuo, la vita quotidiana del praticante, il quale lo “rimasticherà, sino a che casca il dente” (R. Barthes).

Quando la benzina della mente si è *esaurita*, il motore spirituale si accende e la dimostrazione salta fuori con una immediatezza disarmante.

Per quanto oscuro appaia il koan, la sua dimostrazione (perché il koan non si *spiega* ma si *mostra*) dovrà essere semplice, chiara, diretta, comprensibile anche da un bambino, e tutto ciò che serve per darla è già presente in quella piccola stanza dove si svolge l’incontro (in giapponese *sanzen*) tra il maestro e il discepolo. Il principio fondamentale su cui s’incardina la pratica del koan è questo: *nella stanza di sanzen Tu* (praticante) *sei la risposta*, e non ti manca mai niente per esprimerla, anche se ti fosse chiesto di mettere la Luna sulla mano! Nessuna competizione, nessun potere, nessuna gara, e ancor più importante, nessuna vergogna, timore o paura di non essere all’altezza. In quel luogo non ci sono cattedre, lavagne e gessetti, professori e studenti, registri e voti, chi è bravo e chi non lo è: no! Tutto questo fa parte della commedia umana, di quello che gira intorno a quella piccolissima stanza.

Ci sono soltanto due creature che si avvicinano e che, come due legni strofinati insieme da mani sapienti, possono generare il fuoco della verità. Uno dei due lo ha già acceso, l’altro ci sta provando. Si entra a *sanzen* con concentrazione, si ricorda al maestro qual è il koan che si sta praticando e immediatamente si mostra la propria verità, si manifesta la propria risposta-verità.

Ogni volta è la prima volta: gli specchi si avvicinano e accade quello che accade, sempre un originale, ogni *sanzen* è un originale, è unico, foss’anche il milionesimo che ognuno vive con il proprio maestro.

Tutto qui, molto semplice e quindi complicatissimo.

*Commenti ai moderni koan*

I commenti (*teisho*) ai primi trentadue casi dello *Zenshin roku* qui pubblicati sono stati dati nel corso dei ritiri di meditazione (*sesshin*) dello Zenshinkai di Pisa, centro Zen affiliato alla casa madre Zenshinji. Si è intervenuti sulla trascrizione di quanto detto per eliminare ripetizioni o per esplicitare passaggi non sufficientemente chiari quando riportati sulla pagina scritta. Le citazioni, inevitabilmente parziali in un discorso a braccio, sono state completate limitando all'essenziale il riferimento alle fonti; ciò per una precisa scelta metodologica: un commento Zen dovrebbe essere letto (quasi fosse "ascoltato") senza interruzioni di sorta, facendo risuonare all'interno del proprio cuore le parole e le immagini, la cui danza si staglia sul fondale del *Grande Vuoto*, che tutto comprende e in cui nulla è di troppo.

Ogni maestro esprime nel *teisho* la sua visione dello Zen, e lo fa con gli strumenti culturali di cui dispone, influenzato dalla sua storia personale, dal microcosmo in cui ha vissuto e vive, dallo stato del suo corpo e della sua mente.

La scelta verso la quale mi sono orientato è stata quella di mettere il koan sul vetrino di un microscopio mistico e di analizzarlo ricorrendo alla luce trasversale di fonti diverse: la storia dello Zen fino allo Zenshinji, la filosofia, la letteratura, la poesia, la pittura, i detti e i discorsi di figure di rilievo del mondo della ricerca mistica, per lo più non appartenenti al mondo dello Zen. Sono state "seminate" nel testo molte micro-finestre che si affacciano *sull'al di là dello Zen*, e che ogni lettore/praticante potrà aprire dando così una prima, fugace occhiata a un *trailer* della Via.

Un *teisho* Zen non è una conversazione tra amici o tra esperti della materia, non è un seminario e non è una conferenza. Non è "una spada che taglia in due pezzi" ma è "una spada che taglia in un pezzo". Vuol gettare sabbia nella mente del praticante per generare al suo interno il *Grande Dubbio* che avvia un lungo processo ascetico e prepara il terreno per l'istantanea "catastrofe" dell'Io, e quindi per il risveglio, per l'illuminazione.

I commenti possono essere letti senza rispettare l'ordine di presentazione, essendo ognuno di essi non direttamente collegato a quello che lo precede.

Nel navigare all'interno dei koan della modernità il lettore potrebbe tenere a mente la metafora utilizzata dal filosofo mistico iraniano Ḥaydar Āmulī (XIV secolo) sul rapporto tra l'inchiostro e le lettere con il quale esse sono scritte. L'intuizione di Āmulī può essere così rappresentata:[13] quando leggiamo un libro, stiamo attenti alle lettere che lo compongono; l'inchiostro con il quale le lettere sono scritte non viene visto; non ne abbiamo consapevolezza, attratti solo dalle forme assunte dall'inchiostro; se siamo, però, capaci di cambiare il punto di vista realizziamo immediatamente che le lettere hanno una natura accidentale, non primaria; primariamente c'è solo l'inchiostro; tuttavia, è un dato che le lettere esistono e hanno una forma precisa; la creatura che ha realizzato la propria natura e la natura del mondo "vede" inchiostro e lettere in modo unitario, inscindibile.

*Vedendo*, con gli occhi della mente, inchiostro e lettere in modo unitario, inscindibile, si potrà far propria la straordinaria comprensione mistica di Ibn al-Arabī:[14]

> È il mondo empirico che costituisce un mistero, un qualcosa di eternamente nascosto e invisibile, mentre l'Assoluto è l'Apparente eterno che non è mai nascosto. Le persone normali si sbagliano completamente al riguardo. Ritengono che il mondo sia quello che appare e l'Assoluto un mistero nascosto.

Buona lettura e buon viaggio.

***

Per la stesura di questo testo devo molto a Gianfranco Bonola e a Salvatore Giammusso, che mi hanno costantemente supportato con commenti e suggerimenti, di forma e di sostanza.

Sono grato ad Andrea Guizzon e a Sofia Squilloni per aver dedicato i mesi del *lockdown* alla revisione critica delle trascrizioni dei file audio contenenti i *teisho* sui koan, e per il fondamentale aiuto nella trascrizione dei nomi cinesi.

1 La trascrizione dei nomi cinesi è stata fatta – di regola – seguendo il metodo Pinyin tonale, aggiungendo, quando disponibile, la traduzione in giapponese; fanno eccezione i nomi di alcuni maestri (Bǎizhàng Huáihǎi, Dōushuài Cóngyuè, Línjì Yìxuán, Mǎzǔ Dàoyī, Nánquán Pǔyuàn, Yúnmén Wényǎn, Zhàozhōu Cóngshěn) per i quali abbiamo utilizzato, dopo la prima occorrenza, la traduzione in giapponese ritenendola di più immediata riconoscibilità da parte del lettore (nell'ordine di prima: Hyakujō Ekai, Tōsotsu Yūetsu, Rinzai Gigen, Baso Dōitsu, Nansen Fugan, Ummon Bun'en, Jōshū). Il termine giapponese *kōan* figura in forma italianizzata (koan), senza corsivo e accento.

2 "Bukkosan Zenshinji" si può tradurre in italiano come "Il Tempio del cuore Zen sulla montagna della luce di Buddha"; "Scaramuccia" è il nome dell'area sulla quale sorge il monastero. Maggiori informazioni sul Tempio e sulle sue attività si trovano in www.zenshinji.org.

3 Le due raccolte sono state pubblicate a cura dell'Associazione italiana Zenshinji nel 2005 (*Bukkosan roku*) e nel 2011 (*Zenshin roku*). Un'antologia dei koan è stata editata da Iacobelli Editore nel 2013 con il titolo di *Buddismo contemporaneo. 48 koan per donne e uomini d'oggi*. Le citazioni di Engaku Taino presenti nei commenti ai koan sono tratte dalle pubblicazioni dell'Associazione italiana Zenshinji. Il presente lavoro ha come oggetto i primi 32 koan dello *Zenshin roku*.

4 Così Natalino Valentini nella sua introduzione a Pavel A. Florenskij, *Non dimenticatemi*, Mondadori Editore, Milano 2018.

5 Si fa riferimento alle raccolte *Mumonkan* (La porta senza Porta) e *Hekigan roku* (La Raccolta della Roccia Blu) entrambe edite da Ubaldini Editore rispettivamente nel 1977 e nel 1978.

6 I commenti della "voce" presenti all'interno di ogni singolo caso sono riportati tra parentesi e in carattere corsivo.

7 Tradizionalmente si distinguono due forme di esperienza di illuminazione: il *kenshō* e il *satori*, le cui differenze sono così sfumate da rendere pressoché impossibile la loro esplicitazione; può aiutare, come spesso nello Zen, l'utilizzo di un ossimoro: il *satori* è "un nulla più grande".

8 Si tratta del caso 1 del *Mumonkan*, "Il 'MU' di Jōshū", il cui testo recita: Una volta un monaco chiese al maestro Jōshū: "Un cane ha la Natura di Buddha, o no?". Jōshū disse: "MU!" (no). In altra occasione, alla stessa domanda Jōshū rispose "U!" (sì).

9 Huìnéng disse a un discepolo: "Non pensare al bene, non pensare al male, ma vedi com'è, in questo momento, il tuo Volto Originario, quello che avesti ancor prima che nascessero i tuoi genitori".

10 T. Izutsu, *La filosofia del buddhismo Zen*, Ubaldini Editore, Roma 1984, p. 186.

11 Traggo l'immagine da R. Barthes, *L'impero dei segni*, Einaudi, Torino 1984, pp. 92-93.

12 Un discepolo chiese al maestro: "Prima dell'illuminazione che cosa facevate?" Il maestro rispose: "Spaccavo la legna e tiravo su l'acqua dal

pozzo". Il discepolo chiese ancora: "E dopo l'illuminazione?" Il maestro disse: "Spacco la legna e tiro su l'acqua dal pozzo!".

13 Traggo la metafora di Ḥaydar Āmulī da T. Izutsu, *Unicità dell'esistenza e creazione perpetua nella mistica islamica*, Marietti, Genova 1991, p. 46.

14 Ivi, p. 47.

# PRIMO CASO
# L'INFINITO SI RIVELA NEL FINITO

Un discepolo chiese al maestro (*bussate e vi sarà aperto*): "Tanti anni fa, in una canzoncina (*non si butta niente*), uno studente di filosofia chiedeva a un grande professore se fosse nato prima l'uovo o la gallina (*si può domandare solo nelle canzoncine*). Il professore non seppe rispondere (*perché non trattava dei massimi sistemi?*). Se le chiedessi chi è nato prima fra l'Assoluto e il Relativo, come risponderebbe? (*allora? qui si tratta proprio dei massimi sistemi*)". "Ieri sono andato in montagna. Dalla cima si vedeva la valle, quando sono sceso, dalla valle si vedeva la cima", rispose il maestro (*va bene, ma l'uovo e la gallina?*).

Spesso i bambini fanno domande
a cui non si sa rispondere.
Eppure qualcosa bisogna dire.
Altrimenti ridiventare bambini.

*Commento*

Iniziamo un viaggio lungo e avvincente: commenteremo lo *Zenshin roku* del maestro Engaku Taino, la sua seconda raccolta di koan moderni. Per superare il koan si dovrà dimostrare di aver fatto propria, per via intuitiva e non per ragionamento, la visione Zen che è nascosta all'interno del racconto e della poesia. A seconda dei casi, la dimostrazione completa richiederà 2, 3, financo 4 risposte, ognuna delle quali impegnerà il praticante Zen per un tempo

estremamente variabile, da pochi giorni a molti anni. Possiamo dire, sorridendo, che la pensione spirituale di Zenshinji è di difficile cattura!

Scherziamo, naturalmente, con lo stesso spirito della “voce” che sempre s’intrometterà nei koan, irridendo le domande e le risposte, rappresentando, provocando un punto di vista *altro*. Un atteggiamento desacralizzante che, come ben sa chi conosce lo stile dello Zen, costituisce il segno della massima stima e apprezzamento.

D’altronde, basta pensare alla giovane, ma non più giovanissima, storia di Zenshinji, per cogliere la complessità del compito che ha impegnato il maestro Taino: assicurare una formazione rigorosa e, allo stesso tempo, più estesa e articolata di quella tradizionale. Si trattava di individuare il momento in cui gli alianti (i discepoli) avrebbero potuto staccarsi dall’aereo (il maestro) che li aveva portati in quota; così che questi sarebbero diventati a loro volta degli aerei pur continuando a seguire la rotta originaria. Fuor di metafora: il maestro Taino non intendeva creare professionisti ma maestri dello Zen, e avviare presto il delicatissimo processo di “atterraggio”, di messa a terra della figura del maestro fondatore, anche al fine, ma non solo, di liberare sempre più le energie dei discepoli.

Avremo tempo, e non mancheranno le occasioni per trattare i singoli temi dei koan, ma prima voglio dire qualcosa, in termini generali, su come si *lavora* un koan.

Ogni koan getta il faro su un particolare tema della vita dell’uomo, e nasconde in sé la relativa visione Zen. Il tema si può trovare in superficie, esplicitamente rappresentato nel testo, come pure, più spesso, nascondersi nelle pieghe del contesto, a volte è quasi irrintracciabile, in sporadici casi addirittura non c’è. Compito del praticante è “autogenerare” sia il tema del koan sia la visione dello Zen a esso relativa, e di questa visione dare – e questo è un ostacolo irto di difficoltà anche per i discepoli di lungo corso – una dimostrazione, non una spiegazione. L’autogenerazione è stimolata dal rapporto con il maestro, dal susseguirsi dei *sanzen*, dalle sue indicazioni, come dalle sue non indicazioni, da quei magici istanti in cui si crea un vuoto mentale che avvia l’azione di comprensione. I *sanzen* sono un po’ come il concime o il bastoncino che si mette nel

terreno affinché la pianta vi si appoggi: non bastano perché la pianta si sviluppi ma, di certo, aiutano, e molto!

Detto ciò, resta il fatto che il praticante si trova spesso di fronte a una decina di righe, a una scena strana, spesso con due domande e due risposte (che corrispondono quasi sempre a due koan). Che cosa deve fare? In linea generale, deve leggere il koan (caso e poesia) individuando preliminarmente i protagonisti della scena, i quali sono molti di più dei due esseri che domandano e rispondono.

Pensiamo al caso in analisi. Troviamo: la canzoncina, lo studente, il professore, l'uovo, la gallina, la cima della montagna, la valle (oltre al maestro, al discepolo, all'Assoluto, al Relativo, ai massimi sistemi, al ridiventar bambini). Ognuno (o più di uno considerati insieme) può essere la *Porta senza Porta* che dà accesso al tema segreto del koan, e dunque alla sua dimostrazione; si deve quindi far lavorare il corpo-mente su questi attori, attendendo dinamicamente che uno di loro si "manifesti", "brilli" come fanno le mine.

Ugualmente, un'attenzione senza *focus* va posta su espressioni particolari, modi di dire, citazioni più o meno precise, frasi fatte, e così via, degli attori, della voce esterna o della poesia. Successivamente, si legge il commento del maestro, per il quale valgono le stesse considerazioni ora dette (protagonisti, espressioni particolari, ecc.). Potrà essere utile ripensare velocemente ai koan che si sono già passati, e la cui lontana eco potrebbe risuonare in quello che stiamo affrontando.

C'è una bella immagine di Hannah Arendt, sviluppata in altro contesto e con altre finalità, che può aiutarci a intuire il *metodo-non metodo* di pratica del koan: "Bisognerebbe pensare senza corrimano!".

Questo è solo l'inizio. Poi, pian piano, il tema comincia a delinearsi e, infine, viene identificato (nel caso attuale parrebbe abbastanza evidente). La fase successiva è la comprensione della relativa visione Zen. A quel punto siamo già molto avanti ma, in verità, non siamo ancora a nulla! Una volta messa bene a fuoco, questa comprensione deve essere "buttata", come il pescatore fa con la rete: gettata in aria, lanciata nel vento, affinché improvvisamente, imprevedibilmente, abbia una metamorfosi, si *koanizzi* (questo è un termine il cui copyright è proprio di Taino, il

quale, in rare occasioni, ha detto qualcosa sulla sua officina di creazione dei casi), cioè si muti in un'azione che manifesti immediatamente, e con la massima chiarezza, lo spirito profondo del koan, senza ancorarlo ad alcun concetto, ad alcun processo razionale o schema logico.

Taino lo ha detto chiaramente:

> Ha risposto il maestro? Sicuramente ha dato una risposta, ma ha risposto alla domanda? Sì, ha risposto alla domanda, perché non s'è lasciato prendere da una discussione filosofica, ma ha messo il discepolo di fronte al fatto che solo se si è attenti si riesce a vivere nel Relativo vedendo in esso l'Assoluto.

Si potrebbe domandare: "E se la risposta non c'è, o è indicibile?"; la poesia risponde anche a questo, quando dice:

> Spesso i bambini fanno domande
> a cui non si sa rispondere.
> Eppure qualcosa *bisogna* dire.
> Altrimenti ridiventare bambini.

In ogni modo, una risposta deve essere data, qualcosa deve essere detto, magari proprio ridiventando bambini, o nel modo in cui rispondono a volte i bambini.

Veniamo ora al tema del koan, così come lo si può ricavare dalla lettura del caso. Ci troviamo di fronte al tema dell'*archè*, dell'origine, dell'inizio, di chi ha fatto il mondo e noi stessi. La citazione della poesia di Montale che è presente nel commento di Taino ci dà un'idea del problema:

> Il Creatore fu increato?…
> E se non fu increato,
> anzi diventa tardivamente opera nostra,
> allora tutto s'imbroglia…

Se il Creatore non è increato significa che è stato creato, e allora, fondamentalmente, non ci interessa: non è differente dall'uovo o dalla gallina, è solo collocato molto prima di tutto il resto nella catena evolutiva dell'essere. Non ci interessa "in questo contesto",

naturalmente; su altri piani, il fatto che possa essere stato “tardivamente opera nostra”, e magari antropomorfizzato, fatto proprio, con barba e cappellino di fogge diverse, ci interessa molto, e getta angoscia nel nostro cuore.

Che cosa dice lo Zen al riguardo? Lo Zen chiede di porsi la questione come “domanda penetrante”, cioè come koan, il che significa spremere il tema fino al midollo; ogni faccia/risposta del prisma deve essere indagata e portata, nella dinamica relazionale con il maestro, alla sua conclusione. Quando l’indagine sarà terminata, quando si tirerà la rete, si vedrà se sono rimasti dei pesci, e se sì, quali e quanti. In quel momento, è possibile che emerga improvvisamente uno dei pilastri della visione Zen: “Il Vero Volto che avevamo prima che nascessero i nostri genitori”.

Questa è l’*Origine Zen*, un’origine che, come ha ricordato Taino, è patrimonio di un *particolare* bambino:

> Nella poesia del koan si pone il problema di dare risposte ai bambini, e Montale è proprio come il bambino che chiede: che c’è dietro alle stelle, chi ha fatto il cielo e tutti i pianeti? Se il latte viene dalla mucca, la mucca da dove viene? E così via. Queste domande, alle quali non si sa rispondere, sono spesso i bambini a farle. Eppure, bisogna dare una risposta, non si può dire al bambino che non capisce perché è troppo piccolo. Se fosse grande non capirebbe lo stesso, perché non lo capiscono nemmeno i genitori. Bisogna rinascere bambini? Per bambino non s’intende definire un’età con esattezza, e nemmeno significa che si debba tornare a quando si avevano due, tre anni, a una specie d’innocenza, al leopardiano *godi fanciullo mio, stato soave, stagion lieta è codesta*. Il bambino a cui tornare è quello che c’è prima che nascessero i genitori, e cioè all’origine del Sé, che sarebbe ritornare a essere nell’Assoluto.

In queste parole c’è già tutto e niente ci sarebbe da aggiungere.

Terminiamo con un accenno alla scienza. Tempo fa ho visto un documentario di divulgazione scientifica, più precisamente di cosmologia, che si avvaleva del supporto scientifico del celebre fisico Hawking. Il documentario prendeva spunto dalle grandi domande che ogni creatura umana, prima o poi, si pone: “Dove ha avuto origine l’universo?”, “Dove è accaduto il Big Bang?”.

Degli attori prendono un pannello trasparente e ci segnano la posizione che avevano 5 miliardi di anni fa (ma andrebbe bene qualsiasi momento) le galassie di una microscopica porzione del

cielo (una cinquantina); poi, su un altro pannello, indicano la posizione delle stesse galassie dopo un miliardo di anni luce. Quindi sovrappongono i due pannelli; quel che si vede chiaramente è che ogni galassia figura in due posizioni fra loro vicine ma non coincidenti, perché durante il miliardo di anni luce tutte si sono mosse. Un attore dice: “Facciamo un esperimento: scegliamo una galassia e solo di questa sovrapponiamo la posizione che occupa nei due pannelli”; lo fanno e, sorprendentemente, osservando i due pannelli sovrapposti, sembra che tutte le altre galassie abbiano avuto origine dal punto nel quale si trova la galassia che hanno scelto. Un attore dice: “Abbiamo trovato l’origine!”; un altro risponde: “Aspetta, proviamo con un’altra”. In breve: anche l’altra galassia appare essere l’origine quando si allinea la sua posizione. Conclusione: “dipende” tutto dal punto di vista! Ogni punto dell’universo può essere l’origine del Tutto. La risposta alla domanda “Dove è accaduto il Big Bang?” è “ovunque”, perché il Big Bang non si riferisce a un luogo speciale nello spazio, ma piuttosto a un momento speciale nel tempo. Il documentario si chiude con una ragazza che dice: “È strabiliante pensare che la punta del mio naso è l’origine di tutto l’universo!”. È strabiliante, senza dubbio, specialmente se, in qualche modo, si riesce a darne una micro-intuizione comprensibile ai non specialisti come noi, certamente come me.

Dal punto di vista dello Zen, tuttavia, non è niente di nuovo; tutto, possiamo dire, è già realizzato per via mistica (perché, come ripetono i maestri orientali, “Lo Zen non è pensiero”).

Già Buddha aveva detto che:

> Il Bodhisattva, per poter discernere, in un solo poro della pelle, tutti quanti i sistemi cosmici, e per discernere, in tutti i sistemi cosmici, tutte quante le caratteristiche di un solo poro, produce un pensiero volto alla suprema perfetta illuminazione.

Questo pensiero volto alla suprema, perfetta illuminazione è MU; quando si dimostra il koan del MU, quando si scopre la nostra fondamentale unità con l’intero universo, quando si realizza che il respiro di ogni creatura espande e contrae il Tutto, ci si rende conto

di essere, da sempre, quel *bambino originario* il cui volto è l'eterno, immoto, ubiquo Big Bang.

Aver raggiunto questa comprensione cambia qualcosa nella nostra vita di tutti i giorni? "Dipende", dice lo Zen! Se ci attacchiamo troppo al destino delle nostre molecole, la via del dolore, come l'ha analizzata mirabilmente Buddha, non avrà fine; ma se saremo capaci di vivere, con passione e distacco, questo immenso e misterioso spettacolo che va in scena tutti gli istanti, e che è insieme miracolo, commedia, tragedia e farsa, se saremo capaci di realizzare di esserne i coautori, allora potremo sorridere dolcemente a ogni alba e a ogni tramonto, e sospirare con pochi rimpianti al giungere della nostra sera.

# SECONDO CASO
# LA VANITÀ DEL MAESTRO

Un discepolo chiese: “Ci sono maestri che si lamentano dei discepoli (*e i discepoli che si lamentano dei maestri?*) dicendo che non comprendono l’insegnamento (*c’è ancora chi crede ci sia qualcosa da insegnare*). Però vanno in Tv, scrivono libri e fanno conferenze per persone che non hanno interesse a capirli (*è quasi impossibile rifiutare una comparsata*). Non è una contraddizione? (*fossero solo queste*)”. Il maestro (*pure lui è uno di quelli che si lamentano?*): “È sciocco fingere d’essere saggio dicendo di cercare la verità, ma è sciocco pure dire d’averla trovata (*dove avrà letto una frase così?*)”.

Se dici d’aver raggiunto qualcosa
ti prendono per bugiardo.
Ma se dici che stai meditando
allora sei un nullafacente.

*Commento*

Il caso 2 è molto semplice: una domanda secca e una risposta piuttosto criptica, non chiaramente collegata all’interrogazione. La domanda contiene due temi: i maestri che si lamentano dei discepoli (e viceversa) e il rapporto dei maestri con le diverse forme di espressione pubblica (media, libri, conferenze). La poesia presenta un classico *topos* della vita di tutti i giorni: nel momento in cui ci si espone – in famiglia, sul lavoro, nella società in genere, in fondo

anche allo specchio – inevitabilmente ci si sottopone alla critica di chi la pensa diversamente. La poesia ricorda la famosa canzone di Antoine:

Se lavori ti tirano le pietre/
non fai niente e ti tirano le pietre/
Qualunque cosa fai/
Capire tu non puoi/
Se è bene o male quello che tu fai/

A volte non esporsi porta a cadere nel ridicolo: basta pensare agli equilibrismi dialettici di molti personaggi pubblici, ai loro stratagemmi utilizzati per non dichiarare quale scelta faranno alle prossime consultazioni.

Approfondendo, emerge la polisemia del koan, caratteristica, peraltro, di ogni koan. A ogni caso della Raccolta è possibile dare un'interpretazione letterale, una allegorica, una analogica, una morale, financo una illogica. Lo si può interpretare anche come uno sviluppo di detti popolari o di massime dello Zen. In questo sta il suo fascino, il suo potenziale pressoché infinito, la sua *resilienza*. Non si dovrà peraltro trascurare un delicato profilo di rischio legato allo scorrere del tempo: man mano che i decenni, i secoli, i millenni passeranno, la catena di trasmissione potrà indebolirsi e vi potrà essere uno slittamento del senso e della forma della dimostrazione. È accaduto nella storia della pratica della tradizione, e potrà accadere anche nella pratica moderna. Per il momento il rischio è nullo, in quanto i praticanti possono studiare con il maestro autore del koan stesso o con suoi discepoli diretti. Si tratta, tuttavia, di una condizione privilegiatissima, che durerà una sola generazione e che consegna una grande responsabilità a ogni maestro di Dharma di Zenshinji, di oggi e di domani: trasmettere il diamante con lo splendore originario.

Un tema del koan è il rapporto dialettico maestro-discepoli (molto diverso dal rapporto maestro-discepolo, tema che ora non possiamo approfondire per ragioni di tempo). Non c'è molto da dire: il Saṅgha dei praticanti è composto da donne e uomini di età, cultura, condizioni economico-sociali infinitamente diverse; e lo stesso vale

per i luoghi di origine e di formazione. Il maestro non fa eccezione perché si porta sempre dietro l'*imprinting* della propria storia, delle vicissitudini della vita passata, del terremoto indottogli dalla comprensione della propria vera natura. In questo rapporto dialettico maestro-discepoli possono nascere incomprensioni? Naturalmente, sarebbe strano se non fosse così! Si tratta, in ogni occasione, di saper esplicitare il proprio punto di vista con garbo, con orecchio e occhio ben aperti, senza cadere in telegrammi apodittici o lunghe asserzioni: in questo senso non si finisce mai di imparare, e vale per il maestro come per i discepoli. Il punto da capir bene è che una volta che una posizione (in qualsiasi campo) è stata presa, si dovrà passare avanti *senza esitare*, ricordando che "Il mondo è *comunque* perfetto così com'è". Così accade nel mondo del Relativo, della molteplicità. La voce, poi, ci ricorda il caposaldo della *Prajñāpāramitā*, e cioè che non c'è nulla da insegnare e nulla da imparare. Le parole di Taino chiariscono ulteriormente questo punto:

> In questa scuola è ormai acclarato che non c'è alcunché da raggiungere, questa è la *Prajñāpāramitā*, però continuiamo a mangiare e bere, a dormire, a lavorare e a fare *zazen*. Insomma, continuiamo a imparare e a insegnare. Ammesso che nulla esista, nello stesso tempo esiste tutto.

Anche sulla questione dell'insegnare, intesa nel senso di parlare in pubblico nelle forme più diverse, il koan ha facile gioco nell'ironizzare. Chi ha un minimo di frequentazione di questi consessi sa distinguere facilmente tre categorie: chi parla solo a sé; chi parla solo a sé e al suo gruppo (anche se ha davanti uno stadio pieno); chi parla a tutti.

Ernesto Balducci[1] disse una volta che chi ha fede lo si riconosce dal fatto che non dà risposte, certezze, soluzioni; testimonia, semplicemente, per lo più stando zitto. Chi invece promette, assicura, garantisce, è un credulone, uno sciocco, un superstizioso o, addirittura, un truffatore.

Non è difficile riconoscere chi non parla a tutti: per rimanere al mondo buddhista, se, in un contesto, per intendersi, "laico", sentiamo dire a ogni piè sospinto la parola "Buddha", "maestro", "compassione", ecc., possiamo senza rimpianti andare al cinema.

Soffermiamoci sul tema che dà il titolo al caso, e cioè “La vanità del maestro”, riguardo al quale Taino ha detto:

> Altri parlano in pubblico perché, come dice il titolo, nella nostra esistenza c’è gusto pure a essere vanitosi, altrimenti nessuno lo sarebbe. Senza una buona dose di narcisismo nessuno farebbe l’attore, magari impersonando la parte del maestro buddista: c’è più interesse a fare la parte del maestro che quella del discepolo. Così, vedere il proprio nome sulla locandina della conferenza, sul titolo del libro, sedersi sul palco e gli altri tutti sotto ad ascoltare, penso che per alcuni, forse per molti, sia un gradevolissimo massaggio dell’ego. Tra i tanti piaceri dell’esistenza, in questi tempi in cui sono tanti a cercare la visibilità, la notorietà è uno dei più ambiti. Infatti, nel caso si aggiunge che è quasi impossibile rifiutare una comparsata. È un po’ come quando l’inviato del telegiornale parla in esterni e ci sono quelli che si fanno inquadrare dalla telecamera: l’importante è apparire. In fondo, il desiderio di apparire può essere definito come una malattia esantematica, attraverso la quale dobbiamo passare tutti, compresi i maestri. Quando il maestro di questo caso risponde alla domanda, non si capisce a quale categoria lui appartenga, perché svicola dando un colpo al cerchio e uno alla botte: è sciocco fingersi saggi dicendo di cercare la verità, ma è sciocco pure dire di averla trovata.

Un profilo tematico che può essere sviluppato è quello dell’esser capaci di riconoscere la propria vanità, ma anche di rendersi disponibili ad ascoltare *davvero* chiunque (e meno buddhista è, meno Zen è, meglio è!). È una qualità difficile da riscontrare, e assolutamente assente nelle prime due categorie che ho indicato sopra. I maestri cinesi dello Zen hanno affermato: “Si può imparare da un bambino, si può insegnare a un vecchio”; è abbastanza facile capire che cosa si possa insegnare a un vecchio: anche tutto. La vecchiaia di per sé non è garanzia di nulla (un vecchio detto toscano dice: “Se uno è bischero, è bischero sempre, a venti come a cent’anni”). Più complesso è capire che cosa ci possa insegnare un bambino, perché, in realtà, non si tratta di “capire” alcunché; è l’insegnamento che possiamo ricevere da un fiore, da un gatto, da un fiume: il suo essere, semplicemente essere, oltre e prima di ogni parola, di ogni categoria, di ogni senso razionale.

Terminiamo, sempre sul tema dell’apertura alla parola dell’*altro*, leggendo un pensiero di Joseph Ratzinger, tratto dal libro *Ultime conversazioni*:[2]

Domanda: L'eterna domanda dell'uomo è: dov'è questo Dio di cui parliamo, da cui speriamo di ricevere aiuto? Come e dove lo si può collocare? Noi ora conosciamo sempre di più la vastità dell'universo, con i suoi miliardi di pianeti, gli infiniti sistemi solari, ma finora, per quanto lontano si possa spingere il nostro sguardo, in nessun luogo c'è qualcosa che ci potremmo immaginare come il cielo in cui dovrebbe troneggiare Dio.

Risposta: (ride). È perché non esiste un luogo in cui Lui troneggia. Dio stesso è il luogo al di sopra di tutti i luoghi. Se lei guarda nel mondo, non vede il cielo, ma vede ovunque le tracce di Dio: nella struttura della materia, nella razionalità della realtà. E anche dove vede gli uomini, trova le tracce di Dio. Vede il vizio, ma anche la virtù, l'amore. Sono questi i luoghi dove c'è Dio.

Bisogna staccarsi da queste antiche concezioni spaziali, che non sono più applicabili non fosse che perché l'universo non è infinito nel senso stretto del termine, pur se abbastanza grande perché noi uomini lo si possa definire come tale. Dio non può essere da qualche parte dentro o fuori di esso, la sua presenza è completamente diversa.

È molto importante rinnovare anche il nostro modo di pensare, liberarsi delle categorie spaziali e intenderle da una nuova prospettiva. Come esiste una presenza spirituale tra gli uomini – due persone possono essere vicine pur vivendo in continenti diversi perché questa condizione di prossimità non si identifica con quella spaziale – così Dio non è in "qualche posto" ma è la realtà. La realtà fondamento di tutte le realtà. E per questa realtà non ho bisogno di un "dove" perché "dove" è già una delimitazione, non è già più l'infinito, il creatore, che è l'universo, che comprende ogni tempo e non è lui stesso tempo, ma lo crea ed è sempre presente. Credo che molte delle nostre percezioni vadano riviste. Anche la nostra idea complessiva dell'uomo è cambiata. Non abbiamo più seimila anni di storia (come si calcola nella Bibbia), ma non so quanti di più. Lasciamo pure aperte queste ipotesi numeriche. In ogni caso, sulla base di questa conoscenza, la struttura del tempo, quello della storia, oggi si rivela mutata. Qui il compito primario della teologia è di svolgere un lavoro ancor più approfondito e offrire agli uomini nuove possibilità di rappresentare Dio. La traduzione della teologia e della fede nella lingua moderna è ancora molto carente; è necessario creare schemi di rappresentazione, aiutare gli uomini a capire che oggi non devono cercare Dio, in "qualche posto". C'è molto da fare.

In queste parole vedo polvere di Zen, a nulla rilevando che, probabilmente, la nostra visione dell'uomo e dell'universo è quanto di più lontano dal pensiero di Benedetto XVI. Il passaggio "Dio non è in 'qualche posto' ma è la realtà. La realtà fondamento di tutte le realtà. E per questa realtà non ho bisogno di un 'dove' perché 'dove' è già una delimitazione, non è già più l'infinito…", apre prospettive di pensiero e di ricerca che meritano attenzione anche da parte di chi, come noi, ha una visione molto diversa e non pensa che *molto ci sia*

*da fare* ma che, fondamentalmente, *nulla ci sia da fare*. Lo stesso vale per la consapevolezza che è necessario liberarsi di categorie/schemi spazio-temporali per aprire l'occhio e il cuore a una visione nuova.

Un passo in più, forse due, e in lontananza si potrebbe scorgere l'ombra della prima barriera di Tōsotsu (in c.: Dōushuài Cóngyuè).[3]

Ratzinger ha un suo fascino: la rinuncia al soglio papale, per motivi strettamente personali, di salute e di energia, dichiarati senza vergogna e timidezza, ne fa, secondo me, una figura degna d'ascolto.

La voce forse chiederebbe: ci può essere vanità anche nella rinuncia?

---

1 Ernesto Balducci (1922-1992), sacerdote scolopio, scrittore, editore, è stato un protagonista del dibattito critico all'interno della Chiesa del post-Concilio, rappresentando a lungo un punto di riferimento dell'area definita come "cristiani di sinistra" o "cristiani del dissenso".

2 J. Ratzinger, *Ultime conversazioni*, a cura di Peter Seewald, Garzanti S.r.l., Milano 2016, p. 222.

3 Si tratta del caso 47 del *Mumonkan*, "Le tre barriere di Tōsotsu", il cui testo recita:
Il maestro Juetsu di Tōsotsu fece tre barriere per mettere alla prova i monaci.
Prima barriera – Cercare la Verità andando a tastoni nel sottobosco ha lo scopo di vedere nella tua natura. Qui e ora, dov'è la tua natura, Venerabile Monaco?
Seconda barriera – Se realizzi la tua natura sei certamente libero dalla vita e dalla morte. Quando i tuoi occhi sono chiusi, come puoi essere libero dalla vita e dalla morte?
Terza barriera – Se sei libero dalla vita e dalla morte sai dove andrai. Quando i quattro elementi sono decomposti, dove vai?

# TERZO CASO
# LIBERI DA VITA E MORTE

Un discepolo chiese (*è monotono non fare domande*): “Secondo i maestri l’illuminazione produce una completa trasformazione (*una specie di Hulk*) e rende liberi dalla vita e dalla morte (*come vedere la Madonna?*). Perché lei continua a sedere in meditazione e a recitare i sūtra? (*mica stupida la domanda*)”. Il maestro: “Il mattino c’è da far uscire le galline, dar loro il grano e far mangiare la gatta. La sera va chiuso il pollaio e la gatta vuole ancora mangiare (*potrebbe andare in Africa a dare una mano*)”.

È capace di calpestare
libero il vuoto del mondo.
Eppure qualcuno si accorge di lui
e delle tracce che lascia sul fiume.

*Commento*

Il caso si apre con una domanda su un tema cruciale, alto e profondo. La risposta del maestro, come spesso accade nello Zen, evoca un momento di vita quotidiana, con parole semplici e immediate. Nonostante l’estrema semplicità, tuttavia, la risposta è fortemente spiazzante e ricorda il proverbio tibetano: “Dare una risposta verde a una domanda blu”. Ci troviamo nel solco dell’insegnamento del Sesto Patriarca, il quale raccomandava, qualora venisse posto un termine, di portarsi verso il termine opposto:

Se, nel porvi domande, qualcuno vi interroga sull'essere, rispondetegli con il non-essere. Se vi interroga sul non-essere, parlategli dell'essere. Se vi fa domande sull'uomo comune rispondetegli parlandogli del saggio, ecc.

Questa strategia è finalizzata a far emergere il carattere meccanico di ogni comunicazione, annullandolo alla sua prima manifestazione. I koan moderni di Taino applicano frequentemente questa tecnica, in particolare quando il caso è composto da una sola domanda e da una sola risposta. Quando invece le domande sono due, i registri delle risposte generalmente cambiano: a volte la prima risposta "parla, guarda, insegna" dall'Assoluto, con lo stesso sguardo delle icone, di cui si dice che "dal paradiso guardano chi le osserva con occhi fissi, eterni, infiniti e pacificati"; a volte la seconda risposta tratta il tema rispondendo dal Relativo, dalla vita di tutti i giorni, dalla molteplicità; in alcuni casi rappresenta una semplice esplicazione della prima risposta, che di fatto costituisce la dimostrazione, e aggiunge nulla a quanto già detto. Lo stesso discorso può valere – ma è meno frequente – per la poesia, che può essere, a seconda dei casi, uno dei cuori del koan, una sua lontana periferia, una ripetizione, uno scherzo, una provocazione, una trappola.

La compresenza di registro "alto" e registro "basso" non è certo una prerogativa dello Zen; nella letteratura italiana, da Dante a Montale, questa commistione ricorre spesso: basta pensare alla fine della Commedia quando, di fronte alla visione di Dio, la parola del poeta mantiene una dimensione semplice, intima e affettuosa, e suggerisce che, per "ricordare" Dio, la lingua dovrà essere quella "… d'un fante che bagni ancor la lingua a la mammella".

Tornando al nostro caso, i protagonisti sono: la mattina e la sera, le galline e la gatta, il grano e il pollaio.

La presenza di comuni animali da cortile e di ambienti di campagna non deve far cadere nell'errore di ritenere che non possano essere gli attori principali di una pratica mistica qual è quella del koan. Ricordiamoci la celebre risposta di Dà Lóng che scorgeva l'eternità nel fiore che sboccia, nel fiume che scorre![4]

La domanda del discepolo contiene prima un'affermazione: "Secondo i maestri l'illuminazione produce una completa

trasformazione e rende liberi dalla vita e dalla morte” (sottintendendo che tutto debba inevitabilmente cambiare post eventum), e poi il quesito “Perché lei continua a sedere in meditazione e a recitare i sūtra?”, ovvero “Perché invece lei fa le stesse cose di prima?”. La risposta del maestro “Il mattino c’è da far uscire le galline, dar loro il grano e far mangiare la gatta. La sera va chiuso il pollaio e la gatta vuole ancora mangiare” sembra trascurare il tema posto dall’affermazione, e proporre un’altra azione della vita di tutti i giorni, non diversa in nulla dal sedere in meditazione e recitare i sūtra, ma in ogni caso ancor meno etichettabile come “buddhista”.

Che cosa deve/può fare il praticante del koan di fronte a una risposta del genere?

In primo luogo, deve sempre tenere bene a mente che il koan si “comprende” quando la mente del maestro e quella del praticante hanno raggiunto uno stato di assoluta identicità, quando le due menti sono diventate due specchi che si riflettono reciprocamente. Deve, pertanto, immaginarsi la mente del maestro del koan nel momento in cui “manifesta” la risposta, e coglierne il senso profondo, dandone poi una propria rappresentazione immediata. In secondo luogo, può ripensare ai koan della tradizione, dove un tema del genere è stato più volte affrontato registrando risposte diventate poi autentici classici dello Zen: “Prima dell’illuminazione spaccavo la legna e tiravo su l’acqua dal pozzo; dopo l’illuminazione spacco la legna e tiro su l’acqua del pozzo”.

Nel koan di Taino la risposta del maestro è ancor più immediata e calata nel qui e ora, *non* evocando un’azione passata ante-illuminazione e che viene ripetuta post. L’esperienza dell’illuminazione non viene richiamata, e già questo è un segnale della particolare posizione che il maestro del koan vuole assumere: non esiste *un prima e un dopo* l’illuminazione, come non esiste “*il*” momento dell’illuminazione. Sarebbe come dire che quando le nuvole si diradano, si “crea” il sole: il sole, come anche l’illuminazione, c’è sempre! Si tratta solo di soffiare nella mente il vento della *prajñā*, il vento della saggezza non discriminante.

Molti sono i profili tematici che possono essere sollevati dall’affermazione del discepolo; i più rilevanti sono trattati così da Taino:

In un koan molto conosciuto, Ummon (in c.: Yúnmén) domandò ai monaci: “Com’è che quando suona la campana correte tutti a radunarvi nella sala delle cerimonie?”. Nella domanda di Ummon è sottinteso che dovrebbero essere talmente liberi per decidere da sé se andare o non andare. Questo koan si pone la stessa domanda: “Quando si è liberi dalla vita e dalla morte, che succede?”. Ci sono stati altri koan, anche se quello di Ummon è uno dei più importanti, nei quali, ad esempio, si chiede “com’è quando si arriva in cima?”. In effetti, com’è quando si arriva in cima alla montagna? A parte l’arrivare sulla vetta di una montagna, dove ci sono alcune banali questioni pratiche da risolvere, nel momento in cui si realizza la comprensione, che sarebbe l’illuminazione, che succede? Si può spiegare? Qui c’è un discepolo che lo chiede, e anche su questo c’è da dire qualcosa. Perché nella nostra scuola la pratica avviene in silenzio e ognuno cerca dentro di sé la realtà. Basterebbe questo. Lo dice Bodhidharma nei quattro punti: una speciale trasmissione; oltre le scritture; guarda direttamente in sé; risveglia la reale natura. Però si continua a scrivere libri e a fare domande: tutto è compreso nell’esistenza. È forse monotono vivere senza porsi domande? Non lo so. È certo che senza domande non ci sarebbero i koan e noi non staremmo qui ad ascoltare o discutere i *teisho*. Il discepolo di questo caso, siccome ha letto che con l’illuminazione avviene una completa trasformazione, vuole averne conferma dal maestro. È probabile che si aspetti una dimostrazione da illuminato, che lo faccia riconoscere come un essere speciale.

Un tema sollevato dalla domanda è quello della riconoscibilità di un maestro, ovvero da quali segni è possibile capire se si è di fronte a una creatura che ha realizzato la propria natura. La poesia, quando attribuisce al maestro una qualità palesemente impossibile nel reale (“È capace di calpestare libero il vuoto del mondo”), ma insieme afferma che, in qualche modo, ci si accorge di lui, del suo essere “maestro” (“Eppure qualcuno si accorge di lui e delle tracce che lascia sul fiume”), dà un’indicazione di dove il koan vuol andare a parare.

L’individuazione del maestro è uno degli eventi decisivi della vita di una creatura che voglia camminare sulla Via. All’inizio, e non solo all’inizio, si può cadere nella tentazione di cercare i segni della “maestria”, come dice Taino, nel mondo dello straordinario, del magico (dal miracolo di Cana, a quanti *followers* si ha su *Facebook*). La risposta del pollaio cerca di accendere una luce in questa tenebra d’errore: l’assoluta ordinarietà (“Perfetto è nessuno”) costituisce il segno-non segno della maestria della vita, e la scena evocata punta proprio a mettere di fronte al discepolo una scena qualsiasi del mondo ordinario. Il discepolo dovrà *diventare* il maestro nel

momento in cui quest'ultimo è impegnato nelle semplici azioni quotidiane a cui accenna. Imparerà, così, a vivere con piena immedesimazione e consapevolezza, e comprenderà la natura del mondo e di ogni essere, l'eterna compenetrazione di saṃsāra e nirvāṇa, il vuoto abissale di ogni ente (come insegna la *Prajñāpāramitā*).

Un altro macro-tema sfiorato dal koan è quello della liberazione dalla vita e dalla morte, condizione di cui godrebbe la persona che ha raggiunto l'illuminazione. Il discepolo afferma: "I maestri hanno detto che l'illuminazione produce una completa trasformazione e rende liberi dalla vita e dalla morte". Naturalmente, nessun maestro ha mai detto, e mai dirà, una sciocchezza del genere, almeno non in termini così apodittici. Ci sono specifici koan della tradizione che lavorano proprio sull'esperienza del morire e sul destino delle nostre molecole, e superandoli si capirà la posizione Zen. Tutti gli esseri viventi muoiono, su questo non ci sono dubbi, come non paiono esserci dubbi sul fatto che tutti gli esseri vivono, almeno per un certo lasso di tempo. Dunque, in che senso l'illuminazione libererebbe da ambedue gli stati (vita e morte)? E per far raggiungere quale altra condizione?

In un libro che è stato per me fondamentale, "*Gödel, Escher, Bach – Un'Eterna Ghirlanda Brillante*",[5] si parla del computer (come anche della nostra mente) e si cerca di rappresentare i tre stati in cui esso si può trovare, e che sono: acceso, spento, MU. Sui primi due niente da dire, si capiscono anche se non si sa una parola di Zen; il terzo, lo stato di MU, rappresenta: "un'affermazione che è vera ma che non è né dimostrabile né non dimostrabile (Gödel)", "un disegno che ha in sé la propria nascita e la propria morte" (Escher), "una partitura musicale capace di concludersi con il suono-silenzio della propria fine" (*L'arte della fuga* di Bach).

I tre stati MU rintracciabili nelle opere di Gödel, Escher e Bach – contraddizioni insuperabili ma esistenti, realtà logicamente impossibili eppure vere – strizzano l'occhio all'esperienza fondamentale dello Zen, l'esperienza di MU, che un camminatore della Via conosce bene e ha approfondito nei suoi molti risvolti. Nel momento in cui siamo MU, quando tra noi e MU non c'è rimasto

nemmeno un quark, ecco che la “liberazione” a cui la domanda fa cenno trova il suo senso definitivo.

Ha scritto Izutsu:[6]

> Non è senza motivo che lo Zen tenda a nutrire una profonda avversione verso l’elaborazione filosofica e la discussione dell’esperienza Zen in termini razionali. Perché il mondo dello Zen *è* il mondo del silenzio. È il mondo di un’esperienza straordinaria che sfida il pensiero e la descrizione linguistica. È il mondo in cui tutte le parole sono ridotte infine al Silenzio. Filosoficamente, il Silenzio è l’Unità metafisica della non articolazione assoluta, la realtà prima che sia articolata nelle innumerevoli forme – “Il Volto originario che avevi prima della nascita di tuo padre e di tua madre” come dice spesso lo Zen. Ma il non-articolato non rimane eternamente non-articolato. Il “silenzio” dello Zen è un silenzio gravido di parole. Naturalmente si esprime – non può fare a meno di esprimersi – con il linguaggio. Dagli abissi del Silenzio emerge il linguaggio. L’emersione del linguaggio dalla consapevolezza Zen della realtà si può descrivere ontologicamente come un evento di auto-articolazione della non-articolazione. Quindi il Silenzio si trasforma in linguaggio. L’unità primordiale della non-articolazione si articola “al di fuori” di se stessa ed entra nella dimensione delle parole.

In questo silenzio denso di parole trovano posto tutte le domande del mondo che i discepoli fanno ai loro maestri. Alcune giuste, altre meno, ma tutte degne di una risposta. Dice Taino:

> È giusto che chi non comprende faccia domande se vuole accedere alla comprensione. E chi risponde non può dare le risposte che s’aspetta chi chiede, ma può solo dare risposte che, al contrario, tendono a rendere ancora più confusi. Solo quando la comprensione si realizza, nel momento in cui si saprà camminare sul vuoto del mondo, si potranno vedere le tracce sul fiume. Dante afferma che per vedere Dio bisogna diventare Dio. È una tautologia, ma è lo stesso per l’illuminazione: solo chi è illuminato può vedere l’illuminazione.

Facciamoci confondere e spiazzare, ma non molliamo la presa sul koan! Come ci insegnano i mistici islamici, “Dio” è un “fenomeno”, è una “automanifestazione”, la forma assunta da *Qualcosa* che è ancora più primordiale, la Realtà Assoluta (“Al di qua dell’emissione di Ciò sono gli Dei” ricorda la saggezza indiana).

E per cogliere la Realtà Assoluta nella sua abissale profondità, stiamo attenti a chiudere bene il pollaio, perché la volpe è molto attenta!

4 Si tratta del caso 82 dell'*Hekigan roku*, "Dà Lóng e il corpo di realtà duro e saldo", il cui testo recita:
Un monaco chiese a Dà Lóng: "Il corpo fisico imputridisce: cos'è il corpo di realtà duro e saldo?". Dà Lóng disse: "I fiori della montagna sbocciano come broccato, i torrenti della valle sono di un blu pieno come l'indaco".
L'edizione italiana dell'*Hekigan roku* (Ubaldini, 1978) chiama il maestro Ta Lung.

5 D. R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: un'Eterna Ghirlanda Brillante*, Adelphi, Milano 1984.

6 T. Izutsu, *La filosofia del buddhismo Zen*, cit., p. 8.

# QUARTO CASO
# OGNUNO LA PROPRIA PARTE

Fu chiesto al maestro: “In un’intervista, un attore ha detto (*più parli e più ti fanno lavorare*) che egli pensa di migliorare il mondo impegnandosi nella propria arte (*ma non è sufficiente fare bene l’attore?*). Se è giusto quanto afferma sul lavoro e sull’arte, un mafioso non potrebbe dire che lavora per il bene dell’umanità? (*e no, i cattivi mica saranno uguali ai buoni!*)”. Il maestro: “Amleto non può inventarsi la parte, ma deve recitare quanto è scritto sul copione, e così Ofelia (*va a scomodare Shakespeare per le sue banalità*)”.

Siccome l’aereo vola nel cielo aperto
crede di essere più libero del treno.
Invece gli serve l’aria per sostenersi
e tanto spazio per avviarsi e tornare.

*Commento*

Così Italo Calvino, nella chiusa delle *Città invisibili* (1972):

L’inferno dei viventi non è qualcosa che sarà; se ce n’è uno, è quello che è già qui, l’inferno che abitiamo tutti i giorni, che formiamo stando insieme. Due modi ci sono per non soffrirne. Il primo riesce facile a molti: accettare l’inferno e diventarne parte fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione e apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all’inferno, non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio.

Lucido, senza derive metafisiche, tragico, ma capace di intravedere e proporre una via d'uscita, una via di speranza, una via d'azione e d'intervento che ci ricollega a quanto chiede di affrontare il caso in esame.

Il quarto koan dello *Zenshin roku* è tematicamente molto complesso e articolato. In poche righe vengono sfiorati temi immensi: il carattere relativo e soggettivo del bene e del male, i gradi di libertà dell'uomo e il libero arbitrio, se "si è o si recita" più o meno inconsapevolmente (in altre parole, il tema del doppio), la possibilità d'intervento sul reale. Tematiche concentrate in una sola domanda (di cui non è nemmeno detto da chi è posta) e in una sola risposta. Trattare temi così grandi è molto rischioso, specialmente se si usa la "gabbia" del koan, uno strumento di indagine spirituale che non permette, per sua natura, l'esplicitazione di alcun tema, che non dà risposte o spiegazioni, ma solo qualche accenno cifrato.

I koan della tradizione non entrano in queste sabbie mobili: il tema del libero arbitrio è, sì, trattato all'interno dei koan che approfondiscono l'esperienza del *kenshō* ma senza scendere minimamente *in corpore vili*, come fa Taino sia in questa raccolta sia nella precedente, il *Bukkosan roku* (in particolare nei casi 5 "Migliorare il mondo e le scarpe strette",[7] 9 "Scegliere tra l'esistere e il morire",[8] 14 "Il mondo è perfetto così"[9] e 19 "Il perché dei mali del mondo"[10]).

Starà al discepolo, nel corso degli incontri che avrà da solo con il maestro, disboscare la foresta semantica, stare attento alle trappole, sviscerare il tema e poi "liberarlo" con la dimostrazione. Riguardo al "metodo" con cui fare questo, si può far riferimento a quanto abbiamo detto commentando il primo caso di questa raccolta. Il koan in esame consente però di aggiungere qualche elemento alla teoria generale.

I macro-oggetti che compongono l'universo del koan sono tre: il breve racconto (e la poesia di commento), il commento di un maestro Zen, la dimostrazione. Il praticante deve analizzare i primi due macro-oggetti, cercare di individuare la visione Zen che vi è nascosta, e poi, di quest'ultima, dare una dimostrazione al maestro. I koan già superati lo potranno aiutare a immaginare almeno la cornice del "puzzle senza schema" che ha di fronte.

Rileggere, sistematicamente, i koan (e i relativi *teisho*) che sono già stati superati costituisce una pratica importante e mai da abbandonare.

I tre macro-oggetti hanno, a seconda dei casi, un peso specifico molto diverso. A volte il testo del koan e la poesia contengono di fatto l'esplicitazione del tema e portano quasi naturalmente alla dimostrazione, a volte è il *teisho* a essere il fulcro e a contenere anche la visione Zen da individuare, a volte, infine, il baricentro è esclusivamente nella dimostrazione. In altre situazioni la visione Zen non può esserci, almeno nelle declinazioni del Relativo, e conseguentemente la dimostrazione non potrà che prendere atto di ciò: sono i casi nei quali è il *teisho* a dare le maggiori informazioni, in particolare quando articola gli spunti cifrati della voce (che, frequentemente, rappresentano il pensiero del maestro). Quando siamo di fronte a koan considerati come "maggiori, o fondamentalmente esperienziali", come quelli del *kenshō* (pensiamo al MU), la dimostrazione trascende testo e *teisho*.

Su "come" si legge/ascolta il *teisho* di un maestro Zen ci sarebbe molto da dire, e lo faremo man mano che commenteremo i casi. C'è, però, un aspetto della modalità *leggere* su cui voglio richiamare fin da adesso l'attenzione. Ovunque ci si trovi a leggere un caso Zen (ad esempio, se si è seduti sul divano di casa), dobbiamo predisporci mentalmente come se fossimo nello *zendō*, seduti sullo *zafu*, a gambe incrociate. Saranno necessari: concentrazione, unificazione mentale, lettura non solo con gli occhi ma, per usare una tipica espressione Zen, anche con gli orecchi e con ogni poro della pelle. Si dovrà "sentire" la voce del maestro che parla "proprio a te" lettore-praticante, perché un maestro Zen non fa mai un *teisho*-conferenza, ma manda, sempre e comunque, un messaggio "cuore a cuore", "mente a mente", e tra quelle mille parole c'è sempre nascosta la freccia che colpisce la tua pratica e la tua esistenza.

Finiamo qui con la teoria: come ho detto, sarà il susseguirsi dei *sanzen* a dare l'indicazione del particolare scenario in cui muoversi, ma avere nel corpo-mente una mappatura di carattere generale delle possibili vie da percorrere può essere d'aiuto.

E veniamo allo specifico del caso. Una celebre espressione indiana dice: "Il mondo è un branco di ciechi, guidato da un cieco". Il

male, nelle sue infinite forme, è presente ovunque sul pianeta. Verrebbe da attribuirlo sempre, o quasi, all'opera dell'uomo, ma è anche vero che gli stessi processi evolutivi della natura, con i loro violentissimi sistemi di trasformazione e assestamento (basta pensare ai terremoti) causano una gran massa di dolore a tutto il vivente. Riguardo al male causato dall'uomo ci si è interrogati da sempre: c'è chi lo ha visto come una conseguenza dell'ignoranza, un suo frutto malato, chi lo ha pensato nascere dove manca un limite e una misura, chi ne ha scorto l'origine là dove la volontà non è ancorata saldamente alla ragione, chi lo ha situato lì dove c'è il trionfo del Soggetto. Molti hanno poi conquistato la consapevolezza che bene e male non hanno una realtà autonoma, e che pensarli come entità a sé, quasi personificabili, costituisce un errore mortale. Bene e male sono inestricabilmente intrecciati, sono come i gemelli siamesi la cui separazione fisica produce quasi sempre la morte di ambedue le povere creature.

Taino mette a fuoco l'ambiguità strutturale dell'azione dell'uomo:

> Ogni essere umano, per poco che ragioni, si pone la questione del bene e del male: tante persone compiono azioni malvagie e tante si dedicano al bene degli altri. Insomma, c'è chi crede di fare il bene dedicandosi agli altri e chi pensa di portare ordine alla società sottomettendo le persone. Qui viene utilizzato il termine mafioso, ma è ovvio che ha un'accezione più vasta. Qualunque persona dotata di potere politico, economico o militare può pensare, o far credere, di utilizzare il potere per il bene degli altri. Come è possibile questo, come si può giustificare? Siamo abituati a riconoscere dei criminali, i cui nomi ricorrono spesso: Hitler, Mussolini, Stalin, Franco, Pinochet, e chissà quanti altri. (…) Di seguito però viene da porsi la domanda se quelli che sono ritenuti benefattori, madre Teresa di Calcutta, Emergency, i premi Nobel della pace, pensino di fare il bene dell'umanità. Ci sono poi persone che vogliono tenere in ordine la società. Coloro che vogliono mantenere l'ordine possono provocare sofferenza, ma essendo per loro più importante il fine, passano sopra a tutti gli ostacoli che si frappongono: la sofferenza di pochi non può impedire la soddisfazione dei molti.

Ai praticanti Zen è chiesto, *sempre*, di scegliere, di prendere posizione, di non ascoltare le sirene della "fuga mundi", che è un'invenzione dello spirito umano universale, preesistente a ogni forma religiosa (e infinite, e spesso camuffate, sono anche le forme

laiche di “ritiro”, da quelle dei complottisti globali a quelle dei misoneisti).

Taino lo dice chiaramente:

> Insomma, chi non riesce a comprendere come dividere chi fa il bene da chi fa il male, si pone questo problema, in quanto, essendo nel mondo, viene comunque il momento in cui si deve decidere da che parte stare. Non si può rimanere in mezzo, seduti in meditazione, sostenendo che noi non c’entriamo. Tocca prendere parte, anzi parteggiare, e in alcuni casi può essere che si debba portare all’estremo la propria posizione (…). Si può provare a cambiare? Certo, è il gioco dell’esistenza, quello in cui ognuno riesce a scrivere da sé la propria parte, che è l’unico modo per uscire dalla contraddizione. Questa decisione sarà giusta soltanto nel momento in cui si illuminerà la realtà, ovvero quando si scoprirà di essere il Vero Uomo capace di giocare a proprio piacimento nel Relativo.

Il tema che soggiace a questi ragionamenti è quello del libero arbitrio e del *Grande Dubbio*: siamo davvero liberi di scegliere? Il copione c’è o non c’è? E se c’è, com’è che possiamo variarlo nel suo inesorabile farsi? Il futuro è aperto o chiuso? Siamo abbastanza liberi come gli aerei o ben vincolati dalle rotaie come i treni? O, forse, ancor di più, non è che siamo farfalle libere di volare in ogni direzione e con qualsiasi movimento, pur segnate da un tempo di vita comunque breve?

Zenshinji esprime una posizione complessivamente positiva; con le parole di Taino:

> Bisogna stare bene attenti al copione che ognuno si trova nelle mani. Amleto, quando calca le tavole del teatro deve per forza recitare la parte di Amleto, e così Ofelia e tutti gli altri. Invece noi, che siamo sulla scena del mondo, pur avendo tutti un copione da seguire, nello stesso tempo possiamo decidere di cambiarlo. Questo è un punto da comprendere, infatti siamo sia aereo che treno. Possiamo volare oppure decidere di camminare seguendo le rotaie come il treno, ma possiamo deciderlo noi, ed è importante che si riesca a riconoscere la propria assolutezza. Non è un intralcio riconoscere di essere assoluto e di poter recitare una certa parte, assumendosene tutte le responsabilità.

Possiamo vedere la questione anche da un altro punto di vista; non siamo tanto liberi di “agire” quanto di “re-agire”, di rispondere, assumendoci le nostre responsabilità. La metafora di Spinoza è, secondo me, perfetta:

Pensiamo al vento; ne possiamo disporre come vogliamo? Evidentemente no, ma possiamo sempre tentare di mettere le vele in modo da orientare la barca nella direzione che preferiamo.

Niente di più, ma non è poco.

C'è poi il grande insegnamento del Buddha e dei maestri Zen di ogni epoca e latitudine: vivere la vita istante per istante, attenti e consapevoli sia nel piacere sia nel dolore, senza cadere nell'abisso mortale del possesso, dell'attaccamento, che fa dilagare la sofferenza non appena l'oggetto amato scompare, con i suoi ulteriori effetti collaterali, ovvero la violenza *in primis*, ma anche la depressione e l'accidia.

È stato scritto: "Il male comincia con la disattenzione – quella con cui passiamo per la porta davanti agli altri. Il male è dove, nel brusio dell'esistenza, non si ascolta la voce dell'altro".

Occorre muoversi nel mondo con attenzione e delicatezza, con decisione e consapevolezza; anche se il sentiero della vita si affaccia, e spesso corre, sull'orlo del vulcano del mistero, teniamo sempre viva la fiammella del MU.

Ha scritto David Maria Turoldo:[11]

Tu non puoi non essere
Tu devi essere
pure se il Nulla è il tuo oceano.

Diventiamo quest'oceano, scopriamo di essere "io, tu, noi e tutti" e, a fine commedia, quale che sia stato il nostro ruolo sul palcoscenico, vedremo scendere il sipario senza rimpianti e senza rimorsi.

---

7 Si tratta del caso 5 del *Bukkosan roku*, "Migliorare il mondo e le scarpe strette", il cui testo recita:
Un discepolo chiese al maestro (*sempre a fare domande, servono a loro o al maestro?*): "Tutti i maestri esortano a migliorare il mondo (*armiamoci e partite*), ma dicono che si può fare solo se si è intelligenti (*appena t'azzardi a dire come la pensi te la tirano fuori alla prima occasione*). Siccome lei ha affermato una volta (*ma allora è un vizio*) che gli stupidi sono la grande maggioranza (*la scoperta dell'acqua calda*) com'è possibile riuscirci?". Il

maestro rispose: “Ho comprato un paio di scarpe, siccome sono troppo strette mi fanno male (*stavolta non si sbilancia con un’altra affermazione e cerca di scappare*). Credo che le porterò ad allargare (*non sarebbe meglio comprarne un altro paio?*)”.

Per camminare si deve sapere la strada
e avere le scarpe giuste. Ma non è sicuro che si arrivi.
Il meglio è riuscire a camminare
stando fermi: niente strada né scarpe.

8 Si tratta del caso 9 del *Bukkosan roku*, “Scegliere tra l’esistere e il morire”, il cui testo recita:

Una donna soldato (*non dovevano essere le donne a salvare il mondo?*) chiese: “Quando nel mio lavoro (*ormai si difende la patria solo per i soldi*) mi trovo a dover scegliere tra la vita e la morte come devo fare? (*chi pensa così è già morto*)”. Il maestro (*è vivo almeno lui?*) disse: “È come un uomo che guida la moto in una strada di montagna (*e chi scende le montagne con gli sci?*) e da una curva sbuca contromano una bambina sui pattini (*le avevano solo detto di non accettare caramelle dagli sconosciuti*). Se va dritto la uccide, se sterza o frena cade nel precipizio (*come te movi te fulmino*)”.

Belli i rettilinei a tre corsie
per correre fico a duecento all’ora
senza il sospetto che dietro una curva
una bimba può frantumare tutte le certezze.

9 Si tratta del caso 14 del *Bukkosan roku*, “Il mondo è perfetto così”, il cui testo recita:

Alla fine di una cena, mentre si beveva il caffè, una ragazza chiese al maestro (*sembra un sultano circondato dalle odalische*): “Una sua discepola è mia amica e m’ha detto che per il suo maestro il mondo è perfetto così com’è (*il mio maestro è meglio del tuo*). Ma allora perché continua a insegnare? (*si vede che chi ha fatto il maestro per tutta la vita fa fatica a smettere*)”. Egli rispose (*speriamo che non s’atteggi troppo a maestro*): “La sera, verso le nove, mi viene voglia di andare a letto. Leggo un poco, poi spengo la luce, e m’addormento (*non s’è fatto fregare, pure se la ragazza è carina*)”.

Chi crede agli anni luce, chi alla vita
dopo la morte e altri che il figlio di Dio
sia sceso sulla terra. E si continua a leggere e dormire.
Chi ha scritto la sceneggiatura ci sa fare!

10 Si tratta del caso 19 del *Bukkosan roku*, “Il perché dei mali del mondo”, il cui testo recita:

Una giovane pacifista volontaria (*non una che va in Iraq apposta per farsi rapire*) chiede: “Secondo il Buddha tutti gli esseri sono intrinsecamente illuminati (*forse sarebbe meglio se lo fossero estrinsecamente*). Perché nel mondo c’è tanto egoismo, odio, violenza? (*mica può fare tutto lui*)”. Il maestro: “E in te c’è egoismo, odio, violenza? (*sempre pronto a girare la frittata*)”. “No! Però, se ci penso bene, qualche volta sì, anche se non vorrei

(*ahi, ahi, ahi*)". "Forse bisognerebbe non pensarci bene" disse il maestro (*sembra facile*).
Certo, se si chiudono gli occhi,
il mondo e il dolore scompaiono.
Ma, se si aprono, e bisogna aprirli,
ci vogliono altri occhi per guardare.

11 David Maria Turoldo (1916-1992), membro dell'Ordine dei servi di Maria, teologo, filosofo, poeta. È stato uno dei protagonisti del vasto movimento, di ispirazione conciliare, che sosteneva le istanze di rinnovamento della Chiesa cattolica.

# QUINTO CASO
# LE SCARPE, IL BUDDHISMO E L'ILLUMINAZIONE

Il maestro stava sotto una parete per cominciare ad arrampicare (*ma quando medita?*) e una buddista (*pure lei*) gli chiese: "Come si fa a raggiungere l'illuminazione? (*le domande sull'arrampicata le va a fare a uno più bravo*)". Il maestro disse: "Queste scarpe d'arrampicata sono molto buone (*e gli spaghetti aglio, olio e peperoncino?*)". La ragazza insisté: "Sì, va bene, ma io voglio sapere dell'illuminazione (*è proprio de coccio*)". "Le uso da due anni, le ho risuolate da solo già tre volte e vanno meglio di quando erano nuove", concluse il maestro (*è proprio tirchio: non tira fuori le parole e nemmeno i soldi per il calzolaio*).

Una ha già il buddhismo
e pensa all'illuminazione.
L'altro ha l'illuminazione
e pensa alle scarpe.

*Commento*

Al lettore che avesse scorso velocemente i primi casi dello *Zenshin roku* per cercarvi riflessioni e spunti su temi esplicitamente buddhisti (quali l'illuminazione, i riti, le preghiere o altri accessori/giocattoli religiosi) potrebbe esser venuto il dubbio di aver fatto un buon acquisto! A domande su temi cruciali della vita (nei primi quattro casi abbiamo affrontato: il finito, l'infinito e la loro relazione, le modalità di azione dei maestri, la liberazione dalla vita e

dalla morte, se, e come, far del bene nel mondo), l'ignoto maestro ha risposto sempre molto stranamente, parlando di canzoncine, di luoghi comunemente ritenuti come non proprio appartenenti al mondo del sacro (tipo il pollaio), di animali vari (galline, gatti), citando perfino Shakespeare.

Di Buddha, di celebrazioni, di religione buddhista, poco o nulla. I brevi accenni a queste tematiche sono stati caratterizzati da un leggero sottofondo sarcastico.

Leggendo il titolo di questo quinto caso, il lettore potrebbe pensare: "Finalmente si parla di buddhismo e d'illuminazione!", rimanendone poi (come prevedibile) deluso, visto che anche questo koan, come i precedenti, apre un ampio ventaglio di profili tematici *altri*, non afferenti alla categoria del sacro.

Vediamone alcuni, partendo dall'ambientazione, elemento mai da trascurare nella ricerca-non ricerca del tema segreto del koan e della relativa dimostrazione. Siamo vicini a una parete di roccia dove il maestro sta per iniziare ad arrampicare. La "voce" provocatoriamente domanda: "Ma quando medita?". Nell'immaginario comune, un religioso, anche in virtù dei voti che ha professato, è sempre attivo, è sempre connesso, è sempre monaco, è sempre, per molti, santo, se è Zen è sempre a fare *zazen*! Si tratta di una errata convinzione. Bisogna stare molto attenti alle distinzioni di "stato": c'è l'uomo/donna, c'è il padre/madre, c'è il figlio/figlia, c'è il marito/moglie, ecc., e in alcuni, rarissimi casi c'è il maestro/maestra. Ma il maestro/maestra riveste (o ha rivestito) nel Relativo anche una o più delle altre figure/ruoli, ed è quindi destinato a vivere, come ogni *non maestro*, l'infinita serie di contraddizioni che il vivere nel mondo infligge sempre. Non si sfugge a questo dato di realtà, ed è bene saperlo in modo che nessuno si faccia illusioni sul carattere "miracoloso" della Via: la formula "*nirvā ṇ a* è *sa ṃ sāra, sa ṃ sāra* è *nirvā ṇ a*" lo squaderna senza pietà.

Un altro aspetto di questo koan su cui concentrarci: ma *chi* è che arrampica? Un maestro Zen? Neanche per idea! Arrampica una persona, senza etichetta alcuna, e in quel momento è dunque del tutto irrilevante che sia un maestro Zen, una monaca carmelitana, papa Francesco o Tenzin Gyatso. Ai piedi di una parete di roccia può essergli posta una domanda sull'arrampicata o, più in generale, sullo

sport, e la sua risposta, e questo è il punto fondamentale da capire, sarà la risposta di una persona “qualsiasi”, magari esperta, ma in niente legittimata dall’eventuale suo ruolo religioso/spirituale.

Stiamo attenti: è un punto cruciale perché ci porta dritti al grande tema del rapporto maestro-discepolo, in particolare a un aspetto sul quale voglio richiamare la vostra attenzione: l’idealizzazione della figura del maestro. È una fase della pratica attraverso cui tutti devono passare, e che si caratterizza, fra l’altro, per la convinzione ingenua del discepolo che il maestro sia onnisciente per il solo fatto di aver realizzato la natura di Buddha. È una fase importante, perché spesso segna la prima presa di contatto con la Via, decisiva come quella che vive il neonato nei confronti della madre che lo allatta; deve però essere superata per non cadere in una dipendenza che è nociva allo sviluppo del praticante stesso (e in fondo anche per il maestro, il quale potrebbe diventare, magari inconsapevolmente, un guru tuttologo).

Come la si supera? A mio avviso, hanno visto giusto i cattolici “inventandosi” il dogma dell’infallibilità papale, per il quale il Papa non sbaglia solo quando parla *ex cathedra*, cioè quando assume esplicitamente il ruolo di guida universale della Chiesa, proclama un nuovo dogma o dichiara una dottrina come *rivelata*. In tutte le altre situazioni in cui manifesta il suo pensiero (libri, conferenze, discorsi, omelie) non possiede il carattere dell’infallibilità.

Adattiamo il concetto alla nostra realtà: bisogna saper distinguere quando un maestro “parla Zen” e quando “parla di Zen o d’altro”. Quand’è che un maestro “parla Zen”? Soltanto all’interno della *sesshin*, e quindi al *teisho*, al *mondō*, al *junkei* e a *sanzen* (e non nello stesso modo, perché i codici linguistici e i sistemi simbolici sono molto diversi). In tutti gli altri momenti della vita un maestro può “parlare di Zen” (durante delle interviste, delle conferenze, all’interno di libri, ecc.) o, molto più spesso, può “parlare d’altro” (dalla fisica quantistica alla psicoanalisi, dalla politica all’alimentazione, e così via).

Quando un maestro “parla Zen” possiamo assumere che quel che dice sia sempre giusto e che, in quelle particolari sedi, anche una domanda come quella posta dalla ragazza del caso attuale riceverà una risposta adeguata. Da ciò si può comprendere quanto sia

decisivo *ascoltare nella sesshin* un maestro Zen e non solo *leggerlo*. Taino commenta:

> La ragazza, come fa chi incontrando un medico cerca di farsi dare un responso su qualche dolore, incontrando un maestro chiede a proposito dell'illuminazione. La voce s'inserisce con ironia: le domande sull'arrampicata, invece di farle al maestro le fa a uno più bravo. Certo, ce ne sono più bravi del maestro, ma l'errore è nel vederlo in roccia come maestro di Zen, invece che come un semplice arrampicatore. Nello *zendō* o a *sanzen*, ovvero nel momento in cui sta facendo il maestro di Zen, sarà appropriato chiedere sull'illuminazione.

In un contesto in cui un maestro "parla di Zen o d'altro", porre una domanda di quel tipo non è tanto sbagliato quanto incongruo, totalmente fuori contesto. Si potrebbe pensare: "Ma una risposta l'ha avuta comunque!". È vero, una risposta c'è stata (anzi due) ma bisogna comprenderne bene i due volti: da un lato, quello che il maestro dice non ha attinenza con la domanda (le scarpe hanno un legame labilissimo con l'illuminazione, se non nel senso di cui dirò dopo), dall'altro, la risposta è, paradossalmente, addirittura personalizzata, data proprio a *quella* ragazza, in *quel* preciso momento, e la sua stranezza totale mira ad attivare nel suo corpo-mente la prima vibrazione del *Grande Dubbio*, ovvero la percezione vaga, indistinta, ma infiltrante, che le cose (tutte, dall'intero universo al quark, passando per lei stessa) potrebbero avere una natura completamente diversa da quella in cui ha sempre creduto.

Anche una classica risposta da maestro Zen, quale "Attenta! L'arrampicatore è fermo, è la montagna che scende!", con la quale si potrebbe accennare a un ulteriore punto di vista spirituale sulla natura del mondo, sarebbe stata, allo stesso modo, sbagliatissima, totalmente fuori contesto, esattamente come la domanda della ragazza (ma un maestro Zen mai l'avrebbe data in quella situazione! Chi lo facesse non sarebbe un maestro Zen, ma una caricatura).

C'è, per finire, anche un'altra faccia del prisma di significati della "scarpa", di vertiginosa importanza, che va dritto al cuore della visione Zen dell'universo e dell'uomo. Molto spesso gli antichi maestri alla domanda "Chi è il Buddha?", che è poi come dire "Chi è l'uomo" o "Chi sono Io?", hanno risposto indicando un oggetto lì presente, il cipresso nel cortile, una certa quantità di tessuto di lino, il

ventaglio che avevano in mano. Immaginate il Buddha, nell'aria fresca di un'alba di maggio di 2500 anni fa, seduto da molto tempo in meditazione, il vuoto nella mente; alza gli occhi, vede in cielo una stella e ha una realizzazione, improvvisa e globale: quella stella ha la stessa natura della scarpa, del cipresso, del lino, del ventaglio, del Buddha, di Taino e di ognuno di noi, come anche del topo che, in questo momento, sta zampettando sopra il tetto della nostra sala di meditazione.

In un infinito spettacolo di fantasmi in movimento eterno (la forma è vuoto), improvvisamente un ente viene *convocato* dal maestro (il vuoto è forma), per un solo istante viene *tirato su dal nulla*, per poi essere rilasciato al suo abisso.

Concludiamo con le parole finali del *teisho* di Taino:

> Il colloquio tra la ragazza e il maestro finisce senza che ci siano conseguenze, almeno per quanto riguarda il koan. Magari la ragazza avrebbe potuto chiedere altro, e non si sa cosa avrebbe risposto, o fatto, il maestro. Scene così accadono con una certa frequenza e se non ci fossero i koan a mostrarle nella loro inadeguatezza, potrebbero scorrerci davanti senza che noi si possa dar loro l'importanza che meritano. Invece, stando attenti, sono tante le parole che usiamo in maniera sbagliata, copiando dalla Tv, da qualche professore, dai libri. Sono numerosi quelli che di fronte alla persona famosa fanno domande fuori luogo come la ragazza del koan. Stando attenti, questi koan, così impregnati dell'esistenza contemporanea, possono far attraversare l'esistenza in maniera impeccabile, ma bisogna essere presenti, altrimenti nemmeno ci si accorge delle bastonate. "Essendoci" c'è l'impeccabilità, il camminare liberi e distaccati, consapevoli di quanto si sta facendo.

"Impeccabili, liberi e distaccati", in questi tre aggettivi c'è tutto il messaggio dello Zenshinji, di cui non si fa mai alcuna propaganda, se non quella che viene dal nostro semplice vivere, dal nostro semplice muoverci nel mondo.

Mauricio Yushin Marassi – un maestro Sōto – ha scritto un bel libro, "La Via Maestra",[12] nel quale racconta così il momento in cui lasciò il monastero giapponese nel quale si era formato:

> Nell'ottobre del 1987 terminò il periodo di permanenza ad Antaniji, 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 Kōshō, abate di Antaniji sino al 1975, discepolo e successore di Sawaki Kodo (…). Il ricordo più

netto che mi è rimasto di quell'occasione fu il momento del commiato: ci salutammo alla 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. (…) Semplicemente, che cosa poteva fare di più?

Quel gesto è una condensazione perfetta di impeccabilità e libertà, di distacco e gratuità.

---

12 Mauricio Y. Marassi, *La Via maestra – La trasmissione di una tradizione autentica nel paradigma del buddismo Zen*, Marietti, Genova-Milano 2005, pp. 61/62 e 80.

# SESTO CASO
# DIO NON SA SCAVALCARE UNA MONTAGNA

Una discepola chiese: “Quasi tutti noi abbiamo studiato il catechismo cattolico (*il primo amore non si scorda mai*) e ci è stato insegnato che Dio è onnipotente, ovvero può fare qualunque cosa (*ecco l’ammirazione per i maghi e i santi*). È così quando nello Zen si dice che l’illuminazione dà il potere di vita e di morte? (*pure nello Zen non scherzano*)”. Il maestro rispose: “Anche io da bambino ho studiato il catechismo (*è stato contagiato pure lui?*) e sono sempre stato impressionato dalla possibilità che aveva Dio di fare tutto, compreso l’impossibile (*è così*). Poi una volta in sogno ho visto Dio che discuteva con un vecchio eremita (*pure quando sognano, i maestri parlano con Dio*). Voleva fargli accettare che fosse veramente Dio e capace di tutto. Allora l’eremita gli chiese una dimostrazione della propria potenza, e cioè di costruire una montagna talmente alta che anche a Dio fosse impossibile scavalcarla (*come al solito i vecchietti, se sono abituati a pensare da soli, non si fanno intimidire*). Subito dopo mi sono svegliato (*e com’è andata a finire?*)”.

Se le parole hanno un significato
non si può dire fare l’impossibile.
Rimane da imparare a vedere
una realtà che è oltre le parole.

*Commento*

Il tema dell'onnipotenza divina è presente in diversi passaggi delle Scritture cristiane. Si veda, ad esempio, il seguente:

(Luca 1, 26-37) Al sesto mese, l'angelo Gabriele fu mandato da Dio in una città della Galilea, chiamata Nazaret, a una vergine, promessa sposa di un uomo della casa di Davide, chiamato Giuseppe. La vergine si chiamava Maria. Entrando da lei, disse: "Rallegrati, piena di grazia, il Signore è con te". A queste parole ella fu molto turbata e si domandò che senso avesse un saluto come questo. L'angelo le disse: "Non temere, Maria, perché hai trovato grazia presso Dio. Concepirai un figlio, lo darai alla luce e lo chiamerai Gesù. Sarà grande e verrà chiamato Figlio dell'Altissimo; il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre e regnerà per sempre sulla casa di Giacobbe e il suo regno non avrà fine". Allora Maria disse all'angelo: "Come avverrà questo, poiché non conosco uomo?". Le rispose l'angelo: "Lo Spirito Santo scenderà su di te, e la potenza dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra. Perciò colui che nascerà sarà santo e sarà chiamato Figlio di Dio. Vedi, Elisabetta, tua parente, nella sua vecchiaia, ha concepito anch'essa un figlio e questo è il sesto mese per lei, che era detta sterile: nulla è impossibile a Dio".

Il caso tocca un tema oggetto di ricerche e riflessioni millenarie: il possibile e l'impossibile, l'esistenza o meno di un essere onnipotente per il quale niente, per definizione, è impossibile, che cosa può l'uomo di fronte all'impossibile che lui stesso ha concepito (almeno in termini di pensiero).

Si tratta di domande che assillano da sempre l'uomo che pensa, e sarà così per sempre, perché l'unica certezza che abbiamo è l'impossibilità di trovare una risposta razionale!

Parlare di "possibile-impossibile" è come parlare di "finito-infinito", di "commensurabile-incommensurabile". Sono forse temi che riguardano e interessano solo i filosofi? Assolutamente no! Già da bambini impariamo a tracciare, con il compasso, la figura geometrica del cerchio, che costituisce uno spazio bidimensionale ben definito. Se questo spazio fosse un quadrato avremmo gli strumenti per determinarne facilmente la superficie, ma con il cerchio non è possibile. Alle scuole medie apprendiamo che la formula dell'area del cerchio contiene un simbolo – il *pi* greco – che è un numero irrazionale, un numero che, nella sua parte a destra della virgola, non finisce mai e non si ripete mai con una qualsiasi regolarità.

La scoperta dei numeri irrazionali provocò una crisi profonda nel pensiero greco antico. Si dice che Pitagora abbia sacrificato al suo Dio cento buoi quando scoprì che la misura della diagonale di un triangolo rettangolo di lato 1 è anch'essa un numero irrazionale, è indeterminata. Eppure, dovrebbe avere una misura finita, dal momento che l'abbiamo tracciata noi, con un punto d'inizio e un punto di fine! Probabilmente la leggenda non è vera, Pitagora era vegetariano e credeva nella trasmigrazione delle anime, difficile credere che abbia disposto un simile macello (sarà un po' come il gatto di Nansen Fugan – in c.: Nánquán Pǔyuàn[13]). Riguardo a questa scoperta e al relativo sacrificio dei buoi, Filippo Pananti ha scritto un epigramma:

Allorquando Pitagora trovò
Il suo gran teorema,
Cento bovi immolò.
Dopo quel giorno trema
De' buoi la razza, se si fa
Strada al giorno una nuova verità.

Ci sono poi i paradossi di Zenone e di Parmenide, di Russell e di Gödel, e via complicando!

Dice Taino:

È certo che se entriamo nel campo delle dimostrazioni impossibili, non c'è solo quella che l'eremita chiede a Dio. I maestri usano parlare dell'occhio che non può vedere se stesso, della spada che non può colpire se stessa. Insomma, non se ne esce: di impossibili ce n'è a non finire.

Come uscirne? Ripensiamo al racconto dell'incontro tra Sant'Agostino e il bambino sulla spiaggia (che ritornerà anche nel caso 7):

Agostino camminava sulla riva del mare riflettendo sul mistero della Trinità. Ad un tratto vide un bambino che con una conchiglia versava acqua del mare in una piccola buca nella sabbia. "Che fai?" domandò Agostino. "Voglio svuotare il mare e metterlo in questa buca" rispose il bambino. "Ma non vedi che è impossibile? Il mare è così grande e la buca così piccola!" disse il Santo. Ribatté il bambino: "E come potrai tu, piccola creatura della terra, con la tua limitata intelligenza,

comprendere un mistero così alto, qual è quello della Trinità?" Detto ciò, il piccolo scomparve.

Per Agostino, come per la madre di Gesù, il mistero è troppo grande: non è cosa per noi piccoli umani. Consideriamo però anche l'intuizione di Cusano: il cerchio è incommensurabile, ma se vi disegniamo all'interno un poligono di cento lati, "quasi" raggiungiamo la forma del cerchio. Se il poligono avesse miliardi di lati di fatto coinciderebbe con il cerchio!

Così Taino nel commento:

Infatti, dicendo a Dio di fare l'impossibile, sembra che l'eremita lo metta in crisi. Ragionando di Dio con la nostra mente finita, con le parole si può arrivare soltanto fino a un certo punto.

Lo Zen chiede al praticante di trascendere il punto di arresto del pensiero raziocinante. Il koan esige, in ogni caso, una risposta, possibile o impossibile che sia. Non esiste koan che non abbia una risposta, fosse pure quella che danno i bambini di fronte alle domande che non capiscono.

Osserviamo ora il testo: l'ambientazione è onirica perché tutto gira intorno al racconto che il maestro fa di un suo sogno; d'altronde, solo in un sogno si potrebbe immaginare che un Dio parli con un eremita, che lo voglia addirittura convincere della sua onnipotenza e che accetti di sottoporsi a una prova.

Poi una volta in sogno ho visto Dio che discuteva con un vecchio eremita (*pure quando sognano, i maestri parlano con Dio*). Voleva fargli accettare che fosse veramente Dio e capace di tutto. Allora l'eremita gli chiese una dimostrazione della propria potenza, e cioè di costruire una montagna talmente alta che anche a Dio fosse impossibile scavalcarla (*come al solito i vecchietti, se sono abituati a pensare da soli, non si fanno intimidire*).

La chiusura del caso è molto felice, ma è anche, naturalmente, l'unica possibile: "Subito dopo mi sono svegliato (*e com'è andata a finire?*)". Nel suo commento, Taino si concentra sulla domanda posta dalla discepola e sull'errore, commesso da molti, di credere che

l'illuminato sia dotato di poteri magici, quasi fosse una sorta di Divinità:

Quando Engo presenta i casi di *Hekigan roku*, spesso attribuisce ai maestri il potere di volare sulle nuvole, attraversare gli oceani e scavalcare le montagne, oppure di dare, con una parola, la vita o la morte. Siccome queste frasi si leggono con frequenza nei cento koan di *Hekigan roku*, ciò potrebbe indurre a pensare che i poteri soprannaturali attribuiti ai santi cristiani appartengano anche al mondo dello Zen. Perciò non è strano che la discepola si chieda se questa specie di onnipotenza, come s'imparava da bambini al catechismo, si possa acquisire con l'illuminazione. Insomma, vorrebbe sapere se l'illuminato sia una specie di Dio, o almeno un *superman*, se può fare miracoli e magari ricevere il titolo di santo, dopo morto, per aver guarito qualcuno durante l'esistenza. Le cose non stanno affatto così, perché per quanto possiamo aver letto in *Hekigan roku*, nella scuola Zen, e nel buddhismo in generale, questa onnipotenza non c'è.

Taino si sofferma anche sulla funzione dell'impossibile nel processo di conoscenza del mondo:

Però, navigando nel mare dei koan, ci si accorge che l'impossibile, nonostante sia impossibile, può essere utilizzato. Altrimenti non avrebbe alcun senso stare al mondo. Se si è al mondo, e il senso di stare al mondo sta proprio nello scoprire la realtà del mondo, vuol dire che questa impossibile realtà, che secondo la logica non si può fare, la si può almeno utilizzare.

Stiamo molto attenti! Non dobbiamo cercare un significato nella realtà perché *è la realtà così come si manifesta a essere il significato*. Quando guardiamo la realtà, possiamo vedere il significato con la stessa chiarezza con cui ci vediamo riflessi in uno specchio. Questa straordinaria esperienza è stata poeticamente rappresentata dai maestri Zen; ad esempio, Páng Jūshì (in g.: Hôkoji), un discepolo laico dell'VIII secolo, scrisse:

Quanta meraviglia in questo! Quale mistero!
Trasporto la legna, attingo l'acqua.

Le ultime due frasi di Taino ("Altrimenti…" e "Se si è al mondo…") esprimono comunque con grande chiarezza la posizione Zen: se siamo capaci, con la pratica, di vedere la realtà che sta oltre le parole, cioè quella realtà in cui gli opposti coesistono armonicamente

(…dove il poligono si fa cerchio, e viceversa), ecco che si apre improvvisamente intorno a noi (e con noi dentro!) un altro mondo, senza Dei e non-Dei, senza Illuminati e non-Illuminati.

Il mondo “è perfetto così com’è”, e le montagne alte all’infinito possono essere scavalcate da ognuno di noi.

---

13 Si tratta del caso 14 del *Mumonkan*, “Nansen uccide il gatto”, il cui testo recita:
Una volta i monaci della Sala Orientale e quelli della Sala Occidentale si stavano contendendo un gatto. Tenendolo in alto Nansen disse: “Monaci, se sapete dire una parola di Zen, risparmierò la vita al gatto. Se non sapete dirla, lo ucciderò!”. Nessun monaco seppe rispondere. Alla fine, Nansen uccise il gatto. Quando Jōshū tornò, Nansen gli raccontò l’episodio. Jōshū si levò i sandali, se li mise in testa e uscì. Nansen disse: “Se tu fossi stato qui, avrei salvato il gatto!”.

# SETTIMO CASO
# SVUOTARE IL MARE CON UN CUCCHIAIO

Un monaco chiese (*entrano in gioco i professionisti*): “Voltaire, l’esponente più illustre dell’illuminismo (*da non confondere con l’illuminazionismo*), ha detto che gli uomini saranno sempre pazzi e coloro che pensano di poterli curare sono più pazzi di tutti (*c’è sempre qualcuno che capisce tutto*). Noi che recitiamo i Quattro Voti con l’intento di salvare tutti gli esseri, siamo fra i pazzi di cui parla Voltaire? (*avevi qualche dubbio?*)”. Il maestro rispose (*sentiamo che s’inventa*): “Ieri, dopo tanto tempo che non lo facevo, ho telefonato a mia madre (*almeno è un bravo figlio*). Voleva sapere quando vado a trovarla perché vuole prepararmi le melanzane alla parmigiana (*ma non si può scappare così!*)”.

Qualcuno vorrebbe svuotare il mare
con un cucchiaio. Ammesso che esistano,
sia il mare che il cucchiaio, è meglio usarli
per fare il bagno e mangiare la minestra.

*Commento*

Tradizionalmente, nel corso dei ritiri di meditazione, un maestro Zen commenta opere classiche del buddhismo, raccolte di koan, detti celebri degli antichi patriarchi. I discepoli lo ascoltano seduti in *zazen*, in assoluto silenzio e massima concentrazione. Il testo viene utilizzato dal maestro come detonatore, come miccia, per aprire la mente dei discepoli alla visione Zen di un particolare aspetto della

vita, il quale può anche non avere espliciti collegamenti con il brano scelto.

Engaku Taino ha spaziato, in oltre quarant'anni di commenti Zen, in campi molto diversi: oltre ai testi classici, ha indagato il pensiero di celebri mistici orientali di altro credo; negli ultimi anni ha messo sul vetrino del suo microscopio mistico le poesie di grandi autori italiani e non; infine, si è occupato dei Vangeli, la "sacra pagina" cristiana. Scelte ad ampio raggio, che testimoniano sia una libertà di ricerca e di analisi sia la natura di sonda, di occhiale, dello Zen. Lo "strumento" Zen consente di indagare tutti gli aspetti del vivere, sia i piani immanenti sia quelli trascendenti, senza alcun limite e con *mente-cuore* sempre ben aperto e attento.

Il caso prende le mosse da un pensiero di Voltaire:

> Voltaire, l'esponente più illustre dell'illuminismo, ha detto che gli uomini saranno sempre pazzi e coloro che pensano di poterli curare sono più pazzi di tutti.

Il tema sollevato dal discepolo è di estrema importanza. Quando si inizia a camminare la Via, si fa il voto di ispirare la propria vita alla visione del Buddha e al suo insegnamento (Dharma), nonché si assume una responsabilità, in senso lato, nei confronti della Comunità di cui si fa parte (Saṅgha). Solo della Comunità di cui siamo parte? Naturalmente no, se così fosse sarebbe ben poca cosa, e rimarrebbe in ogni caso tragicamente autoreferenziale. Il Saṅgha di cui si professa il voto è il Saṅgha universale, l'intero vivente e l'intero non vivente, dall'infinito passato all'infinito futuro. L'impegno è quello del Primo Voto dell'Assoluto: "Salvare tutti gli esseri".

Taino, sorprendentemente, mette in evidenza l'aspetto, a suo dire, ansiogeno del voto:

> L'impegno di salvare tutti gli esseri appare talmente sovrumano che spesso qualcuno chiede come si possa realizzare. Quel "tutti" mette ansia, sia per il numero sia perché dovrebbe comprendere anche chi non sarebbe, a giudizio di ognuno, degno d'essere salvato. Oltre alla moltitudine incommensurabile di piante, animali, insetti. E poi, se ci si pensa bene, gli animali e gli insetti, per non dire le piante, l'acqua, l'aria, salvarli da che cosa? Se le pietre, le alghe, l'aria, l'acqua e

gli insetti sono già salvi, perché gli esseri umani dovrebbero essere salvati, e da che cosa? O si devono salvare tutti oppure non si deve salvare nessuno.

Per poter “salvare” qualcuno, è necessario che questo qualcuno sia in pericolo e che gli si possa offrire una via di fuga. Non vi possono esser dubbi sul fatto che gli esseri viventi siano in pericolo, perché almeno un pericolo, anzi una certezza, ovvero quella di morire, l’abbiamo tutti. Nessun “salvatore”, a meno che non sia un Dio, ma in giro ne vediamo pochi, è esentato da dover, prima o poi, fare i conti con “nostra sorella morte corporale”. In questo senso Voltaire ha sicuramente ragione, e la sua ironia è un balsamo a tante sciocchezze religiose o pseudo-religiose.

La domanda che si pone è: il voto di salvare tutti gli esseri ha un suo senso proprio? La risposta è: no e sì! No, se chi lo professa crede davvero di poterlo adempiere, perché allora il primo da salvare sarebbe lui e non dovrebbe far parte di un Saṅgha, ma di un manicomio! Sì, se si dà all’espressione “tutti gli esseri” una lettura metaforica e si comprende l’uguaglianza fondamentale della mistica (Tutti=Uno): questo è il significato profondo del primo voto, che si ricollega immediatamente al quarto voto che è “per realizzare l’illuminazione”. Poniamo molta attenzione a questo tema architettonico, perché è uno dei cuori dello Zen e uno dei crocevia della pratica dove sbagliare strada porta ad autentici disastri.

Ognuno salva se stesso: attraverso un processo di svuotamento (un farsi vuoto di tutto, compresa l’idea stessa di vuoto), il praticante diventa uno specchio che mostra “*l’altro*” così come esso è, e soltanto in questo senso lo può (eventualmente) salvare, senza fare alcunché. Decisiva è, però, la disponibilità, *l’apertura* dell’altro a guardarsi, cioè a immergersi nello specchio che ha davanti, senza la quale niente si può fare.

Ricordiamo il koan dei Tre Invalidi:[14]

Xuánshā Shībèi, dando insegnamenti alla comunità, disse: “I vecchi adepti parlano sempre di guidare e aiutare gli esseri viventi. Supponendo che incontrino tre tipi di malati, come li guiderebbero? Con un cieco potrebbero alzare il martelletto o sollevare il piumino, ma lui non vedrebbe. Con un sordo, non capirebbe lo scopo delle parole. Con un muto, se lo volessimo far parlare, lui non ne sarebbe capace. Come guiderebbero uomini come questi? Se non riescono a

guidare uomini come questi, il Dharma del Buddha non ha effetto. Un monaco chiese a Ummon insegnamenti su questo. Ummon disse: “Inchinati”. Il monaco si inchinò e si rialzò. Ummon fece il gesto di colpirlo con il suo bastone; il monaco si tirò indietro. Ummon disse: “Non sei cieco”. Poi Ummon gli disse di avvicinarsi; quando il monaco si avvicinò, Ummon disse: “Non sei sordo”. Poi Ummon disse: “Capisci?”. Il monaco disse: “Non capisco”. Ummon disse: “Non sei muto”. A queste parole il monaco ebbe un’intuizione.

C’è anche un punto di vista più profondo che merita di essere almeno accennato. Prendiamo spunto dalla poesia di Uyesugi Kenshin, un samurai vissuto nel XVI secolo:[15]

Persino la prosperità di una vita intera è solo una tazza di sakè.
Una vita di quarantanove anni è trascorsa in un sogno.
Non so cosa siano vita e morte.
Finisce un anno, ne inizia un altro: tutto è solo un sogno.
Inferno e paradiso me li lascio alle spalle.
Resto sotto la luna all’alba
Libero dalle nubi dell’attaccamento.

Se esistiamo, moriremo. Ma esistiamo davvero? Esiste un qualcosa di essenziale, di stabile, di ontologicamente irriducibile che ci definisce e qualifica in modo determinato e necessario, una sorta di anima personale che, trasmigrando alla nostra morte, potrebbe rappresentare una forma d’immortalità? Taino stesso semina qualche dubbio, prendendo spunto dalla poesia del koan che si riferisce all’incontro di Sant’Agostino con il bambino sulla spiaggia:

Se noi ci mettiamo nella stessa condizione di un realista come Voltaire, salvare dei pazzi da parte di altri pazzi è proprio come voler svuotare il mare con un cucchiaio. Non ci sono dubbi, Voltaire ha ragione. Invece il maestro vede la questione in un altro modo. Perché, ammesso che esistano sia il mare sia il cucchiaio, è meglio andare al mare per fare il bagno e usare il cucchiaio per mangiare la minestra. Ovvero, prendere atto che esistono sia il mare sia il cucchiaio, come esistono i pazzi che vogliono salvare gli altri pazzi. Possiamo però osservare il problema ancora in un altro modo: se né il mare e né il cucchiaio esistono, nemmeno il problema di salvare tutti gli esseri esiste. (…) Si deve riuscire a vedere che se sono tutti pazzi non esistono i pazzi. Solo in quel momento, con umiltà, cioè da buddisti, che sarebbe la sola maniera che abbiamo di agire, si può provare a salvare tutti gli esseri. Andrebbe fatto lo sforzo di vedere in questa maniera. Invece, se la si vede come Voltaire, si può solo accettare che

tutto vada così come va. Per noi, che non siamo per l'illuminismo ma per l'illuminazionismo, cioè per il mondo perfetto così com'è, è tutta un'altra cosa.

Perché questo è il punto: esistiamo davvero? Ancora una volta: sì e no! L'inestricabile intreccio di vita e di vuoto assoluto, di nulla potenziale, di zero relativo, è l'oggetto della nostra ricerca mistica. La consapevolezza di questo mistero insondabile deve ispirare la nostra azione nel mondo, il nostro muoverci nella realtà di tutti i giorni. Il koan chiede al praticante: dimostra ("con umiltà, cioè da buddista") in che modo un praticante Zen (che ha nel corpo-mente la visione e l'esperienza del MU, che ha "visto" la propria "fondamentale non esistenza", la non esistenza di se stesso e di ogni realtà dal tempo senza inizio), riesce a non cadere in uno stato di esistenziale impotenza ma, al contrario, è capace di recitare sul palcoscenico della vita con la massima decisione, concentrazione, incisività, aiutando quando è possibile, ritirandosi quando necessario, sempre testimoniando silenziosamente la Via.

La risposta che il maestro anonimo dà nel caso, come sempre spiazzante e destrutturante qualsiasi tentativo di speculazione razionale, è tutt'altro che "a caso": è un esempio di uso del "non cucchiaio" di cui si parla nella poesia. Sapendo che "*non si è*", è poi così facile "*essere*" nel reale relativo, con tutta la forza e motivazione che disponiamo, specialmente quando i terremoti esistenziali cominciano a battere? Non dobbiamo farci ingannare dagli eroi mistici, presenti in ogni dove: non è facile proprio per nulla! Pensiamo al racconto dei Vangeli: nonostante che Gesù sapesse di essere il Cristo, prima di essere arrestato nell'orto degli ulivi, ebbe paura, chiese che "l'amaro calice gli fosse risparmiato", pianse, e poi accettò, senza eroismi, il suo destino. È una grande pagina che – indipendentemente dalla sua verità fattuale, che qui non ha alcuna importanza – ci ricorda che non c'è uomo che non abbia paura della morte, e se non ce l'ha, o è un matto o è un impostore, e in ogni caso è bene stargli lontano.

La nostra pratica profonda ci fa lavorare sul tema della morte e ci consente di aprire l'occhio Zen su questa terribile verità. Indagare l'idea della morte spinge la nostra mente nell'ignoto *al di là*, percuote e stravolge i nostri pensieri spingendoci a rendere ogni più minuto

atto quotidiano *un rito da vivere con impeccabilità e solennità*. Le barriere di Tōsotsu[16] sono fondamentali, e le dobbiamo custodire come uno smeraldo, ma senza sbandierare nulla a nessuno, ancora una volta “con umiltà, cioè da buddisti”.

Con questo *non-essere* nel cuore, e anche – come ci ha insegnato il maestro Ummon – con la consapevolezza indistruttibile della misteriosa, meravigliosa, eterna bellezza del fiore che nasce dietro il gabinetto… mangiamo le melanzane alla parmigiana senza preoccuparci troppo della dieta!

---

14 Si tratta del caso 88 dell’*Hekigan roku*, “Hsuan Sha e la guida e l’aiuto per gli esseri viventi”. L’edizione italiana dell’*Hekigan roku* (Ubaldini, 1978) chiama i maestri del caso Hsuan Sha e Yun Men.

15 D.T. Suzuki, *Lo Zen e la cultura giapponese*, Adelphi, Milano 2014, p. 81.

16 Si veda la nota 3.

# OTTAVO CASO
# IL VISITATORE CHE SA GIÀ CHI È

Il maestro chiese (*ma i maestri non dovevano dare risposte?*): “Da dove vieni? (*allora non è uno che sa già tutto*)”, e il visitatore rispose: “Da Genova (*già s’è fatto intrappolare*)”. Il maestro chiese ancora (*magari riesce a farlo recuperare*): “Che lavoro fai?” Il visitatore: “Sono un medico (*forse non capisce l’italiano*)”. Il maestro chiese ancora (*ci riprova per il colpo di grazia*): “Sei nato medico o lo sei diventato a Genova?”. Il visitatore rimase in silenzio (*colpito in pieno*).

È cominciato tutto chiedendo di mostrare
il Vero Volto prima della nascita dei genitori.
Chissà se è stato trovato.
Sicuramente bisognerebbe provarci ancora.

*Commento*

“A volte è meglio tacere e sembrare stupidi che aprir bocca e togliere ogni dubbio”. Questo aforisma di Oscar Wilde potrebbe già di per sé essere un buon commento al caso, e in particolare alla terza *non risposta* del visitatore (ovvero quando rimane in silenzio).

La scena è tra le più classiche dello Zen, e riguarda l’incontro di un visitatore con il maestro del monastero; in letteratura Zen classica abbiamo diverse sceneggiature di questi “incontri/scontri” dai quali sono scaturiti importanti koan. Nella realtà, una scena come quella rappresentata nel caso è quasi irrealistica. È impensabile che un

visitatore arrivi a un monastero e, ammesso che incontri subito il maestro (cosa già difficile perché nelle realtà strutturate ci sono sempre dei collaboratori che fanno da filtro), abbia con lui uno scambio di battute così serrato, quasi percussivo. Sarebbe (forse) possibile se chi chiede di parlare al maestro fosse un monaco in visita, già addentro nella materia. Ma un visitatore qualsiasi, estraneo al mondo dello Zen, cosa potrebbe mai fare se non rispondere alle prime due domande così come accade nel nostro caso?

Bisogna evitare, nell'interpretare il koan, di cadere nel cosiddetto "pregiudizio realistico". A questo proposito, può essere utile ricordare il celebre, brevissimo scambio di battute avvenuto tra una signora e il grande pittore Braque, uno dei creatori del cubismo novecentesco:

Una signora in visita allo studio di Braque si ferma davanti a un quadro e dice: "Maestro, ma questa donna ha un braccio più lungo dell'altro". E Braque risponde: "Ma signora, questa non è una donna. Questo è un quadro".

Davanti agli occhi della signora non c'era, appunto, una donna, ma una superficie dipinta. Non dobbiamo dimenticare che in un koan il rapporto di quanto viene rappresentato con la realtà è un rapporto complesso: non ha niente d'immediatamente raccordabile o traducibile automaticamente, non è una fotografia.

Il koan che stiamo analizzando è, in questo senso, paradigmatico: siamo di fronte a un racconto costruito per far emergere uno dei temi fondamentali della ricerca Zen, ovvero "Chi sono io?", "Chi è il Buddha?". Tralasciamo momentaneamente le risposte classiche date dai maestri del passato, e di cui abbiamo fatto cenno nel commento del caso 5 (cipresso, lino, ventaglio, ecc.). Affrontiamo il tema dal punto di vista della domanda e delle possibili risposte che noi daremmo o che ci daremmo.

Se, a chiunque di noi, venisse chiesto all'improvviso "Tu chi sei?", la prima reazione sarebbe probabilmente di sconcerto, ci prenderebbe un momento di afasia, ci sentiremmo un po' come quella zanzara che, finita in un campo di nudisti, saprebbe cosa fare ma non saprebbe da dove cominciare! I più risponderebbero dicendo dove sono nati, dove risiedono, che lavoro fanno o cosa stanno

studiando, se hanno un compagno/a, se hanno figli, e così via. Tutte risposte a loro modo giuste, e che non meriterebbero alcuna ironia da parte di chicchessia, maestro Zen compreso (e infatti nella realtà va proprio così). Tuttavia, c'è una questione cruciale che potrebbe essere posta subito dopo ogni risposta di questo tipo, ed è: "Sì, è vero, sei (ad esempio) italiana, risiedi a Pisa, fai l'infermiera, hai un compagno/a, hai due figli, ma, se ci pensi bene, nessuna di queste caratteristiche, qualità, determinazioni che hai detto ti qualificano necessariamente". La tua professione è "accidentale" perché potresti aver fatto, o farai, un altro lavoro. Sei sposata? Sì, ma potresti divorziare. Sei cittadina italiana? Sì, ma potresti diventare cittadina ucraina se sposassi un ucraino. Hai due figli? Sì, ma potresti aver abortito, non averne avuti o averne dieci, e così via. Dove si vuol arrivare è chiaro: tutte queste "caratteristiche" non definiscono in modo necessario una creatura: la donna in questione anche se le perdesse tutte non scomparirebbe, e ciò non cambierebbe assolutamente nulla del suo essere! La conclusione è che la risposta alla domanda "Tu chi sei?" non è razionalmente sviluppabile fino in fondo, o comunque non può pervenire a una conclusione definitiva. Non dimentichiamo poi la celebre considerazione di antica memoria: appena dici qualcosa dell'essere, ti accorgi che è infinitamente di più quello che *non è* piuttosto di quello che è (Italiano? Allora non russo, cinese, americano, e così via. Rosso? Allora non nero, verde, giallo, ecc.).

Insomma: se penso all'essere, mi accorgo che non è più tanto essere, che ogni determinazione è negazione, che è chiusura e non apertura, che ogni "determinato", come pensavano i greci, si ritaglia un piccolo spazio nell'immensità del non essere o del nulla.

Il koan chiede al discepolo di prendere un coltello della cucina mistica e di cominciare a tagliare *a julienne* ogni cosa che dovrebbe caratterizzarlo, cercando quella determinazione che gli può consentire di affermare "Ecco, io sono questo!" Il gioco è facile da immaginare: tutte le possibili determinazioni cadono immediatamente, e il discepolo si trova di fronte a un muro invalicabile. A quel punto è possibile che si infiltri nella sua mente il *Grande Dubbio*, e che accada quello di cui parla Hegel: come un vento di mare, si solleva nel cuore del praticante una magica forza

che volge il negativo nell'essere, che fa passare il nulla nell'essere. Quel che faceva paura, forse addirittura orrore, il non essere, diventa un'esperienza di estasi e di liberazione. Si ha una grande illuminazione: quel che siamo-non siamo non dipende da alcun legame, relazione, dipendenza, struttura, il niente è dietro di noi e niente è davanti a noi: il nostro corpo-mente poggia, qui e ora, saldamente, e indistruttibilmente, sul niente. Vuoto/nulla come "assoluta libertà". Questa verità non è dimostrabile, perché ogni dimostrazione parte da un antecedente, e attraverso un'azione, conduce a un conseguente. Non esiste niente a cui attaccarsi per scalare la montagna spirituale: non c'è roccia su cui mettere dei chiodi, o meglio, ogni volta che si pianta un chiodo di pensiero tutto scompare, chiodo e roccia. La montagna spirituale fondamentalmente non esiste, e questa *non scalata* inizia e finisce al punto di partenza! Il praticante può solo mostrare questa straordinaria scoperta, e lo può fare solo in un "luogo, spazio, tempo" assolutamente *altro*, quello del *sanzen*.

Ricordiamo la poesia di Taino, quella dell'anno 1989, ispirata al serpente (l'animale di quell'anno secondo il calendario cinese):

Sedersi, sedersi, sedersi
E… improvvisamente
Ergersi sul niente.

Vediamo ora, rapidamente, i punti essenziali del suo commento:

Il Vero Volto prima che nascessero i propri genitori è un problema che in varie forme ricorre spesso nella tradizione. Per la poesia è addirittura cominciato tutto chiedendo di mostrare il Vero Volto. Perché fino a quel momento si credeva che l'illuminazione avvenisse per fasi successive. Prima di Huìnéng si pensava che sedendo a lungo in meditazione a un certo punto s'arrivasse all'illuminazione. Invece, per Huìnéng, l'illuminazione non è alla fine di un percorso stabilito, ma è adesso: è sufficiente vedere la propria origine. (…) La poesia, affermando che è cominciato tutto col chiedere di mostrare il Vero Volto prima della nascita dei genitori, chiede se sia stato trovato, il Vero Volto. E conclude che bisognerebbe provarci ancora, riferendosi sia al contesto del koan, in quanto il visitatore non ha compreso ciò che ha mostrato il maestro, sia in generale a chi frequenta i luoghi di meditazione.

Il “tema guida” di cui abbiamo parlato all’inizio ritorna nelle sue parole:

> Lo stare attenti è indispensabile per rispondere alla poesia che chiede se è stato trovato. Se è stato trovato, lo si dovrebbe sapere. Perché quando affermo “io sono”, non mi riferisco a questo corpo, al titolo di studio, al genere sessuale, alla nazionalità, e così via. Posso dire che sono italiano ai carabinieri che me lo chiedono alla dogana, mica posso spiegare al responsabile della dogana la differenza fra *io sono* e *io faccio*. In una sala di meditazione ci sarà l’attenzione al Vero Volto prima che nascessero i genitori e la presenza sull’assoluto. Quando si uscirà a bere un caffè o si andrà a parlare col meccanico, ci sarà l’attenzione limitata alle questioni che sono da risolvere in quel momento: che guasto ha la macchina, quanto costerà e in quanti giorni sarà pronta. (…) Sarà così appropriato dire che siamo i proprietari dell’automobile, o che siamo quelli hanno chiesto un caffè macchiato. A *sanzen* invece bisognerà stare attenti all’io sono. Una volta che s’è trovato, e bisogna trovarlo, lo si potrà usare in maniera appropriata.

La domanda che si pone è: quanti volti abbiamo? La risposta: un’infinità! In ogni istante della vita abbiamo un volto, diverso e uguale a quello dell’istante precedente, diverso e uguale a quello dell’istante successivo. E di questa infinità dobbiamo trovare la matrice eterna, quel Volto Originario, quell’Uno che forma l’infinita sequenza numerica.

Stiamo molto attenti; una delle più celebri massime dello Zen, che è anche oggetto di un koan tradizionale, afferma che “L’Uno è nel Tutto e il Tutto è nell’Uno”. È un’espressione che può facilmente far cadere nell’errore di ritenere che lo Zen sia una dottrina panteistica. Non è così; Uno e Tutto non sono, per lo Zen, entità auto sussistenti, reali e concrete, oggetto di una qualsiasi forma di percezione da parte della creatura umana. Uno e Tutto si manifestano quando il pensiero discriminante è stato arrestato ed è la saggezza-*prajñā* a guidare l’esperienza. D.T. Suzuki chiarisce bene la natura dell’Uno e del Tutto con queste parole:[17]

> Per prima cosa, nello Zen non esiste l’Uno. Se allo Zen capita di parlare dell’Uno come se ne riconoscesse l’esistenza, lo fa solo per una sorta di condiscendenza verso il linguaggio comune. Per gli studiosi dello Zen, l’Uno è il Tutto e il Tutto è l’Uno; eppure, l’Uno rimane l’Uno e il Tutto rimane il Tutto. Per il logico, da “non è due!” potrebbe conseguire “è Uno”. Ma il maestro aggiungerebbe: “Non è neppure Uno!”. “Che cos’è mai allora?” ci verrebbe da

chiedere. Ci troviamo di fronte a un vicolo cieco, da un punto di vista verbale. Si è detto pertanto che “Se desiderate essere in comunione diretta (con il Reale), vi dico: Non è due!”.

Il caso 79 dell’*Hekigan roku* indaga, con una tipica, brutale azione Zen, il tema dell’Uno e del Tutto; vediamo come:[18]

Un monaco chiese a Tōsu Daidō (in c.: Tóuzǐ Dàtóng): “Tutti i suoni sono come i suoni del Buddha: giusto o sbagliato?”. Tōsu rispose: “Giusto”. Il monaco disse: “Maestro, il vostro buco del culo non emette peti?”. Allora Tōsu lo colpì. Il monaco chiese ancora: “Parole rozze o discorsi sottili, tutto torna al significato primario: giusto o sbagliato?” Tōsu disse: “Giusto”. Il monaco disse: “Posso chiamarvi asino, maestro?”. Allora Tōsu lo colpì ancora con il bastone.

Il monaco tende una trappola a Tōsu derivando dalla prima asserzione una conclusione logicamente coerente ma assurda sul piano della realtà. Tōsu però non si pone sul piano logico del monaco e lo colpisce. La sua azione rude e improvvisa distrugge qualsiasi ragionamento e fa *sperimentare* al monaco la verità dell’Uno e del Tutto.

---

17 D.T. Suzuki, *Lo Zen e la cultura giapponese*, cit., p. 46.

18 L’edizione italiana dell’*Hekigan roku* (Ubaldini, 1978) chiama il maestro T’ou Tzu.

# NONO CASO
# A CESARE QUEL CHE È DI CESARE

Un partecipante alla *sesshin* chiese al maestro: “Perché si deve pagare una quota per meditare quando tutti i maestri hanno sempre insegnato gratis? (*entriamo in un terreno minato*)”. Il maestro rispose (*tanto non è della finanza*): “Durante una settimana bianca a Chamonix, dopo tre giorni il maestro di sci chiese a chi faceva il segretario di raccogliere le quote del corso (*non sta un po’ divagando?*). Quell’allievo non capì la semplice richiesta del maestro (*mica è facile capire le richieste dei maestri, pure se di sci*), e in un momento in cui tutti stavano giocando a ping-pong cominciò a chiedere i soldi gridando (*doveva essersi messo proprio paura*): ‘Quello ha detto: falli pagà, falli pagà! (*semplice e chiaro*)’”. Il discepolo chiese ancora (*eh sì, con i soldi bisogna essere precisi*): “Scusi, ma non ho capito la risposta (*eppure era semplice e chiara*)”. Il maestro disse al *jikijitsu*: “Falli pagà, falli pagà! (*questa volta fa a meno degli intermediari*)”.

Perché poi alla *sesshin* si sta bene:
nessuno mette bombe nello *zendō*,
non ci sono code ai caselli
e non si corre il rischio di precipitare.

*Commento*

Il tema del koan è, in termini generali, l’attaccamento al denaro e, in termini più specifici, se il maestro debba o meno essere pagato

per l'insegnamento. Se la verità, come pensano molti, sta nell'"ecce homo", con il lavoro spirituale richiesto da questo koan si fa un passo nella giusta direzione, si mettono le mani nelle profondità del "fiore dietro il gabinetto"[19] di cui ha parlato Ummon.

Riflettendo sul tema, mi è tornata in mente l'intervista che Papa Bergoglio ha dato al giornale olandese di strada *Straatnieuws*, e al cui interno si trova questo passaggio:

> D. – Il Suo omonimo San Francesco scelse la povertà radicale e vendette anche il suo evangeliario. In quanto Papa, e vescovo di Roma, si sente mai sotto pressione per vendere i tesori della Chiesa?
>
> R. – Questa è una domanda facile. Non sono i tesori della Chiesa, ma sono i tesori dell'umanità. Ad esempio, se io domani dico che la Pietà di Michelangelo verrà messa all'asta, non si può fare, perché non è proprietà della Chiesa. Sta in una chiesa, ma è dell'umanità. Questo vale per tutti i tesori della Chiesa. Ma abbiamo cominciato a vendere dei regali e altre cose che mi vengono date. E i proventi della vendita vanno a monsignore Krajewski, che è il mio elemosiniere. E poi c'è la lotteria. C'erano delle macchine che sono tutte vendute o date via con una lotteria e il ricavato è usato per i poveri.

Il rapporto con il denaro, che, in un senso più largo, è il rapporto "con tutte le brame", tormenta e inquieta ogni struttura religiosa, di oggi e di ieri, del nord e del sud, dell'est e dell'ovest. Non ne sono esenti nemmeno gli eremiti (almeno i più consapevoli) perché qualcuno dovrà pur portar loro qualcosa per sopravvivere, acqua da bere o radici da ciucciare, e questo qualcuno dovrà in qualche modo essere ricompensato: già… e come, e quanto, e perché?

Indimenticabile la provocazione di Brecht (da *Domande di un lettore operaio*): "Il giovane Alessandro conquistò l'India/ Da solo?/ Cesare sconfisse i Galli/ Non aveva con sé nemmeno un cuoco?".

La problematica del rapporto tra insegnamento e sua remunerazione non ha mai trovato una risposta definitiva e pienamente convincente, e non a caso Taino ha sviluppato un koan proprio su questo tema. D'altronde, un koan isola e illumina una contraddizione intrinseca dell'esistenza per la quale non è disponibile alcuna soluzione logica e coerente. Lo dimostra questo caso, in cui le risposte del maestro Zen anonimo e del maestro di sci appaiono paradossalmente identiche (ma non dimentichiamo che

nello Zen non vale sempre il principio d'identità: la logica aristotelica non fa parte dei nostri fondamenti).

Nell'approcciare un qualsiasi koan ricordiamoci sempre che dovremo essere come un portiere a cui arrivano due palloni contemporaneamente, uno a sinistra e uno a destra, e che devono essere parati entrambi! Impossibile, e infatti non c'è soluzione al koan, a meno che non si diventi il koan stesso (e cioè i palloni, il portiere, la porta, lo stadio, ecc.), senza ricercare alcuna risposta, ma solo *essendo* la risposta.

Il toro ha due corna, e Taino mette subito chiarezza, praticamente su tutto:

> La differenza fra maestro e insegnante è nel proposito iniziale: l'insegnante percorre un sentiero per imparare una tecnica e ottenere un titolo che lo abiliti a esercitare l'arte che ha scelto, il maestro è chi dimostra l'illuminazione. (…) L'illuminazione ha a che fare con l'Assoluto, quindi non può essere quantificata. (…) Di conseguenza, il pagamento che si fa al maestro non è per l'insegnamento. È impossibile che ciò avvenga se colui che insegna è un maestro, e uso a proposito il verbo essere invece che il verbo fare. Il maestro sulla via non sta insegnando qualcosa, egli sta solo esprimendo la maestria che permette a chi lo segue di camminare sul sentiero di liberazione. Certo, si può rifondere il disturbo, le spese che si sostengono, ma non l'insegnamento. Qui si ha il caso di un maestro di sci e di un maestro d'illuminazione e alla luce di quanto detto, può sembrare strano che per entrambi venga usato "falli pagare". È ovvio che il maestro di sci debba essere pagato, non esiste in nessun luogo che chi si iscrive a un corso di sci non paghi la quota stabilita. Invece, se è stabilito che all'Assoluto non si deve pagare, a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio, perché il maestro dice di farli pagare? Se è vero che l'Assoluto non è quantificabile, l'insegnamento che fa accedere all'Assoluto non dovrebbe essere dato in modo spontaneo e gratuito? Allora com'è che il maestro dice di farli pagare? Questo è il punto del koan: il maestro in due diverse occasioni risponde con le stesse parole. La poesia porta un po' di chiarezza.

C'è un profilo tematico "laterale" del koan che mi preme approfondire: il rapporto con il/la maestro/a, il rapporto con la creatura sulla cui mano, metaforicamente, mettiamo la nostra vita, e che non vuole essere pagato, non deve essere pagato, per le ragioni che il *teisho* di Taino dice bene. È un rapporto molto complesso e delicato, perché richiede un'infinita attenzione da parte del discepolo. Quante volte è capitato, negli oltre trent'anni che

frequento Zenshinji (e, come a me, probabilmente a molti praticanti anziani), di non aver prestato la giusta attenzione, di non aver dato il giusto peso, a una parola detta dal maestro in un contesto informale, a un suo commento telegrafico all'interno di una mail, a un passaggio sul notiziario?

"Non pagare" è molto più impegnativo che "pagare", come ovvio: se paghi un qualsiasi professionista, puoi arrivare in ritardo, dimenticare, non collaborare, ecc., ma il prezzo dovuto compensa, almeno in buona parte, ogni comportamento non attento e rispettoso. Non pagare il maestro richiede invece molto altro: cura degli impegni personali che si prendono, considerazione del Luogo, della sua storia, nonché della sua fragilità.

C'è anche una particolarità nella prassi di Zenshinji: non si versano acconti per partecipare alla *sesshin*. Badate bene, non è generosità – perché le spese generali, come dice il koan, vanno comunque pagate – ma la prima, sottile strategia didattica: non ci sono scuse, se vieni è perché lo hai scelto, non puoi attaccarti a nulla per dirti minimamente "obbligato" a partecipare.

Paradossalmente, si potrebbe dire: sei prigioniero della tua libertà!

Il Celano, autore della celebre *Vita*, racconta che Francesco d'Assisi (capitolo XXVIII "Della casa di Bologna, dalla quale fece uscire gli infermi"):[20]

> Una volta tornando da Verona con l'intenzione di passare per Bologna, sentì dire che vi era stata costruita di fresco una nuova casa dei frati. Ed egli, colpito dal suono della parola "casa dei frati", cambiò strada e si recò altrove senza entrare a Bologna. Poi fa intimare ai frati di uscire subito da quel convento. Essi l'abbandonano, e non osano rimanervi neanche gli ammalati, i quali son fatti uscire con gli altri. Né vien dato il permesso di rientrarvi, finché il cardinale Ugolino, vescovo d'Ostia e legato in Lombardia, pubblicamente non proclama che la casa è di sua proprietà. Ne dà testimonianza e lo scrive colui che allora fu fatto uscire dalla casa pur essendo infermo.

La casa non era certo un B&B, e serviva come ricovero per i malati, per i poveri, per i disgraziati, che nel 1200 non erano meno di oggi, anzi! Ma Francesco "nulla voleva di proprio per poter tutto possedere"; da ciò l'aspro invito ai suoi fratelli nella fede: non

attaccatevi a niente, camminate il mondo, testimoniate, senza residui, avvolti dal nulla.

Questo racconto mi ha sempre colpito molto, e mi ha fatto tornare in mente un momento importante della storia di Zenshinji.

Negli anni 90', Zenshinji avviò la costruzione del monastero. Prima le *sesshin* si tenevano sotto la casa del maestro, che era originariamente la stalla, e si faceva *sanzen* nella piccola lavanderia, a sinistra la lavatrice, accanto il maestro in loto, dietro la cantina. Fu un lavoro lungo e impegnativo, alla fine del quale arrivò il giorno in cui il nuovo *zendō* accolse la sua prima *sesshin*. In quell'occasione, Taino disse che la costruzione del monastero era indubbiamente un evento da festeggiare, ma ancor più importante era il monastero interno "quel monastero – disse – che ci darebbe la forza di fare *zazen* anche sulle macerie di quello di tufo e di legno".

Le vie mistiche sono infinite, ogni creatura è una via mistica, ma vi sono tappe comuni in una via senza fine.

Il rapporto con il denaro, con le cose possedute, con le brame di ogni natura (fino alla più grande e alla più pericolosa di tutte, che è la brama dell'illuminazione, come insegnano i *Dieci Tori Zen*), è un termometro (quasi) infallibile per riconoscere, per distinguere il "vero" dal "falso".

Laddove c'è attaccamento, ma anche dove ci sono disattenzione e imprecisione, è bene andar cauti e aprir bene gli occhi (la voce lo ricorda: "Eh sì, con i soldi bisogna essere precisi").

---

19 Si tratta del caso 39 dell'*Hekigan roku*, "Ummon e la siepe il fiore", il cui testo recita:
Un monaco chiese a Ummon: "Cos'è il Puro Corpo di Realtà?". Ummon rispose: "Una siepe in fiore". Il monaco chiese: "E cos'è quando si procede in questo modo?". Ummon disse: "Un leone dalla criniera dorata".
In giapponese la risposta del maestro è *kayakuran* e viene correttamente tradotta in italiano "una siepe in fiore"; nella pratica di Zenshinji si preferisce però utilizzare l'espressione "un fiore dietro il gabinetto", più vicina al senso profondo del koan e allo stile espressivo di Ummon. L'accostamento del gabinetto al fiore era del tutto normale nei monasteri cinesi in quanto sia l'orto sia il giardino venivano concimati con il pozzo nero.
L'edizione italiana dell'*Hekigan roku* (Ubaldini, 1978) chiama il maestro Yun Men.

20 Tommaso da Celano, *Vita di S. Francesco d'Assisi (Prima e Seconda) e Trattato dei Miracoli*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2012, p. 228.

# DECIMO CASO
# C'È POCO DA PENSARE

Un discepolo andò dal maestro e gli disse che voleva sposarsi (*è dura stare da soli*). Il maestro rispose subito (*tanto mica si sposa lui*): "Va bene (*così, senza pensare?*)". Dopo un anno, tornò a trovarlo e gli disse che voleva divorziare (*è dura stare insieme*). Il maestro disse: "Va bene (*c'era poco da pensare*)".

E va bene, va bene, va bene, va bene così.
La vita doveva essere meravigliosa
col vissero felici e contenti delle favole
impresso nel cuore di bambino.

*Commento*

Il parlare che, in quel paese, s'era fatto di Lucia, molto tempo prima che la ci arrivasse; il saper che Renzo aveva avuto a patir tanto per lei, e sempre fermo, sempre fedele; forse qualche parola di qualche amico parziale per lui e per tutte le cose sue, avevan fatto nascere una certa curiosità di veder la giovine, e una certa aspettativa della sua bellezza. Ora sapete come è l'aspettativa: immaginosa, credula, sicura; alla prova poi, difficile, schizzinosa: non trova mai tanto che le basti, perché, in sostanza, non sapeva quello che si volesse; e fa scontare senza pietà il dolce che aveva dato senza ragione. Quando comparve questa Lucia, molti i quali credevan forse che dovesse avere i capelli proprio d'oro, e le gote proprio di rosa, e due occhi l'uno più bello dell'altro, e che so io? cominciarono a alzar le spalle, ad arricciar il naso, e a dire: "Eh! l'è questa? Dopo tanto tempo, dopo tanti discorsi, s'aspettava qualcosa di meglio. Cos'è poi? Una contadina come tant'altre. Eh! di queste e delle meglio, ce n'è per tutto". Venendo poi a esaminarla

in particolare, notavan chi un difetto, chi un altro: e ci furon fin di quelli che la trovavan brutta affatto. (…)

Dopo un lungo dibattere e cercare insieme, (Renzo e Lucia) conclusero che i guai vengono bensì spesso, perché ci si è dato cagione; ma che la condotta più cauta e più innocente non basta a tenerli lontani.

Così, nell'ultimo capitolo dei Promessi Sposi, un lieto fine senza idillio. Dopo patimenti di ogni genere, ingiustizie e disavventure, abbandoni e traversie, malattie e morti, si arriva al tanto desiderato matrimonio, ma niente è come prima. La soluzione non è circolare, il sentimento sull'oggi e sul domani è disincantato, non pessimista ma realista, e può aiutare a introdurre il koan.

Nel caso che approfondiamo si affronta un tema del nostro tempo, non presente nell'epoca classica durante la quale i maestri e i monaci non si sposavano, e i praticanti laici, probabilmente quasi tutti uomini, si univano in matrimonio sulla base di prassi e consuetudini sociali che di spontaneo avevano ben poco. Ancora una volta due risposte uguali del maestro senza nome a due domande molto diverse del discepolo; così è accaduto anche nel caso 9, a cui rimando per le relative riflessioni generali. Si parla di matrimonio e di divorzio, ma il tema si apre e si frastaglia, stimolando l'indagine su molti aspetti del vivere umano: il rapporto con l'oggetto amato, l'innamoramento e i desideri sessuali, l'incanto e il disincanto della vita in comune, il nascere e il morire delle relazioni d'amore. In altre parole: i motori che, via via che la vita passa, muovono il nostro essere e il nostro avere.

Il caso getta la luce Zen anche sul ruolo del maestro nelle decisioni che un discepolo prende nel corso della vita dopo che ha iniziato a praticare. Soffermiamoci prima sulla poesia e poi sulla prosa; il primo verso cita una canzone di Vasco Rossi, che ha come *refrain* la frase:

E va bene, va bene, va bene… va bene così
anche se non mi vuoi bene, va bene
ma telefonami.

A queste parole segue la formula classica di chiusura delle fiabe "… e vissero felici e contenti". Una formula che non è proprio

rassicurante: dato che “essere contenti” è, con tutta evidenza, un sottoinsieme di “essere felici” (se si è felici, si è anche contenti, ma non viceversa), la sua aggiunta è un depotenziante (prima felici, poi solo contenti). I bambini probabilmente non colgono subito la differenza, ma poi la vivono!

Si potrebbe pensare che la visione Zen della vita sia pessimista, scettica, quasi nichilista (un’accusa che frequentemente è stata rivolta al nostro pensiero e alla nostra visione del mondo). Non è così, come insegna il koan del maestro Ummon: “Ogni giorno è un buon giorno”[21].

Taino commenta:

> Il koan di Ummon “Ogni giorno è un buon giorno” non dovrebbe essere stato risolto invano, non perché vada sempre a nostro favore, anzi, spesso i programmi che si fanno non si realizzano. Bisogna essere attenti, solo così si riesce a vedere che le risposte del maestro sono giuste: che ci si sposi o si divorzi. Senza neanche aspettarsi che abbia qualche altro mese per vedere se riesce ad aggiustare i cocci nel caso del divorzio, oppure a pensarci bene prima di sposarsi: ti vuoi sposare, bene; ti vuoi separare, bene. Certo, così come nella soluzione del koan di Ummon, ci si accorge che la comprensione si ha solo quando si è presi, “immersi”, in certe situazioni, e infatti in questo “va bene, va bene” c’è una certa sofferenza. È proprio nel riconoscere questa sofferenza, e nel riconoscere che comunque si agisca non c’è scampo a un certo tipo di sofferenza, che si può prendere com’è, realizzando la mente o il cuore che fa dire che ogni giorno è un buon giorno.

Proviamo per un momento a fare l’avvocato del diavolo. Come stanno le cose *dopo* l’illuminazione, *dopo* la realizzazione della natura di Buddha? Cambia davvero qualcosa nella nostra vita? Si raggiunge la felicità, o almeno la contentezza? Non sarà che, con le parole di Montale, si continuerà a:

> (…) sentire con triste meraviglia
> com’è tutta la vita e il suo travaglio
> in questo seguitare una muraglia
> che ha in cima cocci aguzzi di bottiglia.

Sono domande da cui non si può svicolare, e che esigono una risposta da parte dei maestri Zen, seppur negli strettissimi confini del dicibile. Teniamo a mente la celebre espressione Zen:

Prima la montagna era solo montagna e il fiume era solo fiume; poi la montagna non era montagna e il fiume non era fiume, il salice non era verde e il fiore non era rosso. Raggiunto il “fondamento e l’origine” la montagna è proprio la montagna, il fiume è proprio il fiume, il salice è verde e il fiore è rosso.

Come, per la costruzione della propria cultura, la laurea non è la conclusione ma solo il primo (e, peraltro, non indispensabile) passo di un sentiero lungo quanto la vita, e che a ogni movimento successivo richiede critica, autocritica, apertura all’altro e alle sue idee, ecc., così la realizzazione della natura di Buddha è solo la prima candela accesa in una stanza (la vita) completamente buia. La prima candela esercita la stessa azione della millesima? No e sì: no, perché la prima squarcia il buio totale ma anche sì, perché ogni candela è uguale all’altra. Portare una prima, piccola luce in una stanza buia modifica la percezione di cosa essa contiene? Ancora una volta sì e no, ma più no che sì! In altre parole (che poi sono, più o meno, quelle di Taino, per come le posso ricordare poiché è passato tanto tempo da quando le ascoltai): la comprensione di chi davvero si è, di qual è la posizione nel mondo di ognuno di noi, inietta nel nostro corpo-mente una serenità di fondo (quindi non felicità, non contentezza), un sapere stoico, uno sguardo liquido sul mondo, lo sguardo delle icone. Ma non possiamo illuderci e, ancor più, non dobbiamo illudere: se oggi vivi ad Aleppo, illuminato o no, è dura comunque, e il Manzoni che abbiamo citato all’inizio lo dice bene: anche la condotta più cauta e più innocente non basta a tenere lontani i guai.

Non c’è illuminazione, *kenshō* o *satori*, che possa, come per magia, cancellare il *tragico* del nostro essere gettati nel mondo relativo, e il dolore intrinseco al nascere. Chi lo dice o è un matto o è un truffatore, o ambedue. A questo riguardo, riportiamo alla mente il koan 18 della raccolta *Bukkosan roku* “Cristo e il cieco”,[22] fondamentale non meno di quello di Ummon. Nella parte in prosa, ciò che colpisce di più è l’atteggiamento apparentemente “statico” del maestro, il suo rispondere “va bene” a entrambe le domande, apparentemente così diverse.

Ci sono molti piani di lettura. Dal punto di vista mistico deve esser chiaro che il maestro Zen non è un mediatore, non vi è alcuna mediazione da fare: la verità è, ora e qui, da sempre e per sempre,

squadernata senza veli se non quelli che pone la nostra mente-*māyā*. Taino si concentra sulla particolare natura del maestro Zen nel mondo del Relativo, sul suo *non essere* un consigliere, uno psicologo, un assistente sociale o una figura assimilabile:

> Si potrebbe pensare cosa ci stia a fare il maestro. Infatti, è proprio così, il maestro non fa il consulente matrimoniale, un mestiere che pertiene ad altri: psicologi, preti, avvocati. Il maestro adempie alla sua funzione di maestro dicendo: "Va bene". Non può dire altro, anzi, non deve dire altro. (…) E soprattutto i maestri non ci stanno per dare i consigli, lo ripeto: i consigli li danno gli altri. Oltretutto, dopo anni che si è nel sentiero dell'insegnamento, si sa che i consigli non li segue nessuno. Va bene essere consolati, ascoltati, ma che qualcuno faccia quanto dice il maestro è raro.

Forse nella realtà non è proprio così: la parola del proprio maestro non sarà pure mai decisiva, ma estremamente importante sì, sempre, non foss'altro perché non ha mai natura di consiglio, ma di testimonianza e di osservazione attenta.

Una chiave di lettura sta in quell'avverbio "subito" che caratterizza la prima risposta e che viene puntualmente "beccato" dalla voce: così, senza pensare? Nella seconda risposta non è presente, probabilmente solo per non appesantire la lettura. Noi, però, possiamo mettere a fuoco un profilo tematico periferico, che magari non era nemmeno nelle intenzioni di Taino (ma questo è di nessuna importanza perché, come ormai si è capito da secoli, l'opera vive di vita propria e la sua ricchezza sta proprio nel prestarsi a molteplici interpretazioni, che lo stesso autore "scopre" quando gli capita di rileggersi o di leggere che cosa altri hanno scritto su di essa). Quand'è che bisogna rispondere "subito"? Nella nostra pratica, tipicamente a *sanzen*. Come, a caso? Assolutamente no! Come dice il koan, c'è poco da pensare, ma non nulla! E poi bisogna stare bene attenti a tutto: seduti in *zazen*, si fa ruminare il koan dal nostro corpo-mente. Poi sentiamo la campana che ci chiama al *sanzen*, ci alziamo, attenti, concentrati, mai enfatici, sfuggendo qualsiasi protagonismo; si fanno gli inchini previsti dal rito di uscita, ma senza eccedere, senza cercare l'ago in fondo al mare con rotazioni di 135 gradi. Si va verso la porta dello *zendō* camminando con consapevolezza, né alla moviola né di fretta. Si esce, ci si siede di

fronte alla campana, si sente intorno a noi l'intero universo, di cui siamo il centro e che si muove sempre insieme con noi. È il nostro turno: si batte la campana, il cui suono, avvertito così da vicino, nel suo iniziare e nel suo finire, già potrebbe aprirci una finestra sull'Assoluto. Si entra nella stanza del *sanzen* con l'atteggiamento che dovrebbe sempre ispirare il nostro muoverci nel mondo: umili, ma mai modesti. Poi, quando è il momento, "subito" si "libera" la risposta, la nostra dimostrazione. Quando si lascia la stanza dove abbiamo avuto l'incontro con il maestro, si apre la "fase due" della pratica del koan, non meno importante della prima. Tornare nello *zendō* dopo il *sanzen* non è meno cruciale che lasciarlo per andare al *sanzen*. Teniamo ben fisso nella mente il dialogo con il maestro e continuiamo a osservare noi stessi e quello che ci circonda. La postura deve essere quella del *kinhin*, quindi non "impiccata" (come se avessimo inghiottito un ombrello!) ma nemmeno strascicata: semplicemente rigorosa (non dimentichiamo il koan "Com'è quando i Buddha escono nel mondo? Le montagne si riflettono nell'acqua"). Si rientra nello *zendō* e ci si siede, con la semplicità con cui si è usciti.

La risposta, la dimostrazione che abbiamo dato non è stata accettata? In ogni caso "va bene, va bene, va bene, va bene così", perché quando "l'immediatezza consapevole" ha mosso il nostro essere, va comunque bene. Poi ci sarà da rettificare il tiro, assediare la cittadella koan in mille e più modi, ci sarà anche da rinunciare alla ricerca per arrivare alla comprensione, ma questo è un altro affare, è il gioco di teatro di cui siamo attori protagonisti insieme al maestro, e che dà sapore alla nostra vita.

---

21 Si tratta del caso 6 dell'*Hekigan roku*, "Ummon: 'Ogni giornata è una buona giornata'", il cui testo recita:
Ummon disse: "Non vi interrogo su prima del quindicesimo giorno; cercate di dire qualcosa su dopo il quindicesimo giorno". Lo stesso Ummon rispose per tutti: "Ogni giornata è una buona giornata".
L'edizione italiana dell'*Hekigan roku* (Ubaldini, 1978) chiama il maestro Yun Men.

22 Si tratta del caso 18 del *Bukkosan roku*, "Cristo e il cieco", il cui testo recita:
Un discepolo (*stavolta è preparato*) chiese al maestro: "Nella vita di Cristo si racconta che un giorno gli presentarono un uomo cieco dalla nascita

(*riaffiorano le ore del catechismo*). Qualcuno gli chiede se per la cecità fosse colpevole il cieco o i suoi genitori (*andavano subito al sodo*). Cristo rispose che dipendeva dalla volontà di Dio (*uno scaricabarile ancora molto usato*). Se la stessa domanda l'avessero fatta a lei che avrebbe risposto? (*non se ne laverà le mani pure lui*)". Il maestro disse: "È la volontà di Dio (*Ah!*)". Qualche tempo dopo un altro discepolo pose la stessa domanda al maestro (*non mollano la presa*). Egli rispose (*speriamo bene stavolta*): "Non dipende dalla volontà di Dio. Dio è solo carta igienica usata (*esaggerato!*)".
Se è vero che non si muove foglia
che Dio non voglia è facile rispondere.
Chissà perché i maestri
rendono complicata la semplicità.

# UNDICESIMO CASO
# CHI NON RISICA NON ROSICA

Una guida alpina stava in montagna con la famiglia (*i monaci cinesi ci andavano da soli*). Siccome doveva fare una lunga scalata chiese a un allievo anziano di guardare i bambini (*non c'erano ancora le badanti*). Quello li portò in un luogo molto scosceso da dove sarebbero potuti precipitare (*vatti a fidare*). A un altro allievo, stupito del suo comportamento (*stupirsi è il minimo*), disse: "Questi sono figli di guida alpina e perciò si devono abituare da piccoli! (*se il padre fosse stato un bandito gli avrebbe fatto scassinare una banca?*)".

Chi vive in una campana di vetro
e chi si lancia in grandi avventure.
Basta trovare l'essenza
per camminare impeccabili.

*Commento*

L'undicesimo caso introduce una novità: non c'è il maestro! Gli attori del koan sono infatti: una guida alpina, la sua famiglia, due suoi allievi. Nella raccolta dello *Zenshin roku* i casi con presenza del maestro, o di figure "sagge" assimilabili, sono 89 (62 il maestro, 4 la madre, 18 la nonna e 5 il nonno; curioso che non ci sia mai il padre!); solo in 7 la figura di riferimento è assente. Quello che esaminiamo è il primo.

L’assenza del maestro che risponde a una o più domande di un discepolo, o di un visitatore, o che fa un’affermazione apodittica, come accade nella maggior parte delle situazioni *koanizzate*, pone molte questioni interessanti. Innanzitutto, chi esprime la posizione Zen sul tema oggetto del koan? A leggere la parte in prosa parrebbe nessuno, perché la stessa funzione della voce esterna è più di provocazione che di esplicitazione della tesi Zen. Il praticante dovrà tener conto di quest’assenza.

Dobbiamo rivolgerci alla poesia per trovare un punto di aggancio:

> Chi vive in una campana di vetro
> e chi si lancia in grandi avventure.
> Basta trovare l’essenza
> per camminare impeccabili.

L’assenza della posizione Zen può essere letta a più livelli: il più semplice è che si tratti di una scelta dettata dalla meccanica interna del caso, voluta dal suo autore e finalizzata a nascondere la questione di fondo per rimandarne la rivelazione alla poesia, al suo linguaggio metaforico. È anche possibile pensare che sia una scelta “didattica”, nel senso di mettere alla prova il praticante ponendogli davanti un qualcosa che non sembra avere, e potrebbe realmente non avere, alcun senso particolare, specialmente se analizzato dal punto di vista mistico. Detto questo, come può il discepolo rispondere a una “non domanda”? Oppure all’opposto (ma è lo stesso), come può affrontare un tema eterno del tipo “l’uomo è buono o cattivo?”. Situazioni del genere si trovano anche nella pratica tradizionale dove troviamo un celebre koan:

> Yántóu Quánhuō (in g.: Gānto Zenkatsu*)* fu chiamato nella stanza da Déshān Xuānjiàn (in g.: Tokusan Senkan) che gli disse qualcosa nell’orecchio.

Quel che si può dire, in termini generali, e vale per qualsiasi risposta che si mostra a *sanzen*, è che il praticante non deve mai svolgere il “compitino”, cioè portare una risposta preconfezionata, ma avere il coraggio di usare il pensiero laterale, di “guardare” il koan nel suo insieme e non solo in ogni singola frase, di leggerlo, metaforicamente s’intende, da destra a sinistra, dal basso all’alto. Di

essere, insomma, originale, spiazzante, anche bizzarro, anche matto, certamente attore di quella micro-rappresentazione di uno spaccato della vita che è il *sanzen*. Di agire, per usare il pensiero di Zhuāngzǐ, quella cosa chiamata “spontaneità allenata”, che sembra un ossimoro, ma non lo è. Il saggio cinese lo spiega nella parabola “Il cuoco Ding”:[23]

> Ding è addetto alle carni al servizio del principe. All’inizio affronta il lavoro semplicemente prendendo la mannaia e facendo a pezzi la carne che si trova davanti. All’inizio si annoia. Ma con il tempo, a forza di farlo, diventa più consapevole. Si accorge che, invece di affannarsi contro i vari muscoli e tendini, può trovare punti in cui il passaggio è più fluido. Ciascun pezzo di carne è diverso, ma tutti hanno linee e giunture e solchi, punti in cui è naturalmente più facile tagliare. Con la familiarità e l’allenamento impara a cogliere questi schemi universali in ogni pezzo di carne. Taglia ritmicamente, come se stesse danzando: la carne si divide senza sforzo sotto la sua lama. Ma per farlo non può pensare troppo o affrontare il compito in modo analitico, dato che ogni pezzo di carne è differente. Deve tenere in considerazione la Via, che va oltre l’“abilità”. Deve attingere alle sue qualità divine, quelle che, connettendo al tutto, permettono di entrare in risonanza con il mondo. Quando usa il suo spirito anziché la sua mente cosciente, Ding percepisce la Via: solo allora può sentire le variazioni nella carne.

Zhuāngzǐ conclude:

> Un buon cuoco cambia coltello ogni anno perché egli taglia, un cuoco comune cambia coltello ogni mese perché egli rompe. Il coltello di Ding è in funzione da diciannove anni ed ha squartato parecchie migliaia di buoi, ma la sua lama sembra passata alla cote poco fa. Tra le giunture vi sono degli interstizi e la lama del coltello non ha spessore: così è facile far sì che una cosa senza spessore penetri in una cosa che ha interstizi! Sicuramente c’è spazio in avanzo per farvi passare la lama. Per questo, dopo diciannove anni, la lama del coltello sembra passata alla cote poco fa.

Occorre meditare su questa parabola, e cercare di allenare la nostra spontaneità; si potrà così passare attraverso l’infinita giungla chiamata *vita* restando affilati come il coltello di Ding.

C’è, infine, un altro profilo tematico in questa prima parte del koan senza maestro, non meno importante dei precedenti: l’assenza di risposta può anche esser interpretata come “il silenzio dello Zen”. Ogni koan sviluppa la visione assoluta dello Zen, visione assoluta

che può essere declinata anche nel Relativo. A *sanzen* quindi si può parlare, e accade spessissimo, del Relativo, ma sempre dal punto di vista dell'Assoluto! Questo è molto importante da capire, pena il trasformare il koan in una qualsiasi indicazione normativa. Quando invece si parla *del* Relativo *dal* Relativo, lo Zen ha solo da presentare il silenzio. In altre parole, se qualcuno pensasse di risolvere il problema dei migranti con la spada di diamante di Rinzai (detta anche "La spada di Vajrarāja"),[24] oltre che fare un disastro, scoprirebbe che la meravigliosa, indistruttibile arma mistica si è scheggiata al primo colpo! Questo perché il complicatissimo intreccio di fattori relativi non permette alcuna soluzione di tipo "mistico", di tipo assoluto. Su questo tema, come sui mille altri che assillano la nostra società, fondamentalmente lo Zen non ha niente da dire.

Si legge spesso di tentativi di accostamento dello Zen a tematiche della vita sociale (economiche, sanitarie, politiche); sono semplicemente stupidaggini che non interessano una comunità Zen, buone per chi, come dice l'esortazione di Daitō Kokushi "è caduto nella completa rovina della religione".

Stiamo molto attenti: la nostra pratica non ci fa tuttologi, se non "tuttologi del nulla". Nel mondo – tenendo ben saldi nel cuore e nella mente gli Otto Voti[25] – ci esponiamo, rischiamo, sbagliamo, *we care*, come aveva scritto Don Milani[26] sulla porta della stanza dove faceva lezione; l'importante è non pensare mai che l'aver realizzato la natura di Buddha ci dia un qualcosa in più, permetta di parlare anche di quello che conosciamo superficialmente o perché se ne è letto sui social, consenta una parola di verità che, anche ci fosse ma è sempre bene andar cauti, non può che rimanere all'interno del nostro silenzio, all'interno del silenzio dello Zen.

Vediamo ora la poesia dove qualche carta viene a scoprirsi. In termini generali, si può dire che il koan giri intorno all'educazione dei figli, ma la ricerca tematica si allarga, come dice lo stesso Taino, "al nostro modo di stare nel mondo".

Il racconto di per sé è molto semplice e chiaro: sembra una commedia degli errori! Sbaglia la guida alpina ad affidare i propri figli a un allievo inaffidabile, sbaglia l'allievo anziano che, del tutto in confusione, incapace di svolgere il proprio compito con la dovuta attenzione, mette a rischio i bambini di precipitare nel vuoto,

concludendo il pasticcio, che poteva avere gravi conseguenze, con una sciocchezza cosmica: “Questi sono figli di guida alpina e perciò si devono abituare da piccoli”. Il piano di lettura scelto da Taino riguarda l’educazione dei figli; sentiamo le sue parole:

> Non si scappa: ai figli si può insegnare soltanto quel che si sa. Da soli o in coppia, ognuno prova a educare i figli, chi rifacendosi alla famiglia d’origine, chi alla propria cultura, ai libri, ai preti e, soprattutto di questi tempi, molti si lasciano sopraffare dalla TV. I messaggi che si ricevono sono spesso contraddittori. Dal farsi gli affari propri, occupandosi soltanto di quanto è intorno a sé e alla propria famiglia, fino alla ricerca di partecipazione per trovare la propria via nel mondo. Invece la poesia conclude che è sufficiente trovare l’essenza, senza però specificare di cosa si tratti. Certo ognuno è libero, o almeno dovrebbe essere libero di vivere come vuole; ciò che permette di accordare gli estremi di questo caso è la visione interiore, cioè la realizzazione che consente di scegliere da sé se vivere in una campana di vetro oppure gettarsi nelle grandi avventure. Questo è il punto fondamentale del koan. La guida alpina lascia i figli piccoli a una persona di cui ha fiducia, e quello decide di fare di testa sua per abituarli a recitare la parte di figli di guida alpina. (…) Se ci si deve curare di un’altra persona, si deve stare attenti affinché stia il meglio possibile, lasciando che cresca e decida da sé quello che vorrà fare. Invece c’è chi decide di far battezzare i figli per dargli accesso al paradiso e non lascia che decidano da sé. Perché all’allievo non è stato chiesto di fare l’istitutore, ecco la confusione di ruoli. Bisogna trovare, e tutti siamo qui perché ne sentiamo il bisogno, la capacità di essere giusti nel momento: chi guarda un bambino deve guardare un bambino, senza insegnargli la pesca subacquea o a lanciarsi col paracadute. Se il ruolo richiesto è di guardare il bambino, deve limitarsi a fare meglio possibile quello che ha da fare: guardare il bambino. Allora, dal fare quello che c’è da fare nella maniera giusta, viene fuori poi la capacità di prendere una decisione o un’altra: rischiare o ritirarsi. Solo la comprensione che permette di essere nel tempo, nel luogo e nel ruolo fa agire in modo retto.

Occorre molta attenzione alla chiusa di questo brano: Taino non dice “in modo giusto o esatto”, ma in modo “retto”, sottintendendo che la comprensione permette di agire con equilibrio, con onestà, con trasparenza, con distacco. Per usare la sua semantica, ci permette di agire con “impeccabilità”, pur nell’errore: questo è davvero un grande insegnamento.

Chiudiamo con un pensiero di Nietzsche: “Se i nostri sensi fossero abbastanza acuti, percepiremmo la rupe addormentata come un caos danzante”.

Attenzione al respiro, all'immobilità, alla concentrazione, alla consapevolezza; non dobbiamo far altro per vedere la rupe iniziare a muoversi.

---

23 M. Puett e C. Gross-Loh, *La Via*, Einaudi, Torino 2017, p.110.

24 Si dice che il celebre grido di Rinzai, "Kwātz!", fosse una spada di diamante capace di tagliare ogni dualità, ogni discriminazione. Sui gridi di Rinzai, D.T. Suzuki (*Lo Zen e la cultura giapponese*, cit., p. 69, in nota) distingue così:

25 Gli Otto Voti del Relativo, o del Sociale, che vengono recitati a Zenshinji, sono: (faccio il voto di impegnarmi) per l'accettazione, per la sincerità, per l'uguaglianza, per la parità tra i sessi, per la libertà, per la benevolenza, per il rispetto di ogni esistenza.

26 Don Lorenzo Milani (1923-1967), sacerdote e maestro, è stato protagonista di una eccezionale esperienza umana, religiosa, educativa. Sostenitore dell'obiezione di coscienza opposta al servizio militare, fu processato – e poi assolto – per apologia di reato; in occasione delle elezioni amministrative del 1951, e poi delle elezioni politiche nel 1953, non rispettò la direttiva vaticana del voto non contrario alla Chiesa, ma si espresse pubblicamente per la libertà del voto, affermando che ognuno avrebbe dovuto poter decidere secondo coscienza. Nel 1954 fu esiliato dalle istituzioni ecclesiastiche a Barbiana, un piccolo paesino sui monti del Mugello (un centinaio di abitanti, una chiesa, una canonica, un cimitero e poche case sparse sui monti). A stretto contatto con una realtà di miseria ed emarginazione, sviluppa un modello di scuola inclusiva, democratica, rimuovendo ogni differenza di censo e di condizione sociale. La Scuola di Barbiana sperimenta metodi didattici innovativi per l'epoca e non solo (studio delle lingue straniere, scrittura collettiva, lettura dei quotidiani, conferenze e incontri settimanali con sindacalisti, politici, intellettuali). Tra le sue opere *L'obbedienza non è più una virtù, Esperienze pastorali, Lettera a una professoressa*.

# DODICESIMO CASO
# UN'OTTIMA IDEA

Durante un'intervista televisiva, un'alta personalità religiosa (*di quelli che non se ne fanno sfuggire una*) disse al giornalista (*chissà se stava in ginocchio e con la lingua di fuori*): "Sono convinto che i problemi si risolverebbero se tutti fossero più onesti e si volessero più bene (*finalmente qualcuno che ci capisce*)". Una discepola riferì al maestro quest'affermazione (*se la sarà sottolineata nel diario?*), ed egli commentò (*è troppo forte, non saprà che dire*): "Davvero una grande idea, a me non sarebbe mai venuta in mente (*però, quando qualcuno è più bravo lo riconosce*)".

È proprio facile,
basta una spruzzata del fluido dell'amore in Palestina,
un altro po' in Iraq e in una, due famiglie.
Peccato non averci pensato prima.

*Commento*

Tema immenso, che costringe il maestro a una risposta fortemente ambigua, non essendo minimamente chiaro se sta ironizzando, cercando una scorciatoia o mandando un messaggio criptato. Lo stesso vale per la poesia. Riguardo a come possono essere approcciati koan di questo genere, rimando al commento del caso 11. Per inquadrare il fondale sul quale si muove il koan, consideriamo due diverse visioni riguardo al tema della libertà umana: sono distanti tra loro oltre 2700 anni ma, sostanzialmente,

concordano sulla reale sfera di autonomia della creatura umana e sfiorano l'intuizione Zen.

Il primo: con Omero (800 a.C.), nell'Iliade, si racconta che all'entrata della stanza di Zeus ci sono due botti: una contiene il bene, l'altra il male. Prima di inviare una creatura sulla terra, il Dio, a proprio piacimento, fa un cocktail con i due liquidi e lo versa nell'anima del nascente. Può capitare, quindi, che vi finiscano per lo più cose cattive (e quindi si patirà sulla terra, generando male per sé e per gli altri) piuttosto che buone, o viceversa. Impossibile che si riceva solo il negativo, o solo il positivo; non è comunque da dimenticare la convinzione del pensiero greco secondo il quale si può dire che "la mia vita è stata una buona vita" solo alla fine dell'ultimo giorno, perché vi sono eventi – massimamente, per loro, vedere la morte dei propri figli (e in battaglia, o per malattia, a quei tempi accadeva spesso) – che possono ribaltare completamente il giudizio formulato, portando a concludere, con Sileno, che era "meglio non essere nati". In ogni modo, molto decide il Dio (il fato, il caso, secondo le letture) e l'umano è assai eterodiretto.

Il secondo: con Freud (1900 d.C.), con la psicoanalisi, cade per sempre l'illusione degli esseri umani di avere il pieno controllo di se stessi, essendo il nostro agire nel mondo una conseguenza, in buona parte, di forze psichiche sconosciute ma fortissime, le quali hanno un ruolo non trascurabile nelle scelte che, via via, si crede di fare del tutto autonomamente e razionalmente nella vita. Forze inconsce per le quali i valori morali non contano nulla, essendo guidate esclusivamente dalla diade piacere/dolore. Viene a cadere, così, anche la favola del bambino quale essere puro, incontaminato, desideroso solo di bene, non egoico, che si muove nel reale con assoluta spontaneità, naturalezza, senza secondi fini: non è così, tutt'altro, e ormai lo sappiamo bene, anche se non ci piace (e vale per *ogni* bambino, al di là d'ingenue leggende, anche se è il Bambin Gesù o il Bambin Buddha).

Nel mezzo a queste visioni, una costellazione di posizioni intermedie, caratterizzate per lo più dalla convinzione che il male e il bene del mondo (più il primo che il secondo) siano conseguenza del libero arbitrio dell'uomo; in questo modo si "salva" il Dio in cui si crede (per lo più, quando è un Dio solo), il quale, per definizione e

perché l'impianto logico-teologico regga, non può volere il male ma solo il bene.

L'innesco del caso è l'affermazione di una persona che dovrebbe capirci qualcosa (un'alta autorità religiosa): "Sono convinto che i problemi si risolverebbero se tutti fossero più onesti e si volessero più bene". Quest'affermazione è un po' come dire "Io sono contro la mafia", e non le si può che rispondere "Bene! Ma ora dimmi cosa intendi fare per combatterla". La voce, come si vede, ha gioco facile.

Taino così commenta:

In questo caso non è così evidente la contrapposizione che c'è di norma nei koan. C'è comunque uno scontro fra chi crede che tutto si risolva con l'amore e la bontà, discendenti secondo alcune credenze da un raggio celeste, e chi invece sa che per quanto si possa spruzzare il filtro dell'amore, le persone a un certo punto si stancano di stare in pace e riprendono a litigare. Nessuno sa perché, sebbene alcuni abbiano talvolta dei fondati motivi per farlo. L'ironia del maestro si pone fra questi due antagonisti: dà ragione al religioso, pur sapendo che il mondo è perfetto così com'è. Come dire che una strada di montagna è tutta a curve, e quando piove se non si ha l'ombrello ci si bagna. Sono banalità che chi ha idee assolutiste non comprende.

Che può fare il praticante per estrarre da se stesso la visione Zen sulla possibilità di migliorarsi e così migliorare il mondo? Potrebbe rileggersi il caso 19 del *Bukkosan roku* "Il perché dei mali del mondo", che abbiamo già approfondito in passato e che dice:

Una giovane pacifista volontaria (*non una che va in Iraq apposta per farsi rapire*) chiede: "Secondo il Buddha tutti gli esseri sono intrinsecamente illuminati (*forse sarebbe meglio se lo fossero estrinsecamente*). Perché nel mondo c'è tanto egoismo, odio, violenza? (*mica può fare tutto lui*)". Il maestro: "E in te c'è egoismo, odio, violenza? (*sempre pronto a girare la frittata*)". "No! Però, se ci penso bene, qualche volta sì, anche se non vorrei (*ahi, ahi, ahi*)". "Forse bisognerebbe non pensarci bene" disse il maestro (*sembra facile*).

Certo, se si chiudono gli occhi,
il mondo e il dolore scompaiono.
Ma, se si aprono, e bisogna aprirli,
ci vogliono altri occhi per guardare.

Sarebbe anche utile ridare un'occhiata al caso 18 ("Cristo e il cieco"),[27] sempre del *Bukkosan roku*; in quel koan si girava intorno all'evidente, diversa distribuzione del male nel mondo cercandone un senso, e all'irresistibile componente paranoica di ogni mente umana (più o meno, si capisce), che sempre spinge a ricercare all'esterno un'entità qualsiasi (creatura, struttura) alla quale imputare la responsabilità del male: il Colpevole, il Caino, l'Infedele. Nel caso in esame, ci s'interroga sulla reale possibilità di migliorarsi, di essere più buoni, di fare del bene, nella convinzione che facendo così i problemi si risolverebbero, che la nostra vita (e quella di chi ci circonda) diverrebbe buona e giusta (sarebbe già molto se diventasse un po' meno insopportabile di come spesso è).

La risposta del maestro anonimo deve essere trattata con molta prudenza e cautela, con la più grande delle attenzioni Zen. Perché la questione non sta tanto nel fatto che sia meglio far del bene piuttosto che del male, perché è ovvio che sia così, quanto nello stato mentale che sostiene l'azione buona. Può aiutare, per comprendere meglio, pensare a una figura della Bibbia (Luca 17, 7-10), "il servo inutile", colui che per tutta la vita "serve" ma non ha padroni, se non il suo Dio, nei confronti del quale non pensa però di aver accumulato alcun merito, alcun premio (e, quindi, addio karma!); ha fatto quel che ha fatto perché sentiva che quella era l'azione giusta, senza residui e senza alcun narcisismo (anche testamentario): c'è Zen in questo "tipo" umano, anche se siamo all'interno del pensiero cristiano.

Mai pensare, nel Relativo, a progetti assoluti, senza limiti; fondamentalmente, infatti, l'errore del religioso è nell'uso dell'articolo "i": "Sono convinto che "i" problemi si risolverebbero…"; in realtà, solo alcuni problemi si risolverebbero, tutti sicuramente no; e questo "tutti" andrebbe sviscerato bene dal punto di vista etico. Quel che possiamo dire fin d'ora è che ci troveremmo come nei videogames: una volta distrutti tutti i piccoli mostriciattoli cattivi che si sono susseguiti uno dopo l'altro, apparirebbe all'orizzonte un nuovo mostro, infinitamente più grande e minaccioso, quello del "Male Universale", cui poi seguirebbe il mostro dei mostri, assolutamente invincibile e immortale, quello del "Bene Universale".

Lo insegnano anche i logici matematici: l'insieme totale, l'insieme di tutti gli insiemi, è autocontraddittorio (perché dovrebbe contenere anche un insieme più grande di lui stesso). La totalità assoluta, onnicomprensiva, che dovrebbe radunare dentro di sé le infinite partizioni del mondo (infinite e non), non può logicamente "essere". Si tratta di un tema estremamente complesso, che in questo contesto non può essere in alcun modo approfondito; tuttavia, ai fini del lavoro spirituale è sufficiente piantare nella nostra mente, e nella nostra pancia, l'intuizione che dietro ogni concezione (naturalmente umana) di totalità assoluta – che possiamo anche chiamare, sbrigativamente, Dio – si nasconde l'abisso logico del non senso. Possiamo, al più, pensare a infiniti Dei, ognuno più infinito del precedente, che si susseguono senza fine.

Per Zenshinji non è un'acquisizione nuova; si tratta infatti di uno dei 96 cuori (koan) del libro dello *Zenshin roku*, e al cui interno s'intrecciano mistica, logica, filosofia e teologia. Ricorderete il caso 6 di questa Raccolta "Dio non sa scavalcare una montagna" dove, in poche righe, l'intreccio viene "liberato" alla maniera dello Zen moderno.

Dice Taino:

> Il maestro, con un po' d'ironia è d'accordo col religioso che ha avuto un'idea mirabile con la quale risolvere i problemi dell'umanità: basta essere tutti più buoni e onesti. Solo che all'atto pratico bisognerebbe vedere come poter educare a essere buoni e onesti. Dicendo educati può sembrare che ci sia coercizione e forse è meglio dire come si possa imparare a essere più buoni e più onesti. È rimarchevole questo più, perché spesso, quando proprio non si è onesti e non si è buoni ci si deve mettere il più, mentre basterebbe dire buoni e onesti. Come si può essere più buoni? Qual è il metro che può misurare la bontà di un essere umano? Quel più buono è come quando si pensa di fare un regalo, magari una bottiglia di vino, e poi si decide di regalarne due. In tutti e due i casi non si saprà mai qual è stato quello giusto. Dipende dalla sicurezza che si ha in sé, dal sentirsi a posto in quel momento per il regalo o nel sentirsi buono. Allora, come si fa a imparare a essere buoni e onesti, ammesso che si possa imparare? Da un certo punto di vista tutto si può imparare se si vuole, è ovvio, ma buoni e onesti rispetto a che, a quale punto di riferimento? Ci sono dei momenti in cui la bontà ha un riferimento, ma passati dieci anni si potrebbe pensare di essere stupidi e non buoni. Oppure è una bontà interessata.

Quando il nostro agire è senza scopo, senza attesa di alcun ritorno, assolutamente “inutile” nel senso che dicevamo prima, è del tutto irrilevante che poi il futuro ci mostri che eravamo stati ciechi.

Sulla scia del saggio di Tagaste: “Ama, e fai quel che vuoi”.

---

27 Si veda la nota n. 22.

# TREDICESIMO CASO
# LA PAURA DI ARRIVARE ALLA CONCLUSIONE

In una *sesshin*, durante le domande al maestro, un discepolo raccontò (*una volta c'erano i confessori*): "Con gli amici avevamo pensato per tanti mesi a una scalata in montagna (*cominciano i sogni*). Dopo settecento km di viaggio, con la fatica dell'ultima parte lungo strade impervie, lasciammo le macchine e in tre ore arrivammo al rifugio. La mattina, se fosse stato bel tempo, sarebbe cominciata la scalata (*manca poco per acchiappare il sogno*). Preparati gli zaini si andò a dormire sperando che non nevicasse, perché altrimenti non si sarebbe potuto fare niente (*mica ci farà questo scherzo*). Appena svegli, sentimmo un compagno che, di fronte alla finestra aperta, gridava con gioia: "A regà, nevica!' (*ecco chi voleva che si scherzasse*)". Le chiedo come sia possibile che, dopo aver desiderato tanto raggiungere uno scopo, nel momento in cui lo si ottiene si sceglie di fuggire? (*bella domanda*)". Il maestro disse: "Nel nido ci sono tante uova ma uno solo riesce ad arrivare alla riproduzione (*ma non aveva detto che sono già tutti Buddha?*)".

Qualcuno ha detto che i chiamati sono tanti
e sono pochi gli eletti.
Ma è proprio vero che nella vita
c'è posto solo per chi giunge in vetta?

*Commento*

Ancora un koan dai mille volti, dalle mille possibilità tematiche che possono essere oggetto dello sguardo assoluto dello Zen; come ormai dovrebbe essere chiaro, alla fine, sarà solo uno il tema a cui il koan punta, e la sua individuazione verrà dal progressivo sfoltimento della foresta semantica che si attua a *sanzen*. Ciò non toglie, e in questo sta la potenzialità didattica dello strumento spirituale, che anche altri possibili sviluppi possono essere indagati, con modalità Zen (cioè durante un *teisho*), al fine di decodificare i simboli e aiutare a cogliere le diverse posizioni presenti (senza mai dimenticare che la loro "dimostrazione" origina da codici e lingue del tutto propri su cui non si può dir nulla).

Si potrebbe riflettere sulle seguenti questioni: 1) se, e come, porre domande al maestro (e non al confessore, come commenta provocatoriamente la voce); 2) la natura di sogno, d'illusione, che spesso hanno le nostre attività nel Relativo (anche quelle non ludiche); 3) il ruolo del riso, dell'allegria, all'interno di una comunità mistica, di una comunità Zen; 4) il koan dei koan "Se siamo tutti già illuminati, perché pratichiamo?".

Recentemente sono stato invitato da un centro di tradizione non Zen, che ospitava un monaco orientale in viaggio in Europa. Ha tenuto un discorso sul Dharma, nel quale ha aggiunto che ritiene necessario un aggiornamento del modo tradizionale di fare *zazen* (durata, posizione, immobilità assoluta), adeguando tempi, posture, minimi movimenti, alla realtà di qui. Ogni tre parole, un inchino. All'apertura e alla chiusura del discorso, inchino; nel durante: dopo ogni riferimento alla protezione del Buddha e dei Patriarchi, inchino.

Tutto perfettamente organizzato ma molto lontano dalla nostra sensibilità e dal nostro sguardo sul mondo relativo: l'ospite quasi "venerato", la sua presenza un "dono", le sue parole un "altro dono"; non molto diverso, peraltro, dalle modalità di accoglimento e gestione del Dalai Lama a Firenze dove sul palco avevano sistemato 3 sedie e addirittura un trono, mah! Abbiamo poi sentito le solite sciocchezze tipo: (con voce vibrante) "Abbiamo la guida spirituale di tutti i buddhisti!". Ma quando mai! Ho pensato alle facili critiche che si facevano un tempo ai "Papa boys" di Giovanni Paolo II e alle "ola" delle suore, ma non c'è poi molta differenza con i praticanti tibetani (e forse non solo tibetani) che osservavano Sua Santità con gli occhi

umidi e le mani giunte (ogni mondo religioso è paese, ed è un pericolo al quale anche la comunità di Zenshinji è soggetta, ed è bene vaccinarsi periodicamente e continuare per tutta la vita).

Fatti loro, naturalmente, ma uno spunto per la nostra riflessione.

Mi è tornato in mente il drammatico scontro dialettico tra Guglielmo da Baskerville (francescano, l'investigatore) e Jorge (vecchio monaco domenicano cieco, di fatto il capo della comunità) ne "Il nome della rosa"; il romanzo di Eco è ambientato in una abbazia medioevale, più o meno nel 1300; si discute, ma poi anche si uccide!, intorno al presunto secondo libro della Poetica di Aristotele, dove il filosofo greco avrebbe fatto l'elogio del riso, della commedia, del mimo. Elogio che i rigoristi (Jorge) consideravano un pericolo mortale al punto da impedirne a qualsiasi costo la traduzione. Ecco il dialogo:[28]

Guglielmo: "Ma cosa ti ha spaventato in questo discorso sul riso? Non elimini il riso eliminando questo libro".

Jorge: "No, certo. Il riso è la debolezza, la corruzione, l'insipidità della nostra carne. (…) Il riso libera il villano dalla paura del diavolo, perché nella festa degli stolti anche il diavolo appare povero e stolto, dunque controllabile. Ma questo libro potrebbe insegnare che liberarsi della paura del diavolo è sapienza. Quando ride, mentre il vino gli gorgoglia in gola, il villano si sente padrone, perché ha capovolto i rapporti di signoria: ma questo libro potrebbe insegnare ai dotti gli artifici arguti, e da quel momento illustri, con cui legittimare il capovolgimento. Allora si trasformerebbe in operazione dell'intelletto quello che nel gesto irriflesso del villano è ancora e fortunatamente operazione del ventre. Che il riso sia proprio dell'uomo è segno del nostro limite di peccatori. Ma da questo libro quante menti corrotte come la tua trarrebbero l'estremo sillogismo, per cui il riso è il fine dell'uomo! Il riso distoglie, per alcuni istanti, il villano dalla paura. Ma la legge si impone attraverso la paura, il cui nome vero è timor di Dio. Ma se qualcuno un giorno, agitando le parole del Filosofo, e quindi parlando da filosofo, portasse l'arte del riso a condizione di arma sottile, se alla retorica della convinzione si sostituisse la retorica dell'irrisione, se alla topica della paziente e salvifica costruzione delle immagini della redenzione si sostituisse la topica dell'impaziente decostruzione e dello stravolgimento di tutte le immagini più sante e venerabili – oh! quel giorno anche tu e tutta la tua sapienza, Guglielmo, ne sareste travolti!".

Occorre prestare molta attenzione: una Comunità Zen è composta di uomini e di donne (che poi siano anche monaci o monache è del tutto irrilevante) ognuno dei quali è pieno di mondo, di strazi e di

meraviglie, di tragedie e di commedie, di meschinerie e di nobiltà, di pianti e di sorrisi. Questa infinita tavolozza di stati d'animo e di esperienze non deve essere mai soffocata nella gabbia della Regola, nell'Abito (che non fa per nulla il monaco) e, ancor più, nella venerazione di qualsiasi altro uomo o donna, di oggi e di ieri. Un maestro Zen (come anche un discepolo) sempre accigliato, sprezzante, incapace di ridere di se stesso e degli altri, che "venera" una qualsiasi entità (idolo o persona, di oggi o di ieri) non è un maestro Zen, è una caricatura; una comunità in cui "la legge si impone attraverso la paura, il cui nome vero è timor di Dio", al contrario di come la pensava (il personaggio) Jorge, è un luogo di matti, è una macchina celibe.

Consci, come scoprì il Buddha, che "Tra il cielo e la terra ognuno di noi è l'Onorato del mondo", dobbiamo acquisire la sublime leggerezza dello Zen, che vuol dire essere seri senza solennità, senza essere noiosi, insomma, essere seri con allegria; e quindi manifestare liberamente, a seconda dei casi, l'intera gamma dei sentimenti umani, senza venerare nessuno, senza disprezzare nessuno ("uscendo" ed "entrando" dalle situazioni, come ci ha insegnato Rinzai); vivendo la libertà *nella* Regola, ascoltando tutti ma esercitando poi sempre il nostro pensiero critico, da mistici illuministi quali siamo.

Chiudiamo questo primo punto, dunque, sorridendo; c'è un esempio delizioso di quest'arte di mischiare sacro e profano, di manifestare, con grande saggezza, serietà nell'allegria e viceversa; ce l'ha dato Benigni, commentando il XXX canto del Purgatorio. Dopo aver navigato con sicura competenza nelle complessità teologiche del canto e nella severa scenata di gelosia che, di fatto, Beatrice fa a Dante per la sua vita di traviamenti e di peccati carnali, Benigni chiude, a bassa voce, fuori campo, dicendo: "Però, gran trombatore quel Dante!".

Due parole sull'altro tema, e cioè sulla domanda fondamentale "Se siamo tutti già illuminati, perché pratichiamo?"; il testo del koan che stiamo approfondendo sembra esplicitamente pizzicare questa grande questione:

Il maestro disse: “Nel nido ci sono tante uova ma uno solo riesce ad arrivare alla riproduzione (*ma non aveva detto che sono già tutti Buddha?*)”.

Qualcuno ha detto che i chiamati sono tanti
e sono pochi gli eletti.
Ma è proprio vero che nella vita
c’è posto solo per chi giunge in vetta?

## Dice Taino:

Anche noi siamo qui seduti per uno scopo: l’illuminazione, la vetta più alta che un essere umano possa raggiungere, nonostante ci sia una voce che insinua che s’era stabilito d’essere già tutti Buddha. Anche l’esempio delle uova degli animali, che sono tante ma poche si schiudono, richiamandosi al vangelo del “tanti i chiamati e pochi gli eletti”, è messo in dubbio chiedendosi se nella vita ci sia posto solo per chi raggiunge la vetta. Invece giungere in vetta, che sia una scalata come fare a nuoto un braccio di mare, prendere una laurea come costruirsi una casa, ha la sua importanza, altroché. Perché non si dovrebbe riuscire in quello che ci si propone? Non bisogna confondere il problema di realizzazioni relative con la realizzazione della realtà. (…). Già ho affermato che la perfezione è proprio nella frase che dovrebbe escludere la perfezione: nessuno è perfetto. Ovvero, la perfezione è nella *nessunità*. (…) Conseguire la *nessunità* invece, che sarebbe l’Assoluto, proprio perché perfetto è nessuno, rende liberi di dedicarsi senza affanni di raggiungimenti, alla scalata della montagna, alla pratica del tai chi e qualunque altra attività, ognuno come gli garba. (…) In questa grande contraddizione, evidenziata da chi, dopo aver tanto desiderato scalare la montagna è contento che gli sia impedito dalla caduta della neve, l’essere Buddha si gode la giornata pur senza raggiungere una vetta. Il piacere è nel viaggio in sé, non nel riuscire a scalare. È fondamentale comprendere che si può essere felici non perché c’è un raggiungimento ma nell’esserci quando si scala e quando non si scala. La poesia è molto chiara: siccome si tende sempre a premiare gli eletti e a dimenticare chi non riesce, si chiede se sia vero che nell’esistenza c’è posto solo per chi arriva in vetta. Invece il posto c’è per tutti, e sa stare al proprio posto chi scopre in sé la *nessunità*, che sarebbe la buddità. Una volta acquisita questa chiarezza non farà caso al luogo in cui si trova e saprà godersi l’istante che sta vivendo.

La chiusa ricorda il pensiero che Don Milani,[29] il maestro di Barbiana, scrisse in una lettera alla madre: “L’importanza di una vita non dipende dall’importanza del posto in cui la si vive”.

Cruciali sono le prime parole di Taino:

Anche noi siamo qui seduti per uno scopo: l'illuminazione, la vetta più alta che un essere umano possa raggiungere, nonostante ci sia una voce che insinua che s'era stabilito d'essere già tutti Buddha.

La vera, assoluta verità scaturisce dall'illuminazione. Una volta che la si è scoperta dentro di noi, niente potrà più costituire un pericolo; in qualsiasi situazione potremo trovarci, saremo sempre liberi nel nostro mondo interiore, che seguirà una sua linea di comportamento. Non dimentichiamolo: lo Zen è la via mistica del "dipendere da se stessi" e dell'"essere se stessi".

Dobbiamo però non cadere nell'errore mortale di pensare alla montagna spirituale come a un oggetto che deve essere salito e la cui vetta tocca metaforicamente il cielo. No! La montagna spirituale ha una configurazione inversa a quella di roccia: la sua base è in alto e la vetta in basso; la vetta tocca metaforicamente la valle, la pianura, la città, il mondo, il cosmo! Alla massima verticalità della montagna di roccia, la massima orizzontalità della montagna di spirito.

Quando si è raggiunta questa cima spirituale, quando si è compreso la natura del mondo e di noi stessi, non si pone più la domanda di cosa fare e di dove farlo. Arrivati in cima, un piccolo passo e si continua a salire, non per entrare nell'iperuranio, ma per "ascendere" nel mondo, nel mondo della nostra vita di tutti i giorni; come indica limpidamente il decimo Toro, si cammina nella piazza del paese, si osserva, come uno specchio, il tragico e il mirabile della commedia umana, si piange e si ride, si ama, si beve vino, si danno caramelle ai bambini, ci si connette se c'è campo, ci s'indigna per quest'infinita perfetta imperfezione, e ci diamo da fare perché si diffonda: l'accettazione, la solidarietà, la sincerità, l'uguaglianza, la parità tra i sessi, la libertà, la benevolenza, il rispetto di ogni esistenza.

È nulla, ma non è poco.

---

28 U. Eco, Il nome della rosa, Bompiani, Milano 1980, pp. 477-478.

29 Si veda la nota 26.

# QUATTORDICESIMO CASO
# QUAL È LA VERA FIGLIA

Un giorno il maestro propose ai discepoli questa storia (*ogni tanto ci vuole una favoletta*): “In un grande ospedale, nello stesso giorno, nascono due bambine (*una è figlia del re e l’altra di un contadino…*). I genitori di una seguono l’insegnamento buddista e gli altri la chiesa cristiana (*è una differenza meno visibile*). Per un errore vengono scambiate (*se non fosse così che storia sarebbe?*) e vengono educate alla religione della famiglia (*ti pare che non le avrebbero marchiate*). Arrivate a diciotto anni, si scopre che c’è stato uno scambio nell’ospedale (*adesso viene il bello*). Come si stabilisce la religione di una e dell’altra? (*bastava lasciarle crescere senza*)”.

Tra il dire e il fare
c’è di mezzo il mare.
Tra l’essere e l’apparire
nemmeno un capello.

*Commento*

Nella settimana successiva alla nostra *sesshin* presso il centro Zenshinkai di Pisa trascrivo il file audio del *teisho*, integro le citazioni sintetizzate quasi sempre a memoria con il testo esatto, e cerco di inserire, quando è possibile, anche le due parole della chiusura (che non vengono registrate), in modo che chi legge abbia un’idea dell’insieme dei temi che sono stati affrontati; un’idea delle parole “dette”, che tuttavia non può ricreare l’atmosfera e il clima all’interno

dei quali il commento viene manifestato, e di cui esso si alimenta, perché questi elementi vanno inevitabilmente perduti.

Ogni volta “scopro”, anche se me lo dovrei ricordare, di aver usato, nel presentare il koan, l’aggettivo “importante”. Si potrebbe domandare: possibile che tutti i koan siano importanti? Ebbene sì, lo sono tutti, perché in ognuno si nasconde la visione Zen di un sottoinsieme dell’esistenza, che viene analizzato in trasparenza alla luce dell’insieme vuoto della verità ultima.

Naturalmente, vi sono koan più importanti di altri, e tra questi, non vi è dubbio che ci sia il primo, il MU, quello che consente di rompere, per usare un’espressione classica, “il fondo del secchio pieno di lacca nera”; MU svuota il nostro corpo e la nostra mente della densa lacca nera dell’ignoranza, della confusione, della separazione, e permette di vedere come le cose stanno realmente, qual è la nostra vera natura.

L’insegnamento dello Zen punta a far sì che il praticante: 1) distrugga “La Grande Parete” che separa/isola il suo Io dall’universo tutto che lo circonda; 2) riduca la molteplicità all’unità e, simultaneamente, come fosse su un’altalena spirituale, ritorni dall’Uno ai Molti; 3) esperimenti lo stato di non-mente, nel quale l’azione umana raggiunge il massimo di fluidità e di fulminea rapidità, pur rimanendo assolutamente distaccata.

Due sono i piani di lettura del koan che commentiamo: il primo, che attiene al Relativo, indaga la nostra possibilità, e capacità, di cogliere, nell’apparire delle cose, le differenze, le distinzioni, le diverse determinazioni, in altre parole, le verità relative; il secondo, che attiene all’Assoluto, punta invece alla Verità, a quel “Nulla” che, nella nostra visione e, ancor più, nella nostra esperienza mistica, origina il “Tutto”.

Vediamo il primo piano di lettura. Taino mette in scena uno scambio di neonati e la conseguente, diversissima formazione religiosa che ognuno dei due riceve anche a causa dell’inciampo iniziale. Si tratta di uno stratagemma usato spesso nel teatro e nel cinema, con la funzione di generare situazioni, anche comiche, di straordinaria potenza. Nel nostro caso non c’è molto da ridere. Taino dice:

Qui ci sono due modi di vedere il mondo molto diversi: uno aperto e non monoteistico di una famiglia buddista, l'altro di una religione che dichiara di essere depositaria della verità. Il koan non affronta le questioni teologiche, e le famiglie sono presentate dando per scontato che abbiano educato i figli alla religione di appartenenza. È quanto avviene per i cristiani, ma non sono sicuro che lo sia per i buddisti, però per rispondere alla domanda su quale sia la vera figlia, si deve dare per scontato qualcosa. Alla fine del suo racconto il maestro vuole sapere come si può stabilire la religione di una o dell'altra, cioè quale è buddista e quale è cattolica. Il problema non è tanto stabilire a quale religione appartengono le ragazze, ma sapere chi decide se uno deve seguire una certa regola o religione, oppure credere di appartenere a una speciale etnia che lo distingue dagli altri.

Le domande essenziali che si possono porre sono: è possibile distinguere quale delle due ragazze è buddhista e quale cristiana, e ha un senso fare distinzioni sulla base di caratteristiche apparenti, oltretutto non derivate da una libera scelta ma da una decisione di altri, di un ambiente, di una cultura? Il credo religioso "distingue" davvero una creatura dall'altra? Il credo religioso è, in qualche modo visibile, "appare", o è una delle infinite sovrastrutture perennemente mutanti che il vivere socialmente richiede o impone?

Una risposta generale, con il linguaggio della pubblicità, la dette molti anni fa il fotografo Oliviero Toscani: l'immagine shock era composta di due parti: in alto, giovani di diverse etnie (di pelle bianca, nera, gialla) uno vicino all'altro; in basso, una serie di (veri) cuori, uno accanto all'altro come in una macelleria, tutti naturalmente uguali, ognuno dei quali aveva un'etichetta con su scritto "bianco", "nero", "giallo".

Un'esperienza personale: mi è sempre rimasto impresso nella memoria quanto ascoltai molti anni fa da uno scolopio fiorentino. Raccontò che gli avevano presentato, perché lo prendesse con sé per un po', un profugo albanese. La sua prima, istintiva reazione era stata di domandargli: "Chi sei? Da dove vieni? Sei un rifugiato politico?" Poi, ripensandoci, aveva fatto una severa autocritica: in quella circostanza non andata fatta alcuna domanda; si trattava, semplicemente, di "una creatura che cercava salvezza".

Ora vediamo il secondo piano di lettura: la domanda fondamentale di ogni essere pensante è "Chi sono io?", come anche "Chi sei tu?" (nella tradizione: "Chi è il Buddha?"). Se noi prendiamo in esame le infinite caratteristiche che ci vengono in mente quando

tentiamo di trovare una risposta (nazionalità, professione, famiglia, figli, ecc.) vediamo subito che nessuna di esse ci individua in modo decisivo e completo; nessuna, direbbero i greci, è “sostanza”, sono tutte “accidenti”.

A cosa conduce questo ragionamento? Lo dice chiaramente Taino:

> Quanto vuole dire il koan è espresso bene nella poesia: la differenza fra il dire e il fare è detta dal proverbio, ma quella tra l’essere e l’apparire, ammesso che ci sia differenza, come la si può vedere? Una volta realizzata la realtà che si è, si scopre che l’apparire non è così distante, anzi fa parte integrante dell’essere. Perché l’illuminazione mette in grado sia di apparire che di essere, di essere capaci di entrare e di uscire dal Relativo all’Assoluto e viceversa. La realizzazione dell’essere permette di apparire nelle diverse situazioni con le vesti o con le maschere che esse richiedono. Il problema, per il koan, è nello scoprire il vero uomo o la vera donna che ognuna di queste bambine è, indipendentemente dal fatto che siano cresciute in una famiglia o in un’altra. (…) Quando Huìnéng ricevette il Sigillo della Trasmissione dal quinto patriarca venne inseguito da un monaco. Accorgendosi della realizzazione di Huìnéng, il monaco lo pregò di prenderlo come discepolo. Huìnéng gli chiese di mostrargli il suo Vero Volto prima che nascessero i genitori. Per *mostrarlo* non aiutano le parole, l’educazione o la religione. La domanda è semplice e diretta: dimmi dov’è, e fammelo vedere. E la risposta deve essere diretta e immediata: ecco il Vero Volto! Così il maestro, con questa storiellina, che l’intromissione tratta come una favola, quasi che lo scambio fosse avvenuto fra la figlia del re e la figlia del contadino, vuole che il discepolo sappia mostrare il Vero Volto prima della nascita dei genitori.

Per comprendere il lavoro spirituale che sottende il koan che stiamo esaminando può aiutare pensare all’immagine del triangolo equilatero, una delle prime figure che vengono presentate ai bambini a scuola. Ricorderete la celebre calligrafia di Sengai Gibon, dove il cerchio, il triangolo equilatero e il quadrato si trapassano uno nell’altro simbolizzando il cerchio l’infinito, il triangolo la matrice (l’origine di ogni forma), e il quadrato (un doppio triangolo), la duplicazione eterna delle cose (le “diecimila cose”, come i filosofi cinesi pensavano l’universo).

Il triangolo equilatero è composto da tre lati uguali, uno dei quali è la base della figura; mentre gli altri due corrono diagonalmente per unirsi nel vertice. Possiamo chiamare gli angoli della base “b” e “c” (buddhista e cristiana), ovviamente attribuibili liberamente ai due

angoli, e il vertice “a” (l’Assoluto). Il vertice “a” è collegabile alla base con una retta perpendicolare, “l’altezza”; essa è, di fatto, una specie di ascensore, che collega la molteplicità con l’unità del vertice. Il discepolo deve “scorrere” continuamente su e giù lungo l’altezza, osservando come l’infinito si fa Uno quando si sale e ritorna infinito quando si scende.

Ha detto Eraclito: “La via in su e in giù è unica e identica”.

Questo koan ricorda la domanda che Pilato fa a Gesù nel Vangelo di Giovanni (18,33-38):

> Pilato fece chiamare Gesù e gli disse: “Tu sei il re dei Giudei?”. Gesù rispose: “Dici questo da te oppure altri te l’hanno detto sul mio conto?”. Pilato rispose: “Sono io forse Giudeo? La tua gente e i sommi sacerdoti ti hanno consegnato a me; che cosa hai fatto?”. Rispose Gesù: “Il mio regno non è di questo mondo; se il mio regno fosse di questo mondo, i miei servitori avrebbero combattuto perché non fossi consegnato ai Giudei; ma il mio regno non è di quaggiù”. Allora Pilato gli disse: “Dunque tu sei re?”. Rispose Gesù: “Tu lo dici; io sono re. Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce”. Gli dice Pilato: “Che cos’è la verità?”. E detto questo uscì di nuovo verso i Giudei e disse loro: “Io non trovo in lui nessuna colpa”.

La domanda di Pilato “Che cos’è la verità?” è stata oggetto d’infinite interpretazioni, finendo per rappresentare la quintessenza del pensiero laico, del suo scetticismo verso ogni verità assoluta (anche se bisogna stare molto attenti con il linguaggio: se affermiamo che non esistono verità assolute ci contraddiciamo, perché affermiamo, appunto, l’esistenza di qualcosa d’assoluto, e cioè l’esistenza dell’assenza di ogni verità assoluta!).

Il discepolo deve aver realizzato sia la verità sia l’assenza di verità, ed esser pronto a indicare al maestro qual è la ragazza cristiana, quale quella buddhista, e qual è il “Volto Originario” che, dietro le infinite maschere dell’esistenza, accomuna la cristiana, la buddhista, ognuno di noi qui nello *zendō*, il maestro di Zenshinji, e tutti gli esseri dal “Grande Inizio del non Principio”.

Abbiamo fin qui parlato di verità assolute e di verità relative. Lo Zen raramente punta direttamente a questo tema, ma non perché si abbiano delle difficoltà a farlo, ma perché non abbiamo tempo da perdere; se possiamo svuotare un lago, o spostare una montagna,

non avremmo problemi a gettare una qualche luce, magari guardando con la lente d'ingrandimento, su queste questioni.

Il punto è un altro: la visione del "Volto Originario" è assolutamente oltre ogni pensiero, oltre ogni affabulazione; è come se volessimo parlare di uno stato ante Big Bang. Uno stato senza tempo e senza spazio è *altro* rispetto a qualsiasi senso, a qualsiasi forma espressiva, a qualsiasi possibilità di trasmissione.

È una verità che non appare, che non può apparire, è uno specchio cieco.

La teniamo nel cuore, sapendo che è come il diamante: può anche stare centomila anni sepolta nello sterco ma, appena riemerge alla luce, basta un getto d'acqua per farla brillare come sempre e per sempre.

E a *sanzen* la luce della verità si può mostrare, così come si può stabilire la religione delle ragazze.

# QUINDICESIMO CASO
# LA VOGLIA DI SCRIVERE POESIE

Il maestro riposava sotto una parete di roccia rivolto verso la valle (*la vecchiaia si fa sentire*). Un arrampicatore, che lo conosceva, gli chiese: “Vedendola, ho pensato al Leopardi del sedendo e mirando interminati spazi (*ma solo perché è seduto verso la valle*). Così ho deciso di chiederle di risolvere un problema (*tanto quelli sulla roccia ormai non li risolve più*), che scaturisce da questa poesia, perché mi frulla in testa da tanto tempo (*c’è chi dice che le poesie i problemi li risolvono*). Il poeta, alla fine, scrive che in quella immensità s’annega il pensier mio e il naufragar m’è dolce in questo mare. Se il poeta annega nell’immensità chi è che dice che il naufragar è dolce? (*sempre a guardare il pelo nell’uovo*)”. Il maestro guardò davanti a sé per qualche secondo, poi disse (*chi è che dà la risposta?*): “Questi alberi, le montagne all’orizzonte, le nuvole nel cielo e tu che fai le domande: è tutto vuoto (*prova a cavarsela con poco*)”. L’arrampicatore chiese ancora (*e i sovrumani silenzi?*): “Ma allora lei chi è (*come il carabiniere che chiede i documenti*)?”. “A saperlo (*li ha dimenticati a casa*)”, rispose il maestro.

Forse, per non dire sciocchezze,
bisognerebbe stare sempre zitti.
Ma come si può tagliare la mano
a chi ha voglia di scrivere una poesia?

*Commento*

Il caso riporta alla memoria importanti koan della tradizione e della modernità, come vedremo più avanti. Il dialogo tra il maestro anonimo e un arrampicatore prende le mosse dal verso di una poesia, l'Infinito di Giacomo Leopardi. Accadrà ancora, in modo più o meno esplicito, in altre quattro occasioni, e i poeti saranno Belli, Lee Master, ancora Leopardi e Montale.

Per chi conosce gli scritti di Taino non è una sorpresa; in più occasioni ha commentato in chiave Zen le poesie di importanti autori italiani e non (che sono state pubblicate, in due volumi, con il titolo *I koan delle poesie. Un maestro Zen incontra i poeti*[30]). Vi è una differenza di fondo nel modo di utilizzare le poesie ai fini dell'insegnamento da parte di Taino rispetto alla tradizione. Nei testi classici le poesie fanno da "appoggio" al caso scritto in prosa, cercando di darne un'esplicazione o puntando ad ampliarne il significato. Salvo rari casi, le loro parole rimangono tuttavia oscure, e non aiutano il praticante ad avere una prima presa di contatto del tema da trattare (come scrisse Galilei: "Parlare oscuramente lo sa fare ognuno, ma chiaro pochissimi"). Nelle poesie-koan create da Taino la struttura è doppia: c'è la poesia di un autore celebre oggetto del caso, e poi la poesia scritta da Taino stesso, da lui definita la *contropoesia*; quest'ultima ha lo scopo di far emergere le contraddizioni intrinseche alla prima poesia e, per contrasto, di porre le basi per la comprensione Zen. Taino spiega le motivazioni che lo hanno spinto a scrivere delle poesie-koan in questi termini:

> Che c'entra prendere una poesia in un luogo di Zen e decidere di trattarla come fosse un koan? (…). Perché si tratta comunque di lavorare con le parole, così come sono parole quelle dette dal Buddha e dai diversi maestri che s'incontrano nella tradizione. Allora non ci dovrebbe essere differenza: il poeta ha un'illuminazione e scrive una poesia, così il Buddha, cioè un illuminato, indica un percorso ai discepoli. A parte che anche le parole del Buddha hanno in sé delle contraddizioni, è assodato che quando parla, l'illuminazione l'ha già fatta e le parole non servono a mostrarla. Invece il poeta non è un illuminato ma solo qualcuno che, in qualche momento, si trova a scrivere delle parole che danno il senso dell'illuminazione. Lo scopo di questi *teisho* non è tanto di rivelare il *satori* che in quel momento sembra abbia fatto il poeta, ma di portare alla luce la contraddizione che c'è fra chi ha visto qualcosa ma magari non riesce a viverla. E questo avviene con la poesia di commento, in quanto essa porta alla luce le contraddizioni del poeta.

Le contraddizioni di cui parla Taino sono quelle indissolubilmente legate al vivere nel Relativo, e nelle quali cade non solo il poeta ma ogni creatura umana, illuminata o no. Nel mondo dello Zen incontriamo poesie, in taluni casi straordinarie, scritte da maestri Zen quando sentono la loro fine vicina e nelle quali esprimono il senso ultimo della loro visione; sono chiamate le “poesie di commiato dalla vita”. Ecco cosa hanno scritto in punto di morte due grandi maestri Zen, uno dell’antichità (Ummon - m. 949) e uno contemporaneo (Yamada Mumon - m. 1988):

Ah! Distrutta la barca della compassione.
Il *saṃsāra* non raggiungerà la sponda della salvezza.
Sbriciolata la montagna del Dharma,
cosa resta alle creature del cielo e della terra su cui fare affidamento?
(Ummon)

In fin dei conti, non resta niente da dire.
Nessuna parola, nessuna forma.
Non c’è che l’abbandono di tutte le cose
che riempie cielo e terra.
(Yamada Mumon)

Leggiamo anche un’altra poesia del nostro tempo che ha, secondo me, lo spirito Zen di fine vita, pur essendo stata scritta da un non praticante (almeno nell’accezione usuale del termine “praticante”):

Lasciate senza nome, senza data,
la pietra bianca che un giorno mi coprirà.
Col sole, prenderà (forse) il colore delle mie ossa,
sarà, nella sua cornice nera, la mia faccia, vera.
(Giorgio Caproni)

Osserviamo adesso più da vicino il caso.

Sintetizzando, vengono poste le seguenti questioni: come si può passare dalla “Parte” al “Tutto”? Come individuo posso cogliere l’immensità, ma come posso realizzare la Totalità, di cui io stesso sono parte? E come posso, ancor più, “parlarne”, essendo “scomparso” all’atto della realizzazione, e quindi non potendo averne

memoria? Sarebbe come chiedere a un pittore di mettere contemporaneamente sulla tela un paesaggio e il suo autoritratto. Impossibile, ma importanti koan accarezzano il tema: pensiamo, nei koan tradizionali, al "Significato supremo delle sante verità"[31] di Bodhidharma e al "Bastone"[32] di Ummon, o nel *Bukkosan roku*, ovvero nei koan moderni, al caso 8 "La pecoraia e il premio Nobel"[33] e al caso 16 "L'uomo che dice di voler morire"[34].

Non cadiamo nell'errore di considerare le questioni che vengono trattate come un astratto problema filosofico; la laicizzazione del nostro mondo occidentale, pilastro fondamentale della modernità, prende le mosse da nuovi modi di pensare e di vedere il mondo; e chi, nei secoli passati, in particolar modo nel rinascimento, le ha affrontate con rigore e coraggio (Cardano, Campanella, Bruno, per arrivare poi fino a Nietzsche), esprimendo delle tesi contrarie ai poteri costituiti, ha pagato con la vita, o con inenarrabili sofferenze. Con Bruno, messo sul rogo dalla Chiesa cattolica a Campo de' Fiori nell'anno 1600, la natura ("la materia" per usare la sua lingua) si sostituisce a Dio e la filosofia prende il posto della teologia. Con Spinoza, si ha la parificazione di Dio alla Natura, espressa con l'uguaglianza "Dio=Essere=Natura", e vi è la concettualizzazione di un'unica sostanza che costituisce Dio, l'essere, la natura, il pensiero, e dunque anche noi stessi. Il filosofo olandese ebbe salva la vita, ma venne scomunicato, nel 1656, dalla comunità ebraica olandese con parole di spaventosa violenza:

> Con il giudizio degli angeli e la sentenza dei santi, noi dichiariamo Baruch de Spinoza scomunicato, esecrato, maledetto ed espulso, con l'assenso di tutta la sacra comunità. (…) Sia maledetto di giorno e maledetto di notte; sia maledetto quando si corica e maledetto quando si alza; maledetto nell'uscire e maledetto nell'entrare. Possa il Signore mai più perdonarlo; possano l'ira e la collera del Signore ardere, d'ora innanzi, quest'uomo, far pesare su di lui tutte le maledizioni scritte nel Libro della Legge, e cancellare il suo nome dal cielo; possa il Signore separarlo, per la sua malvagità, da tutte le tribù d'Israele, opprimerlo con tutte le maledizioni del cielo contenute nel Libro della Legge. (…) Siete tutti ammoniti, che d'ora innanzi nessuno deve parlare con lui a voce, né comunicare con lui per iscritto; che nessuno deve prestargli servizio, né dormire sotto il suo stesso tetto, nessuno avvicinarsi a lui oltre i quattro cubiti (ca. due metri), e nessuno leggere alcunché dettato da lui o scritto di suo pugno.

Eccessi dei secoli “barbari” ante illuminismo? No, tutt’altro, considerato il potenziale rivoluzionario che quell’uguaglianza porta con sé: distrugge ogni struttura religiosa, qualsiasi libro sacro (cioè di origine non umana), qualsiasi “nemico” di qualsiasi natura, pone le basi per l’infinità e l’eternità del mondo. L’ordine teocratico – Dio/Natura – viene rovesciato. Non c’è più un creatore ma la fine di ogni fine (di ieri, di oggi e di domani). La realtà è necessaria e perfetta; come non sentire la musica lontana del caso 14 del *Bukkosan roku*?[35] Conseguenze (tra le molte): non c’è più un interprete “autorizzato” dal creatore, e per molti si apre la via della CIG (cassa integrazione guadagni). Rispetto a molte rivoluzioni “politiche” che si sono poi succedute, questa straordinaria visione è pericolosissima per ogni potere verticistico costituito (specialmente religioso).

Oltre ai koan che ho richiamato prima, c’è anche la poesia di Taino:

Che resta del serpente
che ha mangiato se stesso?

La domanda dell’arrampicatore punta a sciogliere il dilemma posto dalla poesia e, per sua fortuna, ha trovato il maestro in una buona giornata, perché la sua domanda, in circostanze “normali”, sarebbe stata subito liquidata, tanto innaturale è il contesto nel quale è stata espressa. Questa considerazione ci porterebbe dritti a un altro macro-tema (come ci si rapporta a un maestro) su cui sviluppare una domanda penetrante, tipo:

Non andare dal poeta con la spada,
e dal maestro di spada con il libro di poesie.
Va bene, va bene, l’abbiamo capito.
Ma dal maestro Zen con che cosa si va?

Sentiamo alcuni passaggi di Taino:

Quasi un modo di dire del *satori*, con gli interminati spazi e i sovrumani silenzi, il dolce naufragare, ossia lasciarsi prendere dal mare che può significare il tutto. Comunque, la domanda posta al maestro è giusta: non si può affermare d’aver

fatto il *satori*. Sono molti i koan della tradizione in cui il maestro chiede di mostrare la realtà, il vero uomo senza limitazioni. Tōzan chiede di chi sono servitori il Buddha Śākyamuni e il Buddha Maitreya. Il discepolo annaspa a lungo in questa ricerca, va a cercare il vero uomo e al maestro risponde che il vero uomo è colui che gli sta di fronte. È ovvio che il maestro rifiuti tale risposta e chieda a sua volta se il vero uomo è chi gli sta di fronte o quello che dice di essere il vero uomo: c'è una dicotomia. Lo stesso se il discepolo risponde: questo monaco di Scaramuccia. Anche Ungaretti grida: m'illumino d'immenso, ma bisognerebbe chiedere chi è davvero che s'illumina d'immenso. Insomma, è la stessa domanda che l'arrampicatore pone al maestro. Rispondendo che è tutto vuoto, il maestro potrebbe chiudere la questione, ma quello insiste. E allora c'è la poesia, nella quale si afferma che per non dire sciocchezze si deve stare sempre zitti.

Non dobbiamo evitare di scrivere per non compiere errori d'ortografia; altrimenti, per usare una metafora di Taino, sarebbe come nascere su un aereo e vivere al suo interno per tutta la vita per evitare di compiere errori sulla terra! Le stazioni ottava (Il perfetto oblio di bue e pastore) e nona (Ritornato al fondamento e all'origine) dei *Dieci Tori Zen* potrebbero aiutare a una prima comprensione; ricordo la parte in prosa della nona stazione:

> Fin dall'inizio è puro, e non c'è polvere alcuna. Là uno osserva il ritmico sorgere e tramontare degli enti e dimora nella quiete raccolta del non-agire. Egli non si lascia trarre in inganno dalle fugaci fantasmagorie del mondo e non ha più bisogno di disciplina alcuna. Azzurri scorrono i fiumi, verdi s'innalzano le montagne. Egli se ne sta seduto in solitudine e osserva il mutamento di tutte le cose.

Taino richiama ancora il celebre "koan del servitore"[36] del maestro Tōzan Ryōkai (in c.: Dòngshān Liángjiè):

> Maitreya e Śākyamuni sono i suoi servitori, chi è costui? E c'è uno che possa dire nome e cognome di costui? Magari qualcuno gli verrà di rispondere: sono io, è questo monaco il vero uomo… Oppure tirerà fuori la carta d'identità come si fa con la polizia e dirà che è Giuseppe Rossi, nato a Velletri… Se uno afferma che tutto è vuoto non può sortirsene con certe risposte. Il maestro sembra che se la cavi con poco e invece è un modo elegante di uscirne. Mica può tirare fuori i documenti per un controllo della polizia. Non può rispondere in altro modo.

Il punto cruciale del koan in esame sta nella domanda della voce che precede l'affermazione del maestro:

Il maestro guardò davanti a sé per qualche secondo, poi disse (*chi è che dà la risposta?*): “Questi alberi, le montagne all’orizzonte, le nuvole nel cielo e tu che fai le domande: è tutto vuoto”.

Fin quando c’è un “chi” che dà la risposta, rimarremo imprigionati nel mondo della separazione, della scissione, della schizofrenia, in ogni caso del dolore; solo nel momento in cui saremo capaci di rispondere come risponderebbe la natura (il fiore, il fiume, la montagna) se avesse la parola, intuiremo la verità dell’espressione di prima.

Ci sarebbe solo da aggiungere un’altra uguaglianza: Dio = Essere = Natura = Volto Originario.

Realizzato questo, non avremo bisogno di *madeleine*: l’immenso edificio del mondo si comporrà e si scomporrà continuamente, e per sempre, davanti ai nostri occhi semichiusi.

---

30 Le due raccolte sono state edite dall’Associazione italiana Zenshinji nel 2014 e nel 2016.

31 Si tratta del caso 1 dell’*Hekigan roku*, “Il Significato supremo delle Sante Verità”, il cui testo recita:
L’imperatore Wu del Liang chiese al grande maestro Bodhidharma: “Qual è il significato delle sante verità?”. Bodhidharma disse: “Vuote, senza santità”. L’imperatore disse: “Chi mi sta di fronte?”. Bodhidharma rispose: “Non lo so”. L’imperatore non capì. In seguito, Bodhidharma attraversò il fiume Yangtse e venne nel regno di Wei. Più tardi l’imperatore ne parlò al maestro Chih e gli chiese cosa ne pensava. Il maestro Chih chiese: “Vostra maestà sa chi è quell’uomo?”. L’imperatore disse: “Non lo so”. Il maestro Chih disse: “È il Mahāsattva Avalokiteśvara, che trasmette il sigillo della mente del Buddha”. L’imperatore fu dispiaciuto, e volle mandare un emissario per invitare Bodhidharma a tornare. Il maestro Chih gli disse: “Maestà, non dite che manderete qualcuno per andarlo a cercare. Anche se tutti nell’intero paese andassero in cerca di lui, non tornerebbe”.

32 Si tratta del caso 60 dell’*Hekigan roku*, “Il bastone di Ummon si trasforma in drago”, il cui testo recita:
Ummon mostrò il suo bastone all’assemblea e disse: “Il bastone si è trasformato in drago e ha ingoiato l’universo. Le montagne, i fiumi e la grande terra: dove possiamo trovarli?”.
L’edizione italiana dell’*Hekigan roku* (Ubaldini, 1978) chiama il maestro Yun Men.

33 Si tratta del caso 8 del *Bukkosan roku*, “La pecoraia e il premio Nobel”, il cui testo recita:

Il premio Nobel per la pace (*se pensi a certi nomi vengono i brividi*) facendo una passeggiata solitaria in montagna incontrò una pecoraia (*ancor non prendi a schivo di mirar queste valli*). Abituato a essere riconosciuto e riverito ovunque (*l'abito fa il monaco*), restò male nel vedere che la pecoraia lo trattava con distacco (*lei non sa chi sono io!*). Stizzosamente le disse: "Io sono un premio Nobel e ho salvato migliaia di persone dalla droga, ho costruito ospedali e comunità in tutto il mondo (*me coioni!*)". La pecoraia disse: "Il premio Nobel, la droga, gli ospedali e il mondo intero: tutto è vuoto (*è garbata, non gli dice che per quante grandi cose faccia uno stronzo sono comunque stronzate*)". Il premio Nobel chiese (*si sente mancare la terra sotto i piedi e cerca appigli*): "Se tutto è vuoto allora tu chi sei? (*ma come può acchiappare l'aria?*)". E la pecoraia: "Boh! (*e quando la freghi*)".

Se invece di portare in giro
la propria boria guardasse
la trasparenza dell'aria e della donna
potrebbe capire cos'è il premio.

34 Si tratta del caso 16 del *Bukkosan roku*, "L'uomo che dice di voler morire", il cui testo recita:

Un uomo (*di quelli che sarebbe meglio andassero da Padre Pio*) si recò dal maestro. Iniziò dicendo: "La donna che amo mi ha lasciato e per me non è più possibile vivere (*dicono tutti così, ma è mai vissuto?*). Come mi può aiutare? (*ma per questo non ci sono quelli che fanno i tarocchi in TV?*)". Il maestro (*ha proprio tempo da perdere*) gli disse (*però ha il cuore tenero*): "Vai a casa, e siccome non vuoi più vivere, decidi di non svegliarti domani mattina (*voglio proprio vedere se ce lo freghi*)". Dopo qualche giorno, il maestro, che già non ci pensava più (*un lamentoso di meno*), se lo rivide davanti. E quello: "Non ho avuto il coraggio di fare quanto mi ha detto, non ha un altro consiglio? (*come chi crede di rinascere chissà quante volte*)". Il maestro: "Vai a casa e decidi di svegliarti, magari domattina (*se non sa di morire non sa nemmeno svegliarsi, dovresti saperlo*)".

Dice di voler morire, ma non sa farlo
e nemmeno riesce a decidere di vivere.
Non fa ciò che dicono gli altri e nemmeno
quello che decide da sé. Ma non è il vuoto!

35 Si veda la nota 9.

36 Si tratta del caso 45 del *Mumonkan*, "Chi è?", il cui testo recita:

Il nostro Patriarca, il Maestro Tōzan Ryōkai disse: "Śākyamuni e Maitreya sono solo i suoi servi. Adesso ditemi: chi è?".

L'edizione italiana del *Mumonkan* (Ubaldini, 1977) chiama il maestro Hoen di Tozan.

# SEDICESIMO CASO
# PENSARE A SÉ O PENSARE AGLI ALTRI

Il maestro propose un problema ai discepoli (*ancora un altro!*): “I maestri insistono perché si diventi uno con la pratica (*si può forse diventare due o tre?*). Ma un discepolo che dedica tutto se stesso alla pratica non è la più alta manifestazione di egoismo se non rimane niente per gli altri? (*gli altri? l’egoismo?*)”.

Come te non c’è nessuno,
le canzoni sono così chiare.
Ma se si è l’unico al mondo,
dove comincia il mondo?

*Commento*

I koan dello *Zenshin roku* sono, per lo più, costruiti in modo che ognuno di essi tratti il suo tema segreto dal punto di vista sia del Relativo sia dell’Assoluto; la struttura standard sceneggia una domanda da parte del discepolo, la risposta del maestro, un’altra domanda del discepolo, la chiusura finale del maestro. Nel caso in esame, e accadrà poche altre volte nel libro, la domanda viene invece posta dal maestro ai discepoli e sviluppa ulteriormente il tema trattato dal koan 15 “La voglia di scrivere poesie”.

Taino, nel suo commento, mette a fuoco il carattere prettamente relazionale della domanda del maestro:

Questo koan è un modo per scandagliare a fondo la contraddizione tra il pensare a sé e il pensare agli altri, e la poesia contribuisce con una canzone di qualche anno fa, in cui si diceva che l'amato è unico al mondo e come lui non c'è nessuno. Cosa rimane di noi nel momento in cui ci lasciamo assorbire da una pratica, il koan ad esempio, oppure da una persona o da un'ideologia? Insomma, agli altri, che non fanno parte di ciò in cui siamo immedesimati, cosa rimane? (…) Se un discepolo dedica tutto se stesso alla pratica cosa rimane per gli altri? Basterebbe non praticare perché il dilemma non si presenti? Invece il problema ritorna, perché non si può fare a meno di agire e di pensare. Questo è un problema esistenziale trasformato in koan in una scuola in cui si realizza l'illuminazione.

Si sente l'eco dei koan della tradizione e, in particolare, il koan "Tra me e l'universo non c'è differenza". È una fase della pratica di grande importanza perché viene subito dopo l'esperienza del *kenshō*, ovvero del vedere la propria vuota natura. Il *kenshō* è un evento spiritualmente immenso, la cui profondità, tuttavia, è molto soggettiva; può capitare, infatti, che colga il praticante quand'è ancora troppo acerbo, rischiando così di svanire in fretta. Sono, pertanto, necessari numerosi approfondimenti e consolidamenti dell'intuizione iniziale che costituiranno i pilastri della comprensione. Continuare a lavorare spiritualmente sui koan che abbiamo già superato – rileggendo i testi e le trascrizioni degli incontri riservati con il maestro, richiamando alla memoria i vissuti di quando li abbiamo praticati e l'ebrezza che ci ha dato lo spalancarsi improvviso della loro verità – costituisce un esercizio che non dobbiamo mai tralasciare, anche se avessimo passato 1000 koan! Le parole di Hesse fotografano perfettamente la straordinarietà dell'esperienza:

Una meta si proponeva Siddhārtha: diventare vuoto, vuoto di sé, vuoto di desideri, vuoto di sogni, vuoto di gioia e di dolore. Morire a se stesso, non essere più lui, trovare la pace del cuore svuotato, nella spersonalizzazione del pensiero, rimanere aperto al miracolo, questa era la sua meta.

Il discepolo ancora spiritualmente immaturo può facilmente cadere nella trappola del solipsismo, finendo per ritenere che il Tutto si risolva nella propria esperienza (quasi un idealismo estremo e distorto). Da ciò la necessità di sottoporlo a diverse prove, finalizzate

a fargli comprendere la natura simultaneamente vuota/piena del reale, la misteriosa coincidenza del Tutto con una sua Parte, la possibilità simbolica (ma che ha un retroterra esperienziale molto preciso), di mettere montagne al posto di laghi, di continuare a salire una volta arrivati in cima a un palo, di far suonare campane tibetane lontanissime nel tempo e nello spazio. È il teatro del *sanzen*, in altre parole. Senza, però, alcuna magia, come dice il maestro Ohtsu commentando il decimo Toro Zen:[37]

> Nella verità autentica non ci sono né magia, né misteri, né prodigi. Chi lo pensa si mette sulla strada sbagliata. Nello Zen, tuttavia, ci sono giochi di prestigio di ogni tipo: ad esempio far spuntare il monte Fuji dal paiolo, spremere acqua dalle molle per il fuoco roventi, sedersi dentro ceppi d'albero oppure far cambiare di posto due montagne. Ma ciò non è magia, non è niente di miracoloso, ma una comune banalità".

Il discepolo deve realizzare in profondità, e non si finisce mai di farlo in modo definitivo, che "nell'intero universo non c'è nemmeno un granello di sabbia", che la totalità vuota che ha vissuto è continuamente trapassata dall'irruzione dell'altro, persona o cosa, il cui Volto ha una natura assoluta, onnipervadente, e vuota come la propria. Occorre realizzare che il Volto Originario è una moltitudine di Uno, è un'infinita successione a somma zero. Non solo "tra me e il fiume" non c'è differenza ma anche che "tra il fiume e me" non c'è differenza, con tutto ciò che questo implica (come ci indicano i Voti del Relativo), in termini di accettazione, solidarietà, uguaglianza, benevolenza (per capirsi: c'è una grande differenza tra "cercare l'uomo in Dio" e "cercare Dio nell'uomo"; alla prima categoria appartengono, spesso, religiosi che altro non sono che egoisti sublimati, narcisisti rivestiti di spiritualità, e che, per cercarlo in Dio, non vedono l'uomo che gli muore, o soffre, accanto; la seconda categoria annovera chi invece parte sempre dall'uomo – specialmente se altro, e molto, da sé – e magari trova, dopo aver fatto il (poco) possibile per star tutti un po' meno peggio, il Dio tanto desiderato; e per far parte di questo secondo insieme non è richiesta alcuna professione di religione). Da ciò, la contraddizione intrinseca del praticare: diventare Uno con la pratica, come dicono i maestri, senza rimaner colpiti dalla sferzante ironia della voce di questo koan:

“Si può forse diventare due o tre? Gli altri? L’egoismo?” Si potrebbe rispondere che si può diventare anche due, anche tre, anche molti, anche infiniti, senza cadere in alcun egoismo, a condizione di aver penetrato in radice il koan di Ummon: “Il bastone si è trasformato in drago e ha ingoiato l’universo. Le montagne, i fiumi e la grande terra: dove possiamo trovarli?”.[38]

Il punto è: chi è colui che fa l’esperienza dell’unità-molteplicità? Il caso 15 poneva il problema di come dalla Parte si possa passare al Tutto, di cui la Parte, appunto, fa già parte; di come l’infinito nulla possa far parte dell’esperienza, e ancor più del racconto dell’esperienza. Il caso attuale – leggendo il “diventare Uno con la pratica” come un riferimento all’esperienza del naufragio mistico, dell’illuminazione – interroga su che fine fa il mondo nell’istante in cui si ha la catastrofe dell’Io; possibile che Leopardi si dimentichi completamente, e per sempre, di Silvia? In che modo l’ottavo Toro Zen (il vuoto) può trasformarsi nel nono Toro, quello del ramo fiorito? L’altro, nel momento in cui realizzo l’infinità, senza fine, senza forma e senza limiti (la poesia chiede: se si è l’unico al mondo, dove comincia il mondo?), che destino ha? Come si può tenere insieme il nulla e la relazione con l’altro? Il koan 15 trattava il naufragio sul piano verticale/individuale, il caso attuale su quello orizzontale/relazionale; là si indagava il vissuto del soggetto che si auto annienta, qua il destino dell’intero mondo che circonda il soggetto nell’istante della comprensione, e anche dopo. Su tutto, incombe sempre il primo voto dell’Assoluto che inchioda a una responsabilità a cui non si può sfuggire (Faccio il voto di salvare tutti gli esseri), e che pure viola ogni principio di razionalità e di ragionevolezza.

Taino chiude il suo commento con queste enigmatiche parole:

> La poesia si chiede dove inizia il mondo, se si è l’unico al mondo, ma potrebbe chiedere anche dove si separa. Soltanto se si è unici al mondo si è il mondo e si comprende quel che c’è da comprendere.

C’è un passo, bellissimo, del *Ṛgveda* (inno X, 129, vv. 6-7)[39] che può aiutarci a gettare un po’ di luce:

Chi invero sa, chi potrebbe proclamarlo da dove è nata, da dove si è verificata questa creazione? Al di qua dell'emissione di Ciò sono gli dèi; chi dunque sa da dove è venuta in essere?

E da dove è venuta in essere questa creazione e se fu Ciò a produrla oppure no, colui che di Ciò è il supervisore nel cielo più lontano, certamente lo sa…; oppure non lo sa?

Quando diverremo "La coscienza di tutto ciò che Esiste", che equivale a dire, con Fǎyǎn Wényì, "Il Mondo Intero è una Singola Mente", allora, miracolosamente, il teatro risorgerà dalle sue macerie, la luce si riaccenderà sul palcoscenico, il monologo si muterà in dialogo e tutti gli spettatori del mondo, compresa Silvia, saliranno sulla scena. Senza illusioni: come dice il testo indiano, forse nessuno saprà "da dove sorse questa molteplice Totalità".

E come mai si potrebbe "sapere"?

Cos'è una Comunità Zen? È un maestro Zen che prima dell'inizio della *sesshin* vuol parlare con una discepola. Chiede dov'è, e gli viene detto che sta preparando, insieme ad altri, il suo posto nello *zendō*. Arrivato alla porta della sala, il maestro fa un breve saluto in direzione dell'altare e poi, prima d'entrare, dice "Permesso". Ecco, quel "Permesso" non è solo un gesto di squisita delicatezza, è molto di più, è la sintesi perfetta di Zenshinji, è il frutto prezioso dei Voti in perfetta, simultanea fioritura. Zenshinji è essere, a seconda delle situazioni, rinoceronte o farfalla, acqua o nuvola. Vogliamo fare la nostra parte sul palcoscenico dell'esistenza senza protagonismi, una ONG di fantasmi che cerca di evitare di far del male, chiedendo "Permesso".

Finché è possibile ci muoviamo sottotraccia, ben sapendo che il mondo è misteriosamente, meravigliosamente, orrendamente perfetto così com'è.

Zenshinji è questo.

---

37 *Vuoto/Pieno – Il bue e il suo pastore: una storia zen dall'antica Cina* a cura di Vittorio Tamaro, Laterza, Roma 2013, p. 75.

38 Si veda la nota 32.

39 *Ṛgveda – Le strofe della sapienza*, a cura di Saverio Sani, Marsilio Editori, Venezia 2017, p. 65.

# DICIASSETTESIMO CASO
# FEDELI ALLA CORDA

Due amici sono andati a vedere un film di montagna (*magari un film porno era meglio*) in cui uno scalatore, per potersi salvare, taglia la corda che lo lega al compagno (*un compagno?*). Uno dice che ha fatto bene (*ognuno per sé e Dio per tutti*), ma l'altro sostiene che nel momento in cui ci si lega si stabilisce un patto di fedeltà reciproca e perciò doveva morire pure lui (*finché morte non vi divida*). I due amici discutono ad alta voce, e una signora seduta vicina interviene dicendo (*sarà una psicologa della Tv*): "Se lo ha raccontato in un libro e in un film vuol dire che dal taglio della corda ci ha guadagnato (*invece è una che gioca in borsa*)". L'amico contrario dice: "Ma quando ha tagliato la corda sapeva che lo lasciava morire, non che avrebbe scritto un libro! (*ecco quello che non crede nel karma*)". "È proprio questo il bello", risponde la signora (*è proprio vero che le donne hanno capito tutto*).

Se non si piantasse il seme
non ci sarebbero figli, alberi, animali,
cioè niente attori a giocare
sulla scena infinita del mondo.

*Commento*

Il koan che esaminiamo ha un fratello "quasi" gemello, il 9 del *Bukkosan roku* "Scegliere tra l'esistere e il morire". Riporto, di

quest'ultimo, la parte finale perché può dare una prima intuizione del tema:

> Il maestro disse: "È come un uomo che guida la moto in una strada di montagna e da una curva sbuca contromano una bambina sui pattini. Se va dritto la uccide, se sterza o frena cade nel precipizio".

> Belli i rettilinei a tre corsie
> Per correre fico a duecento all'ora
> Senza il sospetto che dietro una curva
> Una bimba può frantumare tutte le certezze.

Considerando il piano del Relativo, della Molteplicità, si può immaginare che il motociclista stia guidando regolarmente, a destra, forse anche a bassa velocità. Improvvisamente, gli sbuca davanti, contromano, una bambina sui pattini. Per come i fatti sono descritti, la bambina ha la responsabilità di cosa poi accade (come anche i genitori, ma non consideriamo adesso questo tema). È, infatti, la bambina che fa qualcosa di sbagliato; il motociclista si trova costretto a scegliere tra sacrificare la propria vita, o farla morire. Il motociclista può decidere di salvare la bambina e andare incontro alla morte? La *sua* vita è solo sua? O lo è anche delle persone che gli vogliono bene, a cui vuole bene, e che magari dipendono da lui?

Nel koan in esame c'è qualcosa di simile, perché se lo scalatore non taglia la corda probabilmente muore insieme al compagno, mentre se la taglia si salva, causando tuttavia la morte del compagno.

I koan della modernità indagano estesamente questi dilemmi della vita; nella tradizione non sono presenti tematiche del genere, perché i monaci del passato, la cui vita e la cui pratica era confinata, per lo più, all'interno del monastero o negli ambienti circostanti, difficilmente potevano trovarsi in situazioni del genere. Sintetizzando, possiamo dire che i koan della tradizione girano intorno alla "Ragion Pura" (come il mondo è, che cosa del mondo possiamo capire), quelli della modernità alla "Ragion Pratica" (se, e come, agire nel mondo).

Sull'etica della vita, Zenshinji ha sviluppato gli Otto Voti del Relativo,[40] quelli che vengono recitati alla fine di ogni *sesshin*.

Perché sono stati creati? Perché si è maturata la consapevolezza che le quattro stelle polari rappresentate dai Voti dell'Assoluto, le nostre "virtù teologali", possono dare solo il suono di fondo, come un basso continuo, alla vita di un praticante Zen. La questione che si pone è: il praticante che ha compreso i Voti dell'Assoluto, che li ha ben approfonditi dal punto di vista mistico con i koan specifici, quando "lascia" il porto sicuro del monastero per navigare nel mare aperto della molteplicità, è in condizione di muoversi con sicurezza nella tempesta della vita mondana? La risposta a cui siamo pervenuti è "No! Non lo è", e questa probabile immaturità a vivere potrebbe, come ha detto bene Osho in più occasioni, farlo cadere nell'abisso dell'attaccamento.

Proprio questa inevitabile "vaghezza" dei Voti dell'Assoluto, ha portato alla nascita del *sistema planetario* di Zenshinji, strutturato come un ellisse che ha ai due fuochi i Quattro Voti dell'Assoluto e gli Otto Voti del Relativo, e sulla curva i 116 koan del *Bukkosan roku* e dello *Zenshin roku*; una sorta di "mappa della vita". Un sistema in espansione perché i maestri di Dharma saranno chiamati, prima o poi, ad arricchire gli oggetti rotanti.

Ho letto sul giornale, proprio in questi giorni, un articolo relativo ai problemi etici che porrà la guida senza autista umano. Nel software, tra le mille informazioni che vi dovranno essere codificate, dovrà esserci anche come comportarsi in una situazione analoga a quella del koan. Qualora, per non finire in un burrone, l'auto dovesse obbligatoriamente scegliere tra andare a destra e investire due anziani e andare a sinistra e colpire un bambino, che cosa dovrà fare?

Il punto da capire e da accettare (e non è facile) è che nessuno è risparmiato dal dover prendere decisioni su questioni impossibili da risolvere secondo la logica (di fatto, dei koan); e che qualsiasi scelta verrà presa, sarà, in ogni caso, sia pur minimamente, sempre sbagliata, perché il Relativo ha natura tragica (anche se fossero andati a vedere un film porno, anziché di montagna, come provocherà la voce, i due alpinisti non sarebbero stati più al sicuro!). Il cuore della questione è catturare questa consapevolezza "dell'inevitabile" e insieme della natura di *yin-yang* del vivere relativo: anche nella decisione "bianca" più giusta, più consapevolmente

maturata, vi è un atomo “nero” di errore, perché il mondo è fatto così; certo è che ci si deve muovere, senza temere di sbagliare, anche perché spesso star fermi è molto peggio (fuor di metafora: le rotaie si manutengono, i ponti si riparano, le strade si aggiustano; come dice il proverbio “Fai quel che devi, succeda quel che può”). Bisogna muoversi, ma lo si deve fare senza cadere nell’illusione che – avendo compreso la propria natura – in ogni congiuntura del mondo si sappia come uscirne perfettamente, perché questo non avverrà mai. Possiamo puntare a uscirne con eleganza, per usare l’espressione cara a Taino, con “impeccabilità”, cercando di sbagliare il meno possibile. Con le parole di Vasco Rossi:

Vivere bene o cercare di vivere
Fare il meno male possibile
E non essere il migliore
Non avere paura di perdere
E pensare che sarà difficile
Cavarsela da questa situazione.

Taino sintetizza così:

Il fatto è che la vita va avanti, per quante corde possano essere tagliate, e se si ha una visione reale del mondo, si può comprendere pienamente, cioè realizzare, che tutto va avanti lo stesso, imperturbabile e impeccabile. Perciò se ci sono da tagliare le corde si tagliano le corde, quando c’è da lottare per uscire da una tragedia si lotta e quando c’è da morire insieme si muore insieme. Ognuno presente al suo posto a fare quello che in quel momento pensa che debba essere fatto. Senza lasciarsi intrappolare dai “se”. Sono molti che vivono basandosi sui “se”, e questo koan non sarebbe stato creato “se”, eccone un altro!, quei ragazzi invece di un film di montagna fossero andati a vedere un film porno o di avventure. Invece sono andati lì e c’è stata l’invenzione di un koan.

Dal punto di vista dell’Assoluto, il koan, oltre allo sviluppo del tema principale, strizza l’occhio a un altro aspetto centrale della pratica dello Zen, il rapporto/legame maestro-discepolo:

Due amici sono andati a vedere un film di montagna (*magari un film porno era meglio*) in cui uno scalatore, per potersi salvare, taglia la corda che lo lega al compagno (*un compagno?*). Uno dice che ha fatto bene (*ognuno per sé e Dio per*

*tutti*), ma l'altro sostiene che il momento in cui ci si lega si stabilisce un patto di fedeltà reciproca e perciò doveva morire pure lui (*finché morte non vi divida*).

"Il momento in cui ci si lega si stabilisce un patto di fedeltà reciproca" ci invita a una brevissima riflessione sul particolare rapporto maestro-discepolo, un rapporto che, se ci si pensa bene, non appartiene all'infinito insieme delle relazioni umane che viviamo nel Relativo, ma ha le radici ben piantate nel vuoto dell'Assoluto. Si tratta di un legame la cui fedeltà reciproca è l'unico pilastro fondamentale. Naturalmente tutto si può sciogliere, si può "tagliare", come la corda, ma solo dopo una precisa scelta esplicitata da uno dei due all'altro. Stiamo molto attenti a quest'aspetto: *zazen, kinhin*, koan, *kenshō, satori*, sono grandi rami dell'albero dello Zen, la cui radice è in quel primo *sanzen*, durante il quale il maestro ha accolto il discepolo, ha dato poche, cruciali "raccomandazioni", e gli ha consentito di entrare nel mondo dei koan; lì, in quell'occasione, la cui centralità si avverte solo molto dopo che la si è vissuta, si è sottoscritto, con una penna d'aria, un contratto nel cielo che ha la forza del Big Bang. Non bisogna farsi confondere dall'infinita *querelle* dei lignaggi: ci sono due lignaggi, quello del Relativo e quello dell'Assoluto. Nel Relativo vanno bene le ricerche, più o meno scientifiche, della propria linea spirituale, studi da storici dello Zen, da costruttori di strutture religiose mondane; nell'Assoluto – l'unico che davvero conti, e molto – ogni praticante Zen ha un lignaggio costituito da un solo essere, il proprio maestro; io sono il vostro lignaggio, Taino è il mio lignaggio, Yamada Mumon è il lignaggio di Taino. Estremizzo il pensiero per farmi capire meglio: che Yamada Mumon sia stato il più grande Buddha o il più grande truffatore dal tempo senza inizio, per me, Massimo Shidō, è del tutto indifferente; la mia "storia" è solo Engaku Taino, la mia laicissima fede nel suo insegnamento è tutto, e fine del discorso.

Lo spazio all'interno del quale l'insegnamento viene trasmesso è costituito da un'infinita sequèla di silenzi, trapassati da lampi di parole e di gesti; il maestro cinese Wu-an (1197-1276) compose questa poesia per l'avvenuta illuminazione di un suo discepolo:[41]

Non c'è buddhismo del quale possa in questo momento parlarti

Né tu hai una mente con la quale ascoltarmi, sperando di conseguire alcunché:
quando non c'è l'insegnamento, né conseguimento, né mente,
allora Śākyamuni è in intimo colloquio con il Buddha Dīpaṃkara.

Pensiamoci.

Terminiamo rapidamente sul tema centrale del caso visto dall'Assoluto. Si gira intorno "all'istante"; la nostra vita la vediamo normalmente nella continuità, regolata dalla legge di causalità, e rappresentiamo le nostre azioni come fossero un film. Ma la pratica che noi facciamo, *zazen* e koan, ci invita invece a osservare "noi nell'istante in cui le cose accadono". E come accadono le cose "nell'istante" è qualcosa di completamente diverso da quello che crediamo avvenga quando ci poniamo nella posizione degli spettatori di un cinema. Il film ci fa vedere tutta l'azione nell'insieme, ma quell'azione è fondamentalmente costituita da un'infinità di istanti/fotogrammi (ciò che, in fondo, ci racconta il paradosso di Zenone: la freccia che appare in movimento, in realtà, è immobile, occupando in ogni istante solo uno spazio pari alla sua lunghezza; poiché il tempo in cui la freccia si muove è costituito di singoli istanti, la freccia è ferma in ognuno di essi).

Esser capaci di vedere la nostra vita nell'istante cambia completamente il senso dell'accadere, ed è su questo punto che il koan vuole che noi lavoriamo. *Nell'istante* non c'è passato e non c'è futuro, se andiamo a veder bene in profondità non ci siamo nemmeno noi, c'è *l'accadere*. Come se l'infinito passato e l'infinito futuro si addensassero, annullandosi, in quel punto/momento. Per chi ha ben compreso il MU non c'è niente di nuovo; quando c'è stato MU non c'era più niente, né storia né futuro, né maestro né discepolo; solo il grande mistero di MU. Si manifesta il grande mistero della compenetrazione, o fusione, universale.

Occorre però stare molto attenti; non c'è solo l'esperienza di MU che ci fa vedere-non vedere l'istante; c'è un altro momento, diciamo "privilegiato", che appartiene alla vita quotidiana di ognuno di noi, nel quale, se siamo spiritualmente pronti, si apre la finestra dell'Assoluto. È, non a caso, il momento chiamato del "risveglio" mattutino: quando, ogni mattina, apriamo gli occhi dopo aver dormito, ecco che l'intero mondo si "compone" davanti ai nostri

occhi, il teatro si accende. Per dirla in termini buddhisti, dalla *śūnyatā* si passa alla molteplicità, ma in quell'istante ci sono e non ci sono ambedue.

Dopo che si è fatto tutto il possibile nel Relativo, *ci si abbandona all'istante*, si taglia la corda, si vola nel burrone, si investe la bambina; certi solo di quanto dice un versetto coranico: "Tutte le cose periscono, tranne il Suo Volto".

---

40 Si veda la nota 25.

41 D.T. Suzuki, *Lo Zen e la cultura giapponese*, cit., p. 67.

# DICIOTTESIMO CASO
# IL SENSO D'INSEGNARE ZEN

Un discepolo chiese: "Uno dei koan più interessanti della tradizione è quello riferito al viaggio di Bodhidharma dall'India alla Cina (*ancora con Bodhidharma*). Se le chiedessero qual è il senso della venuta di Bodhidharma in Europa, lei cosa risponderebbe? (*davvero è arrivato anche qui?*)". Il maestro rispose (*sarà andato in Cina anche lui?*): "Significa che sul suo copione era scritto così (*elegante, ma così sanno rispondere tutti*)".

Come la giri la giri
finisce che uno fa sempre il lavoro che sa
o che gli piace di fare.
Così la domanda si risponde da sé.

*Commento*

Nel koan appare una parola che riveste un ruolo cruciale nella visione del mondo e dell'uomo sviluppata da Engaku Taino. La parola in questione è "copione"; il tema affrontato nel caso è "il libero arbitrio". Si tratta di un tema che tormenta l'uomo da quando ha iniziato a pensare, e dal quale nessuna filosofia mistica può prescindere. Con questo koan viene sviluppata un'interpretazione ricchissima di potenziali sviluppi del senso Zen di essere "liberi".

Prima di analizzare il caso, voglio preliminarmente chiarire un punto, a mio avviso, importante. Non bisogna credere a chi sostiene che la pratica dello Zen avversi qualsiasi conoscenza intellettuale, a

chi ritiene che la cultura in generale e la lettura dei libri, compresi quelli scritti da maestri Zen, siano un inciampo sulla via della realizzazione della propria natura. Esiste una vulgata ingenua (quando non interessata al mantenimento del potere attraverso la propria conoscenza), la quale, infatti, sostiene che lo Zen sia nemico di ogni forma di ricerca razionale, e che solo nel silenzio *l'Esperienza* può fiorire ed essere (non) espressa. Per esser chiari: lo Zen, la natura di Buddha, l'illuminazione, sono la pietra in fondo al mare,[42] di cui tratta uno dei più potenti koan che approfondiscono l'esperienza *kenshō*; questa pietra è, sì, in fondo al mare ma è anche *circondata* dal mare: quel mare è la nostra conoscenza, il nostro linguaggio, la nostra cultura, la nostra filosofia. Il nostro "sapere" è necessario per prendere una pietra in fondo al mare senza bagnarsi i vestiti? No, non è necessario, ma non si può comunque prescindere dal passare *attraverso* il mare; se anche il mare fosse vuoto, se lo si attraversa bene, con profondità e consapevolezza, si consoliderà l'esperienza straordinaria di essere riusciti a tornare sulla riva con gli abiti asciutti, e con la pietra in mano.

Veniamo alla parola "copione". L'abbiamo già incontrata, in un'accezione ampia, esplicitamente o meno, nei koan 8 e 14 del *Bukkosan roku* ("La pecoraia e il premio Nobel" e "Il mondo è perfetto così")[43] e nel 4 dello *Zenshin roku* ("Ognuno la propria parte"). Il caso ricorda anche i koan della tradizione nei quali viene posta la domanda sul senso del leggendario viaggio di Bodhidharma dall'India alla Cina. La leggenda vuole che il Patriarca indiano sia partito per la Cina già in tarda età con lo scopo di diffondere in Estremo Oriente la visione Zen. Le risposte dei maestri del passato riguardo alla domanda sul senso di questo viaggio sono state molto diverse: qualcuno ha sostenuto che non vi fosse alcun senso (quando chiesero a Dōgen: "Quale verità hai appreso in Cina dopo avervi praticato per tre anni?" Dōgen rispose: "Che il mio naso è verticale e i miei occhi orizzontali"), altri hanno fatto riferimento all'istante nel quale la domanda è stata loro posta, e quindi hanno evocano stati d'animo o fisici ("Meditare è faticoso"), o menzionato oggetti lì presenti (come "Il cipresso del cortile" di Jōshū, di cui, nel commentare il caso 5 di questa raccolta, mettemmo in luce uno dei

possibili significati profondi). La personalità di Bodhidharma e lo straordinario viaggio si sono meritati anche la “rispettosa irriverenza”, il “rispetto irriguardoso”, tipici dello Zen, il quale “non abbellisce i gigli!”; un Patriarca così si espresse sul viaggio di Bodhidharma:

> Quell’orribile vecchio che pieno di boria ha attraversato il mare da un luogo distante migliaia di miglia. Non aveva che un solo discepolo e per di più era storpio. Bene, bene!.

Secondo altri maestri la domanda ne sottintende un’altra, ovvero “Qual è la suprema verità dello Zen?”; non tratteremo questo piano di lettura, focalizzandoci sul tema “del senso, del perché” del viaggio e, più in generale, del senso, del perché e del grado di libertà di ogni atto della nostra vita.

Dice Taino:

> Se la realtà è visibile di fronte agli occhi di tutti, per quale motivo Bodhidharma è dovuto andare dall’India alla Cina per insegnare a vederla per mezzo del Chan? C’è un’evidente contraddizione: se gli esseri sono tutti illuminati, cioè hanno già in sé la natura di Buddha, perché uno si fa un lungo viaggio per andare a dire ai cinesi che hanno la natura di Buddha? Che bisogno c’era di fare un così lungo viaggio? È una domanda giusta perché ammesso che il titolo di questo koan abbia un senso, esso dà per scontato che lo Zen possa essere insegnato. Invece non è affatto scontato e sarebbe da dimostrare. (…) Il fatto è che Bodhidharma, dall’India alla Cina c’è andato davvero, e sapeva benissimo, siccome era il 28° patriarca del buddhismo, che il suo andare in Cina creava una contraddizione: andare a insegnare qualcosa che i cinesi avevano già o che avrebbero dovuto sapere di avere già.

Riflettiamo: se ora alzo il braccio destro, posso dire con assoluta sicurezza che l’ho deciso io? Oppure, il fatto di essere venuti qui a fare meditazione, ognuno di noi l’ha deciso in modo assolutamente libero? Siamo sicuri che il passato, sia quello compatto e lontano, sia quello granulare e quotidiano, che sta dietro le nostre spalle, non abbia creato le condizioni affinché, appunto, ora alzi il braccio? Se, come chiude il caso, “sul copione era scritto così”, il nostro libero arbitrio è distrutto; qualcuno/qualcosa ha deciso per noi, e il futuro non è aperto, ma chiuso. Se fosse chiuso, tutta la nostra pratica Zen

sarebbe una favoletta, una pratica da palestra. Le religioni monoteiste “salvano” il libero arbitrio e “l’onniscienza” di Dio sostenendo che Dio sa come le cose andranno (perché non potrebbe con tutta evidenza non saperlo) ma che non influenza le scelte dell’uomo nel momento in cui prende qualsiasi decisione. È una visione indubbiamente interessante, difensiva, ma non c’è molto di più. Sarebbe come domandarsi “Dio conosce tutti i numeri primi da zero a infinito?” Ora, poiché si ritiene che non esista la formula che consente di determinare la distribuzione dei numeri primi all’interno dell’insieme degli interi positivi, ci sono solo due possibilità: o anche Dio non può rispondere alla domanda (ma allora non è un Dio), oppure, non potendola anche lui “calcolare” (perché se la formula non esiste, neanche Dio, direbbe Galileo, la può inventare!), li vede “tutti insieme” con uno sguardo onnicomprensivo, uno sguardo, appunto, da Dio.

A questo riguardo, può essere utile rileggere il caso 6 di questa raccolta “Dio non sa scavalcare una montagna”. Così Taino continua il suo commento:

> Se le cose, comunque vadano, vanno bene e per tutti è già scritto il proprio copione, come gli attori per la parte da interpretare, è inutile stare a interrogarsi su Bodhidharma, sullo Zen, sul Buddha e chissà altro: è tutto scritto. E pure nella poesia s’afferma che come la giri la giri finisce che si fa sempre il lavoro che si sa fare o che piace di fare, dove per lavoro s’intende qualunque attività umana. Di conseguenza, per la poesia la domanda si risponde da sé. Nel realizzare quanto dice la poesia e quanto dice il maestro non viene la convinzione che tutto quanto sia scritto già nel proprio copione, o nel DNA o altri geni trasmessi dai genitori. Si può però prendere coscienza che l’attore che recita secondo il copione, non è solo il personaggio che sta sulla scena a recitare, è anche altro, è qualcuno che ha realizzato la buddhità e il copione lo recita scrivendolo da sé momento per momento. Per cui non c’è un regista che porge un copione per recitare quello che c’è scritto, ma siamo noi stessi, ognuno nella maniera che saprà scegliere e decidere da sé secondo le circostanze, a scrivere il copione. Poi s’interpreterà a seconda di come si è. (…) Nei koan bisogna sempre entrare nella domanda per arrivare alla risposta. Lo stesso titolo, il senso di insegnare Zen, può far chiedere quale sia il senso del camminare, del mangiare, del parlare e del continuare a vivere pur sapendo che si dovrà morire. Volendo analizzare quanto facciamo ogni giorno non si arriverebbe al fondo, perché il senso di ciò che si fa è in ciò che si fa. Per cui il senso della venuta, anzi dell’andata di Bodhidharma in oriente, è nell’andarci. Uno si alza la mattina, decide di andare in Cina, e ci va. Bodhidharma

vive istante per istante e non s'è posto questo problema, e di conseguenza, sul suo copione ha scritto che sarebbe andato in India.

Il punto centrale è nel passaggio:

> …il copione lo (si) recita scrivendolo da sé momento per momento. Per cui non c'è un regista che porge un copione per recitare quello che c'è scritto, ma siamo noi stessi, ognuno nella maniera che saprà scegliere e decidere da sé secondo le circostanze, a scrivere il copione.

C'è un "copione", ma è "vuoto"! Vuoto… ma c'è! Che cosa si vuol dire? Lo si può interpretare in questi termini: un libro è, di per sé, un contenitore che pone dei limiti: le pagine (la durata della vita) sono un numero definito, la larghezza e la lunghezza hanno dei confini determinati, non si può scrivere il testo sulla copertina, non si può scrivere un rigo da destra a sinistra e il successivo da sinistra a destra, non si può scrivere sull'aria che lo circonda. Il copione deve stare su un piano di appoggio stabile o la forza di gravità lo porterà sempre più giù e non si riuscirà a scriverci sopra, per scrivere bisognerebbe pensare! In altre parole: esistono dei condizionamenti, inesorabili, inevitabili, ma se non possiamo "creare" il vento o "disciplinarlo" come vogliamo, possiamo sempre mettere la barca nella miglior posizione possibile, e possiamo anche "risalire" il vento, andando, cioè, di bolina.

Il copione mistico si scrive e si cancella istantaneamente, come fosse una cinepresa che registra gli innumerevoli atti della nostra esistenza e simultaneamente li annulla. Si avverte qui una vibrazione del pensiero Zen classico, quello che dice "L'universo nasce e muore a ogni istante".

La poesia tira le conclusioni:

> Come la giri la giri
> finisce che uno fa sempre il lavoro che sa
> o che gli piace di fare.
> Così la domanda si risponde da sé.

Il libero arbitrio, secondo lo Zenshinji, può essere delineato come detto sopra. Forse disillude, ma sicuramente non illude, e non è

poco.

Terminiamo soffermandoci sulla domanda/provocazione della voce “Davvero è arrivato anche qui?”; a tal proposito, ricordiamo il celeberrimo racconto/koan del maestro Baso Dōitsu (in c.: Mǎzǔ Dàoyī) e Hyakujō Ekai (in c.: Bǎizhàng Huáihái):[44]

> Ascoltate! Una volta Baso era in viaggio diretto a una certa località, accompagnato da Hyakujō, quando all’improvviso essi videro un’oca selvatica volar via sopra le loro teste. Baso chiese: “Cos’è?”. Hyakujō rispose: “Un’oca selvatica”. Baso: “Dove sta volando?”. Hyakujō: “È già volata via!”. Allora il maestro Baso afferrò il naso di Hyakujō e lo torse violentemente. Hyakujō urlò dal dolore: “Ouch!”. Il maestro osservò immediatamente: “Come puoi dire che l’oca selvatica sia volata via?”.

Il maestro Baso punta il faro Zen sul “Volto Originario che avevamo prima che nascessero i nostri genitori”; bisogna fare nostro questo Volto Originario, ed esplorarne le mille declinazioni con la pratica dei koan: realizzeremo che Bodhidharma non si è mai mosso né per l’Oriente né per l’Occidente, e che non solo l’oca selvatica non è mai volata via.

---

42 Si tratta dei uno dei più importanti koan di approfondimento dell’esperienza *kenshō*, il cui testo recita: Prendi una pietra in fondo al mare senza bagnarti i vestiti!

43 Si vedano le note n. 33 e 9.

44 T. Izutsu, *La filosofia del buddhismo Zen*, cit., pp. 51-52. Si tratta del caso n. 53 dell’*Hekigan roku*, “Pai Chang e le anitre selvatiche”. L’edizione italiana dell’*Hekigan roku* (Ubaldini, 1978) chiama i maestri del caso Ma e Pai Chang e il testo presenta piccole differenze, non significative, rispetto a quello citato da Izutsu.

# DICIANNOVESIMO CASO
# PRIMA CHE CI FOSSERO I NOMI

Nella cantina di un'enoteca sono conservate molte bottiglie di vino, alcune delle quali considerate di grande pregio e prezzo (*come i nomi dei morti in un cimitero?*). Una notte piove tanto, la cantina si allaga e tutte le bottiglie escono galleggiando dai loro posti, si staccano le etichette ed è impossibile sapere la qualità del vino e il prezzo della bottiglia (*ma questa è la notte dei morti viventi*). Come si fa a riconoscerle?

È come trovarsi nudo
in un paese straniero:
niente nome, soldi, casa.
E capire cos'è importante.

*Commento*

Il koan gira intorno alle cose, ai nomi, e ai nomi delle cose. Si tratta di una questione rilevante, molto intrigante, che affonda le sue radici nella filosofia, nella scienza, nella logica, nella linguistica, nella psicologia e, conseguentemente, nella mistica.

Galileo si espresse così riguardo a questo tema:

I nomi e gli attributi si devono accomodare all'essenza delle cose, e non l'essenza ai nomi; perché prima furono le cose e poi i nomi.

Il significato delle sue parole appare evidente e di buon senso: se le cose non fossero mai state, perché avremmo dovuto dal loro dei nomi? Tuttavia, non è così semplice, perché se le cose non hanno (forse) bisogno di noi per esistere, è anche vero che le cose diventano “cose per noi” soltanto quando le nominiamo. In altre parole, la Luna brillava già tre miliardi di anni fa, quando ancora la vita sul pianeta doveva iniziare a svilupparsi, e della Luna nessuno diceva nulla, nessuna caratteristica poteva esserle attribuita; ma il fatto è che la Luna diventa “la Luna per noi” soltanto quando le diamo un nome. Dare nomi rappresenta, dunque, per gli esseri umani, la via per scoprire e determinare il mondo, se non addirittura per crearlo. Ma che corrispondenza c’è tra il nome e la cosa? E ancora: perché dividiamo il mondo in cose, invece che considerare il Tutto come un oggetto unico?

Una tematica così complessa viene sceneggiata nel koan in modo molto rapido e veloce, ma anche molto felice, perché l’idea dell’allagamento della cantina e del distacco delle etichette, che fa perdere ogni collegamento del nome alla cosa, è davvero efficace. Il caso indaga la problematica sotto due aspetti: da una parte, riflette sul legame tra i nomi e le cose in genere, compresi gli esseri umani; dall’altra, chiede se esista un nome che accomuni tutto l’essere, come Parte e come Tutto.

Per il primo aspetto, prendiamo, come esempio, la cosa “fiume”. Ha detto Eraclito: “Non ci si può bagnare due volte nello stesso fiume”. Il filosofo greco, naturalmente, non dubitava che si potesse fare due bagni in un fiume (pensiamo al fiume Arno che scorre qui vicino). Ma la questione è più sottile, e può essere sintetizzata nella domanda: l’Arno del primo bagno è l’Arno del secondo bagno? Evidentemente no, eppure noi lo chiamiamo “fiume Arno” quando è inverno e quando è estate, quando è in secca e quando è tumultuoso. Per noi è il fiume Arno quando lo vediamo alle pendici del monte Falterona e quando, a pochi chilometri da qui, lo osserviamo scomparire nel mare. Dobbiamo concludere che, più o meno consapevolmente, attribuiamo al fiume un qualcosa di permanente, *un’essenza*, che non muta con il passar del tempo e con il mutare delle condizioni?

Osserviamo la questione solo dal punto di vista dello Zen: quale può essere l'essenza eterna di un fiume, di ogni fiume? Riportiamo alla mente uno dei koan più importanti della tradizione:[45]

Un monaco chiese a Dà Lóng: "Il corpo fisico imputridisce: cos'è il corpo di realtà duro e saldo?". Dà Lóng disse: "I fiori della montagna sbocciano come broccato, i torrenti della valle sono di un blu pieno come l'indaco".

Il monaco domanda "Dov'è l'eternità?", e il maestro risponde tirando fuori dal suo cappello di prestigiatore prima il fiore e poi il fiume. Un ente in eterno movimento, in eterna mutazione (come il fiume) avrebbe in sé l'immobile eternità? Qual è l'essenza immutabile del fiume che è vista dall'occhio mistico di Dà Lóng? Le sponde, i dintorni, il letto dove scorre? È la *sostanza* acqua, la sua velocità, la sua dinamicità, il suo color indaco? E *come* e *quando* la vede Dà Lóng?

Per i nomi (propri) degli esseri umani il problema è ancor più complesso. Noi chiamiamo con lo stesso nome una creatura soggetta a continua trasformazione, e continuiamo a usare quel nome anche per persone morte, magari da centinaia d'anni, le cui molecole sono disperse nell'universo. A quale persona, a quali caratteristiche ci riferiamo nel momento in cui evochiamo nostra nonna? La persona anziana che conoscemmo da bambini, la vecchia a cui rimanemmo vicini nel momento del trapasso o un'immagine interna costruitasi chi sa come e quando, e che potrebbe non avere, e non aver mai avuto, un preciso riferimento alla persona reale?

Scrive Taino:

Certo, le bottiglie di vino sono una scusa e come Huìnéng chiede al monaco che lo inseguiva di mostrargli il Volto prima che nascessero i suoi genitori, si deve comprendere, più che l'essenza del vino, la propria realtà. Quell'io che si presenta agli altri e talvolta anche a se stesso, perché in tutti c'è un po' di narcisismo, si presenta con un nome, un abito, un corpo, una lingua, una posizione sociale, una cultura. Tutto questo è quello che si pensa di sé: io sono alto tanti cm., ho un certo numero d'anni, e così via. Il vino è forse la bottiglia che lo contiene, il prezzo a cui viene venduto, così come il valore monetario attribuito a una pittura, come qualunque altro oggetto? Anche noi abbiamo un prezzo al mercato della società, quello che l'assicurazione è disposta a pagare in caso d'incidente? Oppure, come

nella poesia, nel momento in cui ci si trova nudi si capisce cosa sia davvero importante? Huìnéng invita il monaco che lo insegue a guardare dentro di *sé: non* a guardarsi allo specchio e nemmeno a ripensare a quando era bambino, ma a *quello che si è prima che nascessero i genitori*. Chi riesce a vedere in fondo non lo può spiegare, ché quanto può farci riconoscere dagli altri è solo l'aspetto fisico e gli abiti: agli altri non interessa andare a vedere nella nostra interiorità.

Immaginiamo di mettere sul vetrino Zen il nostro nome: Antonello, Massimo, Mario, Mapi. La domanda è: se i nostri nomi fossero stati scambiati per errore dell'anagrafe comunale quando registrarono la nostra nascita, chi *davvero* siamo cambierebbe in qualcosa?

Il processo di sistematica distruzione ricorda il celebre apologo del carro:

Un re chiede a un monaco di fargli comprendere il senso ultimo del buddhismo. I problemi nascono già alle presentazioni. Chiedendo cortesemente il nome, il re riceve la sua prima lezione sulla dottrina buddhista dell'impermanenza. Il monaco risponde: "Gran re, io non so chi sono!". Il re ribatte: "Chi è quello che è qui davanti a me, chi indossa questi vestiti, che respira, mangia e dorme?". Il monaco: "Non posso dire chi sono, non posso dire chi non sono". Il re non riesce a comprendere come qualcuno che è seduto di fronte a lui possa negare l'esistenza della personalità attribuitagli. Se il nome non denota una persona, allora cosa denota? I capelli, le unghie, i denti, i reni, il cuore, il cervello o qualche altra parte del suo corpo? Il monaco nega tutto ciò. Nega inoltre che la sua forma esterna, le sue sensazioni, le sue idee o la sua coscienza siano denotati dal nome. Il re comincia ad arrabbiarsi e il monaco cerca di sbloccare la situazione: invece di dare una risposta al re, comincia a sua volta a porgli domande; con fare ingenuo gli chiede come sia giunto al luogo d'incontro, se a piedi o su un carro. Quasi offeso, il re risponde che, ovviamente, era giunto su un carro, come si deve a un re. Il monaco chiede che venga portato un carro e poi domanda al re: cos'è questo carro? È il timone, il mozzo, le ruote, il telaio, le redini, i raggi delle ruote? Il re deve rispondere di no a ogni domanda e a ogni risposta negativa il monaco fa portar via il pezzo dal carro. Alla fine, anche l'ultima parte se ne va e davanti ai due non c'è più niente. Se, conclude il monaco, nessuna tra tutte le parti o nulla al di fuori di esse è il carro, il carro non esiste, è una mera parola. E accusa il re di aver detto una cosa falsa, affermando che era giunto su un carro che non esiste.

Quello che abbiamo letto per il carro è replicabile per la bottiglia di vino del koan. Da che cosa è individuata la bottiglia di vino? Dal tappo, dall'etichetta, dal vino, dal vetro? Fondamentalmente, l'oggetto che chiamiamo "bottiglia di vino" non esiste.

Nella pratica tradizionale del koan troviamo occasioni importanti per approfondire il macro-tema rappresentato dalla domanda “Chi siamo?”. In particolare, va ricordato il koan 35 del *Mumonkan* “Senjo e la sua anima sono separate”,[46] a cui rimando per la lettura integrale del caso e il commento di Mumon.

Riguardo quest’ultimo koan Taino ha scritto:

> Così potremmo chiederci, come fa Goso, chi siamo veramente. Siamo quelli che seduti qui tranquillamente fanno meditazione e rispondono al koan, oppure il nostro vero essere è quello che, guidando la propria macchina, urla e sbraita contro chi non gli dà la precedenza? Siamo chi si lascia andare quando sta con gli amici, oppure quello che mostra il volto serioso quando è in famiglia? È questa la domanda che Goso fa ai monaci. È una risposta che ognuno deve dare da sé e per poterla dare bisognerà essere capaci di vedere oltre il visibile. Nel testo c’è la parola vera, una parola che si trova spesso. Rinzai la usa in continuazione: “Il vero uomo è quello che in questo momento sta ascoltando le mie parole”.

Riportiamo alla mente anche i koan attraverso i quali il praticante impara ad articolare la primissima intuizione, a “metterla a terra”, mostrando di aver acquisito la capacità mistica di svuotare un lago, fermare una campana lontana, cambiare di posto due montagne. Quale visione dell’universo, e dell’uomo, soggiace alla capacità di mettere in scena azioni evidentemente impossibili nel mondo del Relativo? E i nomi, che natura e ruolo hanno in quella Realtà *altra* che il koan delle montagne chiede di rappresentare?[47]

Concludiamo con un’intuizione ancor più vertiginosa. Nel *teisho* che il maestro Yamada Mumon tenne a Zenshinji nell’agosto del 1976, e riportato nel libro “Un fiore si apre”,[48] si dice:

> Che cosa è lo *zazen*?… l’esercizio che permette di arrivare al punto di diventare come il bambino che non pensa a nulla, che non fa discriminazioni. Lo Zen è il momento in cui l’uomo arriva a questo stato di purezza in cui non ci sono discriminazioni. Sedendo e cercando di diventare il cuore del bambino appena nato o lo specchio che riflette tutto ciò che gli si pone davanti, quello è l’ascetismo dello *zazen*. Perciò, se noi non ci mettiamo a pensare, noi stessi cessiamo di esistere, questa stanza cessa di esistere, tutto il mondo cessa di esistere. Se noi non facciamo discriminazioni, tutto quanto non esiste più (*scil*: possiamo intenderlo come “se noi non nominiamo, se il Tutto è un oggetto unico, quindi un non-oggetto, tutto quanto non esiste più”). Però lo Zen non è qualcosa che tende a distruggere, che tende a eliminare le cose, tende invece a risvegliare il proprio

cuore, in modo che la vista delle cose che ci circondano diventi bella, diventi meravigliosa, diventi nuova di volta in volta. Perciò questo mondo in cui noi viviamo può diventare, esso stesso il paradiso; perché ogni giorno, in questa scoperta della bellezza, in questa scoperta del nuovo, si riesce ad arrivare alla fine della vita nella bellezza. La meditazione si fa perché venga fuori la verità dal nostro cuore.

Occorre far nostro questo “non nome”; si potrà così diventare dei “sommelier dell’esistenza”, capaci, come dice l’ultimo verso della poesia, di “capire cos’è importante” e di gustare il vino e l’aceto che stanno nel cuore di ogni Buddha.

---

45 Si veda la nota 4.

46 Si tratta del caso 35 del *Mumonkan*, “Sen-jo e la sua anima sono separate”, il cui testo recita:

47 Il “koan delle montagne” recita: “Metti il monte Bianco al posto del monte Rosa, e il monte Rosa al posto del monte Bianco!”.

48 *Un fiore si apre*, a cura di Paolo Scapinello, Edizioni Paramita, Roma 1994.

# VENTESIMO CASO
# LA LUCE DEL DHARMA

Un discepolo chiese: “Nei monasteri Zen, dopo aver mangiato il riso del mattino, si recita che tutti gli esseri riescano in ogni compito in cui sono ingaggiati (*sarà un modo per farsi coraggio*). È un augurio che vale pure per chi stupra, fa attentati o la guerra? (*si cammina sul filo del rasoio*)”. Il maestro rispose: “Non hai dimenticato qualcosa? (*sempre a fare le pulci ai discepoli*)”. “Che cosa? (*inutile guardarsi intorno smarrito*)”. Il maestro: “E siano tutti illuminati dalla luce del Dharma (*col Dharma si salvano capra e cavoli*)”.

Per qualcuno la luce c’è da sempre,
pure se non si vede.
Per altri bisogna trovare l’interruttore.
Chi di questi ha ragione?

*Commento*

Il koan prende spunto dal passaggio finale di un’invocazione che viene recitata durante i ritiri di meditazione:

Esseri del mondo spirituale, vi offro questo cibo affinché riempia le dieci direzioni e tutti gli esseri ne gioiscano. Le cinque riflessioni: primo riflettiamo sul nostro lavoro e vediamo da dove proviene / secondo riflettiamo sull’imperfezione della nostra virtù e se noi meritiamo questa offerta / terzo ciò che è essenziale è controllare la nostra mente e distaccarci da tutti i difetti e attaccamenti / quarto questo cibo va preso come una medicina per mantenere il nostro corpo in buona

salute / quinto noi accettiamo questo cibo per raggiungere l'illuminazione. Il primo boccone è per distruggere tutti i mali / il secondo boccone è per praticare tutte le buone azioni / il terzo boccone è per salvare tutti gli esseri / che si possa tutti entrare nel sentiero della buddità. Quest'acqua con cui puliamo le tazze ha il sapore del nettare / la offro a Voi ospiti del regno spirituale / possiate essere tutti soddisfatti / Om Makula Sai Swaha. Avendo finito il riso, preghiamo che tutti gli esseri riescano in ogni compito in cui sono ingaggiati e siano tutti illuminati dalla luce del Dharma.

Un fondamentalista Zen potrebbe avvertire un naturale rifiuto nei confronti di parole e affermazioni del genere "… vantaggi, profitto, risultati acquisiti, bocconi che salvano, offerta dell'acqua, ospiti del mondo spirituale, ecc.", finendo per ritenere di aver sbagliato strada e di essersi avvicinato a una pratica religiosa che si basa su un determinismo puro. Non avrebbe tutti i torti, e la parte dell'invocazione che precede la chiusa potrebbe essere abbandonata senza alcuna perdita. Siamo al confine di un territorio concettuale che abbiamo già sfiorato altre volte, e sul quale ritorneremo: qual è il senso della sistematica recitazione dei sūtra, della *Prajñāpāramitā*, dell'esortazione di Daitō Kokushi? Il recitare ogni sorta di invocazioni potrebbe anche non aver alcun senso! Questa possibilità è la più intrigante e, forse, l'unica che dia un senso; lo vedremo quando lavoreremo sul koan 78 "Teisho senza koan", che recita così:

Appena finita la recitazione dei sūtra, il maestro, invece di cominciare a leggere il koan (*ma questo è fuori del cerimoniale*), disse: "Questa sera non c'è un koan da commentare perché non l'ho scritto (*spreca il tempo a leggere i fumetti*). Ci ho pensato nei giorni passati, eppure non m'è venuto in mente niente (*se non semini non raccogli*). Ora che siete seduti sul cuscino, vi chiedo (*ma questo è un koan nel koan*): che senso ha fare tante ore di meditazione? (*e solo adesso te lo chiedi?*)". Poi si alzò e andò nella stanza di *sanzen* (*a farsi la sua dose mensile*).

Quando uno comincia a chiedersi
il senso delle proprie azioni
potrebbe non finire più. Eppure,
viene sempre il momento di farlo.

La frase finale dell'invocazione, che è il cuore stesso del koan, è invece molto significativa:

Avendo finito il riso, preghiamo che tutti gli esseri riescano in ogni compito in cui sono ingaggiati e siano tutti illuminati dalla luce del dharma.

Nella formulazione, l'uso dei termini "preghiamo" (che, peraltro, il koan tralascia) e "ingaggiati" può trarre in inganno; il primo termine è da intendersi come "speriamo, auspichiamo", perché un buddhista Zen non prega nessuno, né ora né mai (come possiamo vedere nel koan 45 del *Mumonkan*)[49] Il secondo termine dovrebbe essere "impegnati", o qualcosa del genere, perché "ingaggiati" è un vocabolo giusto per un combattimento, può andar bene solo se si pensa a una guerra spirituale.

Il discepolo pone una domanda da cui non si può sfuggire: se speriamo che tutti, ma proprio tutti! riescano nel loro compito e siano illuminati dalla luce del Dharma, ciò deve valere anche per chi fa il male, nell'accezione più larga possibile della parola, il che è palesemente assurdo. Ricordo ancora una battuta di Ernesto Balducci[50] di molti anni fa (che fece un piccolo scandalo): "Tutti gli esseri sono destinati al Paradiso, perché l'infinita bontà di Dio non potrà che accogliere tutti (pausa di riflessione, poi sorridendo) … ma sì! Anche Craxi!". Altri tempi, altri politici.

I temi a cui il breve caso in esame può far riferimento sono molti; proviamo a individuarne alcuni.

Innanzitutto, è presente la grande questione "destino/copione/libero arbitrio", che già abbiamo indagato in passato. Il dilemma può essere così espresso: chi vive una vita di dissoluzione, di crudeltà, di "male" in senso generale, è davvero il solo e unico responsabile di ciò che ha commesso? Mi torna in mente quando arrestarono Pietro Pacciani, ritenuto l'esecutore dei delitti del "mostro di Firenze". Pacciani si era macchiato anche di altri gravi reati. Un mostro, senza dubbio. Tuttavia, se poi si va a leggere della sua infanzia, si scoprono le enormi violenze, anche fisiche, da lui stesso subite nell'ambiente familiare, i tanti abbandoni, l'ambiente anaffettivo, il collegio, il riformatorio, poi il carcere. Attenuanti? Sì, alcune, anche se sul piano del Relativo non si poteva non condannarlo. Bisogna però stare attenti a non traslare il giudizio del Relativo nell'Assoluto, ove le categorie etiche non hanno alcun senso. Dice Taino:

Perché quanto si recita non si riferisce soltanto a chi sta a praticare in un monastero e vuole salvare tutti gli esseri, ma auspica che tutti gli esseri riescano in ogni compito in cui sono ingaggiati: i leoni ad acchiappare le gazzelle, i ladri a rubare, gli stupratori a stuprare, ma pure che i medici a curare e gli studenti a studiare. Però come si dovrebbe recitare, si dovrebbe essere più precisi e dire che riescono solo quelli buoni di quei tutti? Capita talvolta che qualcuno chieda se in tutti gli esseri che si vogliono salvare ci siano inclusi anche quelli odiosi. digita eu.rekaddl su gugle pi libri vip grtis Si potrebbe obiettare che a salvare quelli simpatici sono capaci tutti, non c'è bisogno di assumersi l'impegno di un voto così pesante. Però la domanda del discepolo rimane attuale: tutti gli esseri riescano in ogni compito in cui sono ingaggiati. Lo recitiamo tutte le mattine e non si può dire che la domanda del discepolo non colga il segno. Il maestro però non si fa spiazzare, perché sa bene che nell'economia del mondo tutti devono riuscire, compresi i cosiddetti cattivi. Altrimenti ci vorrebbe una giustizia divina che interviene per fermare chi sta commettendo un'azione malvagia. Invece la giustizia divina, se c'è, lascia che accadano sia le malvagità che le buone azioni.

Si può poi riflettere sul pericolo mortale che si nasconde dietro la rigida visione deterministica (karmica) del buddhismo, l'ultimo incubo, verrebbe da dire. La convinzione, cioè, che comportarsi bene, fare del bene, porti (di per sé) alla comprensione, alla realizzazione e che, prima o poi (questo è un punto centrale), si verrà inondati dalla luce del Dharma. Una confusione tragica tra Relativo e Assoluto, una sciocchezza, naturalmente, chiarita definitivamente da Taino stesso:

(…) alla fine, c'è la poesia a ristabilire il tempo. In essa si esce dal determinismo che induce il caso: uno si ingaggia in un compito, ci riesce e viene illuminato dalla luce del Dharma. La stessa illusione che facendo meditazione e superando i koan si fa l'illuminazione. Questo è il buddhismo che si può definire deterministico: una causa produce un effetto, che a sua volta sarà causa di altri effetti, e così via. Che va bene per costruire una casa: il progetto, le fondamenta, i muri, il tetto, gli impianti e così via. Lo stesso se devo andare verso nord, entrando in autostrada seguirò le indicazioni per Firenze e non quelle per Roma, ma il buddhismo, che è illuminazione, non è affatto così.

È presente, infine (con la poesia), il riferimento alla fede laica, laicissima, nella realtà spirituale dell'illuminazione, esperienza che, fin tanto non la si è vissuta, rimane, potremmo dire, garantita dal maestro, una garanzia senza parole, espressa solo dal suo essere. E se il discepolo è come l'apostolo Tommaso? Se vuol trovare

l'interruttore? Può essere definito un praticante di qualità inferiore a quello che si fida? Occorre pensare profondamente a queste questioni, piantando questi piccoli sotto-koan nella pancia!

Terminiamo con altre domande cruciali sottese al koan: "Un illuminato è sempre una persona giusta? Nelle diverse congiunture della sua esistenza terrena, in ogni ruolo (familiare o sociale) che deve ricoprire, l'avvenuta realizzazione della natura di Buddha lo immunizza dall'errore e dal generare male?" Possiamo risponderci con un'altra domanda: "Se lo fosse, perché continuiamo a ricordarci i Quattro Voti dell'Assoluto[51] e, ancor più, gli Otto del Relativo?". Bisogna stare molto attenti a questo tema, che ha infinite ricadute sia sul nostro modo di essere, di pensare e di relazionarci al maestro, sia sul modo di viverci come discepoli.

La realizzazione della natura di Buddha, la visione della natura vuota dell'essere, è esperienza dell'Assoluto, assolutamente *altra*. Proprio dalla scoperta di questa misteriosa e totale libertà, potenzialmente anche pericolosa, nasce la pratica dei Voti, che, dando regole generali di movimento e di azione, disciplina la vita nel Relativo di tutti gli esseri, anche se essi sono già tutti illuminati dalla luce del Dharma.

Facendo *kinhin* mi è caduto l'occhio su un grande foglio nel quale sono elencate le molte iniziative che l'associazione Raphael[52] ha avviato negli ultimi anni. C'è scritto che nel gennaio 2011 facemmo una conversazione sullo Zen, alla quale seguì la costituzione dello Zenshinkai di Pisa. Sono trascorsi già otto anni e faremo quanto possibile perché la nostra testimonianza duri nel tempo. Ma dobbiamo anche esser ben consapevoli che se quest'esperienza finisse domani, se questo *zendō* vedesse oggi la sua ultima *sesshin*, non cambierebbe fondamentalmente nulla per ognuno di noi. Il monastero del Relativo è soggetto alla legge dell'impermanenza, tremenda verità dello Zen; ma c'è un *non luogo* che non vi è soggetto, è il monastero di MU: senza forma, senza parola. Quando abbiamo varcato la sua porta senza porta, abbiamo scoperto di essere da sempre, e per sempre, in compagnia di un'infinità di esseri, passati, presenti e futuri, abbiamo visto il Volto Originario, siamo tornati a quella casa dalla quale non ci si è mai mossi.

Con le parole di Giorgio Caproni:

Se non dovessi tornare,
sappiate che non sono mai
partito.
Il mio viaggiare
è stato tutto un restare
qua, dove non fui mai.

---

49 Si veda la nota 36.
50 Si veda la nota 1.
51 (Faccio il voto di impegnarmi) Per salvare tutti gli esseri, per estirpare tutte le brame, per conoscere tutte le leggi, per raggiungere l'illuminazione.
52 L'associazione Raphael è un centro studi e ricerche sulle medicine naturali (www.associazioneraphael.org).

# VENTUNESIMO CASO
# TIRA L'ACQUA DAL POZZO E SPACCA LA LEGNA

Due discepoli discutono della *sesshin* e dell'insegnamento (*altro che chi sa non parla e chi parla non sa*). Per uno: "Il maestro che dice tiro l'acqua dal pozzo e spacco la legna è semplicistico: è quello che fanno tutti (*eccolo che ha già sgamato tutto*)". L'altro invece è convinto che non sia affatto banale, perché qualunque azione dipende da come la si fa (*del tipo che bisogna spaccare la legna con la presenza mentale?*). Decidono di chiederlo al maestro (*ma non quando spacca la legna*), il quale risponde: "I maestri del passato hanno sempre detto che bisogna fare il bene, liberarsi dal male e avere un cuore puro (*un altro che non si sbilancia, e le tasse, bisogna pagarle?*)". "Ma lei maestro, cosa dice?", vuole sapere il discepolo (*dai, facci vedere la milza*). "Ehh…", risponde il maestro grattandosi la testa (*no, non può rispondere così*).

Come fanno tutti è facile,
dovrebbero saperlo fare tutti.
Eppure, anche se è facile
non lo fa nessuno.

*Commento*

L'incipit del caso dovrebbe rendere il praticante sospettoso e pronto a tirar fuori le pistole mistiche!

Quando, in un koan, troviamo due discepoli che discutono di qualcosa di Zen, quasi sempre va a finir male; arriva un maestro che

butta all'aria tutte le carte. Basta pensare al koan "Né il vento né la bandiera" che ha come protagonista il Sesto Patriarca Huìnéng".[53]

Il tema del koan è il linguaggio Zen, le sue modalità di espressione, le sue forme, il suo poter essere un veicolo di comprensione o, almeno, di rappresentazione della comprensione. Poiché lo Zen è una delle esperienze umane più straordinarie, è necessario ricorrere al linguaggio per poterne dare una sia pur vaga descrizione agli altri e a noi stessi. Il grande problema del linguaggio Zen consiste in alcuni suoi aspetti specifici che trascendono qualsiasi regola della linguistica: in particolare, dalla coincidenza dell'esperienza e della sua espressione, che sono una cosa sola.

Possiamo distinguere tre diversi gradi nel linguaggio Zen, ognuno dei quali è "giusto" per un solo pezzo di mondo: il terzo grado è il linguaggio utilizzato nell'intero universo che sta intorno allo *zendō*, alla sala di meditazione; il secondo è quello che va bene per l'interno dello *zendō*; il primo è solo per la stanza di *sanzen*. Infine, c'è il grado zero, quello che ha a che fare con la comprensione, l'illuminazione e la trasmissione da mente a mente.

Man mano che si scende di livello, lo spazio fisico e il relativo linguaggio vengono progressivamente compressi, fino ad arrivare, con il grado zero, alla loro nullificazione.

Ma bisogna stare molto attenti! Non si tratta di teoria Zen, tutt'altro. È pratica fondamentale; la divisione in gradi del linguaggio è un modo di distinguere le forme espressive (e i loro contenuti), che può aiutare a non cadere, come discepoli e come maestri, nei frequentissimi errori che scaturiscono dal mischiare i livelli del linguaggio e i relativi mondi.

Comprendere immediatamente il contesto in cui ci si trova (e adattare di conseguenza le forme e i contenuti della comunicazione) è essere creature Zen.

Brevemente, analizziamo ogni grado.

Il terzo grado è il linguaggio Zen che usiamo nella vita quotidiana, nel mondo, quando entriamo ordinariamente in contatto con i nostri simili: lavorando, mangiando, giocando, amando. Non è diverso in nulla dal linguaggio *non* Zen: se è differente, qualcosa non va bene. Si cadrebbe, in tal caso, nell'errore fatale che commetterebbe uno psicoanalista comportandosi in famiglia come allo studio, cioè

analizzando e analizzandosi continuamente: un disastro per sé e per chi lo circonda. Della pratica non si parla, se non richiesti. Alle domande sullo Zen si risponde con gentilezza, se possibile con autoironia; raccontando di noi stessi, di come ci si è arrivati, senza lasciarsi andare a protagonismi, senza enfasi (avendo come modello la definizione che, del nostro maestro, dette un partecipante a un'attività sportiva della Scuola di arrampicata: "È bonzo… ma non rompe i coglioni!"). D'iniziativa, è consigliabile non parlare di buddhismo o di altre religioni (e non perché ci sia qualcosa di sbagliato, ma perché induce spesso negli ascoltatori una noia mortale); ancor meno si dovrà sottolineare gli indimostrabili profili migliori della nostra pratica rispetto a qualsiasi altra. Se poi, in un'occasione che sentiamo propizia, ci sembra che chi abbiamo davanti "abbia poca sabbia dentro gli occhi" (come disse il Buddha), si può anche lasciar andare un seme di Zen, magari nascosto in una battuta paradossale, ma niente di più.

Il secondo grado è il linguaggio dello *zendō*, della sala di meditazione. La regola generale è "Nello *zendō* non si parla". Esiste, tuttavia, un momento nel quale "parlare" è concesso, anzi auspicato: è al *mondō*, quando tutti i partecipanti bevono il tè in posizione di meditazione e possono porre domande al maestro. Qui le cose cambiano rispetto al terzo grado, perché l'area del linguaggio (o, più propriamente, l'area tematica), viene a ridursi enormemente rispetto al grado precedente. Al *mondō* è possibile domandare su qualsiasi questione attinente all'umano, a condizione però di vederne/cercarne/chiederne esclusivamente il punto di vista Zen (in altre parole, non si possono fare domande di carattere generale su politica, economia, filosofia, religione, ecc., e non perché non si saprebbe cosa dire, ma perché non si ha tempo da perdere). Al *mondō* non si parla di *zazen* o di koan, se non per chiedere di aspetti tecnici della pratica, ma per questi generalmente può bastare un praticante anziano. L'importante è tenere a mente che il tempo è poco, e il tempo del maestro è prezioso per i discepoli. Formulare una domanda è già fare pratica, e rivela il livello di comprensione del discepolo. Si dovrà, pertanto, essere sintetici e chiari. L'oggetto della domanda dovrà essere di interesse per tutti i presenti, e non solo per

se stessi. Estremizzando, la domanda al maestro dovrebbe essere come un haiku, senza soggetto.

Il primo grado è il linguaggio della pratica del koan, che si svolge esclusivamente nella stanza destinata al *sanzen*. Lo spazio si è ridotto a più o meno nove metri quadrati, e lo stesso vale per il linguaggio da utilizzare, che subisce un'ulteriore, fortissima compressione. L'espressione verbale che è richiesta al discepolo non deve mai "spiegare" l'enigma, ma deve raggiungere la mente stessa che l'ha generato; il koan dovrà essere attraversato con la stessa naturalezza e levità con cui una nuvola si leva dalla vetta di una montagna. A *sanzen*, il movimento e le azioni che il praticante deve fare prima e dopo il dialogo con il maestro sono già linguaggio allo stato puro. Le tematiche subiscono un'estrema riduzione perché si può parlare solo del koan che ci è stato dato in studio. La semantica può non essere quella della lingua parlata *fuori* della stanza. Il punto essenziale da comprendere è che fondamentalmente non si risponde al koan ma si fa (si dovrebbe fare) ogni volta un'affermazione assoluta: le cose stanno così! Punto. Se poi il maestro dice che non va bene, lo si ascolta con la massima attenzione e si torna nello *zendō*. La volta successiva si manifesta ancora la nostra visione, senza residui. È possibile che avvenga un micro-dialogo con il maestro, ma anche in questo caso è bene ricordarsi della regola generale che vale per il *mondō*: non ci siamo solo noi, il tempo è sempre breve, il maestro che si ha davanti magari sta gestendo 400 koan! Quasi sempre, per avanzare nella comprensione, bastano quei due accenni che il maestro dà, e che spesso si rivelano chiarissimi (ma, quasi sempre, dopo che si è passato il koan). Il linguaggio del primo grado non deve mai essere utilizzato nei precedenti, perché sarebbe incomprensibile, fuorviante, inutile come leggere un libro di filosofia a un neonato.

Nel grado zero non c'è linguaggio, non c'è spazio, non c'è storia (Osho dice: "La biografia scompare per sempre"). C'è un *Qualcosa* come questo: " ", vuoto e muto ("Trasumanar significar per verba non si poria"). Possiamo immaginarlo come "un'iscrizione su carta bianca", tecnica sviluppata dall'arte giapponese antica e fortemente influenzata dallo Zen. La carta viene lasciata assolutamente vuota e vengono soltanto scritti alcuni versi che si riferiscono al dipinto che

dovrebbe trovarsi nella parte inferiore (ma che non c'è). Secondo questa forma d'arte estrema (di fatto, un suicidio della pittura) solo il foglio di carta lasciato vuoto, non toccato dal pennello, costituisce l'opera perfetta, in quanto rappresentazione dell'Assoluto, della vacuità, del nulla.

Ma anche dalla fornace mistica, come ci insegna la nona stazione dei *Dieci Tori Zen*, un *Qualcosa* sorge: lo scambio di un sorriso, di uno sguardo, un fiore che si mostra.

Ogni grado ha il suo mondo e il suo linguaggio. Occorre sviluppare la capacità di muoverci tra le diverse forme espressive con la massima spontaneità e sicurezza. Ciò, ovviamente, non significa certo che il contenuto di quanto affermiamo nelle diverse circostanze della vita sia sempre giusto: gli errori di tutti i maestri del mondo, di ieri e di oggi, dal vecchio Buddha al prossimo Maitreya, non si contano, specialmente per quanto riguarda il terzo grado! Ma il punto essenziale è, e lo voglio ripetere ancora, non mischiare mai linguaggio e relativo mondo.

Veniamo al caso attuale, nel quale si fa riferimento a un dialogo notissimo che fa parte della tradizione. Il discepolo domanda al maestro: "L'illuminazione come ha cambiato la sua vita, il suo agire nel mondo?" Il maestro risponde: "Prima dell'illuminazione tiravo l'acqua dal pozzo e spaccavo la legna, dopo l'illuminazione tiro l'acqua dal pozzo e spacco la legna". Il primo dei due monaci, non avendo realizzato l'infinita differenza di stato del corpo-mente ante e post illuminazione, ritiene la risposta del maestro banale e del tutto insufficiente. Il secondo monaco risponde che non è banale perché: "Qualunque azione dipende da come la si fa!". Decidono di sottoporre la questione al loro maestro ricevendone due risposte: la prima, pizzicata subito dalla voce ("un altro che non si sbilancia, e le tasse, bisogna pagarle?"), è: "I maestri del passato hanno sempre detto che bisogna fare il bene, liberarsi dal male e avere un cuore puro"; la seconda, finalmente originale ("Dai, facci vedere la milza"), è: Ehh…

Così Taino:

Tutte e tre queste risposte, così diverse una dall'altra, tutte e tre in quest'ambito hanno un loro valore. Sono tutte e tre giuste: spaccare la legna, purificare il proprio

cuore, grattarsi la testa. E perché sono giuste? Ognuno lo comprenderà nella stanza di *sanzen*, là dove ha compreso tutte le domande e le risposte che i koan gli hanno presentato. (…) (Il maestro) deve dire solo quello che va detto quando si viene incalzati e bisogna tirare fuori la milza. Io ricordo Mumon, il quale si tirava la sua barbetta, invece che grattarsi la testa dicendo: "Ehh…". E in effetti ci sono delle volte che, dal profondo, si può solo rispondere "Ehh" come faceva Mumon. La poesia, nella sua semplicità, non fa che ricalcare quanto appena detto, perché se fare come fanno tutti è facile allora tutti dovrebbero saperlo fare. E così, che ci vuole a fare quanto fa il maestro: spaccare la legna, ma anche far bollire l'acqua degli spaghetti, girare le pagine di un libro, ecc.? Però, aggiunge il maestro, quello che è facile, proprio perché è così automatico che a tutti sembra di saperlo fare, in realtà non lo sa fare nessuno. Perché quelle azioni sono autentiche solo se sgorgano dal profondo.

Giorni fa ho visto il film del regista cinese Hantang Zhao, intitolato "77 giorni". Racconta l'impresa solitaria, pressoché impossibile, di un giovane uomo che vuole attraversare da solo, da ovest a est, il deserto cinese del Qiang Tang. Durante la preparazione del viaggio conosce una ragazza che gestisce una taverna a Lhasa. Lei è paralizzata a causa di un incidente d'auto in cui è incorsa mentre viaggiava verso il monte Kailash (la "Porta del Paradiso" per l'induismo, il bön, il buddhismo tibetano e il giainismo).

L'uomo è sempre in movimento, lei forzatamente immobile, ma le diversissime realtà che vivono non bastano a nessuno dei due. Lui viaggia a piedi o in bicicletta, lei viaggia con la mente e la memoria. Parlano, ma non comunicano. Alla fine, comprenderanno che solo con l'arrestarsi del linguaggio si spalanca una comune realtà interiore di silenzi e di sguardi che dà senso al Tutto, anche se ciò accade all'ultimo respiro della vita.

"77 giorni" è anche un film sulla lingua della natura (la voce dei lupi, dell'aquila, del toro, del cavallo, dell'orso), una natura vista con occhio laico, leopardiano.

Nei cuori dei protagonisti, come nei cuori di tutti gli esseri umani, pulsa la domanda "Trentamila sono i giorni della tua vita; quanti ne hai vissuti come volevi?".

---

53 Si tratta del caso 29 del *Mumonkan*, il cui testo recita:
Il vento agitava una bandiera del tempio. Due monaci ne stavano discutendo. Uno diceva che si muoveva la bandiera, l'altro diceva che si muoveva il

vento. Continuando a discutere non riuscivano a trovare un accordo. Il Sesto Patriarca disse: “Non si muovono né il vento, né la bandiera. È la vostra mente che si muove”. I due monaci si spaventarono.

# VENTIDUESIMO CASO
# CRESCETE E MOLTIPLICATEVI

Una bambina torna a casa dal catechismo (*un tipo di corruzione dei minori ammessa dalla legge*) e chiede alla nonna (*magari c'è una persona saggia in casa*): "Il parroco ha letto la Bibbia dove è scritto che Dio cacciò gli uomini dal paradiso obbligandoli a crescere e moltiplicarsi (*e poi dicono che in questi tempi c'è il massimo della comunicazione*). Allora perché i preti non lavorano e non si sposano? (*questa piccola ha sicuramente già imparato a fare due più due*)". La nonna chiede: "Dio ha scritto il libro di sua mano oppure lo ha dettato a qualcuno? (*vuole vedere le carte*)". La bambina: "Il parroco non ce lo ha detto". La nonna conclude: "Dove non c'è legge non c'è violazione della legge (*che sarebbe come dire voto di comprendere tutte le leggi*)".

Fare quello che il prete dice
e non quello che fa.
Sarebbe semplice se si potesse applicare
in tante altre faccende dell'esistenza.

*Commento*

Dalla fondazione di Zenshinji, che risale alla metà degli anni 70', il maestro Taino ha commentato un'amplissima serie di opere: testi classici del buddhismo, Zen e no, discorsi di mistici di altro credo, raccolte di propri koan (*Bukkosan roku* e *Zenshin roku*), poesie, Vangeli.

L’innesco del koan è fornito dal celebre passo della Genesi (1, 26-28):

> Dio disse: “Facciamo l’uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza: dòmini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutti gli animali selvatici e su tutti i rettili che strisciano sulla terra”. E Dio creò l’uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò. Dio li benedisse e Dio disse loro: “Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela, dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra”.

Lo spunto per parlare di Zen attraverso riferimenti al cristianesimo è spesso presente nei casi che commentiamo: sono infatti dieci le esplicite ricorrenze a elementi appartenenti alla dimensione cristiana.

Qualcuna l’abbiamo già incontrata, altre le vedremo prossimamente (quelle disseminate nei *teisho* sono molte di più). Non deve sorprendere, perché non bisogna cadere nell’illusione ingenua che un buddhista Zen occidentale, se italiano ancor di più, possa accantonare il pensiero cristiano senza prima un confronto dialettico, sia pur limitato. Al di là dei simboli che ci hanno accompagnato fin da bambini (come il crocifisso), le parole che usiamo (quali “compassione” o “pietà” che, peraltro, non corrispondono a *karunā*, se non con molte precisazioni), nonché 2500 anni di filosofia e di ricerca teologica, sono stati tutti alimentati dal pensiero prima greco, e poi ebraico-cristiano. Conseguentemente, è da questa tradizione di pensiero che occorre partire, per poi magari cambiar strada.

Il caso attuale presenta una novità rilevante. Chi conosce solo la pratica tradizionale, può essere indotto a pensare che ogni koan sia un caso a sé, la visione ultima di un aspetto della vita dell’uomo non trattato né dai koan che lo hanno preceduto né da quelli che lo seguono.

Nelle raccolte del maestro Taino non è sempre così. Alcuni temi vengono, nel farsi del libro, ripresi, arricchiti, visti da altra angolazione. Il caso che stiamo esaminando ne è l’esempio più evidente. Il 22 avrà un (quasi) gemello: il 45 “Quelli che non hanno figli”, che dice:

Il parroco del paese aveva visto crescere molti dei suoi fedeli. Spesso dava loro dei consigli ed essi si confessavano con fiducia (*ah, i preti di una volta!*). Un giorno un giovane gli chiese: “Vorrei capire se è giusto sposarsi oppure no. E una volta sposato, se è meglio fare i figli o non farli, e se sì, quanti (*sarebbe comodo rispondere MU, eh?*)”. Il parroco rispose subito: “È scritto nel vecchio testamento che Dio disse di crescere e moltiplicarsi (*si vede che il ragazzo non ha studiato*)”. “Però lei non è cresciuto e nemmeno moltiplicato (*fai quello che il prete dice, non quello che il prete fa*)”. E il parroco: “I figli mica sono solo quelli che escono dalla pancia di una donna (*e mo’ che s’è inventato?*)”.

Altro che fecondazione eterologa o
artificiale, questi hanno scoperto la
nascita virtuale.
Che sia quella migliore?

Nel suo commento al caso in esame, Taino ha chiarito:

Il punto da capire, cioè da realizzare, è come avere l’ingenuità e la chiarezza della bambina, che chiede per quale motivo i depositari della legge divina non fanno figli. È una domanda ovvia, ma come si fa a sapere quando è il momento di lavorare e di fare sesso, nel senso generale, oppure quando si può passare col rosso e approfittare di un’occasione? Come si fa ad avere la capacità di essere puri nel non fare qualcosa che potrebbe essere definito contro la legge? Perché le leggi non le emaniamo noi, la maggior parte esistevano prima che nascessimo. Si cresce con le leggi e se avessimo partecipato alla loro stesura, qualcuna l’avremmo scritta diversamente. Pensiamo alla Bibbia, quel crescere e moltiplicarsi dovrebbe essere adattato a quelli che dicono d’aver parlato con Dio, il quale ha detto così, ma proprio i preti, che alle parole di Dio dovrebbero rifarsi, stanno molto attenti a non crescere. In fondo il koan pone di fronte alla questione di come osservare la legge. Per la poesia sarebbe facile se in tante altre faccende dell’esistenza si potesse fare alcune volte quanto impone la legge e altre in modo diverso. È proprio lo scopo di chi pratica riuscire a comprendere in che maniera vivere in grazia di Dio, cioè osservando una legge superiore, pur sapendo che dove non c’è legge non c’è violazione della legge. Come dice la “voce” riguardo l’ultima frase della nonna, questo lo può fare solo chi è in grado di comprendere tutte le leggi, così com’è nel voto. Allora come si fa, da dove nasce la capacità di vivere liberi tra terra e cielo districandosi tra le leggi? Si deve avere la chiarezza della bambina di vedere l’incongruenza di certe leggi e nello stesso tempo avere la sua innocenza. All’inizio essa crede al parroco che le dice di parlare con Dio e però chiede conto alla nonna della contraddizione nelle parole del parroco. La nonna può solo dire che non c’è contraddizione solo quando non c’è la legge. Come si fa ad arrivare a quella capacità di vivere nella non legge, che sarebbe la legge reale, quella che viene dalla realtà, cioè dall’Assoluto? È proprio quanto si dovrebbe comprendere con questo koan.

Tutto molto chiaro, e non ci sarebbe bisogno di aggiungere nulla.

Il koan, tuttavia, è polisemico, e diverse potrebbero essere le direttrici di senso da percorrere nella ricerca; sono tutte importanti, anche se poi, durante lo svilupparsi dello studio con il maestro, alcune o tutte potrebbero essere da abbandonare. Bisogna stare molto attenti a non cadere nell'errore di ascoltare/leggere il *teisho* solo in funzione del koan: *teisho+dimostrazione* del koan costituiscono un *insieme* di insegnamenti. Alcuni sono diretti, immediati, (quasi) non pensati, come le dimostrazioni dei koan; altri sono indiretti, più pensati, come i *teisho*. In particolare, il *teisho* può gettare la luce Zen su molteplici, cruciali aspetti della pratica della vita.

Vediamo rapidamente due questioni, strettamente collegate.

Il primo punto. L'aforisma di Chesterton può introdurci al tema: "Quando la gente smette di credere in Dio, non è vero che non crede in niente, perché crede in tutto".

Pensando a un Dio maschio antropomorfo, seduto sulle nuvole, con la barba bianca e lo sguardo accigliato, sarebbe facile rispondere che, come non crediamo alla befana, lo stesso non crediamo alla favola dell'esistenza di un qualsiasi Dio, senza che ciò influenzi negativamente il nostro stare nel mondo. La provocazione avanzata da Chesterton è, però, molto più profonda e sottile, e riguarda sia la massa della popolazione sia singolarmente ognuno di noi. Eco ha chiosato: "perché crede in tutto… specialmente ai mass-media!".

Pensiamo a noi stessi, dando alla parola "Dio" un'accezione molto larga: la famiglia, il sesso, il denaro, il potere, il partito, il proprio sport, in ultima analisi, ogni attività nella quale siamo impegnati senza quel distacco che consente l'equilibrio profondo; siamo pronti ad abbandonare una qualsiasi forma di "religione umana", senza più avere così la possibilità di illudersi, di consolarsi, di farsi guidare, come dice Taino, da una legge superiore? Ammesso che ci si riesca, saremmo capaci di muoverci davvero liberamente nel caos del mondo? Ognuno si risponda, e tragga le conseguenze.

Il secondo punto. *Come* il proprio maestro si muove nel mondo del Relativo, quando cioè mette su la maschera del cittadino, del padre, del marito, del nonno, del lavoratore, dell'automobilista, del

contribuente, ecc., influenza in positivo o, ancor più, in negativo, la formazione del discepolo? Se *l'uomo maestro* sbaglia, se mostra piccole o grandi fragilità, incoerenze, contraddizioni, ciò indebolisce l'insegnamento, magari corretto, che trasmette ai discepoli? È un punto molto delicato, senza dubbio, e dipende (anche) dalle circostanze.

Fare quello che il prete dice
e non quello che fa.
Sarebbe semplice se si potesse applicare
in tante altre faccende dell'esistenza.

La poesia del koan è provocatoria ma coglie una verità: non è semplice "fare quello che il prete dice e non quello che fa", anzi, è difficilissimo. Questa è, però, la via della libertà che ogni praticante Zen deve imparare a percorrere, senza rimorsi e senza rimpianti, una navigazione senza carte, fari e porti, se non quelli, infiniti, che ha visto comprendendo il MU, scoprendo di essere fondamentalmente nulla.

Una volta che avremo superato la *Grande Barriera*, la *Porta senza Porta*, cadranno timori e dubbi, e potremo immergerci nel reale con l'indistruttibile sicurezza che "il mondo è perfetto così com'è". Senza esitare, scivoleremo tra i pali dell'esistenza, consci, come ha scritto poeticamente Bukkoku Kokusci, un celebre maestro dell'era Kamakura,[54] che:

Non c'è alcun bersaglio
né arco teso
e la freccia lascia la corda.
Forse non colpirà
Ma non fallirà il colpo.

54 D.T. Suzuki, *Lo Zen e la cultura giapponese*, cit., p. 109.

# VENTITREESIMO CASO
# TANTE PARETI NESSUNA VIA

Il maestro va con i discepoli in una zona d'arrampicata per la prima volta (*ma quando lavorano?*). La descrizione del percorso da seguire non è chiara e si gira molto alla ricerca delle vie (*e figurati se la guida è capace di trovarle*). Alla fine, non riuscendo a trovarle si decide per un altro settore (*un po' come la volpe e l'uva?*). Un allievo pensa che ne possa venire un koan (*attenti sono, i discepoli*) e dice al maestro: "Tante pareti nessuna via (*non s'è sforzato tanto, però*)". Il maestro risponde: "Interessante (*forse era un po' moscio pure lui*)". Un altro allievo interviene (*maestra! maestra!*) e dice: "Non sarebbe più Zen dire: tante vie nessuna parete? (*quelli che arrivano dopo e aggiungono: più uno*)". Il maestro dice: "Interessante (*non lo svegliano manco le cannonate*)".

Se tutto è interessante basta restare
sui gradini di casa senza sprecare
energie per cercare in giro.
Ma davvero tutto è interessante?

*Commento*

Il koan apre un ampio ventaglio tematico, del quale cercheremo di isolare un paio di stecche.

La prima è stata indicata da Taino:

Vedere nel tutto l'interessante, questo è il fondamento. Se si riesce a vedere nel tutto l'interessante, si può anche stare seduti sui gradini di casa oppure, se si ha un carattere che porta a cercare delle vie sulle pareti, si farà un viaggio in quella direzione.

La seconda è costituita dal tema della "ricerca del luogo" all'interno del quale far pratica (monastero, tempio, ashram, centro di città, caverna, grotta, casa del guru). Questa direttrice di ricerca è chiaramente suggerita dall'incipit del caso: il maestro e i suoi allievi (che il koan non a caso chiama "discepoli") si stanno dirigendo verso una parete rocciosa sulla quale arrampicare, ma sbagliano percorso (questo sarebbe già un sottotema del koan) e alla fine decidono di andare da un'altra parte.

Vediamo il primo punto, che scaturisce dallo strano comportamento del maestro. Nei koan moderni di Engaku Taino, che sono, per lo più, strutturati in due parti, accade spesso che il maestro si ponga in modo contraddittorio: può dare la stessa risposta a due domande opposte (come accade, ad esempio, nel caso 10, oltre che in quello in esame); può, alla stessa domanda, rispondere in due modi opposti. Le ragioni per le quali può dare la stessa risposta possono essere molteplici: 1) il maestro ha già detto tutto, e quindi la ripetizione è finalizzata proprio a non aggiungere nulla; 2) le due risposte "guardano" una al Relativo e una all'Assoluto, e quindi sono solo apparentemente uguali, e starà al discepolo comprendere di quale *luogo mistico* il maestro parla; 3) il maestro vuol semplicemente provocare uno sbandamento nel discepolo, al fine di rendergli lampante il carattere meccanico di ogni comunicazione, distruggendolo immediatamente, o comunque incrinandone alla radice il senso.

Una situazione simile è presente anche nella tradizione, quando Jōshū risponde MU (no) e U (sì) alla stessa domanda sulla natura del cane.[55]

Il linguaggio riveste un ruolo decisivo nello Zen, ed è già stato oggetto del koan 21. Il puro linguaggio Zen, cioè quello utilizzato dai maestri nei koan, così misterioso, criptico, autocontraddittorio (Quel barbaro non ha la barba!), quasi sempre controintuitivo, è un oggetto molto difficile da maneggiare, e lo stesso Taino si è soffermato sui

rischi che possono venire dal “giocare con le parole”, dall’essere solo paradossali, e quindi assolutamente inutili.

Tra il testo del koan e il breve passaggio del *teisho* che abbiamo riportato prima c’è un’ambiguità che consente di analizzare il tema (vedere “l’interessante”) da due polarità: il testo del koan, e ancor più la poesia di commento (Se tutto è interessante basta restare/sui gradini di casa senza sprecare/energie per cercare in giro./ Ma davvero tutto è interessante?), sembrano attribuire l’aggettivo “interessante” a ogni singolo fatto del mondo (cosa, atto, pensiero); nel pensiero di Taino riportato sopra, invece, l’espressione “vedere nel tutto l’interessante” fa pensare che la totalità delle cose, presa come Uno, sia interessante.

La prima interpretazione ci spinge a osservare ogni singolo momento della nostra vita, nel quale un occhio Zen è capace di cogliere l’agire simultaneo del Relativo e dell’Assoluto, nel senso insegnato dal maestro Dà Lóng con il suo celebre koan del puro, eterno *Dharmakāya*.[56] È il grande lavoro spirituale che attende il praticante dopo che ha realizzato il *kenshō*, e che consiste nell’analizzare sistematicamente la propria vita quotidiana per svelarne le dinamiche interne alla luce della *Prajñāpāramitā*.

Nella seconda interpretazione, quell’“interessante” ricorda celebri affermazioni di maestri del passato, utilizzate per esprimere la propria visione del Tutto (come Páng Jūshì, un discepolo laico dell’VIII che disse: Quanta meraviglia in questo! Quale mistero!). Nell’istante in cui diveniamo Uno con il MU vediamo, con gli occhi della non-mente, la caduta improvvisa del mondo che si dispiega ordinariamente davanti a noi, il quale è organizzato per opposizioni (caldo/freddo, luce/buio, buono/cattivo, giusto/ingiusto, io/tu, ecc.). In quel momento, si realizza la nostra fondamentale natura vuota, che scaturisce dall’aver trasceso ogni opposizione. La forma è vuoto.

Secondo la classificazione dei koan definita da Miura roshi, il praticante dovrà: 1) approfondire il *Dharmakāya;* 2) riconoscere la sincronizzazione della differenziazione, cioè che i fenomeni del mondo sono simultanei ma distinguibili, tutti legati assieme in ogni singolo evento; 3) studiare la natura del linguaggio; 4) scoprire che quando ha superato le barriere rappresentate dai koan di cui ai precedenti punti 1, 2) e 3)… non ha ancora capito nulla (nel senso

che si è comunque dovuto ancora sforzare) e che adesso deve imparare dal pescatore, il quale, per prendere il pesce, deve *buttare* la rete; 5) saper trattare l'Apparente e il Reale (in altre parole, il Relativo e l'Assoluto o, secondo Rinzai, l'Ospite e l'Ospitante), riconoscendoli immediatamente sulla scena del mondo, e sapendo rappresentarli quando essi sono separati, quando sono fusi, quando sono intrecciati.

Ciò che trasforma profondamente la vita quotidiana di un praticante Zen sta nella scoperta, davvero *interessante*, che ogni azione quotidiana, dal portare il cane fuori, al fare la spesa al supermercato, al guardare la TV, al cambiare ogni mese il calendario, è, nell'istante in cui accade, la manifestazione dell'unicità del mondo, del suo essere mistico; per usare le parole di Wittgenstein: "Non è mistico come il mondo è, ma che il mondo è".

Sarebbe mistico anche il momento in cui si apre la busta del referto medico con su scritto che abbiamo un tumore incurabile? Anche quel momento sarebbe mistico? No, quel momento per noi non lo sarebbe, ma poi, pian piano, senza eroismi, e con tutte le eccezioni del caso, potremmo forse riprendere l'indagine di noi stessi (e riportare alla mente il koan del maestro Ummon "Ogni giorno è un buon giorno"[57] e del maestro Ma "Buddha dal volto di sole, Buddha dal volto di luna"[58]).

Due parole sulla ricerca del luogo della pratica. La questione da indagare è: si cerca o si è cercati? In che misura la nostra volontà, il nostro desiderio di "sperimentare" qualcosa (originato dal dolore di vivere e finalizzato all'ottenimento di qualcosa, e quindi, in ultima analisi, del tutto sbagliato e comunque inutile), ha un ruolo (positivo o negativo) nel trovare il luogo della Via? Si tratta di una domanda a cui è difficile rispondere, perché, se da un lato, come ci insegna il koan, ogni punto del mondo è la Via, e quindi non c'è da cercar nulla (dove siamo… tutto è sempre pronto per tirar su il sipario!), dall'altro, non vi è dubbio che, per vedere questo luogo, è necessario cercare un maestro e arrendersi al suo non-insegnamento.

Vi rileggo il koan 20 del *Bukkosan roku*, "La botte piena e la moglie ubriaca", perché può iniettarci nelle vene spirituali un po' di sano pragmatismo Zen:

Aveva letto tanti libri sullo Zen (*allora è vero che qualcuno li compra*) e partecipava alla *sesshin* per la prima volta. Siccome sentiva molto male alle gambe e alla schiena (*lo Zen non è un pranzo di gala*) chiese al maestro: “Tutti i maestri, compreso il Buddha, affermano che l’illuminazione è a portata di mano (*vedi che leggere serve a qualcosa*). Allora perché tutta questa sofferenza stando seduti in meditazione? (*butta un occhio a Guantànamo e ne riparliamo*)”. Il maestro rispose: “Non si può avere la botte piena e la moglie ubriaca (*asceti sono questi maestri*)”.

Sui muri era scritto vogliamo tutto
e subito, e s’è visto com’è finito.
Chiedilo a chi coltiva la lattuga,
ti dirà che la terra è molto bassa.

---

55 Si veda la nota 8.
56 Si veda la nota 4.
57 Si veda la nota 21.
58 Si tratta del caso 3 dell’*Hekigan roku*, “Il maestro Ma è malato”, il cui testo recita:
Il grande maestro Ma era malato. Il sovrintendente del tempio gli chiese: “Maestro, com’è stata la vostra venerabile salute nei giorni recenti?”. Il grande maestro Ma rispose: “Buddha dal Volto di Sole, Buddha dal Volto di Luna”.

# VENTIQUATTRESIMO CASO
# IL BUDDHA TRA LE CIANFRUSAGLIE

Nel monastero erano stati fatti dei lavori; molti oggetti erano stati accatastati, fra cui alcune statue di Buddha (*attenzione! attenzione!*). Una pendeva da una scatola dentro il gabinetto e un allievo molto devoto disse a un discepolo anziano che non era rispettoso averla messa lì così (*gioca coi fanti e lascia stare i santi*). L'anziano rispose che non stava male (*come se essere anziani fosse una garanzia*). Il maestro lo venne a sapere (*sembra che sappiano tutto*) e gridò: "I monaci devono avere rispetto per le immagini sacre! (*guai a chi gli tocca le bambole*)". Poi andò al gabinetto a vedere la statua (*l'assassino che torna sul luogo del delitto*) e disse: "Non è male messa lì così (*allora?*)".

Gioca coi fanti
e lascia stare i santi.
Sembra facile,
ma come si riconoscono?

*Commento*

Il Buddha, il Divino, dimora nel circuito di un calcolatore o negli ingranaggi del cambio di una moto con lo stesso agio che in cima a una montagna o nei petali di un fiore. Pensare altrimenti equivale a sminuire il Buddha – il che equivale a sminuire se stessi.

Così Robert Pirsig nel suo *Lo zen e l'arte della manutenzione della motocicletta*.[59] È un pensiero molto profondo, che può ben introdurci al caso in esame.

Il tema principale è il ruolo e la funzione dei simboli, religiosi e no. Si potrebbe trattare, per i buddhisti, delle statue del Buddha e dei Patriarchi, degli altari, dei fiori, degli incensi. Potrebbero essere, per fare un esempio "laico", le foto di Gramsci e di Berlinguer nelle vecchie sedi del Pci.

In linea di principio, tutte le statue sacre di un tempio Zen possono essere messe nella stufa se il freddo è intollerabile; come anche possono essere distrutti tutti i testi sacri se questi possono costituire un ostacolo alla comprensione della verità. Ma un praticante dello Zen non può non ammirare l'assoluta bellezza di un filo d'erba, non può non vedere la natura di Buddha che si manifesta nel giglio piegato dal vento o dalla nuvola carica di pioggia. L'haiku della poetessa Chiyo Jo (XVIII secolo) esprime meravigliosamente il sentimento di ammirazione per la bellezza naturale colta in un fiore molto comune in Giappone, la campanula:[60]

> Ah! La campanula!
> Il secchio preso prigioniero!
> Vado a chiedere acqua altrove.

Riguardo alla questione dei simboli, i maestri Zen della classicità si sono espressi in modo molto duro, quasi sprezzante: Ikkyū Sōjun fa la pipì sulla statua, Rinzai irride chi è "attaccato" all'immagine. Il vagabondaggio X del *Rinzai roku* (in c: *Línjí lù*)[61] dice:

> Rinzai arrivò a una torre commemorativa di Bodhidharma. Il guardiano della torre gli disse: "Venerabile signore, volete rendere omaggio al Buddha o a Bodhidharma?". "Non rendo omaggio né al Buddha né a Bodhidharma", disse Rinzai. "Venerabile signore, perché il Buddha e Bodhidharma sono vostri nemici?" chiese il guardiano della torre. Rinzai scosse le maniche e se ne andò.

Taino lo ha così commentato:

> È un episodio classico, molto semplice come svolgimento, con Rinzai che va in un posto, si aspetta di respirare l'aria speciale che vi tira, e quello che sta lì, il

quale dovrebbe essere completamente impregnato di quell'aria che respira giornalmente, non si accorge chi ha davanti, e gli fa la domanda più banale: se vuole vedere una statua o l'altra. Ma Rinzai non è andato a rendere omaggio alle statue, per questo basterebbe rendere omaggio all'albero lungo la strada, alla prima statua di Buddha che incontra o a una pietra miliare, la statua di Bodhidharma. Ora, Rinzai chissà che cosa andava in cerca e che cosa voleva. Certo nei suoi pellegrinaggi non va alla ricerca di monumenti per collezionarli come fanno i turisti. (…) Rinzai, sentendo nominare il tale maestro o il tale luogo, arriva alla fonte e trova che ci sono solo statue. Bisognerebbe avere il coraggio di Rinzai per dare qualche strattone a tutte le statue che ci circondano, al posto delle quali invece dovrebbero esserci dei vivi. Ed è strano che qui Rinzai scuota soltanto le maniche e non gli dia invece un bel calcio, come ci si aspetterebbe da un tipo come lui.

La pratica dello Zen ci rende (o, perlomeno, dovrebbe renderci) assolutamente liberi, e ci duole l'orecchio da quante volte abbiamo sentito le sentenze classiche "Se incontri per strada un Buddha, uccidilo!", "Dopo aver pronunciato il nome di Buddha, sciacquati la bocca!". L'insegnamento è chiaro: ogni oggetto di "culto", nell'accezione più larga possibile (statue, immagini, libri, maestri, cerimoniali, ecc.) non dovrebbe ricevere un trattamento diverso da quello che ognuno di noi manifesta nei confronti di qualsiasi altro ente (è Buddha anche lui, o no?) del mondo.

Il koan presenta molteplici questioni che meritano una riflessione: 1) i diversi comportamenti dell'allievo *molto* devoto e del discepolo *anziano* (e quindi meno devoto? Per stanchezza o per maggiore consapevolezza?); 2) il valore, se ce l'ha, dell'anzianità di pratica; 3) com'è che il maestro sa tutto quello che accade (poiché non è Dio, evidentemente lo sa perché qualcuno glielo riferisce); 4) i rapporti del maestro con il proprio *inner circle*, cioè con il ristretto numero di discepoli con i quali ha un rapporto ravvicinato; 5) il rischio di favorirne qualcuno, di fare, più o meno consapevolmente, delle preferenze (basta pensare alle contraddizioni in cui sono cadute anche grandi personalità, come Osho o Sri Ramana).

Osserviamo lo svolgersi del racconto, che presenta aspetti anche comici. Il maestro prima *grida*: "I monaci devono avere rispetto per le immagini sacre!", poi, nel gabinetto, vedendo la statua, *dice*: "Non è male messa lì così". Perché lì grida e là parla normalmente? Si può ritenere che quando grida stia recitando la parte del maestro, forse

anche sorridendo in cuor suo. È curioso che sia il discepolo anziano sia il maestro dicano la stessa cosa, per cui il koan potrebbe concludersi anche senza la presenza del maestro (ma può esserci un koan con protagonisti solo dei discepoli?). La voce provoca con l'affermazione "come se essere anziani sia una garanzia", la quale nasconde la domanda cruciale: "L'anzianità è sempre una garanzia?".

Da considerare, infine, l'ambientazione di parte del koan all'interno del gabinetto, elemento che richiama un'importante koan della tradizione.[62]

Con la poesia il koan acquista profondità.

Gioca coi fanti
e lascia stare i santi.
Sembra facile,
ma come si riconoscono?

Il proverbio a cui la poesia fa riferimento è "Scherza coi fanti, ma lascia stare i santi": nel nostro caso, "scherza" è stato sostituito con "gioca", senza che ciò abbia modificato il senso generale del proverbio. Non è un tema marginale, tutt'altro, ed è attualissimo; basta pensare a cosa è accaduto poco tempo fa in Francia a causa delle vignette su Maometto. Non illudiamoci che la questione non riguardi i buddhisti. Il clima di venerazione assoluta che spesso si respira negli incontri ai quali partecipano figure eminenti del buddhismo suggerisce che non si sarebbe facilmente capaci di accettare (come semplice, magari stupida, satira) delle battute irriverenti sul pantheon buddhista, di ieri e di oggi.

Il koan, però, vuole andare al di là di queste problematiche del Relativo, prendendo il toro per le corna e affrontandolo all'origine, appena esce dalla gabbia: come si fa a distinguere il santo dal non santo, fante o meno che sia?

Dice Taino:

Il punto fondamentale però è chiedersi chi possa stabilire quali siano i santi e quali i fanti, cioè quello che va rispettato. Se non si è da se stessi capaci di avere rispetto di qualunque cosa, come si può stabilire cosa è sacro e cosa no? Non significa che, nel momento in cui il monaco anziano dice che la statua del Buddha

sta bene anche a testa in giù, sta avendo il giusto rispetto per la statua, per il luogo in cui sta e per la propria pratica quotidiana? Anche se la voce che s'inserisce ha dei dubbi sul fatto che essere anziani possa essere una garanzia: non lo è affatto, specie in questo tempio. Però un anziano s'è confrontato per più anni rispetto a un novizio su questa questione e ha imparato ad accettare sia il Buddha a cui si offrono dei fiori sull'altare sia il Buddha che sta a testa in giù fra le cianfrusaglie del gabinetto. La capacità di vedere il Buddha in ogni luogo, non solo nelle statue ma in qualunque persona e oggetto, può far dire al maestro sia che i monaci devono rispettare le immagini sacre sia che nel gabinetto il Buddha non ci sta male. Accettando i Buddha sugli altari con lo stesso rispetto dei Buddha che sono nel gabinetto: i Buddha ci sono davanti in ogni passo dell'esistenza.

L'ultima frase di Taino ci collega al pensiero di Pirsig che abbiamo riportato in apertura.

La visione assoluta dello Zen si può sintetizzare così: l'universo è un intero indiviso. Nell'istante in cui comprendiamo il MU, l'intero universo (con noi all'interno) si condensa in un'infinità unità per poi, simultaneamente, esplodere, mostrando la sua fondamentale natura di vuoto.

Una volta che gli occhi della mente avranno "visto" la natura vuota del Tutto, sarà possibile muoverci tra i mille oggetti del mondo, con umile, sovrana indifferenza; pronti, come dice Taino, "a rendere omaggio all'albero lungo la strada", come anche ad accendere il fuoco con la prima statua di Buddha che ci capita tra le mani. Teniamo a mente il celebre pensiero di Meister Eckhart: "Una pulce, se è in Dio, si colloca al di sopra dell'angelo più eccelso. In Dio, infatti, tutte le cose sono uguali e sono Dio stesso".

Come disse, più sinteticamente, Jōshū: "Il Sentiero Finale è privo di difficoltà. Evita solo di scegliere e distinguere".

---

59 R. Pirsig, *Lo Zen e l'arte della manutenzione della motocicletta*, Adelphi, Milano 1981, p. 28.

60 D.T. Suzuki, *Lo Zen e la cultura giapponese*, cit., p. 205.

61 E. Taino, *Lin-Chi-Lu*, edito dall'Associazione italiana Zenshinji Scaramuccia, Orvieto 1998, p. 150.

62 Si veda la nota 19.

# VENTICINQUESIMO CASO
# IL SUICIDIO DEL BODHISATTVA

Un discepolo chiese al maestro: “Ho partecipato a un convegno sull’eutanasia (*cominciano a prepararsi da giovani*), e uno dei relatori ha detto che la Chiesa cattolica non dovrebbe essere contraria, perché anche Cristo ha deciso di morire sulla croce pur avendo il potere di sfuggirne (*qualunque cosa fai, pure dopo duemila anni, te lo rinfacciano*). Cosa ne dice lei?”. Il maestro rispose: “Nella nostra scuola i Bodhisattva si sacrificano rimanendo nel mondo per salvare tutti gli esseri (*il solito pesce in barile*)”. “Vuol dire che Cristo avrebbe dovuto usare i suoi poteri per opporsi alla morte?”, chiese ancora il discepolo. “Ma tu come fai a sapere che è morto? (*mica tirerà fuori la storia della reincarnazione*)” rispose il maestro.

Gli atomi di un fiore
o di una zanzara sono
gli stessi di un Bodhisattva.
Eppure non hanno certi problemi.

*Commento*

Un intreccio di temi sostiene il venticinquesimo caso dello *Zenshin roku*.

Il racconto del koan, e la poesia di commento, indirizzano verso queste tematiche: 1) le contraddizioni della Chiesa cattolica sul tema del fine vita (l’eutanasia) che sarebbero emerse nel corso di uno strano convegno; 2) la decisione di Gesù di morire sulla croce

quando avrebbe potuto risparmiarsela (era libero di scegliere o era già scritto nel suo copione?); 3) la scelta del Bodhisattva di rimanere nel mondo per salvare tutti gli esseri (e come fa a non morire?); 4) la possibilità o l'impossibilità di parlare della morte, della propria come di quella degli altri (si può parlare della morte o solo del morire?).

Taino ha così commentato:

È un caso che ha a che fare col destino e col libero arbitrio, che sono i due modi diversi di vedere il mondo, ma soprattutto con i corpi che si costruiscono intorno alla materia o all'energia primordiale. Per materia s'intendono gli atomi, le molecole, gli organi, insomma i mattoni che costituiscono gli esseri, siano umani che animali o vegetali, compresi i sassi, le montagne e il mare. Questi atomi, che siano di ossigeno, idrogeno, carbonio o altro, sono gli stessi che costituiscono l'intero universo. Così la poesia, dando per scontato che siano tutti costituiti dagli stessi atomi, mette sullo stesso piano il fiore, la zanzara e il Bodhisattva, ognuno col proprio compito nel mondo.

Vi sono anche altri profili tematici (interessanti e molto controversi), che meritano anche solo un accenno, quali:

- la natura dell'amore che nasce tra gli esseri umani, in riferimento al quale Taino ha detto:

è ormai acquisito scientificamente che l'attrazione tra due persone, quella che con tanta enfasi è chiamata amore, sia solo una questione chimica, la stessa che fa attrarre gli animali: conigli, cani, gatti quando sono in calore. Confutando così tutti i poeti e gli scrittori che intorno a questa attrazione hanno scritto intere biblioteche.

- la misteriosa assimilazione della morte naturale del Bodhisattva a una sorta di suicidio, qualora avvenga prima che abbia assolto al compito di salvare tutti gli esseri.

Taino prosegue così il discorso:

Una volta compreso ciò è normale che uno si chieda cosa rimane da fare se tutto avviene perché deve avvenire. Come Cristo s'è lasciato morire perché così era scritto, anche noi ci dobbiamo adattare a quello che il caso di volta in volta ci porta a fare? Oppure recitare la parte del Bodhisattva che non si lascia morire

prima di aver salvato tutti gli esseri? Altrimenti, se morisse prima degli altri, sarebbe una contraddizione: non sarebbe un Bodhisattva!

Approfondiamo la macro-problematica dell'eutanasia, del fine vita, dal punto di vista dello Zen. L'esser riusciti a trattare spiritualmente il tema con lo strumento del koan testimonia il coraggio, intellettuale e spirituale, che ha spinto Taino a costruire dei koan moderni. Lo Zen va fatto crescere, e Zenshinji gli ha fatto fare un balzo in avanti. Rimanere fermi all'insegnamento dei maestri dell'antichità non porta da nessuna parte, e sterilizza la Via; sarebbe come se al giorno d'oggi si volesse studiare l'universo partendo dalla cosmologia dantesca.

Sul tema del fine vita si può, molto schematicamente, sostenere che le religioni con il maggior numero di fedeli (il che non significa che siano grandi religioni bensì religioni grandi) proibiscono l'interruzione della vita, anche se poi ognuna accetta compromessi diversi. L'Ebraismo autorizza anche l'uso massiccio di antidolorifici che fanno rischiare la vita purché non siano dati solo a quello scopo. Il Cristianesimo, romano e ortodosso, distingue tra eutanasia e accanimento terapeutico, privilegiando la passività medica (cioè la rinuncia ai trattamenti) all'interventismo che dà la morte; Valdesi e Protestanti hanno posizioni meno ostili. L'Islam ha posizioni analoghe al Cristianesimo. L'Induismo è contrario all'eutanasia, pur lasciando libertà di coscienza. Il Buddhismo tibetano ritiene che l'eutanasia non andrebbe sostenuta, ma è ammissibile se non alimentata dall'odio verso se stessi o verso gli altri. Il Dalai Lama ha detto:

> Per il buddhismo, una mente pacificata al momento della morte è essenziale e quindi, prima che il dolore divenga intollerabile, l'eutanasia è giustificabile.

La visione dell'uomo e dell'universo che sta alla base dall'affermazione del Dalai Lama è influenzata dalla fede nella reincarnazione e negli effetti karmici, positivi o negativi, che, ai fini di una buona rinascita, si avrebbero dallo stato della mente al momento della morte. Per lo Zen questa visione è inconsistente: si

tratta di pura superstizione religiosa avvitata sul meccanicismo derivante dalla costante applicazione del principio di causalità.

Vediamo la posizione Zen sul tema dell'eutanasia, distinguendo tra Relativo e Assoluto.

Dal punto di vista del Relativo, cioè della vita ordinaria, possiamo dire che lo Zen concorda con la grande distinzione, che ha ricadute etiche e operative importanti, tra "procurare la morte" e "permettere la morte", dandole però il senso proprio che scaturisce dalla pratica mistica. Una volta realizzata la natura vuota dell'insieme universo (MU), e visti i suoi sottoinsiemi, ognuno dei quali articola l'intuizione/esperienza originaria nelle vicende della vita quotidiana, possiamo (tentare di) rompere l'ultimo, estremo attaccamento, che è l'attaccamento alla *nostra* vita, accettandone la naturale trasformazione, che chiamiamo "morte", in altre forme dell'essere.

La poesia lo indica con chiarezza:

> Gli atomi di un fiore
> o di una zanzara sono
> gli stessi di un Bodhisattva.
> Eppure non hanno certi problemi.

Quando comprendiamo di non essere, fondamentalmente, il corpo, possiamo vedere di *arrenderci* aprendoci al *Chaos*, nel senso greco di "massima apertura"; si potrà così permettere a "sorella morte corporale" di accoglierci senza dover porre in mezzo i mille strumenti terminali (per lo più solo inciampi dolorosi) che la scienza medica oggi consente. In ogni caso, decidendo noi, e solo noi, sulla nostra vita, senza deleghe di alcun genere.

Insomma: un po' di antidolorifici, e poi vedremo; quanto al punto di vista dell'Assoluto, possono aiutare a comprendere le parole (leggermente adattate) di Taino:

> Realizzare ognuno la natura di Bodhisattva e rendersi conto della verità del maestro che non crede che si possa essere sicuri della morte di Cristo, come di chiunque altro. E capire perché il Bodhisattva fa il Bodhisattva e non può morire, come non possono morire gli atomi. Forse muore in un miliardo di anni? Ma nessun atomo muore: si scompongono le molecole, le cellule, ma gli atomi di per sé non muoiono. È questa comprensione che permette di andare oltre, comprendendo le contraddizioni che l'esistenza di momento in momento presenta.

Taino “immerge” il tema dell’eutanasia nella visione assoluta, nel Volto Originario, demolendo così la distinzione tra Bodhisattva e non Bodhisattva, e giungendo a quella comprensione che svuota di ogni senso il tema della vita e della morte.

Il koan chiede al praticante di navigare i tre mari del Tutto: il primo è quello delle forme/ombre del divenire, il secondo è quello della fondamentale natura unitaria dell’essere (con le parole di Taino “i mattoni che costituiscono gli esseri, siano umani che animali o vegetali, compresi i sassi, le montagne e il mare”); il terzo, è quello che sta prima dell’Uno, lo Zero, la più vuota delle immagini. A quale livello dare la dimostrazione del koan lo si capirà durante lo svolgersi degli incontri con il maestro.

Il significato profondo, davvero assoluto, di questa *kenosi*, di questo svuotamento, di questo “lasciare ogni significato”, è stato rappresentato da Candrakīrti (VI secolo), il grande filosofo indiano della scuola del Sentiero di Mezzo, con la sua celebre metafora del capello:[63]

> Supponiamo che un uomo affetto da una malattia agli occhi veda ondeggiare davanti a sé un capello che fluttua nell’aria. Un suo amico fidato gli assicura che il capello che percepisce in quel momento è irreale. L’uomo, quindi, può credere che il capello che per lui è effettivamente visibile non esista realmente. Ma non ha ancora afferrato la verità che non vi è assolutamente alcun capello, perché egli lo percepisce realmente. É solo quando è completamente guarito dalla malattia agli occhi che comprende la non-esistenza del capello – questa volta non percependolo affatto. Quando l’allucinazione scompare la sua coscienza supera lo stadio in cui sorge la domanda se esista o non esista il capello. Poiché non vi è più alcuna allucinazione, la domanda stessa sull’esistenza o la non-esistenza del capello perde il proprio significato. Il problema semplicemente non esiste. L’affermazione o la negazione sono ugualmente annullate.

Terminiamo con il pensiero e le domande di Nisargadatta Mahârâj, il grande maestro dell’Advaita Vedānta:

> Vi prego, capite con estrema chiarezza che Voi, l’Assoluto, privi di qualsiasi identificazione con il corpo, siete completi, perfetti e mai-nati. Ma vi si accusa di essere nati milioni di volte nelle vostre passate esistenze. A questo proposito, potreste parlarmi di almeno una di tutte queste vostre nascite? Ve ne ricordate? Lasciate perdere quello che dicono gli altri, ma parlate onestamente, riferendovi alla vostra diretta esperienza soltanto. In realtà non siete mai nati. Varie forme

appaiono e scompaiono, come effetto dei cinque elementi. Che posto avete voi in questo gioco? Che cosa siete voi in questo gioco? E in che consiste questo vostro andare e venire? Che cosa sono tutte queste religioni, tutti questi culti?

Tempo fa Baricco raccontò di quando da ragazzo faceva volontariato al Cottolengo di Torino e dell'indimenticabile felicità che gli dava il semplice tornare poi a casa in bicicletta, respirando l'aria fresca della città dopo essere stato immerso nella difficile atmosfera della malattia, della deformità e del morire.

Disse:

Per chi facevo volontariato? Molto per me; per quel pedalare avendo nel cuore una sensazione di completezza, di totalità, di star bene con se stessi e con il mondo tutto, chiaro o scuro che fosse.

Bisogna cercare questa semplice totalità, diventando Uno con la creatura umana che sta morendo, Uno con il cane impaurito che abbaia o, per usare le parole di Montale, Uno con *il rivo strozzato che gorgoglia, l'incartocciarsi della foglia, il cavallo stramazzato*.

E quando ci sarà da lasciar andare la vita, la si lascerà andare.

---

63 T. Izutsu, *La filosofia del buddhismo Zen*, cit., p. 111.

# VENTISEIESIMO CASO
# CHI VUOLE LA BICICLETTA DEVE PEDALARE

Dopo tanto tempo che non si vedeva, un discepolo partecipò alla *sesshin* (*chi non muore si rivede*). Durante il *mondō* chiese al maestro un consiglio per accordare la pratica di meditazione con la famiglia, siccome gli era nato un figlio e gli prendeva molto tempo (*a cambiare i pannolini non medita abbastanza?*). Il maestro disse: “Da bambino desideravo tanto avere una bicicletta e invidiavo gli amici che l’avevano (*povero piccolo*). Poi riuscii ad averne una e un giorno che arrancavo in salita l’avrei voluta buttare in fondo a un burrone (*povera bicicletta*)”. “Ma io non posso dare la colpa a mio figlio! (*i figli non sono responsabili dei padri*)”, disse il discepolo. “Nemmeno io detti la colpa alla bicicletta”, disse il maestro (*ma un bambino non è una bicicletta*).

Capita che se hai i denti
ti manca il pane.
E quando riesci ad addentarlo
t’accorgi che non è morbido come credevi.

*Commento*

Così Herrigel e il maestro Awa nel loro ultimo dialogo che, di fatto, chiude *Lo Zen e il tiro con l’arco*:[64]

Quando un giorno chiesi al maestro come avremmo fatto, una volta ritornati in patria, ad andare avanti senza di lui, egli rispose: “(…) Lei è arrivato a un grado in

cui maestro e allievo non sono più due, ma uno. Lei può dunque separarsi da me in qualunque momento. E anche se vi saranno tra noi vasti oceani, quando lei si eserciterà come ha imparato, io sarò sempre presente. Non ho bisogno di chiederle di non rinunciare a nessun costo a esercitarsi regolarmente, a non lasciare passare un giorno senza aver eseguito la cerimonia, anche senza arco né freccia, o per lo meno senza aver respirato nel modo giusto. Non ho bisogno di chiederglielo perché so che lei non potrà più rinunciare al tiro con l'arco spirituale. Non me ne scriva mai, ma ogni tanto mi mandi delle fotografie dalle quali io possa vedere come lei tende l'arco. Allora saprò tutto ciò che devo sapere". (…) Come commiato, che non fu un commiato, il maestro mi porse il suo miglior arco. "Quando tirerà con quest'arco sentirà che la maestria del maestro è presente. Ma non lo dia in mano ai curiosi! E quando ne sarà padrone, non lo conservi per ricordo! Lo distrugga, che non ne resti che un mucchietto di cenere!".

Il suggerimento finale del maestro Awa di distruggere il grande feticcio, il miglior arco del maestro, è molto potente, e da solo costituisce un insegnamento prezioso. Awa, tuttavia, non riesce a cogliere il centro del bersaglio tematico, come invece fa Taino con il caso attuale e, in termini ancor più espliciti, nel caso 68 "Guardarsi bene allo specchio" che recita così:

Aveva praticato per tanti anni e siccome andava a vivere in un paese lontano non poteva più frequentare il maestro (*allora via le date delle sesshin dall'agenda*). Prima di partire passò a salutarlo e gli chiese come continuare a praticare (*ancora?*). Il maestro gli disse (*vedrai che qualcosa se l'inventa*): "La mattina, appena alzato, guardati fisso allo specchio (*ma se lo fa già tutti i giorni*)". E lui: "Non devo fare altro? (*magari cantar l'aria di un'opera?*)". Il maestro replicò: "Chiediti chi sei e se sei pronto" (*gli va sempre di scherzare*).

Pronto a vivere o
pronto a morire?
Oppure semplicemente
continuare a respirare?

Analizziamo il caso: ci troviamo di fronte alle problematiche a cui si va incontro quando si affronta una pratica spirituale di lunghissima durata, come richiede la nostra Via. Si inizia verso i trent'anni e all'età della pensione (e oltre), si è ancora lì a voler lavorare sui koan, partecipando alle *sesshin* del monastero.

Nel durante, ci si innamora e ci si disamora, si fanno figli, nascono nipoti; le malattie, l'invecchiamento e la morte non risparmiano

nessuno, c'è da cantare la ninna nanna ai primi sonni del neonato e agli ultimi del vecchio genitore. Le condizioni economiche e di lavoro cambiano, quello che ieri era sostenibile, oggi potrebbe non esserlo più. Può capitare di andare a vivere molto lontano dal monastero.

Insomma, la vita di chiunque di noi del XXI secolo, con le sue stagioni, le sue intemperie, il suo eterno mutare.

Taino inquadra la questione in questi termini:

> Penso che ci si possa riconoscere in chi non trova il tempo, non solo per partecipare alle *sesshin*. I figli ne prendono tanto e poco ne rimane per studiare, per praticare lo sport, andare agli spettacoli, incontrare gli amici. Insomma, non si riesce a fare quello che si vorrebbe fare: se si ha il pane non si hanno i denti, se si hanno i denti non si ha il pane. E quando capita di avere il pane ci si accorge che non è così soffice come si pensava. Nella società in cui viviamo ci siamo inventati molti bisogni, infatti è detta la società del consumismo. Si è indotti a consumare il tempo a disposizione, e il denaro è impiegato per non sprecarne un minuto. È sufficiente che nasca un figlio perché ci si trovi nella impossibilità di fare quello che piace, in questo caso la meditazione e le *sesshin*. Come è possibile combinare tutto? È normale che ci sia frustrazione nel vedere passare il tempo nell'attesa di un cambiamento: che i figli crescano, che arrivi la pensione, che si abbia una casa più vicina al lavoro, che si ritorni in salute dopo una malattia o un incidente. I motivi ai quali ci attacchiamo con la speranza di stare meglio in futuro sono tanti, ma gli impedimenti non cessano di bloccarci. Allora? Si dovrebbe fare a meno di praticare, come in questo caso, oppure prendersi meno cura di un figlio, magari dividendosi i compiti in famiglia?

Numerose sono le cose che non si possono più fare quando nasce un figlio, e fra queste vi possono essere la meditazione e le *sesshin* (più le seconde che la prima). Taino inizialmente individua, secondo criteri di buon senso, le possibili vie alternative: partecipare ad almeno una *sesshin* all'anno, dedicare microspazi all'interno della giornata da dedicare alla meditazione. Poi invita a fare un passo avanti nell'analisi Zen del tema: a spazzar via, cioè, la separazione tra "luoghi di pratica" e "altri luoghi", non cadendo nell'ingenuo luogo comune (che pure spinge folle di fedeli) secondo il quale stare in un monastero (magari oriental-esotico) per qualche settimana, o per qualche mese, sarebbe il modo migliore per percorrere la Via. Taino dice:

Potrebbe essere sufficiente affacciarsi una volta all'anno, invece che la volta al mese in cui s'era abituati. E cambiare i pannolini, come dice la voce che s'inserisce, è già la pratica, è come venire alla *sesshin* a tagliare l'erba, a costruire un muretto, a pulire i gabinetti: dov'è la differenza? Quando si rimarrà da soli, nel momento in cui il figlio dorme, in quel momento di silenzio è come stare seduti sul cuscino ed entrare nel koan o nel respiro. Non è pratica questa? Non c'è una pratica separata dall'esistenza di tutti i giorni: la vita di tutti i giorni è la pratica. (…) Siccome non c'è questa comprensione ci pensa la poesia a chiarire: se hai denti ti manca il pane e quando riesci ad addentare il pane ci si accorge che non è soffice come si pensava. Perché c'è una separazione, che non ci dovrebbe essere, fra i denti e il pane. A causa della separazione, il momento in cui si pensa di stare facendo quello che si vuole fare ci si accorge che il pane è più duro di quanto si aspettava. Così ci si rivolge di nuovo al maestro per domandare come accordare la pratica alla famiglia. Il maestro risponde che la pratica è la famiglia e la famiglia è la pratica. Tutto qui.

Poi, proseguendo, lascia che il suo pensiero abbandoni la pianura per la voragine:

C'è da capire bene che la bicicletta, tirata in ballo in senso metaforico, noi tutti l'abbiamo voluta prima che i nostri genitori s'incontrassero, tanto per rifarsi al koan di Huìnéng. Non sappiamo quando ci sia nata la voglia di salire sulla bicicletta che ci aspettava appena usciti dalla pancia della madre, ma è certo che nessuno ci ha imposto di salirci, e s'è iniziato a pedalare. (…) La comprensione è dall'inizio: la Terra sulla quale siamo venuti a camminare è la prima bicicletta sulla quale abbiamo iniziato a pedalare.

La visione mistica dello Zen fa scoprire che la bicicletta, ovvero, il nostro venire all'essere, nel bene e nel male (quindi anche *nel benissimo e nel malissimo*), l'abbiamo voluta quando ancora il primo organismo unicellulare non era apparso sul pianeta, e che ognuno di noi è non solo l'Autore/Origine di ciò che gli accade, ma ben di più: è l'Autore/Origine di Tutto quello che è accaduto, accade e accadrà, da sempre e per sempre, dal grande inizio del non principio alla sua fine interminabile.

Quando la natura di Buddha si manifesta, quando, cioè, esplodiamo il nostro essere immergendolo nel MU (e poi nei suoi koan di approfondimento), vediamo la struttura dell'insieme U, l'insieme universo, realizziamo che è come dev'essere, e da dove

esattamente origina. Possiamo ricordare il fondamentale koan della tradizione “Il bastone di Ummon”[65] che dice:

> Ummon mostrò il suo bastone all’assemblea e disse: “Il bastone si è trasformato in drago e ha ingoiato l’universo. Le montagne, i fiumi e la grande terra: dove possiamo trovarli?”.

C’è poi un punto cruciale, e ultimo, che deve essere trattato con grande cautela per non cadere in astrattezze disastrose, confondendo Relativo e Assoluto: se ora entrasse nello *zendō* una madre e ci dicesse che il bambino che tiene in braccio è ammalato di un cancro incurabile chiedendo: “Perché? Perché proprio a lui?”, potremmo risponderle secondo la visione assoluta dello Zen? No, e questo è molto importante. Non potremmo, e comunque non dovremmo, pur sapendo che in fondo sarebbe la risposta giusta. Nel Relativo la sola risposta possibile sarebbe accarezzare il bambino e piangere con lei, senza parole.

Sulla via per Zenshinji, abbastanza vicino a Firenze, più o meno tra Incisa-Reggello e Valdarno, l’A1 corre parallela alla linea ferroviaria ad alta velocità; i Frecciarossa vanno così veloci da far sembrare quasi ferme le auto che viaggiano a 130 km/h.

Una scena spettacolare che mi lasciava sempre un senso di inquietudine. Mi faceva tornare in mente le rette parallele, quel poco di geometria euclidea che si impara a scuola, le spontanee domande metamatematiche che stimolano: possibile che le parallele non si incontrino mai? Possibile che anche dopo che hanno percorso tutto l’universo, non si uniscano? Possibile che non ci sia un punto nel quale tutto si tocca?

La *Vita* e la *Pratica* sono anch’esse rette parallele? L’una interseca l’altra in uno o più punti, o che altro? Il koan ci invita a lavorare su questa domanda, a cercare la Via che la trascende, a far nostro quel *Punto* ove avviene la *Grande Unificazione*.

Quando saremo *pronti* non ci sarà da spedire fotografie o tirare con qualsivoglia arco spirituale. Per stare accanto al nostro maestro basterà guardarsi allo specchio e continuare a fare quello che si è sempre fatto, dal bagnare i fiori al far la spesa al supermercato.

64 E. Herrigel, *Lo Zen e il tiro con l'arco*, Adelphi, Milano 1975, p. 86.
65 Si veda la nota 32.

# VENTISETTESIMO CASO
# PAREGGIARE I CONTI

Un discepolo chiese al maestro: “Mia nonna, che è molto anziana, ha detto che la vita non dà soddisfazione (*solo la vita?*), perché, al tirare delle somme, e lei ha più di novant’anni, carne e polvere finiscono per rivelarsi la stessa cosa (*le entrate e le uscite che si pareggiano?*). Allora, basta aspettare di diventare vecchi, senza tanto darsi da fare con la meditazione, per comprendere il senso dell’esistenza? (*in quale posizione aspetti di diventare vecchio?*)”. Il maestro disse: “Il Bodhisattva Avalokiteśvara, praticando la *Prajñāpāramitā* realizzò… (*sembra che abbia realizzato qualcosa*)”. “Scusi, ma non capisco che vuole dire (*se lo capisse nemmeno domanderebbe*)”. “Eppure la nonnetta è tanto chiara” concluse il maestro (*se non ci fossero le nonnette*).

Perché la vita dovrebbe dare soddisfazione?
Saltellando tra il vuoto e la forma,
al tirare delle somme
basta comprendere quanto è vita la vita.

*Commento*

Un celebre pensiero di Giacomo Leopardi consente di inquadrare il problema centrale sviluppato dal caso:

L’uomo, desiderando sempre un piacere infinito e che lo soddisfi interamente, desidera sempre e spera una cosa che non può concepire.

Se il desiderio umano è inesauribile (il Buddha lo ha definito “brama”), e le possibilità di soddisfarlo sono finite, siamo inevitabilmente soggetti a un inestirpabile dolore di vivere, da pochi mesi dopo la nascita fino all’istante ultimo della morte.

Si tratta di un’intuizione potente, e profondamente Zen: il dolore è inscritto nell’esistenza stessa del piacere.

Non è tuttavia un’acquisizione nuova; già circa 300 anni prima del poeta di Recanati, Machiavelli scrive:

> La natura ha creato gli uomini in modo che possono desiderare ogni cosa e non possono perseguire ogni cosa: tale che essendo sempre maggiore il desiderio che la potenza dello acquistare, ne risulta la mala contentezza di quello che si possiede, e la poca soddisfazione d’esso.

Il baricentro del koan è rappresentato dall’affermazione della nonna secondo la quale “al tirar delle somme la carne e la polvere si equivalgono”. Taino, nel suo commento, riferisce di aver attribuito al personaggio della nonna il pensiero, letto in un libro, che un anziano nero americano condivise con un suo giovane amico.

La domanda fondamentale che viene posta è: se le cose stanno come dice la nonna, ha senso cercare il senso ultimo della propria vita sottoponendosi a un’ascesi lunga e rigorosa quale quella richiesta dalle pratiche mistiche, compresa quella di Zenshinji?

Taino, sempre sulla stessa questione, presenta anche un altro punto di vista:

> Oggi ho ricevuto in prestito una rivista in cui si tratta del denaro. Uno studioso, oltre che praticante di meditazione, un certo Rasmussen, osserva come si sia diventati schiavi degli orari di lavoro; secondo lui, e altri ricercatori che cita, la maggior parte delle persone passa ogni giorno il tempo in attesa che giunga l’orario d’uscita dal lavoro e il venerdì, se non fanno i turni, per godersi il sabato e la domenica. La sua conclusione è che chi vive in questo modo aspetta solo.

L’osservazione di Rasmussen è di una banalità disarmante; egli considera, molto snobisticamente, “la maggior parte” delle persone che lavorano, e che aspettano il fine settimana per riposarsi e divertirsi, come degli schiavi, i quali vivrebbero solo per aspettare il momento di morire! Ma quando mai? Ho sempre condiviso questo

pensiero di Maurizio Costanzo: “Il grande, silenzioso eroismo è di chi ogni giorno va al lavoro, fa la fila in auto, guadagna il necessario per sé e per la sua famiglia, non si lamenta, cerca di migliorare il mondo e di migliorare se stesso, non sta muto e non grida”.

Taino prosegue:

(…) in senso metaforico la fine della giornata è la fine della lunga giornata sulla Terra chiamata esistenza. Allora, ammettendo pure che, arrivati alla fine dell’esistenza, si possa condividere la conclusione della nonna, per questo uno dovrebbe sedersi e aspettare? Magari entrando in una caverna, oppure mettendo da parte qualunque domanda e ripromettendosi di rispondere quando sarà vecchio? La poesia, infatti, si chiede perché la vita dovrebbe dare soddisfazione, quando la nonna dice che non ne dà. Come uno che si impegna allo spasimo pensando di vincere qualcosa e arrivato alla fine s’accorge che ha soltanto pareggiato. La soddisfazione dell’esistenza è nella vittoria di ciò che noi definiamo bello, buono, giusto?

Dovremmo rispondere “sì” a quest’ultima domanda provocatoria di Taino? No, dovremmo rispondere “dipende”. Ma il punto da capire bene è che, in ogni caso, il nostro impegno per realizzare ciò in cui crediamo deve essere un “impegno distaccato”; occorre, cioè, esser capaci di recitare/agire nella vita sapendo che, in ultima analisi, non vi sarà vittoria né sconfitta, comprendendo, come dice la poesia, *quanto la vita è vita*, e quanto essa sia ingiudicabile. L’infinito non si può misurare con il finito.

Dice Taino:

Già comprendere quanto sia vita la vita, non ci accomuna ai lavoratori che cita Rasmussen e nemmeno al fatalismo della nonna riferito dal nipote. Certo, l’essere umano può fare poco nei confronti della vita, ma si può vedere quanto sia vita la vita, e vivendosela con interezza non si sarà in attesa della fine della giornata o del lavoro e cioè in attesa della morte. Insomma, si vivrà come si vuole vivere, e quando sarà il momento di morire, si morirà. Senza stare a soppesare se la carne e la polvere sono in pari o una l’ha vinta sull’altra.

Potremmo domandarci: se le cose stanno così, *quando* si possono tirare le somme? Portando alla massima tensione un koan della tradizione,[66] potremmo rispondere che si tirano le somme in ogni istante, realizzando che ogni istante è un buon istante. A una

creatura Zen, a un essere che ha realizzato la propria natura, non interessa fondamentalmente l'esito del suo agire, della sua indomita lotta per quello che ritiene "bello, buono, giusto". La visione di MU, la comune natura vuota di ogni ente dell'universo, noi compresi, permette, come dice Taino, di:

> lasciarsi prendere con fiducia dalla vita, ché comunque vada andrà bene: si è goduto e si è sofferto, con momenti belli e altri meno belli, ma proprio questa è l'esistenza. Nella scoperta di quanto è vita la vita viene la risposta, come il maestro che risponde citando il Bodhisattva Avalokiteśvara della *Prajñāpāramitā*.

Terminiamo accennando a due sotto-temi che sono, a mio avviso, importanti per iniziare a sviscerare la complessità del koan e a scatenarne la potenza creativa.

Il primo sottotema è l'atteggiamento con cui agisce nel mondo "chi sa di essere pur sapendo di non essere". Riportiamo alla mente le celebri poesie di Yùquán Shénxiù e Huìnéng, nonché la storia che li riguarda. Si cercava il successore del maestro, e fu indetta una sorta di contesa poetica. Ognuno dei monaci vi poteva partecipare, esprimendo nella composizione la propria realizzazione spirituale: dal più anziano di pratica (Shénxiù) all'ultimo dei novizi (Huìnéng). Il maestro riconobbe nelle parole del novizio la manifestazione della natura di Buddha, e lo scelse come successore. La storia, quindi, promuove Huìnéng perché la sua poesia coglie la reale natura del Tutto, il punto di vista dell'Assoluto. Ma non esiste Assoluto senza Relativo, ed è a quest'ultimo che guarda Shénxiù. Ecco che, allora, la grande, suprema poesia nasce dalla fusione dei due testi, che paiono quasi scaturire dalla *Prajñāpāramitā*. Unendo insieme con un "ma" i quattro versi della poesia di Shénxiù (a sinistra) e della poesia di Huìnéng (a destra), si ha una rappresentazione della verità (la forma è vuoto, il vuoto è forma):

> Il corpo è l'albero della Bodhi, *ma* la Bodhi non ha albero
> La mente è come uno specchio chiaro, *ma* non esiste sostegno di alcun specchio
> Continuamente sforzati di lucidarlo, *ma* tutto è vuoto fin dall'origine
> Non lasciare che vi si raccolga la polvere, *ma* dove può mai posarsi la polvere?

Pulire lo specchio, sapendo che non esiste né lo specchio né lo sporco; cercare il bene, evitare il male, sapendo che in assoluto non c'è né il bene né il male; senza rimorsi, senza rimpianti, senza speranze, ma senza rassegnazione, "controllando" il proprio abbandono. Lasciando all'oblio "Le tre parole più strane", come dice la poetessa Wisława Szymborska:

> Quando pronuncio la parola Futuro
> la prima sillaba va già nel passato.
> Quando pronuncio la parola Silenzio,
> lo distruggo.
> Quando pronuncio la parola Niente,
> creo qualcosa che non entra in alcun nulla.

Il secondo sottotema del koan è il senso della vita. La visione Zen propone con decisione una posizione "tragica" in senso greco, e non nichilista. Contro ogni attesa di un'immortalità *post mortem*, esalta la vita caduca impregnata com'è di eternità e infinità. I fatti della vita vengono vissuti e accettati per come si manifestano, intervenendo per quanto possibile ma sospendendo ogni giudizio definitivo. "I salici sono verdi e i fiori rossi" ricorda un celebre detto Zen.

La pratica dello Zen permette a ogni creatura umana di vivere con pienezza l'eterno piacere-dolore del divenire, prendendo atto dell'insensatezza di ogni concettualizzazione del futuro, e di ogni interpretazione del passato.

Teniamo a mente questo pensiero di Taino: "La vita ha un senso se noi glielo diamo questo senso".

La vita va indagata, e va anche inventata, creando o immaginando il suo fondamento, diventando capaci di cercare nel buio la cosa che non c'è, e trovarla.

---

66 Si veda la nota 20.

# VENTOTTESIMO CASO
# L'ARTE DI SCIARE

Un giorno che guidava il gruppo dei meno bravi, il maestro entrò in un fuori pista (*sempre a cercare guai*). Un allievo gli gridò: "C'è scritto che scendere qui è vietato (*va bene il rispetto, ma se sbaglia…*)". Il maestro tornò indietro in silenzio e sciarono in un altro versante (*non si sa se avesse la coda tra le gambe*). La sera, tornato all'ostello, l'allievo raccontò a un amico più esperto l'episodio della mattina (*sono stato bravo, eh?*). L'amico disse: "Forse il maestro non ha ancora capito l'arte di sciare (*magari è solo un bravo artigiano*)". Il maestro lo venne a sapere e chiese all'allievo anziano ragione del suo giudizio (*speriamo che non sia offeso*). Il giorno dopo, il maestro tornò nel fuori pista con la classe alta e scese senza fermarsi con gli allievi più bravi dietro. La discesa era molto difficile e tutti caddero più volte (*forse si è offeso*). Quando tornò all'ostello, all'amico della classe bassa che chiedeva com'era andata, l'allievo rispose: "Ci ha fatto morì! (*ce ne vuole per morire*)".

Avendo la bocca per parlare
è difficile osservare in silenzio.
Invece, per comprendere l'arte
c'è solo da restare silenziosi e attenti.

*Commento*

Un vero maestro sembrerà sempre un nemico, ed è questo il criterio (di riconoscimento di un buon maestro). Un falso maestro ti aiuterà sempre a

sognare; non disturberà mai il tuo processo onirico. Anzi, al contrario, ti darà delle consolazioni, dei tranquillanti. Ti consolerà, ti cullerà. Il suo insegnamento non sarà altro che una ninna-nanna. Canterà al tuo fianco, perché tu possa dormire bene, ecco tutto. Viceversa, un vero maestro è pericoloso. Andargli vicino è molto pericoloso. Ti avvicini a tuo rischio e pericolo, poiché egli non ti può permettere di sognare, e non può sostenere il tuo processo onirico, perché l'intero scopo andrebbe vanificato. Li distruggerà, e i sogni sono vicinissimi al tuo cuore. Tu pensi che i sogni siano il tuo cuore, e quando i sogni vengono distrutti, hai la sensazione che sia tu a essere distrutto. É proprio come se qualcuno ti uccidesse. Gli hindu ne sono coscienti, per questo affermano che un vero maestro è simile alla morte.

Così Osho sul rapporto maestro-discepolo, uno dei temi del koan; un koan piuttosto lungo, dinamico, tre momenti diversi, tre attori e molte metafore, più o meno evidenti.

Si avverte l'eco di koan della tradizione, e Taino ha colto l'occasione per dir qualcosa sul senso della rivoluzione che ha apportato allo Zen del terzo millennio:

I koan ideati a Scaramuccia non hanno la pretesa di inventare lo Zen. I maestri del passato hanno lasciato un'impronta incancellabile e, penso, insuperabile. Infatti, i loro discorsi, insegnamenti e koan sono ancora perfetti e attuali per noi. I koan moderni hanno questa specificità: sono ambientati nella società attuale, come lo erano i koan al tempo dei maestri cinesi. Ad esempio, i monaci cinesi non andavano a sciare, non erano sposati, non c'era la Tv, la radio e le automobili, con tutto ciò che l'attuale esistenza comporta: non potevano divorziare, andare a scontrare con l'auto o la moto, e così via, però le domande esistenziali fondamentali per gli esseri umani sono sempre le stesse. Insomma, siccome nessuno inventa fondamentalmente niente, questi koan non sono altro che le domande che venivano poste ai maestri cinesi adattate al modo di vivere attuale, soprattutto dei laici e non dei monaci come erano i protagonisti di quel tempo.

A mio avviso, i koan moderni innovano in misura molto più ampia di quanto sostiene Taino; le domande estreme sull'esistenza non mutano con il passar dei secoli, ma non vi è dubbio che il contesto nel quale oggi la creatura umana se le pone è talmente mutato da rendere l'insegnamento antico necessario ma non sufficiente, e non solo per il linguaggio usato e per l'ambientazione delle scene. Basta pensare alle scoperte della cosmologia, della psicoanalisi, delle neuroscienze, della fisica quantistica nonché ai costumi e alle regole morali delle società complesse, per rendersi conto di come fosse

assolutamente necessario procedere a un radicale aggiornamento, se non a una rifondazione, della visione Zen del vivente e dell'universo. In altre parole, la traduzione empirica dell'intuizione originaria richiedeva nuovi strumenti di rappresentazione, di interpretazione e di significazione, e i koan moderni rispondono a questa esigenza, mettendo le mani nella fornace e tirando fuori nuove carte di navigazione per il terzo millennio.

Vediamo le provocazioni del koan.

Il caso parla di un maestro di sci che sembra comportarsi come un maestro di spiritualità, quasi che le diverse figure di maestria avessero la stessa natura, si potessero sovrapporre. Non è così; anche se l'ambiguità non viene chiarita dal testo, bisogna aver ben presente l'infinita differenza che corre tra un maestro di una disciplina particolare e un maestro di Zen, che è maestro della vita, maestro, per riprendere una formulazione che già abbiamo incontrato, della *vita in quanto vita*.

La dinamica del caso consente di far emergere sia la diversa natura sia i conseguenti diversi comportamenti che le due tipologie di maestri dovrebbero avere:

- un maestro di disciplina ha clienti, da loro riceve un compenso, a loro fornisce una prestazione professionale che consiste nell'insegnare qualcosa. Il legame è di natura materiale, è regolato da accordi economico-giuridici, più o meno formalizzati, e in quell'ambito un suo errore può essere segnalato dal cliente senza alcuna particolare implicazione personale. Al grido dell'allievo ("C'è scritto che scendere qui è vietato"), il maestro di disciplina dovrebbe rispondere/spiegare, e non tanto, o non solo, risalire il pendio e andare su un altro versante. Può permettersi, il giorno successivo, come racconta il koan, di mostrare la sua abilità (che è cosa diversa dalla maestria) mettendo tutti alla frusta (la voce chiosa: magari è solo un bravo artigiano);

- un maestro di Zen non ha clienti, ha discepoli; egli non insegna ma testimonia; i discepoli non possono essere fatti rientrare in nessuna classificazione, men che mai di tipo qualitativo (merito/bravura, alto/basso, ecc., del tutto incongrui in una pratica

mistica). La contrattualizzazione del legame con il discepolo è inscritta nel cielo di granito (e, a questo riguardo, può essere utile ritornare al caso 9, “A Cesare quel che è di Cesare”). Il suo non rispondere a un grido di un discepolo può costituire un insegnamento. Un maestro Zen non chiederebbe mai a un discepolo anziano le ragioni di un suo giudizio, come anche non sarebbe da maestro Zen mostrare la propria bravura oppure offendersi (la voce ironizza: speriamo che non sia offeso).

Fatte queste distinzioni principali, possiamo analizzare il caso osservandolo dal punto di vista (l’unico che può interessare qui) del maestro Zen.

Che un maestro Zen possa sbagliare è ovvio, e che il suo errore possa essere rilevato e fatto notare dai discepoli sta nella naturalità delle cose. Si dovrà però sempre tener bene a mente la regola aurea del gioco degli scacchi (che dovrebbe valere in ogni realtà sociale, dalla grande organizzazione internazionale al più piccolo dei blog o dei forum): *si gioca contro i pezzi (le idee) dell’avversario, non contro l’avversario*. Il punto cruciale, però, sta nel “modo” con il quale l’errore viene segnalato. Taino lo dice chiaramente:

> Non che i maestri siano alieni dall’errare, e un maestro trae soddisfazione nel vedere che i discepoli sono attenti, ma i modi di dimostrare la propria attenzione possono essere diversi, alcuni sembrano ostentare la propria visione del mondo. E sono proprio quelli che i maestri colpiscono in modo netto e chiaro. Anche stando in silenzio come in questo caso. Solo che l’allievo non si accorge del segnale che gli invia il maestro e tornando racconta all’amico l’episodio: “Il maestro è tanto esperto, ma se io non l’avessi avvertito sarebbe sceso in un luogo pericoloso. Invece io me ne sono accorto e lui, mogio mogio, è dovuto tornare indietro, dandomi così ragione”. L’allievo anziano, che invece sa come vanno le cose, aggiunge qualcosa alla presunzione e all’orgoglio dell’allievo più giovane.

Quest’ultima frase può essere interpretata in diversi modi. Ritengo che sia da intendere nel senso che l’allievo anziano, “sapendo come vanno le cose”, abbia volontariamente spinto il giovane allievo nell’errore, per far poi risaltare l’insegnamento silenzioso del maestro. Tuttavia, non si può escludere una diversa lettura: nel veterano l’anzianità ha fatto velo alla saggezza e lo ha portato a dire una stupidaggine!

È possibile insegnare il “modo” giusto di segnalare a un maestro che ha commesso un errore? Non si può, e ciò mi ha fatto venire in mente il ritornello della canzone di Francesco Guccini “Vedi cara”: “Vedi cara, è difficile spiegare, è difficile capire, se non hai capito già”.

Si può, però, dire che il modo “giusto” non ha antecedenti né conseguenti, e non lascia residui di alcun tipo. Non intende insegnare alcunché, né presuppone una soggiacente, personale visione del mondo (che, anche se ci fosse, dovrebbe essere tenuta per sé); si limita – con voce media, anche se scritta, e con il garbo dovuto a tutti gli esseri, maestro compreso – a segnalare un qualcosa che sembra non andar bene.

Ma il koan espande il suo dominio tematico, spingendo a riflettere non solo sui rapporti e sulle modalità di comunicazione con il proprio maestro ma, più in generale, con tutte le creature del mondo con le quali abbiamo rapporti affettivi di qualsiasi natura (d’amore, d’amicizia, di paternità/maternità, di filiazione, di fraternità, di solidarietà).

Quante volte, di fronte a qualcosa che non andava, ci siamo mossi caricando di sovrasensi o di sottili, remote frustrazioni, il nostro dire o il nostro fare, senza esaminare la situazione per come realmente si presentava, guardando davvero, senza occhiali mentali, chi o cosa avevamo davanti? In particolare, nei rapporti con i figli, quante volte un silenzio consapevole avrebbe potuto essere la miglior risposta a una loro azione che non condividevamo o che era addirittura sicuramente sbagliata? Oppure, all’opposto, quante volte un nostro miope irrigidimento ha coperto l’incapacità di ammettere di aver sbagliato?

La poesia, nella sua seconda parte, dà un’indicazione importante:

> Avendo la bocca per parlare
> è difficile osservare in silenzio.
> Invece, per comprendere l’arte
> c’è solo da restare silenziosi e attenti.

Restare silenziosi e attenti, e poi esprimere, in ogni contesto umano, Zen e no, il nostro pensiero, la nostra arte della vita, il nostro essere sovrani del nulla.

Ho letto in questi giorni un saggio di Ernesto Balducci su Francesco d'Assisi. All'interno c'è un punto,[67] narrato dalle fonti, che può aiutarci a mettere a fuoco una qualità profonda dell'animo che un praticante Zen dovrebbe sempre coltivare:

> Francesco, alla presenza di così alti principi, cominciò a parlare senza timore. E parlò con tanto fervore che, quasi fuori di sé dalla gioia, mentre proferiva le parole, muoveva anche i piedi quasi saltellando; ma quello strano comportamento, lungi dall'apparire un segno di leggerezza e dal suscitare riso, provenendo dall'ardore del suo cuore, induceva gli animi a intrattenibile pianto di commozione.

Francesco parlava al Papa e ai Cardinali, i quali stavano preparando una nuova crociata contro il Sultano, per manifestare la sua assoluta contrarietà all'azione di guerra, che riteneva un errore gravissimo. Tuttavia, il contenuto del suo discorso non è ciò che interessa per la riflessione che stiamo facendo. È la "forma", è il "come", che sono straordinari: la danza a piedi nudi davanti ai massimi rappresentanti del potere religioso occidentale dell'epoca (oltretutto non ben disposti verso il suo movimento spirituale) è un *atto assoluto*, quasi la dimostrazione di un koan. Manifesta una gioiosa sregolatezza, una capacità di sottrarsi alla tenaglia della dialettica degli opposti trascendendo, in uno stato di lucida follia, tesi e antitesi (guerra, non guerra).

La mirabile leggerezza dell'uomo di Assisi consente di andar oltre le diadi libertà-autorità/divieto-trasgressione/errore-esattezza.

Dobbiamo coltivare quella folle leggerezza, quella capacità di danzare – anche solo in spirito – di fronte al caos del mondo. Ricordiamoci la poesia di Taino del 1993 (l'anno del gallo, secondo il calendario cinese):

> Chi chiri chi
> parla, medita, guarda
> questo immenso gioco
> è me stesso.

Un atomo di quella libertà, senza scopo e senza progetto, riavvia ogni istante il gioco delle infinite possibilità, come quando nasce una bambina, come alla prima alba del mondo.

67 E. Balducci, *Francesco D'Assisi*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole (Fi) 1989, p. 69.

# VENTINOVESIMO CASO
# IL MAESTRO CHE MANGIA E LA FAME NEL MONDO

Un visitatore chiese: “C’è un koan nel quale, a chi gli chiede come esprime il suo Zen, il maestro risponde che quando ha fame mangia e quando ha sete beve (*non si sforza molto*). Ma lo sa che nel mondo ci sono miliardi di persone che quando hanno fame non possono mangiare e quando hanno sete non possono bere? (*figurati se non lo sa*)”. “Lo so (*infatti*)”, rispose il maestro. Il visitatore insiste: “E allora cosa fa per migliorare il mondo? (*qui si entra nel privato*)”. E il maestro: “Quando ho fame mangio e quando ho sete bevo (*ce la mette propria tutta*)”.

Dice che i gigli dei campi e gli uccelli del cielo
non tessono e non coltivano.
Ma come si fa a essere
gigli dei campi e uccelli del cielo?

*Commento*

Il caso affronta un tema fondamentale per ogni moderno ricercatore mistico, già trattato nel caso 3 del *Bukkosan roku* “Il pane per il mondo intero” che recita:

Una bambina chiede alla nonna (*sembra una scena dai cartoni animati*): “La maestra ha detto che dobbiamo (*non bastano i compiti normali?*) aiutare tutte (*proprio tutte?*) le persone (*e gli animali?*) che soffrono (*magari perché non*

*riescono a comprarsi la macchina nuova*)". La nonna (*lei sì che ne ha viste tante*) risponde: "Un uomo non può fare il pane per il mondo intero (*la vecchietta, mica si fa fregare*)".

Guardando il mondo da un metro d'altezza
sembra tutto grande e impossibile.
Solo se scopri che le forme non sono tutto
e non si vive per mangiare salvi il mondo.

I koan moderni di Taino indagano le grandi contraddizioni della nostra esistenza quotidiana e svolgono un ruolo cruciale nella sua rifondazione della visione Zen della creatura vivente e del mondo, assicurando una forte espansione dell'universo di verità presentato dalla tradizione.

La novità non sta tanto, o non solo, nel tema qui indagato, che si può generalizzare come "la capacità del trascendente di agire sull'immanente", quanto dall'averlo trattato con lo strumento koan. Nell'essere riusciti a "imprigionarlo" nella gabbia formale, rappresentata da una sceneggiatura brevissima, dalle provocazioni interne della voce (tutti potenziali sotto-koan) e dalla poesia di quattro versi quale commento/cappello, e nell'averne poi concepito, attraverso un vertiginoso salto dalla logica classica (*o* A *o* B) alla logica Zen (A *è* B), la relativa dimostrazione.

Un aspetto di metodo: come si tratta un koan del genere? Si "mette nella pancia" l'intera sceneggiatura, si privilegiano le risposte del maestro, le provocazioni della voce, gli ulteriori stimoli della poesia? Tutte queste azioni sono corrette, ma non esaustive. Si può dare quest'indicazione: si deve guardare il koan con lo sguardo delle icone, con lo sguardo di una creatura che, abbandonati spazio, tempo e ogni immaginabile localizzazione, dall'Assoluto guarda il mondo relativo, quello degli accidenti e delle cause seconde. Il praticante dev'essere un'icona vivente che, con occhio liquido e sfuocato, sta in dinamica, immobile attesa che si manifesti la dimostrazione del koan.

Vediamo innanzitutto i fatti narrati: un visitatore (se fosse stato un discepolo, forse avrebbe domandato in modo migliore… stando zitto!) invita il maestro a esprimere il suo Zen, a mettere alla prova la sua comprensione e suoi Voti dell'Assoluto (per i quali dichiara di

impegnarsi ogni giorno appena alzato), immergendoli nel reale, nel Relativo, là dove “miliardi di persone che quando hanno fame non possono mangiare e quando hanno sete non possono bere”.

C’è una celebre affermazione del Buddha che dice: “Il mondo così com’è è perfetto, il mondo così com’è è un sogno”.

Ora, se la seconda parte del pensiero del Buddha, il mondo così com’è è un sogno, è un’affermazione mistica che non può essere compresa razionalmente ma solo realizzata spiritualmente, la prima parte, il mondo così com’è è perfetto, è facile da capire ma anche assolutamente controintuitiva.

Iniziamo a riflettere sulla seconda parte dell’affermazione di Buddha, “Il mondo così com’è è un sogno”. Il suo contenuto scaturisce dall’esperienza fondamentale del *kenshō*, del vedere la propria natura, che si cattura con il MU e si approfondisce con i koan successivi fino al koan del movimento della bandiera e del vento.[68] Si realizza che il mondo, così com’è (con noi all’interno!), è un sogno, è una commedia, che ogni ente dell’universo, e l’universo preso tutto insieme, hanno natura di sogno, non hanno alcuna determinazione stabile, nessuna essenza permanente. Per dirla con le parole che Shakespeare mette in bocca a Prospero alla fine della Tempesta:

> Così, come il non fondato edifizio di questa visione è (la commedia che è andata in scena), si dissolveranno le torri, le cui cime toccano le nubi, i sontuosi palazzi, i solenni templi, lo stesso immenso globo e tutto ciò che esso contiene. (…) Noi siamo della stessa sostanza di cui sono fatti i sogni, e la nostra breve vita è circondata dal sonno.

Il mondo ha la stessa consistenza delle figure che paiono tracciare gli storni nel cielo al tramonto. Chi ha realizzato la propria Natura sa di essere un attore che recita una commedia; si immedesima nella parte con tutto il suo essere pur rimanendone distaccato, è consapevole di recitare, di essere sul palcoscenico e, ogni sera, quando cala il sipario, o all’ultima sera della vita, scende dalla ribalta, va in camerino, si strucca, e se ne va. La commedia non c’è più, *non è più*, il palcoscenico è vuoto. Ma non solo il palcoscenico è vuoto, sono vuoti anche la platea, i palchi, il loggione, la luce, la città intorno, il pianeta, l’intero universo. L’intero universo

ha natura vuota. Una natura vuota all'interno della quale si svolge la misteriosa e straordinaria commedia che è la vita.

Si entra nello Zen quando si è fatto esperienza della natura vuota dell'essere. La Via però non termina con questa visione fondamentale. Bisogna, poi, esser capaci, come dice l'ultimo verso di una poesia di Taino:

> Sedersi, sedersi, sedersi,
> e improvvisamente
> *ergerci sul niente*.

E questo ergerci (inteso nel senso di agire) ci conduce alla prima parte della sentenza del Buddha, "il mondo così com'è è perfetto", come anche alla tematica del koan. Durante la *sesshin* del mese scorso, uno di voi disse che il mondo, come una macina, come un tritacarne, distrugge i più deboli. Una distruzione che caratterizza l'azione dell'uomo fin da quando ha mosso i primi passi sul pianeta, ma che ritroviamo anche nel vivente non umano, specialmente quello animale.

Attenzione! C'è un tritacarne molto più grande, un tritacarne universale, quello che fa sì che ogni cosa che esiste, noi compresi, sia destinata alla fine, anzi addirittura "sia e non sia". Questa macina è la legge dell'impermanenza, che scuote continuamente ogni ente precipitandolo nell'ottava stazione dei *Dieci Tori Zen*, la stazione del nulla. Tutto finisce nel *black hole*? No! Assolutamente no! Perché quando la legge dell'impermanenza viene applicata alla legge dell'impermanenza, cioè a se stessa, *accade* che il mondo rimbalza, riemerge tutto intero, com'era prima, nella nona stazione.

La commedia riappare e poi riscompare senza fine, senza aver avuto inizio.

Ma il praticante, per riprendere il koan 3 del *Bukkosan roku* che abbiamo letto all'inizio, può "cuocere il pane per il mondo intero"?

Sentiamo le parole di Taino:

> (…) è nel giusto il visitatore che chiede al maestro come egli possa migliorare il mondo soltanto rispondendo che se ha fame mangia e se ha sete beve, quando nel mondo sono in tanti che non mangiano e non bevono. (…) Come può un essere sulla via del buddhismo, ovvero dell'illuminazione, chiudere gli occhi di

fronte a questo problema? E se non chiude gli occhi come lo risolve? Si potrebbe risolvere smettendo di mangiare quando si ha fame e smettendo di bere quando si ha sete, per riprendere solo quando lo potranno fare tutti? Che è proprio un comportamento da Bodhisattva: “Finché tutti gli esseri non saranno salvi io non entrerò nel *nirvāṇa*”, ma nell’attesa che tutti siano salvi e prima di entrare a sua volta nel *nirvāṇa*, i Bodhisattva mangiano oppure no? Qui si mette in questione quello che si fa tutti i giorni. È ovvio che il koan, proprio perché koan, si può risolvere solo rispondendo sia al Relativo che all’Assoluto. A proposito del Relativo, alla prima domanda il maestro risponde di sapere della fame del mondo, però lui, siccome può mangiare, quando ha fame, mangia. Quando dice di saperlo, vuole dire proprio questo. E quando di nuovo il visitatore chiede cosa faccia per migliorare il mondo, un mondo in cui tutti possano soddisfare la fame e la sete, il maestro ripete la frase con cui s’è aperto il caso: “Quando ho fame, mangio, quando ho sete, bevo”. È una risposta che non risponde, ma nello stesso tempo risponde, se si legge bene la poesia che riporta l’esortazione di Cristo ai propri discepoli sui gigli dei campi e gli uccelli del cielo, che senza tessere e coltivare sono belli e mangiano.

Il pensiero di Taino è chiarissimo ed esauriente, ma si può sviluppare un punto del suo ragionamento. È esplicito il riferimento sia alle parole di Gesù riportate dall’evangelista Marco, sia alle esortazioni del maestro Daitô Kokusci.

Rileggiamole.

Dal Vangelo secondo Matteo (6, 25-34):

Perciò vi dico: per la vostra vita non affannatevi di quello che mangerete o berrete, e neanche per il vostro corpo, di quello che indosserete; la vita forse non vale più del cibo e il corpo più del vestito? Guardate gli uccelli del cielo: non seminano, né mietono, né ammassano nei granai; eppure il Padre vostro celeste li nutre. Non contate voi forse più di loro? E chi di voi, per quanto si dia da fare, può aggiungere un’ora sola alla sua vita? E perché vi affannate per il vestito? Osservate come crescono i gigli del campo: non lavorano e non filano. Eppure, io vi dico che neanche Salomone, con tutta la sua gloria, vestiva come uno di loro. Ora se Dio veste così l’erba del campo, che oggi c’è e domani verrà gettata nel forno, non farà assai più per voi, gente di poca fede? Non affannatevi dunque dicendo: “Che cosa mangeremo? Che cosa berremo? Che cosa indosseremo?” Di tutte queste cose si preoccupano i pagani; il Padre vostro celeste, infatti, sa che ne avete bisogno. Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta. Non affannatevi dunque per il domani, perché il domani avrà già le sue inquietudini. A ciascun giorno basta la sua pena.

Dall’esortazione iniziale di Daitō Kokushi:

Monaci di questo monastero di montagna ricordate di essere qui per la pratica della Via e non per le vesti e il cibo, perché finché avrete le spalle avrete vesti da indossare e finché avrete la bocca avrete cibo da mangiare. Non dimenticate, durante le dodici ore della giornata, di dedicarvi allo studio della Via. Il tempo passa come una freccia, perciò non lasciate che la vostra mente sia disturbata dalle preoccupazioni terrene. Attenzione! Attenzione!

È giusto essere distaccati, star lontani da ogni seduzione materiale, essere fiduciosi nella fondamentale natura perfetta del mondo, aver fede laicissima nel proprio maestro, saper vivere l'istante.

Ma è sufficiente? No, non lo è. C'è poi la fase "due": andare a fare la spesa, comprare la farina, impastarla con l'acqua e il lievito, e accendere il forno.

Diventando, così, gigli e uccelli che sanno aspettare e meditare, e magari anche digiunare, donando un po' del pane che hanno preparato al piccolo mondo che sta loro intorno.

---

68 Si veda la nota 53.

# TRENTESIMO CASO
# IL SOGGETTO SI CONFRONTA CON L'OGGETTO

Un discepolo chiese: "Nella Raccolta di Rinzai c'è il koan delle quattro condizioni fra il Soggetto e l'Oggetto (*ma Rinzai non ha già detto tutto?*). Sono condizioni limitate a questo ambito o possono essere estese ad altre situazioni? (*vediamo che s'inventa, stavolta*)". Il maestro disse (*qualcosa la trova sempre*): "È come fra genitori e figli in una famiglia (*mica si metterà a fare lo psicologo*): c'è la volta in cui il genitore si fa da parte per lasciar agire il figlio (*quando viene a casa con la ragazza?*); la volta in cui il genitore agisce e scompare il figlio (*magari se ne porta a casa una pure lui*); talvolta escono di scena ambedue (*uno al mare e l'altro in montagna?*); talvolta compaiono entrambi (*sennò che famiglia sarebbe*)".

L'inverno la neve brillante,
in primavera gli alberi in fiore,
il frinire delle cicale in estate
e la radiosa luna autunnale.

*Commento*

Il koan è nel segno del numero quattro, con un chiaro riferimento alla celebre classificazione di Rinzai del rapporto tra Soggetto e Oggetto (S/O). Taino ha preso spunto dalla classificazione del fondatore per sviluppare la moderna visione Zen.

Quattro le "condizioni" di Rinzai (altri le definiscono "misure", per sottolineare il loro poter essere uno strumento di valutazione della

profondità spirituale del discepolo), quattro i versi della poesia, che dipingono con grande delicatezza le quattro stagioni.

Due parole su questo numero, il quattro, spesso un passo indietro rispetto ai primi tre numeri naturali che lo precedono, dominanti nelle culture di ogni latitudine. Il quattro è considerato il numero che regola l'ordine del mondo: i quattro elementi (terra, aria, fuoco e acqua), le quattro stagioni; i quattro punti cardinali della bussola, le quattro fasi della Luna. In ambito religioso lo si incontra frequentemente: il buddhismo ha le quattro Nobili Verità, i quattro Voti dell'Assoluto; il cristianesimo i quattro Vangeli, le vesti e la tunica di Gesù vengono divise dai soldati in quattro parti. Nella religione ebraica il quattro simboleggia il Tetragramma biblico, cioè le quattro lettere che compongono il nome di Dio, e che non possono essere pronunciate da nessuno. Altri riferimenti si possono trovare nella tradizione induista, come anche nel mondo dell'alchimia, nella quale il quattro è un numero carico di una specifica simbologia.

Curiosità, naturalmente, e niente di più, non essendo ancora chiaro, dopo 2500 anni di riflessione filosofica, se la matematica sia solo matematica "umana ", o se i numeri risiedano da qualche parte "là fuori"; se abbiano, cioè, un'esistenza autonoma che trascende i corpi e le menti, e che struttura il nostro universo (e tutti gli universi possibili).

Curiosità, tuttavia, a loro modo importanti per la capacità che possono avere di scatenare nella nostra mente associazioni impreviste, connessioni sorprendenti, pensieri o visioni laterali. Pensate alla strada che percorrete tutte le mattine per andare a scuola, al lavoro, o dove vi piace andare con regolarità. Domani fate questo esperimento: alzate gli occhi oppure girateli a destra o a sinistra, con un movimento che di routine non fareste. Vedrete una terrazza, un tetto, un giardino che non era mai entrato all'interno dello schermo fisso con cui osservate il mondo che vi circonda. Un praticante Zen dovrebbe essere capace di guardare l'erba anche dalle radici.

Ricordiamo, preliminarmente, cosa ha detto Rinzai:[69]

Una volta, all'ora della lezione serale, il maestro disse ai monaci sotto la sua guida quel che segue: "Talvolta viene sottratto (cioè totalmente negato) l'uomo

(cioè il soggetto) mentre l'ambiente (cioè l'oggetto) è lasciato intatto. Talvolta viene sottratto l'ambiente mentre l'uomo è lasciato intatto. Talvolta vengono sottratti entrambi, l'uomo e l'ambiente. Talvolta entrambi, l'uomo e l'ambiente, sono lasciati intatti". Allora uno dei monaci si fece avanti e chiese: "Che specie di cosa è l'uomo-viene-sottratto e l'ambiente-è-lasciato-intatto?". Il maestro rispose: "Quando il sole mite della primavera ricopre la terra intera, la terra tesse un broccato variegato. Il bambino appena nato ha lunghi capelli striscianti; i capelli sono bianchi come una matassa di lana". Il monaco chiese: "Che specie di cosa è l'ambiente-viene sottratto e l'uomo-è-lasciato-intatto?". Il maestro rispose: "L'ordine del re si diffonde in tutto il mondo; i generali assegnati alle frontiere non sollevano il tumulto della guerra". Il monaco chiese: "Che specie di cosa è entrambi-l'uomo-e-l'ambiente-vengono-sottratti?". Il maestro rispose: "Le due provincie remote hanno perso contatto con il Governo centrale". Il monaco chiese: "Che specie di cosa è entrambi-l'uomo-e-l'ambiente-sono-lasciati-intatti?". Il maestro rispose: "Quando il Re guarda giù dalla cima del suo palazzo, egli vede gli uomini nei campi che si godono la vita pacifica".

Taino ha commentato le classificazioni di Rinzai in due occasioni. La prima è nel suo libro su Rinzai:[70]

Se noi ripassiamo mentalmente le ore della nostra giornata, possiamo vedere come, di volta in volta, noi entriamo e usciamo in qualcuna di queste quattro situazioni. Come si riconosce il momento in cui dobbiamo sopprimere l'uno o l'altro, o tutti e due o nessuno dei due? Per quanto riguarda Rinzai, egli è capace di entrare e uscire a suo piacimento da tutte le situazioni in completa libertà, ma noi questo talvolta non riusciamo a farlo, per cui ci troviamo in uno stato di confusione e facciamo il contrario di quello che ci si dovrebbe aspettare. Che cosa si deve fare? Certamente si deve risvegliare in noi l'attenzione, per cui dedicarsi a un lavoro per certi versi strano: continuare ad accendere un fuoco senza avere gli strumenti per farlo, oppure, avendo la possibilità di accenderlo, mancare di legna da far ardere. È un lavoro certe volte frustante che però dobbiamo fare, e che dobbiamo "lasciarci fare", fino a padroneggiare questa nostra mente che cerca continuamente di andarsene per conto suo.

La seconda è nel suo commento del caso che stiamo esaminando:

È semplice e sarebbe sufficiente quanto ha già affermato Rinzai, cioè che talvolta il soggetto scompare per lasciar agire soltanto l'oggetto, poi c'è quando avviene il contrario, per scomparire tutti e due e di nuovo ricomparire entrambi. Qui il maestro lo riporta nell'ambito di una famiglia, con padre, madre e figli. E ciò che per Rinzai poteva essere pensato soltanto riferito a dei monaci, in questo koan viene considerato in una famiglia che si potrebbe definire equilibrata. Usare il

termine normale non è corretto, ritengo impossibile stabilire cosa è normale e cosa non lo è. Ammettiamo che sia equilibrata e nella prima condizione, tocca al padre, che è considerato il soggetto, di sparire. Si potrebbe prendere come soggetto la madre, declinarlo cioè al femminile. Però nel koan di Rinzai, dal quale deriva questo, si parla di soggetto e oggetto, non essendoci nella lingua italiana i termini "soggetta" e "oggetta". In una famiglia, ammesso che il padre sia il centro, non sempre è colui che decide tutto, ma in alcuni casi deve farsi da parte per lasciare il posto al figlio. (…) Nel koan di Rinzai l'oggetto che deve comparire al posto del soggetto non è identificato. Questo è però un koan e non un trattato di sociologia sulla condizione delle famiglie contemporanee. Poi c'è quando ambedue debbono sparire, forse quando arrivano in casa i nonni, i nipoti o gli amici. Infine, quando insieme, allo stesso livello, collaborano o gioiscono di qualche avvenimento. È ovvio che in questa scuola siamo consapevoli che in assoluto non esiste alcuna differenza fra padre e figlio: ogni essere è in sé Buddha, ogni essere è in sé anche l'altro. Insomma, in senso assoluto non c'è differenza fra padre e figlio, come non c'è differenza fra maestro e discepolo. Però, soggiornando su questo pianeta, ognuno di noi ricopre dei ruoli e di volta in volta deve comparire come soggetto, oppure come oggetto, sparire insieme all'oggetto o comparire insieme.

La lettura e l'interpretazione moderna di Taino chiariscono sostanzialmente la questione sollevata da Rinzai.

Solo due parole sul koan della tradizione. È un koan d'inesauribile potenza, capace di aprire la mente del discepolo come pochi altri. Vi invito a leggere tutto il torrenziale discorso 10 del *Rinzai roku*, e il commento integrale di Taino.[71]

"Le quattro condizioni" è un koan polisemico, che consente molteplici interpretazioni su livelli e stati di realtà diversi, potendo strizzar l'occhio sia all'esperienza della pratica della meditazione e al *sanzen*, sia a un piano più prettamente metafisico. È possibile che Rinzai, nel formulare le quattro condizioni, si riferisse alle diverse forme della meditazione che i suoi monaci dovevano praticare, allo *zazen* e al diventare Uno con il respiro, allo stato di *samadhi* nel quale S/O scompaiono e al *kinhin* nel quale S/O rimangono simultaneamente sulla scena. Rinzai può anche aver individuato le quattro condizioni all'interno del *sanzen* nel quale, a seconda delle situazioni, può esser richiesto al discepolo di far la parte del primo attore o dello spettatore, di far entrare l'intero universo all'interno della stanza, di dar forma al vuoto.

Nel discorso di Rinzai dobbiamo far attenzione al verbo che egli utilizza per rappresentare le varie azioni, e che riveste un ruolo

cruciale per poter comprendere la sua visione dell'uomo e dell'universo. È il verbo "sottrarre" che usa nel descrivere i movimenti a cui sottopone S/O, e che sottintende la capacità della creatura che ha trasformato la propria coscienza, che ha realizzato la propria natura, di essere *il Luogo della realizzazione dell'intero universo*. La capacità di essere, con le sue parole, *il Vero Uomo al di sopra di qualsiasi categoria* o *il Maestro Assoluto del posto, in qualsiasi luogo si possa trovare*. In altri termini, la coscienza di quella creatura è un faro la cui luce, posandosi su S, o sull'O, o su ambedue, o su nessuno dei due (cioè sul nulla), manifesta l'intero universo.

Quella coscienza muove, sottrae, aggiunge, dilata all'infinito o azzera le parti dell'essere.

Il pensiero va a un discorso del maestro Yamada Mumon:

> C'erano una volta due serpenti. All'inizio mangiavano rane e pesci, poi, quando crebbero, mangiarono vacche, cavalli e tutto ciò che stava sulla terra. Dopodiché ascesero al cielo e divennero draghi. Allora mangiarono il sole e la luna e così non rimase più nulla da mangiare nell'intero universo. Perciò alla fine mangiarono l'uno la coda e il corpo dell'altro e rimasero solo le teste. Quando nello stesso istante divorarono l'uno la testa dell'altro, nel mondo non rimase nulla. Questa è una storia tratta dall'antica mitologia greca. Gli esercizi Zen assomigliano molto a questa storia. Quando una persona concentra la propria mente cosciente sul quesito del koan, i corpi, le case, il cielo e la terra e ogni cosa nel mondo si fondono con questa e, alla fine, rimangono soltanto la coscienza e il quesito del koan. Ma poi immediatamente il koan si fonde con la coscienza e la coscienza col koan e non resta niente. Questo stato di non coscienza viene detto *zanmai* o assorbimento. Ummon, un noto monaco della dinastia Tang, chiese una volta: "Il mio bastone si è trasformato in drago e si è mangiato il mondo. Allora, da dove vengono le montagne, i fiumi e la terra?". In un'eruzione, dal nulla assoluto nascerà una nuova montagna, si creerà un nuovo fiume e verrà generato un nuovo mondo, con fiori che sbocciano e uccelli che cantano. È l'apertura di quella porta di pietra del cielo, di cui si parla negli antichi miti giapponesi. È la creazione del cielo e della terra. È la rinascita della coscienza. Con questa rinascita della coscienza tutto diventa nuovo, bello e vero. Questa coscienza fresca e vivace è la creatrice di un mondo chiamato Zen.

Potrebbe sorgere la domanda: i quattro stati di coscienza della creatura Zen (solo S, solo O, non S e non O, S e O) sono equivalenti, oppure è possibile stabilire tra di loro una gerarchia? Si

può ritenere che la quarta condizione (S e O) rappresenti il vertice della coscienza liberata, ove gli infiniti enti del mondo si sostengono in una rete di reciproche connessioni, non avendo alcuno di essi una propria essenza stabile.

Terminiamo con la poesia del koan. Il nostro discorso è stato sviluppato all'interno di un teatro, all'interno del teatro della mente; lasciando il nostro *zendō*, a seconda delle stagioni, ci verrà incontro la neve, il profumo dei fiori, il canto delle cicale, la luce della luna.

È possibile fare gerarchie anche tra le stagioni? No, c'è solo da accettarle, e viverle con la consapevolezza indistruttibile che ognuna di esse va bene così com'è, e che ogni giorno è un buon giorno.

---

69 T. Izutsu, *La filosofia del buddhismo zen*, cit., p. 57.
70 E. Taino, *Lin-Chi-Lu*, cit., p. 44.
71 E. Taino, *Lin-Chi-Lu*, cit., pp. 39-46.

# TRENTUNESIMO CASO
# UNO, NESSUNO E L'INNUMERABILE

Una discepola chiese: "Amleto dice a Orazio: il tempo è uscito dai cardini, ed è un dannato scherzo della sorte ch'io sia nato per riportarlo in sesto (*ne ha di lavoro da fare*). Quello di riportare in sesto il tempo, o il mondo, è un compito che svolgono soltanto le persone speciali? (*proprio speciali no, magari un po' strane*)". Il maestro rispose: "Se non ci fosse stato qualcuno a cambiargli i pannolini starebbe ancora a sguazzare negli escrementi (*se lo sapesse William che trattano così un suo personaggio*)".

A uno gli tocca di fare Amleto,
a un altro di pulire i cessi.
E tutti giocano a scrivere, a leggere
e a interpretare le storie del mondo.

*Commento*

Il caso mi ha fatto tornare in mente un passo di un libro di Ernesto Balducci[72] nel quale racconta della sua infanzia di dura povertà (ma non di miseria, come dirà altrove) trascorsa nella comunità dei minatori del Monte Amiata, dove lavorava il padre (siamo negli anni 30/40 del secolo scorso):

Il fabbro ferraio – si chiamava Manfredi – era un anarchico perseguitato dal fascismo. Uomo di grande saggezza e di robusta dignità morale, mi insegnò a

guardare le cose dal basso, con spregiudicatezza e con rabbia, ma anche con umorismo. Nel gabinetto dell'officina campeggiava una scritta:

> Saranno grandi i papi
> saran potenti i re
> ma quando qui si seggono
> son tutti come me.

La distinzione tra persone "speciali e non" è uno schematismo mentale di natura manichea del quale è necessario liberarci prima possibile, e la pratica è una via per riuscirci.

Molti anni fa partecipò a una *sesshin* – arrivando dopo l'inizio – un personaggio politico allora in voga. Per ragioni, tutto sommato, comprensibili (la "sicurezza", arrivata al monastero molto prima di lui, voleva sapere in anticipo dove si sarebbe seduto) gli venne "prenotato" un posto nello *zendō*; la cosa dette a pensare ad alcuni, quasi che vi fossero dei privilegiati (poiché, di regola, quando si arriva nello *zendō*, si occupa il primo posto libero).

Taino ebbe modo poi di chiarire, con una frase che mi è sempre rimasta in mente, che "all'interno dello *zendō* anche l'Imperatore della Cina è un praticante come tutti gli altri". In quell'occasione era stata fatta un'eccezione semplicemente di natura organizzativa, dettata da considerazioni di buon senso. A seconda dei punti di vista, quella decisione poteva essere giudicata come giusta o come sbagliata, non essendo rilevante, ai fini del giudizio, che l'avesse presa il maestro. L'importante era, però, aver chiaro che con il suono della campana che dava il via al primo periodo di meditazione, cadevano le distinzioni, le differenze, le peculiarità: tutti i praticanti erano assolutamente sullo stesso piano.

Prendiamo spunto da questo fatto per ricordarci di stare molto attenti a un aspetto della pratica di grande rilievo: dobbiamo aver sempre chiara la distinzione tra quando un maestro Zen parla/opera *ex cathedra*, cioè all'interno della *sesshin* – essenzialmente a *sanzen*, al *teisho* e al *mondō* – e quindi in modo indiscutibile, da quando invece si esprime su tematiche relative, nelle quali il suo parere è, sì, importante ma mai decisivo e comunque discutibile come ogni altro.

Il koan presenta molti profili tematici: il destino e il libero arbitrio, l'accontentarsi o meno del ruolo che ci è capitato nella vita o che abbiamo scelto, il vivere la vita come un gioco, la capacità di vedere il ridicolo delle cose senza assumere una posizione ostile o irridente ma riflessiva e analitica, senza mai perdere una benevola simpatia per le debolezze dell'umano. Infine, e ci ritorneremo in ultimo, l'ottimismo di fondo che caratterizza ogni creatura che ha realizzato la propria natura.

Sul tema del libero arbitrio, del destino e della parte che interpretiamo nel corso della nostra vita, i koan che il ricercatore spirituale Zen deve affrontare sono molti.

Si potrebbe domandare: "Perché tanti koan su uno stesso tema?" quando lo Zen ha fama di esser capace di esprimere la sua visione con una sola parola, un grido, un colpo della metaforica spada di diamante? Potremmo rispondere che questa "fama" viene da una rappresentazione del tutto irrealistica, e anche ingenua, della complessità della posizione Zen. Il fatto che su alcuni temi, specialmente nel training tradizionale, si sia riusciti a concentrare il pensiero in un atto brevissimo, verbale e no, è certamente vero ed è a suo modo straordinario, ma i tempi, i luoghi e le personalità del tempo antico portavano fondamentalmente a prendere in esame un solo punto di vista (quello di chi viveva in un monastero o era un monaco/maestro itinerante). È solo con i koan moderni che si sono affrontate le mille facce del poliedro dell'esistenza, i suoi mille punti di vista, riuscendo a metter giù le diverse risposte Zen.

Sul libero arbitrio, sul destino e sul ruolo nel mondo di ogni essere senziente, Taino ha detto:

Penso che tutti i ragazzi sognino di voler occupare un importante posto nella società, essere rispettati e avere successo. Andando avanti con l'età i sogni si scontrano con la realtà, con gli innumerevoli problemi dell'esistenza, e per molti di essi non siamo preparati oppure siamo sfortunati. E finisce che magari ci si accontenti del primo posto che si trova, una casella più o meno grande della scacchiera, o del gioco dell'oca, che è il mondo in tutti i suoi aspetti. Si può vivere avendo sognato di diventare un re e poi accontentarsi di fare la comparsa? Pare di sì, lo facciamo tutti, continuando a vivere pur essendo uno dei tantissimi "niente di speciale". Certo, chi è seduto in questa sala, cerca una via che vada oltre l'Uno e il Nessuno per arrivare all'Innumerabile, quanto, cioè, è al di là sia del successo sia dell'insuccesso. La questione è che ci sono i ricchi, i premi Nobel, chi comanda gli

stati e le grandi aziende, ovvero tutti coloro che pensano di decidere le sorti del mondo. Ma a veder bene, il mondo poi va per conto suo, senza stare a dipendere da queste cosiddette persone importanti. La ragazza chiede se, come Amleto ritiene di essere al mondo per riaggiustare le cose, siano solo in pochi a poterlo fare, che sia il capo del paese più forte del mondo o il capo della più diffusa religione. Oppure la sua domanda vorrebbe sapere se ognuno di noi non sia come Amleto, incapace di decidere almeno il proprio destino. Intanto il maestro la mette subito a posto, dando ragione alla sua domanda implicita: tutti gli Amleto di questo mondo hanno avuto qualcuno che cambiasse loro i pannolini quando erano bambini, e ne avranno bisogno ancora quando saranno anziani e non più in grado di badare a se stessi da soli. Basta così? Se fosse solo così ci potremmo accontentare del fatto che pure ai grandi viene il mal di denti, l'influenza, la vecchiaia e poi la morte. Perciò, per quanto possano essere potenti, ci sarà il momento in cui lasciare tutto e uscire di scena. Così siamo stati abituati ad accontentarci della religione di questo paese, come in genere fanno le religioni monoteiste che promettono un al di là di remunerazione: gli ultimi sulla Terra saranno i primi nel cielo. E questo è un contentamento che soddisfa una grande parte del genere umano.

Amleto è ognuno di noi e, come ognuno di noi, è misterioso a se stesso e agli altri, con un destino in parte segnato (è obbligato a vendicare il padre ed è incapace di trovare la propria identità). Il personaggio Amleto è stato paragonato a un noto giardino Zen di Kyoto, composto da sette pietre adagiate nella sabbia in un modo particolare: da qualsiasi angolo si guardi il giardino, non si vedono mai tutte e sette le pietre, una sfugge sempre allo sguardo dell'osservatore e si mostrerà solo quando cambierà posizione. Ma, a quel punto, un'altra si nasconderà.

Il praticante può, tuttavia, cogliere quella pietra che da sola illumina tutte le altre e l'intero universo, la luce della comprensione, la luce della natura di Buddha, impegnando tutto se stesso in quella fuga immobile che può portarlo a realizzare, come disse il grande Patriarca, che "Tra il cielo, la terra e me stesso non c'è differenza. Che meraviglia!".

E nella vita di tutti i giorni? Se mille congiunture diverse ci hanno portato a fare la maschera del teatro invece che il primo attore, che cosa dobbiamo fare? Accontentarci? Lottare per (in ogni senso) salire sul palcoscenico? Oppure dobbiamo comprendere che, ovunque siamo, "quello" è il luogo giusto per noi? Il punto chiave è spiegato bene da Taino:

Noi non ci accontentiamo, perché l'accontentarsi non permette di essere protagonisti dell'esistenza, perché ognuno di noi è protagonista, anzi è l'unico al mondo. Ci sono molti koan che focalizzano questo punto fondamentale, pur se poi a qualcuno tocca di fare l'Amleto e a qualcun altro di pulire i gabinetti, com'è nella poesia, però tutti giocano a interpretare le storie del mondo. Allora non è una questione di accontentarsi, ma c'è da rendersi conto che ognuno di noi è un attore che partecipa e che regge le sorti del mondo. Solo questa realizzazione permette di sapere che fra le scelte che abbiamo fatto c'è anche il pulire i cessi, ma la scoperta deve avvenire da sé, senza che qualcuno pretenda d'illuderci raccontandoci che chi sarà l'ultimo in Terra sarà primo nei cieli: non ci facciamo fregare. Invece si deve comprendere la realtà di sé e la realtà del mondo, e così comprendere come non ci sia né Amleto né chi gli cambia i pannolini, non ci sia il ricco e nemmeno il povero, ma solo un gioco grande nel quale ci realizziamo nel giocare e nel fare una parte invece di un'altra.

Bisogna saper vedere il gioco dell'esistenza e saperlo fare con l'umorismo, la leggerezza consapevole e il disincanto che viene dall'aver superato ogni illusione, ogni visione deformata della realtà.

Terminiamo con due parole sull'ottimismo della creatura Zen, tema di cui ho accennato all'inizio.

Nei primi decenni del secolo scorso, gli emigranti che andavano in America, viaggiando in terza classe sui grandi bastimenti, non potevano uscire allo scoperto (come ha cantato De Gregori: "La prima classe costa mille lire/la seconda cento/la terza dolore e spavento/puzza di sudore dal boccaporto/e odore di maremorto"). Era loro consentito uscire solo quando i passeggeri delle classi superiori erano a pranzo. Scegliendo liberamente, e senza nessun condizionamento, nemmeno di spazio, metà dei migranti correva a guardare il mare a prua, l'altra metà andava a poppa. Tutti avevano davanti lo stesso mare, ma quelli che guardavano a prua pensavano all'America, sognavano la vita futura, quelli che guardavano a poppa erano invece preda della nostalgia per ciò che avevano lasciato.

Il praticante Zen guarda sempre a prua, *spes contra spem*, osa l'inosabile, riforma e rivoluziona, senza fine, la perfezione che è in lui, e la perfezione che lo circonda.

Potremmo chiederci perché ciò che dice la *Prajñāpāramitā* (la forma è vuoto, il vuoto è forma) non è mai evidente davanti a noi, e che, al contrario, dobbiamo lavorare spiritualmente a lungo per realizzarne la verità. Questo non deve sorprenderci: quando mai il

vuoto è davanti a noi? Il Tutto che ci circonda è 1, e di 0 non ne vediamo. Il nostro corpo, gli infiniti enti e l'intero universo sembrano avere una consistenza e anche un'essenza stabile, un qualcosa di peculiare che distingue la molteplicità al suo interno. È solo con l'intuizione mistica che riusciamo a vedere l'infinita presenza di enti dalla natura ontologicamente vuota, nessuno dei quali ha un sé stabile. Tutto è flusso che scorre dall'1 allo 0 e dallo 0 all'1, da sempre e per sempre.

Essere *e* non essere, questo è il problema.

---

72 E. Balducci, *Il cerchio che si chiude*, Intervista autobiografica a cura di Luciano Martini, Marietti 1986, p. 13.

# TRENTADUESIMO CASO
# MANGIARE PER STARE AL MONDO O STARCI PER MANGIARE?

Il maestro beveva un tè insieme ai discepoli (*e gli usignoli?*). Parlando degli automobilisti che usano l'olio vegetale come carburante (*risparmiare o non inquinare?*), uno chiese: "Non è questo un modo egoistico di sprecare un alimento che potrebbe sfamare milioni di esseri umani? (*si doveva salvare tutti gli esseri, mi pare*)". "Se tutti noi morissimo in questo momento credi che ci sarebbe più cibo da mangiare? (*forse è un po' esagerato*)", rispose il maestro. Il discepolo, non soddisfatto della risposta (*ha ragione, mica si risponde così*), disse ancora: "A parte morire (*certo, chi muore non salva*), cosa è giusto fare?". E il maestro: "Sei proprio sicuro che gli esseri umani stiano al mondo per mangiare? (*allora slow food, i ciccioni, le diete, buttiamo tutto?*)".

No, proprio per mangiare, no.
Ma si può sfidare qualunque maestro
se riesce a dimostrare
che non si prova gusto a mangiare.

*Commento*

Al centro del koan troviamo il tema del desiderio e del godimento, dell'inesauribilità del primo e della natura del secondo, la quale potrebbe essere in conflitto con i principi/voti dello Zen.

Il faro Zen entra, come una sonda, *in corpore vili*, interrogando ognuno di noi sulla natura profonda della forza che ci spinge a essere. Una forza che non è inscritta nel karma, ma nelle sequenze del DNA che riceviamo dall'incontro dello spermatozoo di nostro padre con l'ovulo di nostra madre (e a questo riguardo vi consiglio di rileggere il caso 10 "C'è poco da pensare").

"Estirpare tutte le brame" è il secondo voto dell'Assoluto che il praticante Zen recita ogni mattina (come anche alla fine della sua giornata). Nel nostro profondo si muove incessantemente una forza fondamentale, un desiderio insaziabile che ci spinge inesorabilmente alla ricerca e alla reiterazione del piacere, inteso nell'accezione più ampia possibile, da quello sessuale, a quello affettivo, fino a quello del vivere più a lungo possibile (il *conatus* dei filosofi occidentali).

Il problema nasce quando questo nostro desiderio originario cerca, e trova, il proprio godimento (dal mangiare all'amare) ma nel farlo viene a collidere con l'altro vicino o lontano (sottraendo, esaurendo o non concedendo). Come dobbiamo procedere? Neghiamo *ab origine* il corpo e le sue pulsioni, rinnegandoci e chiudendoci in una grotta eremitica (che può essere anche una grande biblioteca), oppure ascoltiamo il corpo, e ne "liberiamo" i desideri con tutto ciò che di contraddittorio questo implica?

Esiste una Via di Mezzo in questo tremendo dilemma?

È necessario fare una precisazione a questo riguardo; il Buddha ha indicato la Via di Mezzo utilizzando la metafora dell'arco: se l'arco (la pratica) è troppo teso la corda si rompe, se la corda è troppo lasca la freccia non parte. La metafora è felice, ma rischia di confondere. L'ha chiarito definitivamente il maestro Awa quando ha detto che:

> "Chi è capace di tirare con la corazza della lepre e il pelo della tartaruga, dunque di far centro senza arco (corazza) né freccia (pelo), solo questi è maestro nel più alto significato della parola, maestro dell'arte senz'arte, anzi l'arte senz'arte stessa, e così a un tempo maestro e non maestro. A questo punto, il tiro con l'arco, come movimento senza movimento, danza senza danza – trapassa nello Zen".[73]

Dobbiamo evitare il rischio di qualsiasi idealizzazione. La domanda è: c'è qualcuno sulla Terra che può navigare il mare del

desiderio e del godimento senza sbattere quotidianamente nelle contraddizioni intrinseche che abbiamo prima detto? La risposta è molto semplice: no, non c'è! La poesia lo dice in modo chiarissimo:

(Sei proprio sicuro che gli esseri umani stiano al mondo per mangiare?)
No, proprio per mangiare, no.
Ma si può sfidare qualunque maestro
se riesce a dimostrare
che non si prova gusto a mangiare.

Sintetizzando molto, vediamo le due corna del toro, che sono uno la "vita come dolore" e l'altro la "vita come tragedia":

- possiamo prendere atto che la spinta al desiderio e al suo godimento è inesauribile, la sua strutturale insoddisfazione certa e infinita. Constatato ciò, possiamo rinunciare a ogni forma di lotta, azzerando ogni passione: l'atarassia dei greci o il *nirvāṇa* del Buddha versione soap opera. In questo modo si evita (forse) il dolore, ma si cade nell'abisso della noia. Candide, il personaggio di Voltaire, lo esprime con un paradosso che mette in bocca a una vecchia, la quale, dopo mille disavventure, si chiede:

Vorrei sapere cosa sia peggio: esser violentata cento volte da pirati neri, farsi affettare una natica, prender bastonate dai bulgari, essere frustata e impiccata durante un auto da fé, finire imbalsamata, remare a bordo di una galera e, infine, riuscire a sopportare tutte le miserie che mi hanno colpito in passato, o star qui a non far nulla?

- possiamo vivere nella consapevolezza che annoiarsi è peggio, che al silenzio mortifero della grotta (ove sta, secondo Osho, il narcisista per eccellenza) si può opporre la contaminazione nel mondo, l'immersione nelle contraddizioni della vita, l'accettazione (anche) della dipendenza dall'altro. Senza colpevolizzarsi, senza sensi di colpa, opponendo ai muri non il pacifismo ma la non violenza. Accettando il corpo nel suo mistero insondabile, e non sottovalutando, come ha scritto Lacan, che il desiderio "inizia come un solletico e finisce come un incendio". Coltivando l'arte sublime di

essere secondi. Sapendo che siamo anche altro da quello che serve per la sopravvivenza biologica.

Lo dice chiaramente Taino:

> Il momento in cui si scopre la realtà intrinseca dell'esistenza, si può anche decidere se consumare l'olio per la macchina oppure per sfamare il mondo, perché si vede che tutto fa parte di un disegno in cui ognuno di noi cerca di comportarsi il meglio possibile per rendere il mondo il più giusto possibile. Come c'è chi costruisce e usa le bombe per uccidere, c'è chi costruisce gli ospedali per curare i feriti dalle bombe. Chiunque affermi, come fa il discepolo, che è uno spreco utilizzare del cibo per far muovere delle auto, senza la comprensione della perfezione del mondo in sé, un mondo in cui c'è chi usa l'olio per le macchine e chi muore di fame, dà soltanto un giudizio che si può contrastare con un giudizio di segno opposto. Entrando nel mondo relativo del giudicare, non si finisce mai. Ci si può mettere d'accordo sui semafori: si passa col verde e ci si ferma col rosso, ma anche in quel caso, benché sia così stabilito, ce ne sono che la prendono come gli pare. Si può dire che a chiudere il caso ci pensi la poesia. È una voce esterna che dà ragione a tutti. È vero, proprio per mangiare non s'è venuti al mondo, perché nella nostra esistenza ci sono innumerevoli azioni importanti da compiere, però bisognerebbe vedere se quei maestri che se la prendono tanto col mangiare, ci provano gusto oppure no. Perché se uno prova gusto a mangiare, a fare sesso e a fare quanto gli piace, un qualche senso tutto questo lo dovrebbe avere. Il maestro chiede che vi sia la ricerca di assolutezza e la capacità di stare coi piedi sulla terra. È vero che non si vive solo per mangiare, però a mangiare ci si prova gusto ed è parte della nostra esistenza. Può essere che non si capisca il senso dello stare al mondo, ma stando attenti, ogni occasione è buona per gustare le cose belle e buone che si presentano. Che sarebbe di non sputare sul mondo relativo, nel quale, pur non sapendo perché ci si sta, ci sono dei momenti in cui si sta bene. Se invece capita che si debba fare un sacrificio estremo perché in quel momento ci troviamo in una certa situazione che lo richiede, lo si farà. Insomma, è vero che fatti non fummo a viver come bruti, ma bisogna intendersi sulla brutalità. Stando attenti si può godere l'esistenza pure essendo fatti di materia, cioè bruti.

Godersi la vita, pronti a morire: in questo pensiero di Taino troviamo, a mio avviso, una delle acquisizioni centrali dello Zen di Zenshinji.

Mentre stavo trascrivendo queste ultime righe mi è cascato l'occhio su un segnalibro di una nota casa editrice buddhista tibetana che dice:

Abbandona gli otto dharma mondani: essere compiaciuto per i guadagni/essere dispiaciuto per le perdite/provare felicità quando sperimentiamo piacere/provare infelicità quando sperimentiamo sofferenza/provare gioia quando sentiamo buone notizie/provare tristezza quando ascoltiamo brutte notizie/provare piacere quando si è l'oggetto di lodi e complimenti/provare dispiacere quando si è l'oggetto di insulti o disprezzo.

Sembra la descrizione di un automa! Stiamo attenti: anche nel pensiero Zen si annidano posizioni che inducono alla rinuncia, a vivere la vita come un notaio che registra e controlla la correttezza legale degli atti, rimanendone, però, sempre all'esterno.

La nostra via Zen ha una visione diversa, che si può sintetizzare così: quando c'è da fare silenzio si fa silenzio, ma quando c'è da gridare si grida.

Terminiamo con un racconto divertente di Osho che chiosa bene quello che ci siamo detti:

Una volta c'era un uomo che si faceva un giro in aereo. Purtroppo, è caduto dall'aereo. Fortunatamente indossava il paracadute. Purtroppo, il paracadute non era ben confezionato e non si è aperto. Fortunatamente c'era un pagliaio nel campo sottostante. Purtroppo, c'era un forcone appuntito che sporgeva direttamente dal pagliaio. Fortunatamente l'uomo ha mancato il forcone. Purtroppo, ha mancato anche il pagliaio! Così va avanti la vita. Non c'è bisogno di preoccuparsi troppo. Godetevi la vostra energia. A volte sarete fortunati… e a volte sfortunati – dovete accettare entrambi. Se volete essere sempre fortunati… allora state chiedendo troppo; non è possibile in questo mondo che cambia. Tutto va su e giù sempre. Così… quando sei su… goditela… quando sei giù… riposa e aspetta… poi presto tornerai a essere su. I periodi giù dovrebbero essere periodi di riposo… e i periodi fortunati dovrebbero essere periodi di danza. Ed è perfettamente naturale. Altrimenti la vita diventerebbe molto monotona. Questo dramma tragicomico – un momento è tragedia… un altro momento è commedia – rende la vita più succosa… più piccante.

---

73 E. Herrigel, *Lo Zen e il tiro con l'arco*, cit., pp. 85-86.

# GLOSSARIO DEI PRINCIPALI TERMINI ZEN

*Dharmakāya*: letteralmente significa il corpo (kāya) della dottrina del Buddha (Dharma); le scuole buddhiste interpretano il termine in modi molto diversi; il buddhismo Mahāyāna lo intende come "l'essenza di tutto ciò che esiste".

*Dharma*: è uno dei termini fondamentali della dottrina buddhista e può assumere, a seconda dei contesti, significati diversi; i principali sono: la Legge, la Verità ultima, l'insegnamento del Buddha, la dottrina buddhista, i fenomeni; quando è inteso come "fenomeni" viene generalmente scritto con l'iniziale minuscola (dharma).

*jikijitsu*: è il monaco responsabile della sala di meditazione.

*junkei*: identifica un particolare momento del ritiro di meditazione nel quale il maestro (o anche il *jikijitsu*) esamina la posizione di meditazione del discepolo e può correggerla utilizzando uno speciale bastone (in giapponese *keisaku*) con il quale colpisce le sue spalle; il *keisaku* è chiamato anche "il bastone del Risveglio". Al termine del *junkei* il maestro può pronunciare una breve esortazione per incitare i discepoli alla pratica.

*kenshō*: l'esperienza dell'illuminazione, del "vedere la propria Natura e la natura di tutta l'esistenza"; per descrivere l'illuminazione si utilizza anche *satori* ma i due termini non sono equivalenti: il *kenshō* scaturisce dalla pratica del koan; il *satori* (un "*kenshō* più profondo" o un "nulla più grande") semplicemente *accade*.

*kinhin*: si tratta della meditazione in movimento che si alterna alla meditazione seduta; i praticanti camminano lentamente in fila indiana, all'interno della sala di meditazione o anche all'esterno, continuando la propria pratica (conteggio dei respiri, koan).

*mondō*: identifica un particolare momento del ritiro di meditazione nel quale i discepoli possono porre delle domande al maestro sulla visione dello Zen.

*Nirvāṇa*: è un termine che vuol significare l'avvenuta illuminazione, l'estinzione dell'ignoranza e di ogni attaccamento; tradizionalmente è un termine opposto a saṃsāra, cioè morte e rinascita; lo Zen però esprime una posizione più estrema insegnando che "nirvāṇa è saṃsāra, e saṃsāra è nirvāṇa".

*Prajñāpāramitā (sūtra)*: il sūtra del "Cuore della saggezza suprema" viene recitato più volte durante un ritiro di meditazione Zen; il suo tema principale è rappresentato dalla formula "La forma è vuoto e il vuoto è forma"; la *Prajñāpāramitā* esprime una saggezza trascendentale, che ha natura di intuizione e che è capace di cogliere immediatamente sia l'individualità sia la totalità delle cose, al di là di ogni opposizione, foss'anche quella tra "vero" e "non vero".

*satori*: v. *kenshō*.

*sesshin:* indica il ritiro intensivo di meditazione che può svolgersi in un monastero o in altro luogo di pratica.

*teisho*: indica il discorso che il maestro tiene all'interno di un ritiro di meditazione; i discepoli lo ascoltano in posizione di meditazione (*zazen*) e in assoluto silenzio.

*zafu*: è il cuscino utilizzato per la meditazione seduta (zazen).

*zazen*: è il cuore della pratica, e cioè la meditazione seduta.

*zendō*: è la sala all'interno della quale si svolge il ritiro di meditazione.

# PENSIERI D'ORIENTE

collana diretta da *Giangiorgio Pasqualotto* e *Marcello Ghilardi*

1. Patañjali, *Yoga Sūtra*
2. François Jullien, *Pensare con la Cina*
3. Shitao, *Sulla pittura*
4. Marcello Ghilardi, *Una logica del vedere. Estetica ed etica nel pensiero di Nishida Kitaro*
5. Emanuela Magno, *Introduzione all'estetica indiana. Arte e liberazione del sé*
6. Salvatore Giammusso, *Il corpo consapevole. Le arti d'oriente e l'integrazione della vita adulta. Contributo a una fenomenologia interculturale*
7. Giangiorgio Pasqualotto (a cura di), *Per una filosofia interculturale*
8. Toshihiko Izutsu, *Sufismo e Taoismo. Studio comparativo su alcuni concetti filosofici fondamentali*
9. Davide De Pretto, *L'Oriente assoluto. India, Cina e "mondo buddhista" nell'interpretazione di Hegel*
10. Hee-Jin Kim, *L'essenza del Buddhismo Zen Dōgen realista mistico*
11. Tanabe Hajime, *Filosofia come metanoetica*, traduzione e premessa a cura di Tiziano Tosolini, prefazione di Takeuchi Yoshinori
12. Davide De Pretto, *Empirismo e interculturalità. Locke, Hume e i problemi delle differenze fra i popoli*
13. Patañjali, *Yoga Sūtra*, a cura di Massimo Vinti e Piera Scarabelli
14. Emanuela Magno, *Nāgārjuna. Logica, dialettica e soteriologia*
15. Tanabe Hajime, *Il nulla e la croce. Due saggi filosofici su Buddhismo e Cristianesimo*, traduzione e introduzione a cura di Tiziano Tosolini
16. Oliviero Frattolillo, *L'etica dell'inter-essere. La costruzione della relazionalità intersoggettiva in Watsuji Tetsurō*
17. Daniela Liguori, *Rilke e l'Oriente*
18. James W. Heisig, *Il nulla e il desiderio. Un'antifonia filosofica tra Oriente e Occidente*, a cura di Carlo Saviani
19. Riccardo Rigoni, *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell'*écart e*d etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, premessa di Giangiorgio Pasqualotto, prefazione di François Jullien
20. Watsuji Tetsurō, *Vento e terra. Uno studio dell'umano*, traduzione e cura di Lorenzo Marinucci
21. Thomas P. Kasulis, *Intimità o integrità. Filosofia e differenza culturale*, a cura di Giovanni Lapis
22. François Jullien, *Entrare in un pensiero. Sui "possibili" dello spirito*, traduzione e cura di Marcello Ghilardi
23. Watsuji Tetsurō, *Il monaco dōgen*

24. Paolo Santangelo, *L'uomo fra cosmo e società. Il neoconfucianesimo e un millennio di storia cinese*
25. Giovanni Bulian, *I linguaggi del rito. Prospettive antropologiche sulla religiosità giapponese*
26. Paolo Vicentini, *La tessitura della saggezza. Tra Oriente e Occidente*
27. Simone Furlani (a cura di), *Immagini differenti. Problema, natura e funzione dell'immagine nelle altre culture*
28. Rudi Capra, *I flauti del cielo. Quattro divagazioni sul tema della filosofia comparata*