



EN KU DOJO

Il Cerchio Vuoto

ASSOCIAZIONE RELIGIOSA
PER LA PRATICA E LO STUDIO
DEL BUDDHISMO DI SCUOLA ZEN SOTO,
AFFILIATA ALL'UNIONE BUDDHISTA ITALIANA
(ente religioso d.p.r. 3-1-91)

Via Massena 17 - 10128 Torino
Tel.: 333-5218111

dojo@ilcerchiovuoto.it
www.ilcerchiovuoto.it



NUMERO 11 - MARZO 2010

IL PUNTO SU ...

QUALE BUDDHISMO. PERCHÉ. PER CHI. UNA PROPOSTA EUROPEA.

DI JISO G. FORZANI E YUSHIN M. MARASSI

Testo scritto a quattro mani dai rev. J. Forzani e Y. Marassi, già diffuso dalla "Stella del Mattino" (www.lastelladelmattino.org). Si tratta di una riflessione molto importante per tutti i buddhisti europei di oggi, ed è per questo che lo riproponiamo ai lettori della nostra newsletter.

I. La cultura europea, egemone nel mondo.

Anche i Paesi orientali, pur mantenendo o cercando di mantenere le proprie tradizioni, seguono ormai il modello di sviluppo economico, sociale, politico e culturale che l'Europa ha elaborato e diffuso ovunque. Nello stesso tempo un sempre maggior numero di persone, soprattutto in Europa e in America, sente che quel modello è in crisi, forse è arrivato al proprio limite, o comunque ha perso la propria freschezza e non riesce a rinnovarsi. Uno dei motivi che spingono molti europei a guardare al buddhismo risiede proprio nella coscienza, più o meno consapevole, di questa crisi.

La natura particolare della crisi che l'occidente attraversa consiste in quello che potremmo chiamare il falli-

mento del suo successo. La civilizzazione occidentale, infatti, ha raggiunto, almeno nel cosiddetto "primo mondo" (Europa e America con l'appendice asiatica del Giappone), gli obiettivi che si era prefissa a partire da un certo momento della propria storia, dopo le grandi rivoluzioni democratiche americana e francese. Gradatamente si è ve-

SOMMARIO NEWSLETTER n. 11:

- ✓ **IL PUNTO SU ...**
Quale buddhismo. Perché. Per chi.
- ✓ **ATTIVITÀ**
Programmi primavera-estate
Teisho 2010: Bendowa
- ✓ **EVENTI**
Vesak 2010 a Milano
Conferenza al dojo sul Taoismo
- ✓ **MON DO ELETTRONICO**
- ✓ **LE ARTI**
Scrivere Haiku

rificato un mutamento di rotta rispetto all'orientamento dell'epoca antica e medioevale. L'ordine della civiltà europea antica era fondato sulla visione escatologica cristiana, che si realizza nel tempo e nella storia come fabbricazione della città degli uomini sul modello della città di Dio, in attesa della rivelazione finale del piano divino.

Con l'esaurimento della spinta ideale di quella visione e la rottura dell'ordine tradizionale che ne era derivato, emerge una concezione umanistica di progresso, che si esprime nella ricerca di emancipazione dell'uomo dalla propria condizione materiale e spirituale tramite strumenti elaborati dalla ragione: la valorizzazione dell'individuo, lo sviluppo della tecnica, la ricerca del benessere materiale. In questo processo si mantengono alcune istanze egualitarie e comunitarie del cristianesimo originario, che sono all'origine dei grandi movimenti sociali del XIX secolo, mentre si indebolisce la dimensione spirituale dell'uomo e la cognizione del suo posto nella natura. La storia del XX secolo segna il precipitare nell'orrore delle degenerazioni perverse delle visioni utopistiche totalitarie, con al centro la catastrofe della seconda guerra mondiale. Da lì emerge unico vincitore un modello di sviluppo senza orizzonte e senza orientamento, appiattito sulla ricerca del benessere. Organi operativi di questa visione sono il primato dell'economia, come chiave della soddisfazione dei bisogni materiali, lo sviluppo della tecnologia, come strumento di superamento dei limiti naturali, il dominio della democrazia maggioritaria quantitativa, come forma di generalizzazione del consenso e di omologazione delle differenze.

La breve euforia postbellica non tarda a rivelarsi drogata: la formula machiavellica si inverte e sono i mezzi a determinare e giustificare il

fine. L'economia da strumento di soddisfazione dei bisogni diventa produttrice di bisogni da soddisfare per mantenere se stessa, riducendo l'uomo a strumento di una crescita economica indefinita e alla funzione di consumatore di merci, di se stesso e dell'ambiente. La tecnica, da strumento dei mestieri e delle arti per realizzare i sogni e le visioni dell'uomo, tende sempre più a trasformarsi in tecnologia, ovvero velocizzazione ed efficienza nella soddisfazione di desiderio stimolato, al servizio dell'assunto per cui la soluzione di ogni problema stia nel possesso e nel consumo di "beni". La democrazia maggioritaria, che enfatizza il responso della "volontà popolare", valutato a misura quasi esclusivamente della quantità dei voti, produce la manipolazione del consenso, l'idolatria dei sondaggi e il controllo della comunicazione: la realtà tende a coincidere con il racconto che ne fa chi detiene momentaneamente il potere.

Questa strategia ha successo: tutti in un modo o nell'altro partecipiamo, concorrendo a riprodurre gli stessi meccanismi. Ma questo successo si rivela essere il vero fallimento, perché non è la realizzazione di una visione che tenda a una meta condivisa, con alla guida dei conduttori consapevoli, è la ripetizione meccanica e corale dello stesso meccanismo.

In luogo della soddisfazione per gli obiettivi raggiunti si diffonde un malessere individuale e generalizzato, un senso di incertezza che alimenta oscure paure, uno smarrimento esistenziale di cui non si comprende l'origine e non si vede la fine. È questo il cuore della crisi: è profonda la sensazione di essere in un vicolo cieco, senza sapere perché ci si è finiti e come uscirne.

II. In questo quadro, quale può essere la funzione del buddhismo?

La civilizzazione occidentale non può uscire dalla crisi globale in cui

si trova perché non può uscire da se stessa, non può vedersi dall'esterno, in modo da comprendere quale è il punto cruciale. Si osserva dall'interno e gira a vuoto, come un cane che si morde la coda. Ha bisogno di un punto di osservazione "esterno", di un osservatore non intrappolato da quel meccanismo, che indichi il punto in cui la strada si è smarrita. Il buddhismo, che si è sviluppato in forme distanti e differenti da quelle emerse all'interno della cultura europea e occidentale, può svolgere questa funzione, perché è contemporaneamente già presente all'interno delle società occidentali ma non ancora inglobato completamente nei loro meccanismi.

Da un punto di osservazione buddhista, si può dire che il momento in cui ha avuto inizio la crisi spirituale dell'occidente coincida col momento in cui l'esperienza religiosa cristiana ha progressivamente abbandonato l'esperienza mistica per dedicarsi soprattutto all'elaborazione teologica. Nell'esperienza mistica cristiana Dio e Uomo sono Uno: questa è la sua caratteristica distintiva. "Tu sei più intimo a me della mia parte più intima" afferma sant'Agostino nelle *Confessioni* (3,6,11). Ma il cristianesimo ha progressivamente tradito la propria esperienza originaria e ha separato Dio dall'Uomo, l'Uomo da Dio. La formula stessa del dialogo, il fatto di dare del "Tu" a Dio pur affermando l'unità intrinseca di umano e divino, contiene in sé il germe della separazione. Mettere Dio e Uomo in relazione, anche se si tratta di un espediente del linguaggio per dire qualcosa in sé indicibile, crea lo spazio per operare una separazione che bisogna poi sanare e ricucire.

Dare del tu a Dio ha in sé il germe della possibilità di dare realtà autonoma all'io che pronuncia quel "tu": così facendo Dio diviene per l'Uomo un oggetto "di fronte" (anche

se interiore), un oggetto per un soggetto. Qui si potenzia il processo di ontologizzazione dell'io, caratteristico del pensiero filosofico occidentale, fin dalle sue origini, laddove l'essere è certificato dal pensiero, dalla coscienza di esserci. L'uomo si identifica sempre più esclusivamente con il proprio modo di pensarsi, perché l'autocoscienza è lo strumento che permette all'uomo di riconoscersi. Questo processo ha il suo culmine nella visione cartesiana, che ribadisce con forza l'identità di essere e pensiero: anche l'essere di Dio è affermato e certificato sulla base del pensiero umano.

Il Dio creatore increato diviene creatura del pensiero umano. La concezione di Dio come persona, intesa a rendere possibile la sua presenza nella storia e la sua relazione con l'uomo, ne fa una sorta di alter ego che prende sempre più, nella rappresentazione che l'uomo se ne fa, le sembianze di un super io personale, con fattezze antropomorfe e idealizzate. Non più l'uomo a immagine e somiglianza di Dio, ma Dio a immagine e somiglianza dell'idea che l'uomo se ne fa.

Nell'esperienza mistica Dio parla all'Uomo per mezzo del silenzio, come dice la parola stessa (mistico deriva dal verbo greco *mueîn* "tacere"). La parola di Dio è il silenzio. Mentre la parola, qualunque parola, per grande e potente che sia, è commensurabile, il silenzio non è né piccolo né grande, è incommensurabile. L'ascolto del silenzio da parte dell'uomo equivale all'abbandono di qualsiasi pensiero, idea, concezione - di fronte al silenzio di Dio l'uomo non può stare che silente. Il silenzio di Dio implica il silenzio di io, lo annichilisce e rende così incommensurabile anche l'uomo in ascolto.

La teologia cristiana ha imboccato la via opposta. Ha ridotto Dio a idea, ha preteso di pensare l'impensabile, e di dire l'indicibile: Dio è divenuto il

pensiero di Dio, lasciando così intatto, anzi potenziando a dismisura, l'io pensante. Qui sta l'origine dell'individualismo e del relativismo oggi tanto deprecato dalla teologia e dalla gerarchia istituzionale della Chiesa cattolica.

III. Curare la radice.

Per curare un male radicale, come è la crisi dell'uomo contemporaneo, è necessaria la cura della radice. La radice è la parte profonda dell'albero, della sua manifestazione evidente. Oggi in molti rivendicano le radici cristiane della cultura e della civiltà europea. Nel Vangelo, Gesù afferma che l'albero si riconosce dai frutti. Se i frutti dell'albero Europa, che oggi tutti mangiamo nel mondo, sono malati o avvelenati, sarà forse il caso di guardare con maggior attenzione questa radice originaria.

Se sul piano storico la malattia della cultura europea inizia a manifestarsi nell'epoca (intorno al XII secolo) in cui l'esperienza mistica viene mortificata e spesso perseguitata dalla Chiesa, il germe di quella malattia va cercato nella radice stessa. Ed è proprio la metafora dell'albero a darci indizi rivelatori. Nei Vangeli si trova ripetuto in varie occasioni e con differenti esempi che l'albero buono è quello che produce molti frutti. E' vero che spesso troviamo nelle parole di Gesù affermazioni che invitano a non cercare guadagno, a non darsi affanno per produrre e per accumulare. Ma molto più forti risuonano gli ammonimenti a far fruttare, che si tratti di talenti o di vigna, e a tagliare, estirpare, bruciare tutto ciò che non porta frutto, fino alla maledizione e all'essiccamento dell'albero di fico che non produce fichi in inverno, fuori stagione! Chi porta frutto avrà in premio il regno dei cieli, chi non porta frutto è destinato al fuoco eterno. La cultura europea è rimasta talmente influenzata da questa atmosfera produttiva, da strutturarsi su

una didattica etica che ha fatto del progresso, dell'accrescimento, della quantità i valori trainanti della propria storia recente.

Dall'inizio dell'età moderna, la spinta che sosteneva la visione escatologica della cristianità si è applicata sempre di più alla realizzazione dei valori supremi (giustizia, eguaglianza, libertà) nella storia e nel mondo, spostando l'attenzione e l'impegno dall'interiorità all'esteriorità dell'uomo. La mentalità contemporanea ha del tutto scordato quello che era un cardine della visione mistica e spirituale, religiosa e filosofica: di nuovo con la parole di sant'Agostino, mistico, filosofo, teologo: "Non uscire fuori di te, ritorna in te stesso: nell'interiorità dell'uomo abita la verità, e se troverai la tua natura mutabile, trascendi anche te stesso" (*De vera religione* XXXIX). Il progressivo spostamento del baricentro dell'uomo fuori di sé, culmina nell'epoca moderna nella ricerca del valore e del senso della propria vita quasi esclusivamente nella relazione che l'uomo ha con ciò che lo circonda.

In questa situazione il buddhismo può essere un fattore determinante di autentica conversione.

La conversione nel buddhismo non è conversione al buddhismo, nel senso di aderire a una dottrina che si chiama buddhismo. La conversione è ciò che Dōgen nel *Fukanzazengi* indica con le seguenti parole: *subekaraku ekō henshō no taiho wo gakusubeshi* - "è essenziale imparare a fare un passo indietro, volgendo la luce a rischiarare dentro di sé". Il buddhismo può svolgere il compito di indicare all'uomo contemporaneo, occidentale e orientale, quale è la sola cosa che conta perché, secondo le parole del Vangelo: "Là dov'è il tuo tesoro, sarà anche il tuo cuore" (Mt. 6,19-21). Proprio questo sembra essere il problema dell'uomo contemporaneo: non sapere più dove è il suo tesoro, e mettere dunque il cuore là "dove ti-

gnola e ruggine consumano e dove ladri scassinano e rubano". Il buddhismo può insegnare all'uomo occidentale, orientato fuori di sé in una prospettiva di progresso che non conduce da nessuna parte, a fermarsi, a tornare in sé, a illuminare se stesso per cercare, in sé e a partire da sé, il proprio tesoro.

IV. In che modo?

Il buddhismo ha un grande vantaggio rispetto alla problematica di cui stiamo parlando: non ha mai elaborato un'idea di Dio, non ha mai "pensato Dio". Quello che i cristiani chiamano Dio è per il buddhismo impensabile. Il buddhismo non ha bisogno di liberare l'uomo da Dio, come invocavano i mistici cristiani, perché non ha mai dato sostanza e sostegno all'idea di Dio. Libero da Dio l'uomo è anche libero da quel se stesso fatto a immagine e somiglianza di Dio.

Poiché nel buddhismo non c'è un oggetto di fede né di pensiero da chiamare "Dio" né di conseguenza un nome per quell'oggetto, sovrapponendo approssimativamente i linguaggi possiamo dire che quello che i cristiani chiamano Dio nel buddhismo è perfettamente vuoto, né esistente né non esistente, e non può in nessun caso fornire il pretesto per elaborare un'idea di Dio, né un'idea di io che gli sta di fronte. Se vogliamo continuare ad usare la parola "Dio", per restare nella terminologia occidentale, possiamo dire che nel buddhismo Dio e lo spirito dell'uomo sono già non-due, perché è nello sperimentare quel limpido vuoto che l'uomo incontra se stesso. Incontra il proprio spirito vuoto di Dio e di sé.

A differenza delle religioni e delle filosofie occidentali, il buddhismo non ha paura del vuoto. Il pensiero occidentale non si è mai seriamente confrontato con il vuoto, perché, in un modo o nell'altro, ha sempre concepito il vuoto come nulla. Il pensiero occidentale ha ontologizzato

persino il vuoto, lo ha rappresentato come nulla e se ne è ritratto comprensibilmente inorridito.

Per il buddhismo, invece, il vuoto non è né un ente né un sostantivo ma un attributo, l'attributo fondamentale di ogni cosa. E' la caratteristica che rende possibile che ogni cosa sia ciò che è, un miracoloso vuoto apparire. Buddismo è dimorare nella natura vuota della realtà, dove tignola e ruggine non consumano, dove non c'è nulla da rubare, da perdere, da guadagnare.

Il buddhismo non è una spiegazione della realtà, una cosmologia o una filosofia ermeneutica. Non è un'utopia né una dottrina sociale su cui cercare di modellare la realtà. Non è una dottrina né un'ortodossia. Non è una terapia per curare il malessere psicologico individuale. Il buddhismo è la via che indica come mettere in pratica l'esperienza indifferenziata dell'uomo e di ..., del relativo e dell'assoluto, del condizionato e dell'incondizionato, del finito e dell'infinito. Una esperienza di unità profonda che può essere vissuta solo nella fede, nell'abbandono e nella rinuncia a mettere il sigillo del pensiero umano come determinazione finale della realtà.

Ma mentre nell'esperienza cristiana la fede è per lo più un moto dello spirito, uno slancio del cuore oltre se stesso, un'apertura incondizionata a Dio, nel buddhismo la fede è esperienza vissuta con corpo e spirito, un atto di pura e serena fiducia, senza la costruzione - che è sempre principio di appropriazione - di un oggetto. Questa esperienza si sintetizza nel sedersi in silenzio, quell'atto di corpo, mente e spirito che chiamiamo zazen. Zazen è l'atto di fede, la fede in atto perché è il modo concreto, la posizione del corpo e spirito dell'uomo che mette in pratica, nel semplice star seduto, questa relazione non duale. Se usiamo la terminologia cristiana, possiamo dire che in zazen Dio e uomo sono non due, perché in zazen si

è liberi sia da Dio che da io. Oppure, nelle parole di Dōgen: *jiko no shinjin oyobi tako no shinjin wo shite datsuraku seshimuru nari* "abbandonare corpo e spirito di se stessi e corpo e spirito dell'altro". Dove la relazione non è sostenuta dall'idea né di io né di tu, la relazione è identità e nulla è di ostacolo alla libertà.

Questo - almeno in un ambito di persone che praticano zazen da molto tempo - non è difficile, quantomeno a capirsi. Ben più difficile è invece la realizzazione e la trasmissione della qualità che trasforma lo zazen in atto religioso in una vita religiosa, lo tiene al riparo dal diventare - come già avvenuto in passato - una via di potenza, di acquisizione di potere e perciò, in definitiva, una forma di vita che si sostiene sulla morte. Quella qualità che fa sì che si possa essere grandi solo rimanendo piccoli, maestri solo se si vive da discepoli, senza velleità né di accumulare né di apparire né di contare.

Per poter avere un ruolo vitale all'interno del processo storico in atto, ben oltre quel livello di ritualità da parata in cui si viene invitati o si partecipa, "per far sì che ci siano anche i buddhisti" al tavolo più o meno rotondo del banchetto "interreligioso", magari per aver diritto a una fetta di torta, sarà necessaria, prima di tutto, una profonda riforma al nostro interno, un abbandono progressivo della deriva formalistica, gerarchica, chiesastica che ci assorbe tante energie, per rivitalizzare la spiritualità della semplicità e della gratuità, la coltivazione del cuore innocente invece che il consolidamento della volontà di potenza. Senza la capacità di convertire prima di tutto il nostro cuore non avrà alcun senso la nostra presunta capacità di praticare lo zazen, per cui anch'esso finirà per diventare - come molti segni stanno a indicare e dimostrare - un'altra delle prede che il mondo dell'accumulazione e del "mio" saranno ben lieti di incassare, per farne poi un

loro raffinato strumento.

La tradizione non è forza d'inerzia, ripetizione meccanica di modi di fare, la trasmissione non è appropriazione di modelli ed esibizione personale di certificati e conseguimenti, la cura della generazione presente e a venire non è consolidamento di posizioni raggiunte e protezione del proprio gregge. La riforma continua che fa girare la ruota del *dharma* è tornare a quel vuoto vitale ogni volta che essa rischia di impantanarsi nel calcolo dei profitti.

V. Conclusione.

Ma, si dirà, di fronte a una crisi epocale e globale, che mette in discussione il futuro dell'umanità, quello che il buddhismo ha da proporre è tutto qui? In un mondo perennemente in guerra con se stesso, invece di proporre una soluzione alternativa, un progetto di un mondo diverso, il buddhismo dice semplicemente di fermarsi, di rientrare in se stessi, di illuminare la propria vita con la pratica dello zazen e di testimoniare nel proprio ambiente e nel proprio ambito la qualità spirituale ed esistenziale dell'innocenza?

Proprio così. Il buddhismo può fare per il mondo né più né meno di quello che può fare per me, per ciascuno di noi: e io posso fare per gli altri, per il mondo né più né meno di quello che posso fare per me stesso. "Ama il prossimo tuo come te stesso".

Tornare indietro non si può. Così come un vecchio non può ritornare giovane e un morto non può tornare vivo, né un singolo individuo né il mondo possono tornare sui propri passi. Non si può ritornare a prima che si innescasse quel processo storico che ci ha portato qui dove ci troviamo e rifare il percorso in modo diverso, per evitare gli errori commessi. Tornare indietro non si può, ma tornare a zero sì. Tornare al punto zero e di lì ripartire ogni volta: questo è la conversione di ciascuno che può convertire il mondo intero.

Il buddhismo, in Occidente come in Oriente, può svolgere questa funzione, perché non è la ricetta di un mondo migliore, una dottrina che applicata trasformi questo mondo in un mondo diverso: buddhismo è non farsi illusioni a proposito delle illusioni e dello svegliarsi dalle illusioni. È l'adesione ideale e operativa al sentiero di mezzo che non investe né nel conseguimento del successo che placa per un istante la voragine dei desideri né nella rinuncia auto punitiva e disperata nell'attesa della morte. Questi due estremi si manifestano nella storia in forme sempre differenti. Oggi un estremo sembra essere rappresentato dal mito della crescita e del progresso, individuale e collettivo; l'altro dall'annullamento di sé e dalla negazione di questo mondo attraverso le mille modalità dell'ottundimento, siano esse il fanatismo ideologico e religioso o la droga o il lavoro. Il continuo ritorno alla via di mezzo che il buddhismo indica è un'opera infinita, perché in palio c'è la vita eterna e dunque non è confinata in un tempo.

In un mondo che esalta il godimento dell'ora e del qui come appagamento di ogni desiderio, lo stile di vita dei buddhisti nel mondo è la sola riprova valida della loro fedeltà alla via che testimoniano: nessuno può certificare per me che io sto camminando nel sentiero di mezzo. Né posso farlo io da me stesso. Il buddhismo, in Occidente come in Oriente, può fornire tutti gli strumenti che la tradizione ha elaborato per questa opera infinita di ri-orientamento, ma deve evitare l'errore che la civilizzazione occidentale ha commesso, di trasformare il mezzo nel fine. Il cristianesimo occidentale ha gradualmente trasformato le chiese, che inizialmente erano le comunità delle persone che si sostenevano a vicenda nel percorrere la via indicata da Gesù, nella Chiesa, un'istituzione che si vuole depositaria del pensiero e

della volontà di Dio, e che è pertanto fine a se stessa, la meta. Il buddhismo, nel momento in cui prende anche in Europa e in America forme istituzionali, deve fare estrema attenzione a evitare questo tipo di errore.

Lo scopo del buddhismo è il risveglio che apre alla liberazione da ogni male, alla pace, non è la costruzione di una o più istituzioni religiose numerose, potenti, efficienti. Un'istituzione buddhista, sia essa un piccolo centro, un monastero o una struttura centrale non tradisce la propria vocazione solo se è al servizio della fede e della pratica dei singoli sulla via del risveglio. Non è preposta a certificare l'autenticità e la bontà del cammino di nessuno, non è preposta ad attribuire cariche, titoli, diplomi, né a fornire un'identità di riserva, un ruolo o uno status, una nuova maschera, insomma, dalle fattezze "buddhiste".

Il risveglio dalle illusioni che chiamiamo esperienza di Buddha, è vedere, con i propri occhi, che ogni forma è illusione e illusione suprema è pensare che ci sia "qualche cosa" che illusione non è.

*Lo stesso andare e venire del mondo,
dipendente e condizionato da altro,
è,
non dipendente e condizionato da altro,
il nirvāṇa.
Tale l'insegnamento.*

[da Nāgārjuna *Mādhyamakakārikā*, *Le stanze del cammino di mezzo*, 25, 9].

Novembre 2009

ATTIVITÀ

Si ricorda che le attività del "Cerchio Vuoto" sono riservate ai soci; i principianti e gli aspiranti soci possono partecipare se in possesso della Tessera o-spite, gratuita e valevole due mesi.

Chi è interessato ad avvicinarsi alla pratica dello Zazen e alle attività del "Cerchio Vuoto", è pregato di telefonare in segreteria al 333-5218111.

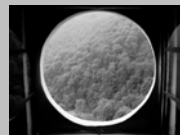
ORARI DOJO DI TORINO

Via Massena 17 - 10128 Torino



Martedì	19 - 21
Mercoledì	7 - 8
Giovedì	19 - 21

CALENDARIO DEI SESHIN



DOJO DI TORINO
dalle h. 7 alle h. 17 ca.

28 marzo
16 maggio

ZAZEN ALLE MOLINETTE

LUNEDÌ H. 15,30 - H. 16,30

Per informazioni telefonare a

Rita Ho Kai Piana
(339-7022355)

o scrivere un'e-mail a:
hokai97@hotmail.com

SESSHIN A PRÀ DEL TORNO

per tutto il 2010
presso

LA ROCCIAGLIA
foresteria della Chiesa Valdese



16-18 aprile
18-20 giugno
23-29 agosto
29-31 ottobre

dalle h. 18,00 del venerdì
alle h. 16,00 ca. della domenica

TEISHO ALL' "EN KU" DOJO



Quest'anno il ciclo di Teisho tenuti da Dai Do Strumia è dedicato alla lettura e commento del *Bendowa*, primo libro dello *Shobogenzo* di Dogen Zenji. La lettura sarà condotta sul testo *Il cammino religioso*, Marietti 1990, curato dalla redazione della "Stella del Mattino"

PROGRAMMA:

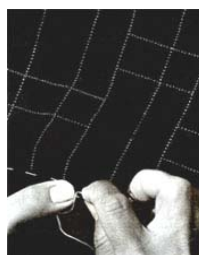
19,20-20	Zazen
20,10	tè
20,15-22	Teisho

CALENDARIO 2010

9 marzo	27 aprile
23 marzo	11 maggio
13 aprile	25 maggio

CUCITURA DELL' O-KESA

con Anna Den Do Avagnina



11 aprile

h. 9,30-18,30
DOJO DI TORINO

EVENTI

VESAK 2010 - MILANO

Altruismi

"INTERDIPENDENZA DEGLI ESSERI E CORRESPONSABILITÀ DELLE DIVERSE CULTURE"

[TRATTO DAL SITO DELL'U.B.I. AL LINK: WWW.VESAK.IT/VESAK10.HTM]

Il Vesak è la più importante festività buddhista, nella quale si commemorano la nascita, l'illuminazione e il "paranirvana" (dipartita) del Buddha Shakyamuni. Per l'Unione Buddhista Italiana è particolarmente significativa, perché è l'unica festività riconosciuta nell'Intesa siglata con lo Stato Italiano. Nel 2010, inoltre, ricorre il 25^{mo} anno di fondazione dell'UBI.

Convenzionalmente, le celebrazioni del Vesak si svolgono durante l'ultimo fine-settimana di maggio e prevedono, oltre alle cerimonie religiose, dei momenti di incontro e confronti con esponenti di altre culture e religioni su temi di attualità sociale.

Quest'anno, l'UBI ha stabilito di organizzare il Vesak a Milano, in collaborazione con il "Centro Sri Lanka Buddha Sanghamaya".

L'interdipendenza è - assieme alla non violenza - uno dei principi fondamentali dell'insegnamento di Buddha. È un concetto universale, che spiega come ogni fenomeno, ogni evento o essere esiste solo in dipendenza da altro. Nulla esiste in modo assoluto, indipendente.

Questo significa che ognuno esiste e può vivere solo dipendendo dagli altri, grazie agli altri. Sulla base di questa comprensione, nascono la compassione, l'amore, la tolleranza.

Nel celebrare il Vesak nazionale a Milano, l'UBI, sempre attenta al dialogo interreligioso e interculturale,

Il programma dettagliato del

VESAK 2010

29-30 maggio - Milano

sarà reperibile al più presto sul sito dell'UBI (Unione Buddhista Italiana) al link:

www.vesak.it/vesak10.htm

cerca, come di consueto, di esplorare l'attualità dei valori fondamentali del buddhismo e di suggerire percorsi di integrazione.

Capire l'interdipendenza, in questo contesto, significa dunque diffondere la consapevolezza che il rispetto dell'altro è altrettanto importante del rispetto per sé stessi, ma non solo: vuol dire anche saper coltivare e preservare i propri valori come modo di crescita interiore per essere al servizio degli altri e della comunità in cui si vive.

Sabato 8 maggio 2010

h. 15,30

al dojo di via Massena, 17

conferenza di

Massimiliano Cabella* su

**INTRODUZIONE AL PENSIERO TAOISTA:
CENNI STORICI
E CONCETTI FONDAMENTALI**

*allievo di Dai Do Strumia, laureato in "Lingua e letteratura cinese" e specializzato all'università "Cà Foscari" di Venezia in "Filosofia", ind. "orientale".

Domanda

Caro maestro,

il punto critico su cui la tua risposta mi porta a riflettere è quale sia la corretta intenzione/significato con cui dobbiamo sederci in zazen, e la questione è davvero cruciale, per la doppia equazione stabilita da Dogen: lo zen è zazen, e lo zazen è satori. Dico "intenzione/significato" poiché mi sembra che le due cose vadano sempre insieme e che non ci sia atto umano che possa esserne sprovvisto. Se penso, sedendomi, di farmi veicolo alla manifestazione della "natura-di-Buddha", fondo eterno del mio essere, come insegna il chan/zen, il mio atto avrà questo significato e, inscindibilmente, questa intenzione: che lo zazen "si faccia da sé in me", così manifestandosi la "Buddhità". L'intenzione sarà in questo caso interiore all'atto, non uno scopo posteriore ed esterno, ma di intenzione si tratta, e ineliminabile, poiché è il senso stesso che do al mio atto, senza di cui non mi verrebbe per nulla in mente di compierlo. Ma c'è di più: finché sto seduto in zazen non posso non mantenere questa intenzione, la quale permane anche se evito rigorosamente di formulare qualsiasi pensiero in merito (il cervello destro, intuitivo, non ha affatto bisogno di parole e di frasi, e di questo ci rendiamo perfettamente conto proprio in zazen), a meno di non essere tanto ubriaco da non sapere più cosa stia facendo, ma possiamo presumere che non sia questo il satori. La non-intenzionalità del taoismo (*wu-wei*), assorbita dal chan/zen, è un gran bel principio, ma credo tu sia d'accordo che non si possa intendere in senso così radicale da far

piazza pulita di quella intenzione costitutiva di significato immancabilmente propria di ogni atto umano. Che in zazen non debba "neppure affiorare alla coscienza la percezione di 'Ora sto facendo zazen!'", come mi scrivi, io lo intendo in questo modo, spero correttamente: posso evitare di formulare a me stesso questa e simili frasi, ma il senso del mio atto mi è immancabilmente presente, almeno finché non sia in grado di conseguire quegli "assorbimenti meditativi" (*jhana*) di cui parla tutta la tradizione indiana, buddhista e non, ma che non riguardano affatto lo zen.

Nella tua risposta mi hai rimandato al *Bendowa*, di cui mi citi alcuni passi. Nel primo Dogen raccomanda di non dedicarsi affatto alla pratica se prima non si è "correttamente esaminato che cosa sia il senso fondamentale di fare zazen (ossia 'Shikantaza')"; nel secondo si dice che nella postura dello zazen "si manifesta senza veli il vero modo di essere di tutto l'universo", tanto che chi fa zazen "è corpo unico con ognuna e tutte le cose che sono nello spazio", così illuminandosi "il vero aspetto originario di ciò che è se stesso". Ho riletto il *Bendowa*, in due delle tre versioni dall'originale disponibili in italiano (di Arena e di Tolini). Il punto cruciale per un lettore occidentale (poco interessato all'argomento della ininterrotta tra-



Per porre quesiti a
Dai Do Strumia
inviare un'e-mail
all'indirizzo

dojo@ilcerchiovuoto.it

specificando
nell'Oggetto:

"MON DO"

smissione del Dharma, ribadito insistentemente all'inizio del sermone) mi sembra essere la "fede" (*shinko*) con cui ci si pone a fare zazen, mancando la quale, ammonisce Dogen, meglio sarebbe non praticare: quella fede che mancò, evidentemente, a coloro che sul Picco dell'Avvoltoio se ne andarono dopo aver udito il discorso del Buddha. Se intendo bene, è appunto questa "fede" *lo spessore religioso dello zazen, l'attitudine interiore* che deve accompagnarlo, ciò per cui Dogen può sostenere che lo zazen è zazen, che è il messaggio decisivo del *Bendowa*. Cito dalla versione di Tollini (p. 131): "In generale, va detto che non è possibile raggiungere lo stato di tutti i Buddha per mezzo dell'intelletto pensante. Questo stato non ha neppure a che fare con la coscienza e i sentimenti. Come potrà mai conoscerlo chi non ha fede e ha uno scarso intelletto? (...) Coloro che non hanno la fede, per quanto si insegnino loro, è difficile che recepiscano l'insegnamento". Altrove Dogen, come ben sai, non svaluta affatto lo studio né le altre pratiche della tradizione, ma lo zazen esercitato in piena 'comprensione', e cioè con "fede", è la chiave perché sia dischiuso il "samadhi del ricevere e usare il proprio sé" (*jijuyu zanmai*), e cioè lo "stato di tutti i Buddha". Per Tollini in questo contesto "fede" significa "credere nella pratica/illuminazione e nella Via che si percorrere", ovvero "aver fiducia che tutti i fenomeni e tutti gli esseri siano dotati della natura-di-Buddha e che quindi siano in grado di raggiungere l'illuminazione" (p. 162). "Shinko" avrebbe qui il senso letterale di "avere grande fiducia in qualcuno o in qualcosa" (ibid.). E richiamandosi certamente a simili passi del *Bendowa*, Uchiyama scrive: "Avendo fede che la vera realtà di questo piccolo sé individuale è il sé che tutto comprende, noi mettiamo in pratica la realtà della vita facendo zazen.

L'atteggiamento autentico dello zazen basato sul vero buddismo è proprio questo *sedere credendo*" (*La realtà della vita*, trad. di Forzani, p. 88).

Questa "fede" è naturalmente un enorme problema, ma mi sembra che sia proprio qui il punto cruciale della 'consapevolezza', dell'attitudine interiore, del significato/intenzione dello zazen, senza di cui meglio sarebbe desistere. "Fede" nell'Unità dell'essere, se ho ben capito, nell'insussistenza di questo piccolo io, nella tensione a quel "fondo" eckhartiano dell'anima che è il "fondo" di Dio stesso (so che il riferimento ad Eckhart non ti dispiace). Ma anche, e forse anzitutto, "fede" *nella postura stessa, come realizzazione già sempre in atto* della "buddhità": qualcosa di molto difficile da comprendere, visto che ciò di cui per lo più facciamo esperienza in zazen non sono che le irrisolte fluttuazioni del nostro io (si può onestamente negare?).

E vengo alle mie domande, più di una, ma strettamente connesse, e tu abbi pazienza se questo Mon Do si va trasformando in un dialogo filosofico molto occidentale, piuttosto socratico nelle reiterate domanda "che cos'è" (ma il Mo Do nipponico presuppone una grande uniformità di concetti e di linguaggio, uno stile tradizionale fortemente condiviso che qui da noi non può esserci). La premessa del mio ragionamento è che lo zazen non possa essere privo di quella "intenzionalità" costitutiva di senso propria di ogni atto umano, beninteso non uno 'scopo' di cui lo zazen sia il mezzo, fraintendimento assolutamente non lecito, siamo d'accordo. Ed ecco le mie domande: questa "intenzionalità", così intesa, è appunto la "fede" di cui si dice nel *Bendowa*? È giusto? E si accompagna appunto all'atto dello zazen come disposizione intima, anche non formulata in parole, trattandosi non di un atto riflessivo della mente, ma di un 'sentire' profondo? Tuttavia, poiché ad

un comune mortale non è dato forse che in rari momenti di 'grazia' di nutrire un simile 'sentire' (non basta fisicamente sedersi perché 'si manifesti', ammettiamolo!), si può anche intendere lo zazen anzitutto come un 'esercizio', diremmo, di *kenosis*, di "vanificazione" o "svuotamento" di sé? Sarebbe conforme alle tradizioni meditative del buddhismo, forse non escluso lo stesso zen, come mi sembra di capire da tanti passi di Dogen. "Svuota, o *bikkhu*, questa tua barca: vuotata ti sarà più leggera" (*Dhammapada*, 369); "Vedi il mondo come vuoto, o Mogharaja, sempre consapevole (...): il re della morte non vede colui che vede in tal modo il mondo" (*Sutta nipata*, 1119): questo "svuotamento" non diventa appunto nella pratica meditativa un lasciar trascorrere, senza nulla trattenere, il proprio flusso interiore, così distaccandosene ("aprire le mani della mente"), con o senza l'esercizio della "chiara visione" (*vipassana*)? Una simile pratica *non avrebbe già un nesso profondo* con quella "fede" menzionata nel *Bendowa*, quasi una sua premessa, ma più alla portata dei comuni mortali? E allora, si può interpretare quel 'sentire' profondo che è "*Shinko*", la fede, piuttosto come una tensione irrisolta all'Essere (*Shun-ya*), un'adeguazione infinita di cui lo zazen come "vanificazione" di sé è la premessa ancora e sempre rinnovata, ogni volta che ci si siede? In effetti, se non si ha la fortuna di vivere l'esperienza mistica di un Dogen o di un Eckhart, si può aspirare umanamente ad altro?

Domenico

Risposta

Ancora una volta una dotta e succulenta manifestazione delle caleidoscopiche doti di "scavatore" di Domenico. Ne consiglio a tutti un'attenta rilettura, dato che riflette

con estrema chiarezza un problema che tutti i praticanti sinceri e disinteressati dovrebbero coltivare per molto tempo, prima di dichiararsene liberati. Per questo motivo mi torna alla mente Uchiyama Roshi quando diceva: "Fate zazen per dieci anni, e poi per altri dieci, e infine per altri dieci anni senza farvi tante illusioni su un eventuale risultato finale, perché il risultato è 'il farlo' stesso". In realtà, tra il primo e l'ultimo di queste migliaia di zazen non vi è la minima differenza! E mi torna alla mente quello che il mio primo maestro, F.-A. Viallet, mi scrisse in una lettera in risposta ad una mia in cui, nel 1970, ponevo seriamente dei dubbi sulla questione del corretto atteggiamento durante zazen, sostenendo, appunto, che pensare al non-pensiero per non pensare fosse l'apoteosi del pensare stesso, e che non capivo come fosse possibile mettere in atto un'azione, come è del resto lo zazen, anche se da un punto di vista formale è il massimo che si può dare nel "non-agire" ("Wu Wei").

Dopo quarant'anni ricordo ancora oggi come un pugno nello stomaco della mia intelligenza la sua risposta: "Caro, Lei pensa ancora troppo! È come se cercasse di entrare in una casa con delle chiavi non adatte. Ma si accorga che non c'è casa in cui entrare, né porta; quindi, nessun bisogno di chiavi".

Oggi io penso che la fede consista nell'abbandonare qualsiasi idea legata al sogno di qualsivoglia realizzazione, essendo comunque anch'essa impermanente e relativa. Abbandonarsi alla pratica per se stessa e mirare al di là di vita/morte, dove anche la fede cessa di avere un significato, è realizzare la grande risposta:

"Hai mangiato il tuo riso?"

"Sì, maestro!"

"Bene! Allora vai a lavare la tua ciotola!".

Dai Do

LE ARTI

SCRIVERE HAIKU

a cura di Rita Ho Kai Piana

ONO NO KOMACHI

*"Il colore dei fiori
è già svanito
mentre la mia vita scorre
in pensieri vuoti
guardo la pioggia cadere senza fine"*

Ono no Komachi

Vissuta nella metà del X secolo, nel primo periodo Heian, Ono no Komachi è considerata un'eccellente scrittrice di waka, una dei sei maggiori scrittori dell'epoca, ed è l'unica autrice donna ad essere citata nella prefazione giapponese del *Kokinshu*, prima monumentale antologia lirica giapponese antica e moderna, che raccoglie circa 1200 waka.

Il mondo in 31 sillabe

*Ero assorta in pensieri d'amore
quando chiusi gli occhi?
Lui comparve
Se avessi saputo che era un sogno
non mi sarei svegliata*

Ono no Komachi

Il *Kokin waka shu*, o *Kokinshu* (ovvero *Raccolta di poesie giapponesi antiche e moderne**), venne compilato nel 922; 1200 poesie suddivise in venti libri, di cui sei dedicati all'amore, uno ai viaggi, uno alle elegie, sei dedicati alle stagioni, e i rimanenti a soggetti vari. I compilatori furono quattro funzionari dell'imperatore Daigo, tutti eccellenti poeti: Ki no Tomonori, Oshikoshi no Mitsune, Mibu no Tadamine e Ki no Tsurayki.

Nella poesia giapponese si esprime il desiderio in tutte le sue sfumature, ma è del tutto assente il senso di colpa, il contrasto tra il piano sensuale e quello spirituale

presente, invece, nella nostra lirica d'amore.

(Giuseppe Conte "IL GIORNALE", 5/05/2001)

La poesia, con il suo ritmo, ben si armonizza con la caducità e la transitorietà dell'esistere, ci trasmette la presenza di una delicata tristezza, il "Mono no aware" che divenne un caposaldo della letteratura Heian.

*Non sa forse che sono
una desolata baia inospitale
ove non vegeta la tenera alga?
Il pescatore si ostina a venire
trascinando le gambe sfinite*

e ancora

*Profonda mestizia
qual erba fluttuante,
il mio corpo alle radici è ancorato;
eppure, ove l'acqua mi attirasse
ovunque la seguirei*

Qual erba fluttuante ..., l'"Urki-kusa", è una metafora che nella poesia cinese classica stava a indicare l'impermanenza della vita umana; qui l'autrice sembra soffermarsi sul mistero del vivere, scandito dalla transitorietà dell'esistere.

Si racconta che Ono no Komachi fosse anche una donna di impareggiabile bellezza; non si hanno dati certi circa la sua data di nascita, e neppure dei luoghi in cui nacque e morì. La città di Ogachi, nell'attuale prefettura di Akita (Honshū settentrionale) celebra ogni anno, nel mese di giugno, il "Komachi" festival in suo onore. Secondo leggenda, la poetessa finì i suoi giorni in grande povertà, destino comune a molte donne di corte dell'antico Giappone nel momento in cui morivano le loro "signore".

[segue sul prossimo numero]

BIBLIOGRAFIA:

- esiste un'edizione italiana del *Kokinshu* curata dal professor Ikuko Sagi-yama dell'Università di Firenze, edizioni Ariete, 2001;
- vi segnalo il sito web che raccoglie i waka di Ono no Komachi, e non solo:
www.temcauley.staff.shef.ac.uk/komachi.shtml ;
- *Il muschio e la rugiada - Antologia di poesia giapponese* a cura di P. Lagazzi e M. Riccò, Rizzoli, 1996;
- *The Ink Dark Moon - Love Poems by Izumi Shikibu and Ono no Komachi* Jane Hirshfield e Mariko Aratani, Vintage, 1986-1990;
- *Ono no Komachi Poems, Stories, No Plays* tr. by Roy E. Teele, Nicholas J. Teele and Rebecca Teele, Garland Publishing, 1993.

Ricordiamo ai nostri lettori che i numeri precedenti della newsletter sono scaricabili dal nostro sito al link:

http://www.ilcerchiovuoto.it/pages/atv_newsletter.php