

SOMMARIO

HUMANITAS - N.S. - ANNO LXXIV - N. 4 - LUGLIO-AGOSTO 2019

Il silenzio nelle religioni del mondo Una riflessione diacronica, multidisciplinare e transculturale

a cura di Ester Bianchi e Francesca Sbardella

<i>Prefazione</i> di Giovanni Filoramo	515
E. BIANCHI - F. SBARDELLA, <i>La parola al non-detto</i>	518
PRASSI DEL SILENZIO	
E. BIANCHI, <i>Silenzi e omissioni in nome del Buddha. Codifica del non-detto nei codici monastici cinesi</i>	527
M.C. GIORDA, <i>Il silenzio è il lessico familiare monastico? L'esperienza dei monaci del Dominus Tecum</i>	540
A. HERROU, <i>Dall'atmosfera «calorosa e rumorosa» alla quiete. Uso moderato di linguaggio e silenzio presso i monaci taoisti oggi in Cina</i>	558
F. SBARDELLA, <i>Silenzi e non-detti. Controllo discorsivo nella clausura cattolica contemporanea (Francia, 2006-2014)</i>	574
NARRAZIONI DEL SILENZIO	
S. BOESCH GAJANO, <i>Voci nel silenzio. Clamori demoniaci e armonie angeliche nell'agiografia altomedievale</i>	591
M. GARZANITI, <i>Le forme del silenzio. Narrazione agiografica e istruzione spirituale negli scritti del patriarca bulgaro Eutimio (1320/1330-ca. 1402/1409)</i>	601
D. CAMPO, <i>Raccontare il silenzio. Lo spazio interiore descritto dai monaci buddhisti cinesi</i>	612
ICONOGRAFIE DEL SILENZIO	
N. CELLI, <i>Il silenzio nei dettagli. La formazione dell'iconografia del Vimalakīrtinirdeśa nell'arte cinese del V e VI secolo</i>	626
F. MARCATILI, <i>Silentium denuntiat. Veli e bavagli tra modelli greci e tradizione romana</i>	647

PAROLE E SILENZIO

- A. IACOVELLA, *Silenzio e linguaggio emblematico nel Kitâb Kashf al-As-râr 'an Hukm al-Tuyûr wa'l-Azhâr di 'Izz al-Dîn al-Muqaddasî* 660
- I. CARIDDI, *La dialettica del silenzio nel Racconto dell'Oasita eloquente e nella letteratura sapienziale egiziana di Medio Regno* 670
- G. PELLEGRINI - F. SQUARCINI, *Le dighe e il contadino. Sul silenzio, la parola e la semiosi del dividere nella metodica degli Yogasûtra* 688

INEDITI

- P. STEFANI, «*Che la canzone di voi si possa cantare*». *Lucrezia Borgia a cinquecento anni dalla morte* 735

- Recensioni* 751

B. Puca, *La preghiera nell'epistolario paolino* (G. Menestrina), 751 - F. Cardini, *I Re Magi. Leggenda cristiana e mito pagano tra Oriente e Occidente* (G. Carazzali), 752 - G. Cusinato, *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris. In dialogo con Scheler* (C. Brentari), 756

HANNO COLLABORATO

Ester Bianchi, docente di Religioni e filosofia della Cina e di Società e cultura cinese, Università di Perugia - *Francesca Sbardella*, docente di Storia delle religioni e discipline demetnoantropologiche, Università di Bologna - *Giovanni Filoramo*, emerito di Storia del cristianesimo, Università di Torino - *Maria Chiara Giorda*, docente di Storia delle religioni, Università di Roma Tre - *Adeline Herrou*, ricercatrice del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) e docente di Antropologia sociale, Università di Paris Nanterre - *Sofia Boesch Gajano*, già docente di Storia medievale, Università di Roma La Sapienza - *Marcello Garzanti*, docente di Filologia slava, Università di Firenze - *Daniela Campo*, docente di Storia della filosofia e delle religioni della Cina, Università di Strasburgo - *Nicoletta Celli*, docente di Fondamenti dell'arte asiatica e di Religioni e filosofia dell'Asia orientale, Università di Bologna - *Francesco Marcattili*, docente di Archeologia delle Province Romane e Storia delle religioni, Università di Perugia - *Angelo Iacovella*, docente di Lingua e letteratura araba, Libera Università degli Studi Internazionali di Roma - *Ilaria Cariddi*, assegnista di ricerca in Egiptologia e civiltà copta, Università di Firenze - *Gianni Pellegrini*, docente di Filosofie e religioni dell'India e dell'Asia centrale e di Lingua e letteratura sanscrita, Università di Torino - *Federico Squarcini*, docente di Storia delle religioni, Università Ca' Foscari di Venezia - *Piero Stefani*, docente di Ebraismo, Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale di Milano e di Storia del pensiero ebraico, Università di Ferrara.

DANIELA CAMPO

RACCONTARE IL SILENZIO

Lo spazio interiore descritto dai monaci buddhisti cinesi

1. Introduzione

Dall'enigmatico tacere del Buddha¹ a quello del laico Vimalakīrti², molti passaggi del Canone buddhista attestano la centralità del silenzio in questa tradizione religiosa. Messaggio esplicito e carico di significato, il silenzio di alcuni personaggi chiave assume spesso nei testi la funzione di un vero e proprio atto linguistico, volto soprattutto a mettere in atto la dottrina del non-dualismo, a denunciare l'impossibilità di esprimere a parole la verità ultima, o a rifiutare sul piano metafisico posizioni estremiste in favore di una "via di mezzo".

La scuola buddhista che più di ogni altra ha sviluppato l'enfasi sul silenzio già implicita in alcuni testi è il Chan, che non a caso fonda la sua retorica sull'indipendenza dalla parola e dallo scritto (*buli wenzi* 不立文字)³. In effetti, questa tradizione religiosa ha storicamente focalizzato le sue preoccupazioni, da una parte, sull'inadeguatezza e i limiti del linguaggio e, d'altra parte, sulla sua inevitabilità e la sua potenza, creando delle forme non convenzionali d'espressione che permettessero non tanto di abbandonare il linguaggio, quanto di usarlo in modo diverso⁴.

Nel nostro breve studio lasceremo da parte le strategie linguistiche del Chan – tema sul quale esiste una vasta letteratura – per interessarci invece all'"esperienza" del silenzio in questa stessa scuola. In quali momenti fondamentali il monaco Chan fa l'esperienza del silenzio e sotto quali forme? Cosa egli esperisce esattamente? Le fonti che abbiamo scelto di

¹ Cfr. G.M. Nagao, *Mādhyamika and Yogācāra. A Study of Mahāyāna Philosophies*, State University of New York Press, Albany 1991, pp. 35-49; T.W. Organ, *The Silence of the Buddha*, in «Philosophy East and West» 4/2(1954), pp. 125-140.

² Cfr. J.L. Garfield, *Empty Words. Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation* Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 170-186.

³ B. Faure, *Le Bouddhisme Ch'an en mal d'histoire*, École française d'Extrême-Orient, Paris 1989, pp. 24-25.

⁴ Cfr. per esempio Youru Wang, *Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism. The Other Way of Speaking* RoutledgeCurzon, London, 2003, in part. pp. 109-123; D.S. Wright, *Rethinking Transcendence. The Role of Language in Zen Experience*, in «Philosophy East and West» 42/1(1992), pp. 113-138; D.S. Wright, *The Discourse of Awakening. Rhetorical Practice in Classical Ch'an Buddhism*, in «Journal of the American Academy of Religion» 61/1(1993), pp. 23-40.

prendere in considerazione per rispondere alle nostre domande sono i documenti autobiografici: questa forma di letteratura religiosa ci permette non soltanto di avvicinarci il più possibile, poiché da un punto di vista interno, al vissuto del silenzio nel Chan, ma ci dà anche l'opportunità di osservare il modo in cui i suoi protagonisti hanno scelto di raccontarlo e di indagare la funzione di tali narrazioni.

2. Le fonti: tre documenti autobiografici

Nel nostro studio prenderemo in considerazione una selezione di documenti attribuiti a tre maestri Chan di epoche diverse. Il primo è una narrazione in prima persona di Xueyan Zuqin 雪巖祖欽 (1215-1287)⁵, patriarca del XIII secolo che lo studioso Wu Pei-yi annovera tra i primissimi autobiografi in Cina⁶. Tra i molti discepoli formati da Xueyan, Gaofeng Yuanmiao 高峰原妙 (1238-1295) ha dato il nome a un influente lignaggio del ramo Linji del Chan.

Se le testimonianze di esperienze visionarie o spirituali scritte in prima persona da monaci Chan come Xueyan sin dall'epoca Song (960-1279) segnano l'inizio della tradizione autobiografica in lingua cinese, bisogna aspettare la fine della successiva epoca Ming (1368-1644) perché le autobiografie (buddhiste e non) appaiano in modo più regolare e diventino delle opere a tutti gli effetti. Uno degli esempi più noti di questo tipo di letteratura è la lunga narrazione in forma annalistica della sua vita (*zishu nianpu* 自述年譜) del maestro Chan Hanshan Deqing 憨山德清 (1546-1623)⁷,

⁵ Xueyan Zuqin *chanshi yulu* 雪巖祖欽禪師語錄, in *Manji Shinsan Dainihon zokuzōkyō* – *Xuzangjing* (X) X 70, n. 1397, *juan* 2, 0606b03-0607c04 (XUEYAN); l'autobiografia si trova nella sezione "discorsi pubblici" (*pushuo* 普說). Una versione leggermente abbreviata della narrazione di Xueyan è contenuta, con altre quattro autobiografie di monaci Chan, nell'antologia pubblicata nel 1600 dal maestro Chan Yunqi Zhuhong 雲棲株宏 (1535-1615): *Changuan cejin* 禪關策進, in *Taishō Shinshū Daizōkyō* (T) T 48, n. 2024, 1100a22-1100e10. Esistono due traduzioni inglesi della versione del *Changuan cejin*: J.L. Broughton - E.Y. Watanabe (tr.), *The Chan Whip Anthology. A Companion to Zen Practice*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 17-20, 87-91; J.C. Cleary, *Meditating with Koans*, Jain Publishing Company, Fremont 1992, pp. 45-49. Alcuni estratti della versione più estesa contenuta nel *Xueyan Zuqin chanshi yulu* sono invece tradotti in Wu Pei-yi, *The Confucian's Progress. Autobiographical Writings in Traditional China*, Princeton University Press, Princeton 1990.

⁶ Wu Pei-yi, *The Confucian's Progress*, cit., pp. 74-92. Wu Pei-yi è l'autore del più importante studio sul genere autobiografico in Cina. Miriam Levering anticipa di circa un secolo gli esordi della letteratura autobiografica cinese facendola risalire al celebre maestro Chan Dahui Zonggao 大慧宗杲 (1089-1163); cfr. M. Levering, *Was There Religious Autobiography in China before the Thirteenth Century?—The Ch'an Master Ta-hui Tsung-kao (1089–1163) as Autobiographer*, in «Journal of Chinese Religions» 30/1(2002), pp. 97-122.

⁷ *Hanshan laoren zixu nianpu shilu* 憨山老人自序年譜實錄, in *Hanshan laoren mengyouji* 憨山老人夢遊集, X 73, n. 1456, *juan* 53 e *juan* 54 (HANSHAN). Sull'autobiografia di Hanshan Deqing, cfr. *The Confucian's Progress*, cit., pp. 142-162. La traduzione inglese più diffusa dell'autobio-

uno dei quattro grandi rappresentanti monastici della dinastia Ming: si tratta del secondo documento che prenderemo in considerazione in queste pagine. La vasta opera letteraria lasciata da Hanshan comprende non soltanto molti commentari ai testi buddhisti, ma anche alcune versioni abbreviate e semplificate degli stessi, composte su richiesta dei discepoli che trovavano difficile la lettura dei commentari integrali.

Nel XX secolo, epoca in cui la forma autobiografica si afferma definitivamente in Cina, i monaci buddhisti cominciano anch'essi a produrre un numero sempre più importante di documenti scritti in prima persona⁸. I principali rappresentanti monastici dell'epoca repubblicana (1912-1949) ci hanno in effetti lasciato delle autobiografie più o meno estese: troviamo tra questi il maestro Chan Laiguo 来果 (1881-1953), autore del terzo documento che esamineremo in queste pagine⁹. Dal 1919 e per più di trent'anni, Laiguo è stato l'abate del monastero Gaomin, situato nel sud della Cina nella provincia del Jiangsu e celebre per il rigore con cui vi veniva portata avanti la pratica della meditazione. Delin 德林 (1914-2015), principale discepolo di Laiguo e tra i più noti maestri Chan in epoca contemporanea, ha diretto la ricostruzione del monastero Gaomin sin dall'inizio della distensione delle politiche religiose in Cina negli anni 1980.

Un'analisi preliminare dei nostri testi autobiografici ci permette di avanzare alcune osservazioni. In primo luogo, in questi documenti l'attenzione agli stati legati al silenzio è soprattutto concentrata nel periodo iniziale della vita religiosa di Xueyan, Hanshan e Laiguo. Questo periodo è occupato dal percorso verso la realizzazione e termina con la realizzazione stessa, il risveglio spirituale che sancisce, dopo la morte, la fine del ciclo di rinascite. Terminato il racconto di questa fase della loro vita, i nostri protagonisti non accennano quasi più a esperienze di silenzio, con l'eccezione dei sogni e delle visioni.

Dal punto di vista strettamente filologico, troviamo nei documenti almeno tre caratteri semanticamente associati al silenzio; sebbene tali caratteri designino tutti il silenzio inteso come assenza di suono, le sfumature di significato sono diverse:

grafia di Hanshan è di R. Cheung (tr.), *The Autobiography and Maxims of Chan Master Han Shan (1546-1623)*, Hong Kong Buddhist Book Distributor, Hong Kong 1995; una traduzione è contenuta anche pp. 115-279 della tesi di dottorato non pubblicata (e alla quale non abbiamo avuto accesso) di L. Markus, *Hanshan Deqing (1546-1623) on Buddhist Ethics*, Ph.D. diss., California Institute of Integral Studies 1994.

⁸ Per una panoramica non esaustiva dei generi biografico e autobiografico nel buddhismo, cfr. D. Campo, *La construction de la sainteté dans la Chine moderne. La vie du maître bouddhiste Xuyun*, Les Belles Lettres, Paris 2013, pp. 25-28.

⁹ *Zixing lu* 自行錄, in *Laiguo chanshi guanglu* 来果禪師廣錄, Shanghai guji chubanshe 2006, pp. 511-543 (LAIGUO).

1. *mo* 默. Questo carattere, che indica l'assenza di suono soprattutto in quanto mancata emissione della voce (silenzioso nel senso di “tacito”), compare nei nostri documenti per lo più in due contesti: o associato al suo contrario, il carattere “parola” (*yu* 語), a sottolineare la relazione dualistica tra queste due istanze del linguaggio (silenzio/parola); oppure in combinazione con il carattere di “stare seduti” (*zuo* 坐) a formare un vocabolo che significa “stare seduti in silenzio” o anche “meditare”.

2. *jing* 靜. Carattere traducibile e spesso tradotto con “silenzio”, ma che indica soprattutto la quiete e, in alcuni vocaboli composti, la meditazione *tout court*¹⁰. Nei nostri documenti, questo carattere compare per lo più in due contesti: o associato al suo contrario, il carattere “movimento” (*dong* 動), a sottolineare la relazione dualistica tra le due istanze dell'azione (quiete/movimento); oppure in combinazione con vari altri caratteri come nei vocaboli “praticare la meditazione” (*jingzuo* 靜坐, letteralmente “stare seduti quietamente”); “iniziare la meditazione” (*zhijing* 止靜, letteralmente “immobilizzarsi nella quiete”)¹¹; “concludere la meditazione” (*kaijing* 開靜, letteralmente “rompere la quiete”); “periodo di meditazione” (*jingxiang* 靜香, letteralmente “incenso che brucia a scandire la quiete”); “monastero” o *vihara* (*jingshi* 靜室, letteralmente “dimora di quiete”).

3. *ji* 寂. Termine che si riferisce a ciò che è silenzioso in quanto calmo, pacifico, immobile, indisturbato; compare nei nostri testi in riferimento alla percezione spesso improvvisa, da parte del praticante, dell'assenza o della cessazione di suoni e rumori nell'ambiente circostante o in un dato luogo (*jing* 境, *chu* 處); oppure in combinazione con vari altri caratteri nel suo significato esteso di “trapasso” di un monaco risvegliato o *nirvāṇa*, condizione indisturbata per eccellenza, di calma, pace e immobilità perenne (nei vocaboli *yuanji* 圓寂, *jimie* 寂滅, *ruji* 入寂, *kongji* 空寂, *shiji* 示寂)¹².

Se escludiamo le occorrenze che rinviano alle strategie dialettiche del Chan (silenzio/parola, quiete/movimento) che non ci interessano nel presente lavoro, per limitarci invece all'ambito dell'esperienza di cui abbiamo scelto di occuparci, rileviamo che i termini semanticamente associati al silenzio rinviano soprattutto alla sfera della pratica – che si tratti del suo svolgimento, degli stati a essa legati, del suo risultato, o del luogo in cui viene portata avanti. Non è allora un caso che nei nostri documenti

¹⁰ Il termine più impiegato per indicare la pratica della meditazione è *zuochan* 坐禪: “chan” è la trascrizione cinese (trascrizione dalla quale la scuola trae il suo nome) del termine sanscrito *dhyāna*, “meditazione”.

¹¹ O, più semplicemente, *zhi* è anche sinonimo di *qi* 起 “iniziare”.

¹² In alcuni passaggi, questi caratteri si trovano anche combinati tra di loro; cfr. per esempio le varie occorrenze di *jijing* 寂靜, “tranquillo”, nel testo di Laiguō.

l'attenzione all'esperienza del silenzio sia soprattutto concentrata nella fase della vita che i tre maestri hanno consacrato al percorso verso la realizzazione: in effetti, nella tradizione Chan il percorso spirituale si basa sulla pratica, e prevalentemente sulla pratica della meditazione.

3. Il percorso spirituale Chan tra silenzio esterno e silenzio interiore: i testi

Il primo traguardo delle pratiche meditative Chan è silenziare l'attività discriminante della mente, ovvero liberare definitivamente la mente dal flusso di pensieri (illusori, *wangxiang* 妄想¹³) che vi sorgono uno dopo l'altro. I pensieri sono come un parlare mentalmente tra sé e sé; il praticante deve riuscire a fermare questo fluire ininterrotto di discorsi mentali e stabilire nella mente il silenzio. Come può farlo? Secondo il metodo Chan chiamato "indagare la frase critica" (*kan huatou* 看話頭), il sorgere di molteplici pensieri può essere combattuto opponendovi sistematicamente un solo pensiero, che poi dovrà essere a sua volta abbandonato. Il pensiero unico su cui il praticante deve concentrarsi può essere una frase paradossale estratta dai testi Chan o il nome di un Buddha: il testo e la parola sacra assumono qui valore strumentale.

Come si evince dalla stretta associazione di senso tra alcuni termini cinesi che si riferiscono al silenzio visti in precedenza e la pratica della meditazione, nel Chan il primo rappresenta in linea generale la condizione ideale della seconda. Il silenzio "esterno" viene quindi artificialmente creato (in apposite sale all'interno dei monasteri) o ricercato (in varie forme di eremitaggio e isolamento) al fine di favorire il silenzio "interiore". Come riuscire allora a concentrarsi sulla pratica in assenza di questa condizione ideale?

Laiguo comincia a recitare il nome di Buddha prima ancora di diventare un monaco; il maestro che ha incontrato gli ha promesso che se riuscirà a recitarlo sino a quando non si addormenta e a sentire ancora il nome di Buddha nei suoi sogni, gli insegnerà un altro metodo, superiore. Ma Laiguo, costretto a praticare nel bel mezzo delle attività quotidiane, incontra delle difficoltà maggiori rispetto ai monaci ordinari: se ripete il nome di Buddha in silenzio (*bu chusheng* 不出聲, "senza emissione di suono") "lo perde facilmente", perché altri pensieri sopravvengono e si impadroniscono della sua attenzione; allo stesso tempo, non può ripeterlo a voce troppo alta perché ha paura che i suoi familiari non ne siano contenti. Allora decide di scrivere i caratteri del nome di Buddha su una tavoletta di bambù: quando è in movimento, la appende dentro un paraso-

¹³ Cfr. HANSHAN, *juan* 53, 0834a04 e 0834b16.

le, così non appena si distrae, il rumore della tavoletta che oscilla e sbatte richiama la sua attenzione e la riporta alla pratica; quando invece si siede a recitare il nome di Buddha, mette la tavoletta nel petto, così se tralascia la pratica può tirare fuori la tavoletta, guardarla e ricominciare¹⁴.

L'espedito porta i frutti sperati: un giorno, mentre si trova al tempio dopo aver meditato tutta la notte, Laiguo urla nel sonno il nome di Buddha senza rendersene conto. Il maestro, svegliatosi, gli insegna allora il metodo superiore come aveva promesso: Laiguo deve indagare la frase critica “*Chi* sta recitando il nome di Buddha?”, in altre parole, deve realizzare qual è la parte di sé che compie l'azione di recitare il nome di Buddha. Dopo essere riuscito a vincere il fluire dei pensieri illusori respingendoli con l'arma di un solo pensiero, a Laiguo non resta adesso che combattere quell'unico pensiero.

Se questa esperienza di Laiguo mostra che un suono moderato e ritmico può aiutare a mantenere la concentrazione o a riportare l'attenzione sulla pratica, quando il suono diventa rumore può costituire invece un ostacolo alla pratica stessa. È quello che inaspettatamente succede al trentenne Hanshan, che pure si trova in eremitaggio sui monti Wutai:

«Mi concentravo soltanto sull'unico pensiero. Se arrivava qualcuno, mi limitavo a guardarlo senza rivolgergli la parola. Per molto tempo guardai le persone come fossero dei tronchi secchi, sino al punto che non avrei più saputo riconoscere nemmeno un carattere. All'inizio, quando il vento soffiava forte, le mille cavità naturali risuonavano furiosamente; e quando il ghiaccio si scioglieva, l'irrompere violento dei torrenti di montagna produceva un rumore di tuono. Se nella quiete meditativa (*jing* 靜) percepivo rumore, mi sembrava di trovarmi in un immenso esercito di cavalli e cavalieri, e ne ero profondamente disturbato. Allora chiesi consiglio al maestro Miaofeng. Questi disse: “L'ambiente circostante è generato dalla mente, non proviene dall'esterno. Gli antichi dicevano che se per trent'anni qualcuno sente il rumore dell'acqua senza attivare la mente, costui può attestare la percezione universale del bodhisattva Guanyin¹⁵”. Sul fiume c'era un ponticello di legno e io andai a mettermi lì, seduto o in piedi, tutti i giorni. All'inizio sentivo distintamente il rumore dell'acqua; poi, per molto tempo, lo sentii solo se vi prestavo attenzione. Un giorno stavo seduto sul ponte: all'improvviso dimenticai il corpo e il rumore divenne silenzioso (*jiran* 寂然). A partire da quel momento, tutti i rumori divennero silenzio (*ji* 寂) e non ne fui mai più disturbato»¹⁶.

Se all'inizio della pratica la condizione di silenzio esterno è dunque creata artificialmente nelle sale di meditazione o ricercata nella solitudine

¹⁴ LAIGUO, p. 512.

¹⁵ La capacità di Guanyin di penetrare tutti i fenomeni.

¹⁶ HANSHAN, *juan* 53, 0835b10-0835b17.

degli eremi, quando il praticante raggiunge un elevato livello di concentrazione il mondo esterno diventa spontaneamente silenzioso: il silenzio interiore sovrasta i rumori dell'ambiente circostante. All'inizio del suo percorso, Xueyan risiedeva al monastero Shuanglin appartenente al ramo Caodong del Chan:

«Rimanevo dalla mattina alla sera nella sala dei monaci, senza mai uscire nella corte. Anche quando entravo nel dormitorio [attiguo alla sala dei monaci] o mi recavo in bagno, tenevo le mani dentro le maniche poggiate sul petto e camminavo lentamente; non guardavo né a destra né a sinistra, e il mio sguardo non si spingeva oltre un metro davanti a me. Il metodo insegnato dai venerabili Caodong consisteva nell'indagare la frase critica "Il cane *non* ha la natura di Buddha". Nel momento in cui sorgevano idee e pensieri d'ogni sorta, bisognava soltanto sollevare leggermente il carattere *non* fino a sopra la punta del naso; non appena ci si accorgeva che i pensieri erano scomparsi, allora si rimetteva temporaneamente giù il carattere. Così meditavamo in silenzio (*momo erzuo* 默默而坐) [...]. Io a quell'epoca volsi all'improvviso lo sguardo nel punto [della mente] in cui stava sorgendo un pensiero, e là dove volsi lo sguardo, questo pensiero subito si congelò; era chiarissimo e limpidissimo, completamente immobile. Meditai per un giorno intero, ma fu come se durasse una frazione di secondo; non sentii il suono della campana e del tamburo né per il pasto di mezzogiorno, né per la fine della meditazione serale. Ero ignaro di tutto»¹⁷.

Anche Xueyan è riuscito, come Hanshan, a ottenere quel tipo di concentrazione che rende impermeabili ai rumori esterni, ma i suoi progressi non vanno oltre il cuscino di meditazione: quando si trova a compiere le attività quotidiane, questo stato svanisce. Un confratello gliene spiega la ragione: la pratica deve essere portata avanti ininterrottamente, nella quiete della meditazione così come nel movimento delle azioni più ordinarie – proprio come faceva Laiguo con la sua tavoletta di bambù. In questa fase di totale e ininterrotta dedizione alla pratica, il praticante si chiude quindi in un profondo raccoglimento che lo porta a isolarsi dal mondo circostante in cui pure è immerso. Laiguo afferma che nessuno dei confratelli del nuovo monastero dove si era ormai stabilito aveva mai visto le pupille dei suoi occhi, né aveva mai sentito il suono della sua voce:

«Un giorno, qualcuno mi chiese: "Quali Buddha si venerano nella sala principale?"; io non seppi rispondere. M'incalzarono: "Forse hanno la barba?"; di nuovo non seppi rispondere, perché non avevo mai sollevato la testa per guardare in alto»¹⁸.

¹⁷ XUEYAN, *juan 2*, 0606b07-0606b16.

¹⁸ LAIGUO, p. 521.

Anche Xueyan racconta di un monaco della comunità che medita sempre da solo ed evita ogni interazione con i suoi confratelli:

«Ogni giorno cercavo di avvicinarmi a lui per scambiare qualche parola, ma non appena egli mi vedeva arrivare, partiva subito nella direzione opposta. Così per due anni: tutti i miei tentativi di avvicinarlo furono vani [...]. Un giorno, mi trovavo a passeggiare nel portico quando improvvisamente comparve. Già da lontano appariva rilassato e felice, aveva un'aria soddisfatta; allora mi avvicinai. Lui mi rivolse la parola: capii che aveva fatto dei progressi nella pratica. Gli chiesi: "L'anno scorso ho cercato varie volte di parlarti, ma mi hai evitato in tutti i modi. Perché?" Lui disse: "Venerabile fratello, quelli che portano davvero avanti la pratica non sono neanche in grado di tagliarsi le unghie, figurarsi se possono fermarsi a parlare con te"»¹⁹.

Il praticante ha fatto dei progressi, ma si trova in uno stato di realizzazione ancora precario; determinato ad arrivare alla fine del percorso, è così intento a mantenere il suo equilibrio da restare indifferente alle sollecitazioni visive e verbali, o persino da rifuggirle o respingerle. Non è più tanto il suono delle parole, bensì il bagaglio concettuale che queste portano con sé, a minacciare il profondo raccoglimento che permea adesso tutti i momenti della sua vita cosciente. Ciò non riguarda soltanto l'oralità della parola, ma anche la parola scritta, la quale, come l'esperienza di Hanshan dimostra, può diventare uno strumento pericolosissimo. Hanshan Deqing era, ed è ancora, conosciuto anche al di fuori degli ambienti buddhisti per il suo talento di poeta; dopo aver passato un periodo nelle montagne, periodo in cui «non avrebbe più saputo riconoscere nemmeno un carattere», a trentun anni è ospite a casa di un funzionario, il prefetto Hu, il quale gli chiede di comporre dei versi per il viceré:

«Io gli dissi: "Non c'è un solo carattere nella mia testa, come potrei comporre una poesia?" e rifiutai risolutamente. Il prefetto Hu prese allora una raccolta di poesie antiche e moderne e la lasciò sul tavolino per stimolare in me il pensiero poetico. Sollevai distrattamente la copertina e subito la mente si mise in funzione; una volta il meccanismo messo improvvisamente in moto, i versi fluivano veloci senza che riuscissi più a controllarli. Tra il momento in cui il prefetto Hu era uscito e il suo ritorno, io avevo già messo per iscritto venti o trenta poesie. Improvvisamente me ne resi conto e dissi: "Questo è il demone della scrittura". Mi fermai subito e scelsi una poesia giusto per soddisfare la sua richiesta. Tuttavia, il meccanismo era inarrestabile: tutta la letteratura e le composizioni poetiche che avevo studiato in passato, e che avevo appena rivisto senza rendermene conto, si affollavano adesso davanti ai miei occhi e mi costringevano a riempire il vuoto. Era come se

¹⁹ XUEYAN, *juan 2*, 0606c21-0607a12.

il mio intero corpo fosse una bocca che non riusciva a smettere di parlare. Inoltre non sapevo cosa stesse succedendo al mio corpo e alla mia mente. Osservavo me stesso in silenzio come fossi sul punto di innalzarmi in aria e levitare. Non avevo altra scelta [che scrivere]. Il giorno dopo il prefetto Hu accompagnò a casa il Vicerè Gao, e io sedetti da solo a pensare a tutto ciò. Era proprio ciò che il maestro Faguang aveva chiamato “la malattia del Chan”. Adesso che mi trovavo nel bel mezzo della malattia, chi avrebbe potuto aiutarmi a curarla?»²⁰.

La cura al demone della scrittura arriva quando Hanshan decide di addormentarsi nella speranza di risvegliarsi guarito. Egli entra allora in uno stato di concentrazione profonda e prolungata (*samadhi*, *ding* 定), uno dei momenti fondamentali nell’esperienza di silenzio interiore. Hanshan rimane a lungo seduto in una specie di oblio che somiglia al sonno. Il servitore bussava alla porta ma lui non apre, la colpisce con forza ma lui non risponde. Quando il prefetto Hu ritorna a casa, fa rompere la finestra e lo vede seduto dritto, avvolto nella veste. Lo chiama ma Hanshan non risponde, lo scuote ma Hanshan non si muove. In effetti, solo il suono di uno strumento ben preciso²¹ può fare uscire il meditante da questa condizione di oblio di sé. Il prefetto fa allora risuonare molte volte lo strumento in questione accanto al suo orecchio:

«Io cominciai pian piano a svegliarmi, aprii gli occhi e lo vidi, ma non sapevo dove il mio corpo si trovasse. Lui disse “Me ne sono andato e voi avete chiuso la porta per meditare, sono passati cinque giorni”. Io dissi: “Non lo sapevo, è come se fossi appena nato”. Quindi smisi di parlare. Sedetti in silenzio (*mozuo* 默坐) guardandomi intorno attentamente, non avevo idea di dove fossi né da dove ci fossi entrato. Rividi la vita nelle montagne e la strada che avevo percorso a piedi, ma era come se avessi sognato tutto. Cercai [di ricordarmi] ma non ci riuscii, il passato era come un grande vuoto tutto confuso. Proprio come quando la pioggia finisce e le nuvole si disperdono, e il vasto cielo è come lavato, tutto era calmo (*jiran* 寂然), senza nessuna immagine. La mia mente era vuota e il mondo silenzioso (*xinkong jingji* 心空境寂). Provavo una gioia indescrivibile»²².

L’esperienza di *samadhi* consolida il silenzio interiore di Hanshan a tal punto che, due anni dopo, egli decide di copiare con il sangue il lunghissimo sūtra *Avatamsaka* ripetendo il nome di Buddha a ogni tratto di pennello. Non soltanto la scrittura è ormai diventata per lui un supporto per la pratica, ma, dimentico del mondo circostante, Hanshan è capace di mantenere la concentrazione nonostante le chiacchiere dei visitatori, e

²⁰ HANSHAN, *juan* 53, 0835c20-0836a06.

²¹ *Jizi* 擊子 nel testo di Hanshan.

²² HANSHAN, *juan* 53, 0836a12-0836a18.

persino quando un gruppo di monaci va a bella posta a disturbarlo: il suo manoscritto è sempre privo di errori²³.

Una delle occorrenze più significative dell'esperienza di silenzio nel percorso spirituale Chan è il risveglio, solitamente preceduto da episodi simili ma di minore entità, in cui il praticante afferma di perdere coscienza del suo corpo e della sua mente. Hanshan si serve spesso della metafora del sogno per descrivere questi stati. In una delle sue esperienze di *samadhi* più profonde, egli vede una massa di luce rotonda, piena, chiara e silenziosa come uno specchio in cui il mondo si riflette. Xueyan medita per tre giorni e tre notti senza mai chiudere gli occhi, sino al momento in cui una frase pronunciata dal responsabile dei monaci provoca in lui una reazione che lo porta un passo più vicino al risveglio definitivo. In effetti, nella tradizione Chan, gli stati che si apparentano al risveglio sono spesso provocati proprio da una frase o un suono:

«Davanti a me ci fu come uno squarcio che rese tutto improvvisamente chiaro, era come se la terra fosse sprofondata. A quell'epoca, non c'era nessuno cui potessi sottoporre la mia esperienza o con cui potessi parlarne, poiché non esisteva nulla di simile in questo mondo cui potessi paragonarla. In quel momento non sapevo come sfogare la mia felicità, allora scesi dal cuscino di meditazione e andai a cercare fratello Xiu. Si trovava al tavolo dei testi sacri. Appena mi vide arrivare, unì i palmi e disse: "Congratulazioni! Congratulazioni!". Ci stringemmo le mani, poi andammo a passeggiare tra i salici sul pontile davanti al portale del tempio. In un momento, realizzai che tutto ciò che si trovava tra il cielo e la terra, i fenomeni e le manifestazioni dell'universo, tutte le cose che in passato la mia vista aveva detestato e il mio udito rigettato, l'ignoranza e le preoccupazioni, le perplessità e la confusione, scaturivano in realtà dalla mia vera natura profondamente illuminata. Da questo momento, davanti ai miei occhi tutto si mostrava nudo, rimaneva quieto, fluttuava vicino»²⁴.

Così anche nel caso di Laiguo, il quale nel 1908, alla fine del sesto periodo di meditazione, sente un forte colpo battuto sul pesce di legno: tutto all'improvviso gli appare chiaro, «come se si fosse spogliato di un peso di mille libbre», e Laiguo prorompe in un grande urlo che non riesce più a fermare²⁵. Se Laiguo è apparentemente riuscito a giungere alla fine del suo percorso di realizzazione a soli ventisette anni, nel caso di Xueyan un decennio dovrà ancora passare dalla sua ultima esperienza, prima di quella che cambierà definitivamente la sua percezione del mondo:

²³ HANSHAN, *juan 53*, 0836b09-0836b16.

²⁴ XUEYAN, *juan 2*, 0607b05-0607b11.

²⁵ LAIGUO, p. 522.

«Un giorno, stavo camminando davanti alla sala del Buddha pensando oziosamente a una cosa e a un'altra tra me e me, quando improvvisamente alzai gli occhi e vidi un vecchio cipresso. Finalmente, in quel momento mi liberai del mondo dei fenomeni per come lo avevo sempre considerato, e tutto ciò che mi aveva ostruito il petto si disperse d'un colpo. Fu come uscire da una stanza buia e trovarmi a camminare nella luce piena del giorno. Da quel momento, non ebbi più dubbi sul nascere né sul morire, e non ebbi più dubbi sul Buddha né sui patriarchi»²⁶.

4. *Alcune considerazioni sui testi*

Dai passaggi estratti dai nostri documenti autobiografici, si evince che sono due le forme di silenzio di cui il praticante fa esperienza durante il suo percorso verso la realizzazione: il silenzio esterno e il silenzio interiore. Se il silenzio esterno è assunto come condizione di base per la pratica e per gli stati cui essa conduce, e viene quindi per lo più dato per scontato, una maggiore attenzione è accordata invece alla sua assenza o alla sua interruzione dovuta a parole e scrittura, suoni e rumori, e dunque alla sua “negazione”. La ragione di ciò è che l'alterazione del silenzio esterno ha il potere di influenzare la forma di silenzio maggiormente trattata in queste fonti, il silenzio interiore: può influenzarlo in negativo, rappresentando una minaccia per esso, o in positivo, poiché in alcuni casi ben precisi l'alterazione del silenzio esterno si rivela proficua o decisiva. Inoltre, se il silenzio interiore è univocamente associato agli stati di realizzazione legati alla meditazione, il silenzio esterno e la sua interruzione sono invece spesso assimilati a sollecitazioni di ordine diverso, in particolar modo visive, nelle due valenze negativa e positiva: la percezione visiva delle forme dei fenomeni può costituire un elemento di disturbo, oppure uno stimolo rivelatore, tanto quanto la percezione uditiva di un suono.

Abbiamo anche visto che, nei nostri documenti biografici, i principali momenti di interazione tra le due forme di silenzio (esterno e interiore) sono concentrati nel periodo in cui si dispiega e conclude il percorso verso la realizzazione. Perché l'attenzione al silenzio è concentrata solo in questa fase della vita dei tre maestri? Per quale motivo nel periodo successivo al risveglio non si trova più quasi nessun accenno agli stati interiori e alle condizioni esterne in cui essi si inseriscono? Se ci appoggiamo soltanto sulle nostre fonti, la risposta è che il risveglio trasforma i monaci in cerca della realizzazione in maestri realizzati, i quali, a partire da questo momento, si assumono le responsabilità connesse al loro nuovo ruolo: come si evince dal resto dei loro scritti, autobiografici e non, Xueyan,

²⁶ XUEYAN, *juan 2*, 0607b24-0607c03.

Deqing e Laiguo passeranno la seconda parte della loro vita a occuparsi dei discepoli e dei monasteri, dei donatori e della politica.

Ma dobbiamo constatare che le nostre fonti non possono essere considerate rappresentative delle dinamiche della scuola Chan in generale, e questo per due motivi. Innanzitutto, i nostri documenti rendono conto di tre percorsi compiuti, perfetti, che costituiscono degli ideali ma non trovano riscontro nella maggioranza dei casi. In secondo luogo, i protagonisti degli eventi narrati sono anche gli autori dei documenti in questione. Le nostre fonti suggeriscono allora la coesistenza di almeno tre diversi punti di vista: quello del monaco praticante, che vive il percorso spirituale nel suo dispiegarsi; quello del monaco realizzato, che è arrivato alla fine di tale percorso e lo racconta a posteriori; e quello del maestro che scrive il documento.

Esaminiamo la diversità di questi tre punti di vista a proposito del silenzio esterno. Nella visione del monaco praticante, il silenzio esterno è fondamentale, poiché è la condizione che egli giudica a priori indispensabile per lavorare sul suo silenzio interiore e che quindi ricerca nei monasteri o in eremitaggio. Il monaco realizzato sa invece in che misura e in quali forme il silenzio esterno è indispensabile, così come sa che, nella realtà, il perfezionamento del silenzio interiore passa anche per la “sconfitta” dei rumori e può addirittura trarre beneficio da essi. Il terzo punto di vista, quello del maestro che scrive il documento, è soprattutto pedagogico: egli deve comunque creare le condizioni ideali per favorire la pratica per i suoi discepoli. Nella seconda parte della sua autobiografia, quasi interamente consacrata ai cambiamenti che ha apportato all’organizzazione del monastero Gaomin, Laiguo deplora l’abitudine dell’“ora di ricreazione” che intercorreva tra lo snack della mattina e la ripresa della meditazione, un momento in cui i monaci «facevano molto rumore parlando forte; ce n’erano persino alcuni che non riuscivano a smettere di parlare, poi avevano la mente in pieno scompiglio e tale lo restava sino al momento dopo lo snack dell’indomani...».

Laiguo decide quindi di sopprimere questa “ora di ricreazione” che secondo lui distoglieva i praticanti dall’applicazione alla pratica:

«Quindi dall’alba al tramonto, e dal tramonto all’alba, non c’è più assolutamente nessuna occasione di aprire bocca; ciò si conforma perfettamente al detto: “Le parole vanificano la pratica del principio supremo”. È questo un ritorno alla venuta di Bodhidharma²⁷ dall’Occidente: ai suoi inizi, [la scuola Chan] non si appoggiava sulla parola né sullo scritto (*buli yuyan wenzì* 不立語言文字)...»²⁸.

²⁷ Il primo, leggendario patriarca del Chan.

²⁸ LAIGUO, p. 532.

Anche lo sguardo sul silenzio interiore cambia secondo la prospettiva da cui ci si pone. Considerata la difficoltà dell'accesso al risveglio spirituale – una difficoltà che, secondo Xueyan, era già all'ordine del giorno all'epoca della nostra prima autobiografia – per la maggior parte dei monaci Chan il percorso non finisce virtualmente mai. Dal punto di vista del praticante che non ne vede e probabilmente non ne vedrà la fine, la tradizione Chan si identifica allora quasi interamente con il percorso verso la realizzazione, e quindi con uno stato di silenzio interiore *in divenire* che tende verso la sua forma più compiuta possibile. Se per i praticanti all'interno di questa tradizione il silenzio esterno è teoricamente la *conditio sine qua non* del silenzio interiore, il silenzio interiore è al contempo il mezzo (la pratica della meditazione) e il fine (gli stati di realizzazione e il risveglio) della tradizione religiosa alla quale hanno scelto di appartenere: per il monaco Chan ordinario, l'esperienza del silenzio dura (almeno) tutta una vita.

Per il maestro che ha portato a compimento il percorso, il silenzio interiore nella sua forma più compiuta è uno stato acquisito, ed egli si consacra adesso a un nuovo scopo: aiutare i praticanti a conseguire la realizzazione che egli ha già ottenuto. Tra i *Leitmotiv* più importanti della scuola Chan si trova l'idea che il rapporto tra maestro e discepolo è più efficace dello studio dei testi nel condurre quest'ultimo alla fine del percorso²⁹. La realizzazione spirituale, compiuta o incompiuta che sia, deve essere messa al servizio della comunità; l'essere realizzato deve allora investirsi nella sola e indispensabile funzione sociale prevista dalla tradizione in questione: la funzione di maestro e, per estensione, di abate dei grandi monasteri.

Anche quando si svolge in comunità, quello del Chan è in fondo un percorso individuale e la vita in monastero ha teoricamente una sola ragione d'essere – la pratica. Il maestro ha la responsabilità di creare le condizioni più adatte al suo proficuo svolgimento e lo fa servendosi di vari strumenti: oltre a essere garante dell'ordine e della disciplina, egli dà delle istruzioni orali ai praticanti e si pone davanti a essi come un modello da imitare. La terza prospettiva sul silenzio interiore, quella del maestro come autore dei nostri documenti, s'innesta nella seconda della quale non è, in effetti, che un prolungamento. Perché raccontare il silenzio? Le autobiografie buddhiste sono un espediente didattico: la principale ragione d'essere delle narrazioni in prima persona del percorso spirituale è allora la loro funzione pedagogica³⁰, come testimonia il ruolo che questi scritti hanno avuto nel percorso di altri personaggi illustri della scuola³¹.

²⁹ Cfr. B. Faure, *Le Bouddhisme Ch'an en mal d'histoire*, cit., p. 25, nota 87.

³⁰ Tali narrazioni in prima persona hanno anche altre funzioni: legittimare il maestro cui il praticante si è affidato, legittimare il suo inserimento in una certa genealogia, ecc.

³¹ Nella sua autobiografia, il celebre maestro Zen giapponese Hakuin (1686-1768) parla a varie

Che essa venga esposta in occasione di un sermone (come nel caso di Xueyan), che si presenti sotto forma di autobiografia cronologica (come nel caso di Hanshan), o che concluda in appendice un volume di istruzioni religiose (come nel caso di Laiguo), la descrizione del silenzio interiore è soprattutto destinata a guidare il praticante nel suo percorso. In una tradizione che considera le parole inadeguate a esprimere il principio supremo, i percorsi esemplari dei suoi protagonisti – che tali protagonisti siano ancora presenti in carne e ossa o che abbiamo consegnato le loro realizzazioni alla posterità per mezzo della scrittura – illustrano al meglio ciò che, almeno in teoria, sarebbe indescrivibile.

Abstract: *The present study inquires the experience of silence in the Chinese Chan (Zen) school of Buddhism. In which moments does a Chan monk experience the silence, and what does he experience exactly? To answer these questions, I will consider autobiographical documents written by three Buddhist masters across Chinese history: Xueyan Zuqin 雪巖祖欽 (1215-1287), Hanshan Deqing 憨山德清 (1546-1623), and Laiguo 来果 (1881-1953). This documentary form of religious literature will not only give us the opportunity to get as close as possible to the inner world of Buddhist practitioners, but it will also allow us to analyse the way in which they have decided to recount this experience, and to investigate the function of these narratives.*

Keywords: *Chan, Silence, Autobiography, Meditation.*

riprese della raccolta *Changuan cejin* (dove si trova la narrazione di Xueyan), che egli aveva «preso per maestro»: N. Waddell (tr.), *Wild Ivy. The Spiritual Autobiography of Zen Master Hakuin*, Shambhala Publications, Boston-London 2010, pp. 24, 49 e *passim*. Cfr. anche B. Grant, *Writing Oneself into the Tradition. The Autobiographical Sermon of Chan Master Jizong Xingche (b. 1606)*, in Jinhua Jia - Xiaofei Kang - Ping Yao (eds.), *Gendering Chinese Religion. Subject, Identity, and Body*, State University of New York Press, Albany 2014, pp. 47-70.