

# **Buddhismo e modernità**

## **di Jay L. Garfield**

### **1. Introduzione: Autenticità e Impermanenza**

Chi di noi è impegnato come insegnante o studente o praticante di Buddhismo in Occidente è - che lo voglia o no - coinvolto in un complesso processo di interazione tra due culture. Proprio come, in Occidente, Socrate sosteneva che l'obbiettivo più importante per noi fosse conoscere noi stessi, così nella tradizione buddista ci viene indicato che la chiave per il risveglio è conoscere la natura delle nostre menti. In tutte le tradizioni buddiste, conoscere la natura del sé e dei suoi oggetti è il prerequisito fondamentale per troncare la radice dell'esistenza ciclica.

Dunque cercare di capire la trasmissione del Buddhismo in Occidente sul piano sociologico e storico, per quanto questa trasmissione possa sembrare un fenomeno in qualche modo mondano e secolare, è necessario per capire noi stessi. Proprio perché con questo processo siamo intimamente coinvolti, e capire noi stessi è necessario ai fini della liberazione. Questo è un altro esempio della necessità di prestare attenzione ai fenomeni mondani e terreni attorno a noi anche se i nostri interessi primari sono soteriologici. Naturalmente, per chi è interessato proprio alla comprensione del mondo buddista contemporaneo in sé è ovvio che il rapporto del Buddhismo con la modernità è un argomento importante. Nell'analisi di questo rapporto, dobbiamo prestare attenzione alle inevitabili trasformazioni che il Buddhismo imporrà alla modernità, come anche alle inevitabili trasformazioni che la modernità imporrà al Buddhismo. Riflettendo sulle trasformazioni della cultura moderna che l'importazione del Buddhismo comporterà, dobbiamo pensare a questo come a un processo missionario nel quale l'Occidente è ampiamente passivo e non attivo. E osservando i modi nei quali il Buddhismo inevitabilmente si modernizzerà, dovremmo essere attenti alla retorica dell'autenticità, che potrebbe suscitare una reazione difensiva fra i praticanti e così minare la rilevanza del Buddhadharma nel mondo moderno.

Fin dall'inizio, il Buddhismo è stata una religione missionaria. Questo è un fatto ben noto agli studiosi ma è anche qualcosa di cui i Buddhisti occidentali non si rendono chiaramente conto nel loro primo incontro con il Buddhaddharma. Missionari partirono da Sanchi per diffondere il Buddhismo in tutta l'India; missionari si spinsero anche in Sri Lanka, in Cina, in Indonesia e infine, naturalmente, in Tibet, Korea e Giappone. E il Buddhismo si è diffuso in Asia non per caso o per magia, non per la pura forza di attrazione o per la chiara verità del Buddhaddharma ma attraverso una deliberata attività missionaria.

In ciascuna di queste trasmissioni all'interno dell'Asia, il Buddhismo ha trasformato le culture che ha pervaso. Ma, d'altro canto, in ciascuna di queste trasmissioni il Buddhismo stesso è stato trasformato dalle culture che lo hanno adottato. Se studiamo l'arrivo del Buddhismo in Cina, vediamo che la società e la filosofia cinesi, inclusi i sistemi filosofici del Taoismo e del Confucianesimo, sono profondamente influenzati dalle idee buddhiste. Notiamo come la diffusione dei monasteri buddhisti alteri alcuni aspetti dell'economia e dell'organizzazione sociale cinesi, e vediamo come i dibattiti tra buddhisti e taoisti e confuciani portino le tradizioni taoista e confuciana a svilupparsi in modi nuovi. Quando il Buddhismo fu importato in Tibet, la società tibetana si trasformò profondamente rispetto alla sua natura pre-buddhista.

Come dicevo prima, questa trasformazione è una via a doppio senso e è interessante esaminare i modi in cui lo stesso Buddhismo venne articolato e sviluppato in Cina rispetto ai modi in cui venne articolato e sviluppato in Tibet. Le scuole di che si svilupparono in Cina - le tradizioni Hua Yen, Chan e Tian Tai - appaiono molto diverse da quelle che si svilupparono in Tibet, sia sul piano teorico che su quello delle forme della pratica. La scolastica indiana e l'enfasi sul tantra, che ritroviamo in Tibet, sono largamente assenti in Cina. L'importanza data ai sutra, il sincretismo fra le tradizioni indiane e la composizione di sutra apocriefi sono caratteristiche cinesi che non ritroviamo in Tibet. Le pratiche di meditazione sono molto diverse, i codici vinaya sono diversi, la stessa vita monastica è assai diversa in Cina e in Tibet. Questi sono fatti noti, e non è nell'intenzione di questo intervento approfondirli.

I praticanti e gli studiosi buddhisti di quasi tutte le tradizioni attribuiscono importanza al lignaggio e tutti sono attenti alla preservazione della tradizione

buddhista “autentica” nei secoli. Ma è anche un punto centrale di tutta la dottrina buddhista che niente si mantiene restando immutato e puro, persino di momento in momento, dunque la retorica dell’autenticità richiede un’attenzione critica. Qualche volta, in altre parole, ciò che sembra essere un’eresia è in realtà il sentiero più autentico e ortodosso. Il mio pensiero a proposito di ciò che accade quando il Buddhismo si sposta verso Occidente è radicato nella convinzione che questa trasmissione è in un certo senso del tutto coerente con ciò che è successo in tutta la storia del Buddhismo: l’entrata del Buddhismo in diverse culture, che ha provocato la trasformazione di quelle culture e del Buddhismo stesso.

Da un punto di vista occidentale, guardando per esempio alla moltitudine di lignaggi del Buddhismo in Asia, nessuno studioso serio si sogna di avanzare la domanda ristretta e parrocchiale: “Quale lignaggio corrisponde al Buddhismo autentico?” Farlo significherebbe essere bollato come settario. Si spera che nemmeno i praticanti pensino in questo modo. Piuttosto, nella misura in cui siamo interessati a paragonare le tradizioni, vogliamo domandarci come e perché il Buddhismo si è sviluppato così efficacemente in tutte queste direzioni. Questa molteplicità di linee di sviluppo, e la continuità della crescita, sono un segno della vitalità della tradizione buddhista, non della sua *debolezza*. Non ci aspettiamo che un albero cresca per somigliare soltanto alle sue radici; speriamo che ciascun ramo sviluppi i suoi fiori; e tanto in un organismo quanto in una società non vediamo la diversità delle forme come un segno di cattiva salute, ma piuttosto di buona.

Pongo l’accento su queste cose, anche se sono ovvie, solo perché molto spesso, nelle discussioni su Buddhismo e mondo moderno, quando si citano i modi in cui il Buddhismo trasforma la cultura occidentale, le persone si mostrano felici di vedere questa trasformazione e di vedere un certo miglioramento nella cultura occidentale; ma poi, vedendo gli aspetti in cui la pratica buddhista o le stesse idee buddhiste si sviluppano o evolvono o si trasformano interagendo con la cultura occidentale, si spaventano e sprofondano in un orrore ortodosso: il Buddhadharma non è più autentico! Non è più puro! Non è più vero Buddhismo! Qualcosa gli è successo! E’ proprio questa reazione che vorrei mettere da parte, perché la trasformazione e lo sviluppo in risposta all’impegno con nuovi contesti culturali e nuovi sistemi di idee è ciò che è accaduto al Buddhismo dal momento in cui il Buddha toccò la Terra a Bodhgaya. Il Buddhismo si è continuamente

trasformato perché tutte le cose composte sono impermanenti e il Buddismo è un fenomeno impermanente.

## 2. Paragoni storici

Torniamo alla differenza fra la trasmissione del Buddismo in Cina e quella in Tibet. Questo paragone ci fornirà uno strumento utile per capire alcune caratteristiche interessanti della diffusione del Buddismo in Occidente, e ci aiuterà a vedere sia la continuità con la trasmissione all'interno dell'Asia che le sottili differenze. Sarò necessariamente un po' caricaturale e esagerato ma le forzature torneranno utili.

Ecco una grande differenza tra le due trasmissioni: quando il Buddismo arrivò in Tibet, trovò un paese che non aveva linguaggio scritto, aveva un'assai scarsa unità politica, una tradizione religiosa praticata, in realtà, da una ristretta minoranza e nessuna tradizione filosofica scritta. Quindi, dire che il Tibet per il Buddismo era una *tabula rasa* è forse un'esagerazione ma neanche tanto. Come qualche volta racconta Sua Santità il Dalai Lama: "Quando noi Tibetani decidemmo che avevamo bisogno di una civiltà, decidemmo che avevamo bisogno di tre cose: una religione, vestiti e cibo. Guardammo alla Cina: avevano il cibo migliore e scegliemmo quello. Guardammo alla Mongolia: avevano i vestiti migliori e scegliemmo quelli. E guardammo al sud dell'India: avevano la religione migliore e scegliemmo quella."

Il Tibet adottò di proposito una versione alto-medievale del Buddismo indiano e in particolare la tradizione sviluppata presso l'università di Nalanda. E decise di assumersi l'incarico di replicare proprio quella tradizione perpetuandola e preservandola, creando il più strano museo della cultura che il mondo abbia mai visto: una cultura sviluppata per preservare in eterno un momento della cultura indiana del X e XI secolo, compresi la sua struttura monastica, i suoi percorsi universitari, le sue scuole teoriche ma anche la medicina, la poesia ecc... Il Tibet, in questo, fece un lavoro straordinario, e per questo il mondo - e non soltanto il mondo Buddhista, e certamente non soltanto il mondo buddhista tibetano - ha verso il Tibet un immenso debito di gratitudine. Senza questa preservazione, col suo notevole, anche se

certamente non perfetto, grado di fedeltà, gran parte degli studi e della cultura indiana sarebbero andati perduti, compresa la maggior parte della cultura buddhista Mahayana.

In Cina la situazione era assai diversa. Quando il Buddhismo giunse in Cina, La Cina aveva ormai una civiltà molto antica, con una lingua scritta, una tradizione di alta cultura, un governo e un sistema educativo ben organizzati e due ben affermate tradizioni filosofiche e religiose - quella confuciana e quella taoista - oltre che una letteratura, una poesia e un'arte sofisticate. Il Buddhismo giunse a questa cultura complessa da fuori, con in missionari. E quando arrivò, la gran parte delle persone colte e sofisticate, in Cina, lo considerò bizzarro, pazzo, forse pericoloso per il sistema sociale e politico e quantomeno *barbaro*. E, dalla prospettiva della cultura cinese, bisogna dire che ne avevano tutte le ragioni.

Per questo motivo, la penetrazione del Buddhismo in Cina fu lenta e deliberata. Fu prima adottato da quella che potremmo chiamare la classe media, una élite colta che si sentiva attratta dalla lingua insolita ed era interessata alla filologia, ai testi, fino a sviluppare, gradualmente, un interesse per la pratica e la dottrina buddhiste. Naturalmente, il Buddhismo, nel tempo, penetrò la Cina in profondità, ma fu una penetrazione graduale e parziale: la Cina non divenne mai interamente buddhista. Il Buddhismo visse sempre a fianco delle tradizioni confuciana e taoista, e anche se si diffuse in molteplici scuole diverse, nessuna di queste divenne una forza politicamente dominante o una tradizione religiosa maggioritaria.

Inoltre, a causa della lentezza della penetrazione - mentre, al contrario, quando il Buddhismo arrivò in Tibet un intero canone fu consegnato, con tanto di storia e dossografia, un blocco unitario proveniente dall'India (prendere o lasciare) -, quando il Buddhismo arrivò in Cina vi arrivò a spizzichi e bocconi, con una selezione di testi non sistematica e senza che la tradizione indiana fosse mai completamente trapiantata. Le lacune nella tradizione testuale sono spesso altrettanto importanti, per capire la storia del Buddhismo cinese, quanto i testi effettivamente trasmessi, o composti nella stessa Cina.

C'è un'ulteriore importante differenza da tenere in considerazione: quando il Buddhismo arrivò in Tibet, la lingua tibetana fu sostanzialmente riconfigurata

e reinventata per poter tradurre dal sanscrito e divenne una lingua con una forte influenza sanscrita, da usare come veicolo di traduzione, semplicemente perché non esisteva un vocabolario filosofico tibetano. In Tibet, la decisione di tradurre il canone buddhista in tibetano fu la decisione di creare un sistema irreggimentato di traduzione attraverso il quale nacque la lingua tibetana classica come veicolo espressamente concepito per tradurre il sanscrito. Le traduzioni erano compiute da squadre di eminenti professori, responsabili davanti a un comitato imperiale che garantiva la qualità delle opere come anche l'omogeneità di stile e di tecnica.

Al contrario, quando il Buddhismo arrivò in Cina, il cinese classico era una lingua filosoficamente molto sviluppata e sottile, con uno straordinario vocabolario per esprimere concetti filosofici e un ricco portafoglio di metafore, argomentazioni e concetti di uso comune. Quando il Buddhismo arrivò in Cina, chiunque volesse tradurre poteva scegliersi un testo sanscrito e tradurlo a suo modo, usando qualsiasi vocabolario o approccio testuale gli sembrasse adatto. I più utilizzavano il linguaggio filosofico del Taoismo o del Confucianesimo per rendere i termini tecnici del Buddhismo sanscrito. La combinazione di molteplici traduttori, un vocabolario o un insieme di vocabolari filosofici preesistenti che più all'apparenza che in realtà si sovrapponevano al vocabolario sanscrito nella gamma semantica, l'ordine casuale in cui i testi giungevano in Cina, le lacune nella letteratura che alla fine arrivava e la mancanza di un controllo centrale sul processo di traduzione portarono alla creazione di un insieme di traduzioni buddhiste cinesi che spesso differivano grandemente tra di loro e che usavano un linguaggio che trasmetteva significati filosofici in modo assai diverso da quello del Buddhismo indiano.

Ora, io trovo questo contrasto istruttivo perché quando pensiamo alla natura della trasmissione del Buddhismo in Occidente e guardiamo a modelli del passato in base ai quali capire questo processo, il modello non è il Tibet. Arrivando in Occidente, il Buddhismo è arrivato in una cultura già colta, che già dispone di istituzioni politiche e religiose e di una filosofia, un'arte, una letteratura e idee sofisticate. E' arrivato in modo non sistematico, a spizzichi e bocconi, lasciando grandi lacune testuali ancora da riempire. Non è stato dato nessun mandato imperiale di traduzione. E il Buddhismo arriva come una strana nuova importazione. Alcuni lo trovano bizzarro, alcuni lo trovano pericoloso, e alcuni persino barbaro! Dovremmo immaginare noi stessi

proprio nella stessa situazione in cui era la Cina al primo arrivo del Buddhismo.

E così, per questa ragione, proprio come in Cina troviamo lo sviluppo di una quantità di sistemi di traduzione buddhisti, di sistemi di pratica, di sistemi di filosofia assai diversi tra loro, ciascuno influenzato da idee cinesi antecedenti, così dovremmo aspettarci, osservando lo sviluppo del Buddhismo in Occidente, che penetrerà lentamente, in molte diverse forme e in molte diverse modalità di traduzione, influenzate in modo assai importante da differenti idee proprie dell'Occidente. E proprio come il Buddhismo è vivo e vegeto in Cina, Korea e Giappone, perché trae nutrimento non soltanto dalle sue radici indiane ma anche dal suo suolo est asiatico, così sarà, negli anni futuri, vivo e vegeto in Occidente, proprio perché trae nutrimento non soltanto dalle sue radici indiane ma dalla fertilità delle idee occidentali. E, in questo cammino, una tale prospettiva deve essere considerata motivo di festa, non di ansietà.

### **3. Differenze moderne**

Ora, le somiglianze sono una cosa, ma nella trasmissione del Buddhismo in Occidente c'è anche una caratteristica specifica, che non ha precedenti nelle trasmissioni asiatiche. In Asia, mentre il Buddhismo si diffuse *dall'India a* altre culture, ci fu assai poca se non nessuna influenza di ritorno da quelle culture al Buddhismo indiano o, in effetti, nessuna influenza di ritorno in nessun luogo lungo la catena della trasmissione. La Cina non influì sul Buddhismo indiano, il Giappone non influì sul Buddhismo cinese o coreano, il Buddhismo di Sri Lanka non ebbe alcun effetto di ritorno su quello indiano e così via: la trasmissione del Buddhismo in Asia fu molto una strada a senso unico. Ma quando esaminiamo la trasmissione del Buddhismo in Occidente, le cose sono assai diverse perché questa avviene nel contesto della globalizzazione e nel contesto di significative diaspore asiatiche in Occidente; e, di conseguenza, uno dei fenomeni specifici e molto importanti che osserviamo nell'incontro del Buddhismo con la modernità attraverso la sua trasmissione in Occidente è il riflesso delle idee occidentali e del Buddhismo occidentale sull'Asia.

C'è poi una seconda importante differenza fra la trasmissione del Buddhismo all'interno dell'Asia e quella in Occidente perché in Asia, tipicamente, assistiamo alla trasmissione di un singolo lignaggio o di una singola tradizione alla volta, da un posto specifico a un altro. Nalanda andò in Tibet, la tradizione Chan arrivò nella Cina centrale, quella Tian Tai nella Cina meridionale, la tradizione Theravada in Sri Lanka e in Thailandia. Quando invece osserviamo la modalità dell'arrivo del Buddhismo in Occidente, vediamo le trasmissioni simultanee delle tradizioni Theravada, Tian Tai, Zen e di molteplici lignaggi tibetani: tutte subito e spesso nei medesimi luoghi! A motivo di questa co-presenza, vediamo praticanti scegliere non una singola tradizione o un singolo lignaggio bensì una lunga lista di pratiche, di idee e di testi provenienti da diversi lignaggi; lo stesso studio del Buddhismo e l'evoluzione della dottrina sono nutriti non dalla trasmissione testuale o orale di un singolo lignaggio ma piuttosto dall'integrazione di idee derivanti da molteplici lignaggi, che arrivano a noi in varie lingue. Il carattere simultaneo e molteplice di questa trasmissione avrà un effetto profondo sulla formazione del Buddhismo occidentale e, di conseguenza, di quello asiatico.

La complessità era evidente fin dall'inizio dell'arrivo del Buddhismo in occidente, quando orientalisti, ricercatori spirituali, storici e filologi si rivolsero all'Asia. Ma questo avvicinamento, cominciato al crepuscolo del XIX secolo, a sua volta ci introduce a una terza caratteristica specifica della manifestazione moderna del Buddhismo: muovendosi verso occidente, il Buddhismo fu, e continua ad essere, quasi paradossalmente associato all'idea di *modernismo*. Esagerando un poco, potremmo dire che alla base di tutto questo sta l'arrivo in Sri Lanka di quello strano americano che fu Henry Steele Olcott, il quale “scoprì” che il Buddhismo sri lankese era la religione più moderna e “secolare” che si potesse immaginare. Olcott si accorse che il Buddhismo è ateo; che attribuisce grande importanza all'uso della ragione; che incoraggia lo studio dei testi; e vi vide la realizzazione di tutti quegli ideali di Illuminazione che riteneva incompatibili con le religioni occidentali.

Ci si aspetterebbe che a questo punto Olcott, semplicemente, ritorni in America per farsi il paladino del Buddhismo. E infatti lo fa. Ma, prima, fa quello che deve fare qualsiasi insegnante buddista: trova un discepolo. E il discepolo è Anagarika Dharmapala. Olcott convince il giovane Anagarika Dharmapala che a) il Buddhismo è la vera religione del mondo moderno e che non deve farsi cristiano e b) che la sua missione è portare la modernità in



Asia *attraverso* il Buddhismo. Quindi Anagarika Dharmapala si accinge sia a modernizzare la pratica buddhista in Sri Lanka che a modernizzare l'Asia attraverso la propagazione del Buddhismo.

La scoperta che il Buddhismo non è antico bensì moderno, l'influsso della modernità sul Buddhismo asiatico, sono esattamente contemporanei alla trasmissione del Buddhismo in occidente. Questa rappresentazione del Buddhismo come moderno, e più recentemente come *scienza*, come *ecologico*, come impegnato nei *diritti umani* e perfino *femminista*, è stata un filo costante nello sviluppo del Buddhismo in occidente e, di conseguenza, nell'Asia moderna. Questa contemporaneità del Buddhismo occidentale e del Buddhismo asiatico influenzato dall'occidente dà origine a un processo storico che vede il Buddhismo asiatico adottare idee occidentali nel corso del suo confronto con la modernità e al tempo stesso vede l'occidente adottare idee buddhiste. E' una profonda tensione che scorre nel Buddhismo oggi, rappresentata in Asia e in occidente, nei centri di Dharma come nelle accademie, una tensione del tutto moderna e critica presente nello stesso momento in cui un'antica saggezza viene conferita attraverso un lignaggio infallibile.

Naturalmente sto tracciando un quadro a grandi linee: entrare nel dettaglio comporterebbe l'analisi di ciascuna delle tante trasmissioni del Buddhismo in occidente e questo va ben oltre gli obbiettivi di questo scritto; ma il quadro generale è importante perché la trasmissione del Buddhismo in occidente e la concomitante trasmissione dell'occidente e di idee occidentali nelle culture buddhiste è stata accelerata, nel XX e XXI secolo, dal fenomeno della globalizzazione e dalla diaspora di comunità buddhiste asiatiche in occidente, e tenere a mente questo quadro generale è centrale per la comprensione dello stato del Buddhismo oggi.

#### **4. Le tendenze moderne occidentali del Buddhismo**

Vediamo ora alcune delle modalità importanti in cui le idee occidentali hanno influenzato il Buddhismo, non solo in occidente ma anche nelle culture asiatiche, e in maniera continuativa. Insisto sulla necessità di considerare questo fenomeno non come l'inquinamento di una trasmissione cristallina ma

piuttosto come il modo di svilupparsi e di fiorire che ha reso il Buddhismo una tradizione vitale negli ultimi duemilacinquecento anni. Non sarà un esame esaustivo ma dovrebbe dare l'idea dello stato delle cose.

Consideriamo il movimento buddhista socialmente impegnato sorto inizialmente nel sud est asiatico grazie al lavoro di persone come Thich Nhat Hanh, di Ajahn Sulak Sivaraksa e di altri. Questa è una tradizione del tutto nuova e vede organizzazioni buddhiste impegnate nel tessuto sociale: nello sviluppo di scuole, di ospedali, di agenzie di assistenza, di case di riposo ecc. E' un aspetto dell'attività buddhista che molti di noi in occidente danno per scontato essere il naturale risultato degli insegnamenti di compassione che sono stati presenti nel Buddhismo fin dai tempi del Buddha. Ma questa apparente ovvietà suscita una domanda: se il Buddhismo socialmente impegnato, o quello ecologico, sono naturali conseguenze degli insegnamenti di compassione come mai sono apparsi solo dopo più di due millenni?

Questa è una domanda complessa, che richiede una risposta complessa, tuttavia la vera spiegazione della recente apparizione di questi movimenti non ha tanto a che vedere con una necessità storica interna alla tradizione buddhista quanto col fatto che i leader di questi movimenti moderni hanno interagito con missionari cristiani e cattolici, e attivisti laici, attratti dal Buddhismo. L'esempio cristiano mostrava che un'organizzazione religiosa poteva sicuramente essere coinvolta in attività di carattere sociale, e gli attivisti buddhisti portarono queste istanze alla ribalta all'interno delle comunità buddhiste, ispirandosi a movimenti laici occidentali. Fu quindi l'influenza di tradizioni laiche e religiose occidentali che produsse il movimento buddhista socialmente impegnato. Questo non è un male, né per l'occidente né per il Buddhismo. Ma è un esempio di come la modernità ha trasformato il Buddhismo e, direbbero molti, per il meglio.

L'eco-Buddhismo è un altro esempio pertinente. Prendiamo la Thailandia, dove l'istituzione dell'ordinazione degli alberi è stata introdotta come un modo di proteggere le foreste, seguita dall'ordinazione delle vie d'acqua e di altri fenomeni naturali. Naturalmente si tratta di un'ordinazione metaforica: ciononostante, l'idea che il Buddhismo sia intrinsecamente ecologico - un'idea sostenuta e difesa perfino da S.S. il Dalai Lama e da S.S. il Karmapa in quanto naturale conseguenza della dottrina dell'impermanenza e della coltivazione della compassione - è da prendere alla lettera. Ma se chiediamo

dove si trovino questi insegnamenti ecologici all'interno della tradizione Buddhista classica restiamo senza risposta. Non è presente in nessuno dei sutta Pali né in alcun sutra Mahayana né in alcun sutra classico indiano o cinese. Arriva invece dai movimenti ecologisti occidentali: dai Trascendentalisti e dai Verdi. Dunque questo è un altro modo in cui il Buddhismo è stato arricchito e influenzato da idee occidentali e, ancora una volta, non è un cattivo modo.

Da un punto di vista istituzionale, il femminismo ha fatto grandi cose per il Buddhismo. La spinta per la restaurazione del lignaggio di piena ordinazione per le monache nelle tradizioni theravada e tibetane, attraverso il lignaggio cinese, non venne inizialmente dal Buddhismo asiatico: venne da Sakyadhita, dal lavoro di monache occidentali che portarono il femminismo occidentale nel Buddhismo e crearono la richiesta di una ordinazione piena. A dire il vero, il lignaggio stesso e monache pienamente ordinate erano già attivi in Taiwan. Ma l'estensione alla più ampia comunità di donne religiose fu piuttosto un prodotto del modernismo occidentale, come anche, potremmo dire, la consapevolezza molto pan-buddhista necessaria per trasmettere quel lignaggio dalla Cina alla Thailandia e allo Sri Lanka, da dove proveniva, e alla comunità della diaspora tibetana, dal curioso aspetto europeo. Quindi, ancora una volta, questo è un modo in cui il Buddhismo ha assorbito idee moderne: il femminismo è un'idea moderna, non un'idea tradizionalmente asiatica o buddhista.

C'è un altro fenomeno in qualche modo intra-buddhista che deriva dalla trasmissione occidentale, un fenomeno poco noto ma nondimeno interessante, e che ci riporta indietro a quel primo modernista buddhista che fu Steele Olcott. Forse la cosa più strana che fece Henry Steele Olcott fu anzitutto decidere che il Buddhismo aveva bisogno di una bandiera, e poi disegnarne una. Ora, naturalmente, quella bandiera si trova ovunque negli eventi e nei luoghi buddhisti in Asia. A volte mi diverto a domandare a caso a qualche buddhista asiatico informazioni sull'origine di questa bandiera e in genere mi viene risposto con convinzione che risale ai tempi del Buddha o perlomeno a quelli di Askoka. Pochi sanno che fu disegnata da un ufficiale americano. Perché questo è importante? L'idea di Olcott è che se si ha una bandiera si è uniti, e Olcott si preoccupava che ci fosse così tanta differenza tra il Buddhismo giapponese, quello coreano, quello tibetano, quello di Sri Lanka, e che questa differenza minacciasse proprio l'unità dell'unica religione

davvero moderna. Se solo avessero la stessa bandiera, pensava, si sarebbe saputo che il Buddhismo era un fenomeno unitario.

Se la bandiera, forse, non è riuscita a rendere il Buddhadharma omogeneo, la trasmissione all'occidente che l'entusiasmo di Olcott contribuì a stimolare, così come il pan-asianesimo che la missione in India del suo discepolo Anagarika Dharmapala contribuì a galvanizzare, ci ha spinti in quella direzione. Frequentando ora il mondo buddhista in Asia, vediamo che una delle conseguenze della trasmissione multipla e simultanea delle tradizioni buddhiste *in Occidente* è che, in occidente, praticanti Zen hanno cominciato a parlare con Lama tibetani che hanno cominciato a parlare con i meditatori di Goenka che hanno cominciato a parlare con i praticanti Zen coreani. Qualche volta si aggiunge qualche monaco theravada e all'improvviso, attorno a un tavolo in un centro di Dharma o in un'università a Sidney, Amburgo, Chicago si ritrovano persone in tuniche rosse, grigie, gialle e brune, tutte che si scambiano idee. Poi, tornando in India, troviamo tibetani che vanno ai ritiri di Goenka o seduti in meditazione Zen. In Giappone, vediamo Lama tibetani dare istruzioni di Mahamudra negli Zen-do. Nel New Mexico, succede che un occidentale e un tibetano diano insegnamenti nello stesso Zen-do giapponese. E per finire, a Sarnath, troviamo una conferenza Vinaya che raduna monaci e monache da tutte le tradizioni buddhiste, per la prima volta dai grandi concili: un evento che sarebbe stato impossibile senza la mediazione della modernità occidentale. E dunque, in conseguenza di questa interazione dei buddhisti in occidente, chi prima in Asia avrebbe detto: "Sono praticante di questo lignaggio, la tua pratica non è vero Buddhismo" ora, in tutto il mondo, è portato a dire invece: "Vedi quella bandiera? Ci riunisce tutti. Dunque, al di là delle differenze superficiali che ci dividono, tutti seguiamo lo stesso Buddhadharma."

Questo, a mio parere, è l'effetto più profondo della trasmissione del Buddhismo in occidente e del suo assorbire nuove idee, comprese quella della progressività e del pluralismo. I buddhisti di diverse tradizioni stanno imparando uno dall'altro. Gli insight che risultano preziosi nella tradizione tibetana sono spesso preziosi per i praticanti e insegnanti della tradizione Zen: insight della tradizione Zen sono spesso altrettanto preziosi per la tradizione tibetana. Per secoli, grandi cultura e pratica sono state presenti in ciascuno di questi lignaggi. Ma per troppo tempo questi lignaggi sono stati ermeticamente chiusi l'uno all'altro. Questo è il retaggio della retorica

dell'autenticità. E' stato il riflesso del Buddhismo attraverso l'occidente, nel contesto della moderna globalizzazione, ad abbattere quei muri per il beneficio di tutti.

Questa interazione è stata guidata da una varietà di forze diverse, fra cui l'immigrazione, l'esilio, l'attività missionaria ma anche l'istituzione di studi moderni, sia in occidente che in Asia, in genere in ambito universitario ma a volte anche in quello di centri indipendenti di Dharma. Gli studi accademici buddhisti hanno avuto una significativa influenza di riflesso sulla pratica buddhista perché i professori moderni si avvicinano al materiale in modo diverso da quello tipico di molte culture tradizionali. Anzitutto, tendono a focalizzarsi su una specie di completezza filologica e storica. A noi piace leggere molti testi diversi e leggere i testi fondamentali, oltre che i commentari. Noi lavoriamo per scavare a fondo nei testi; li curiamo; li leggiamo; traduciamo e compariamo testi di differenti tradizioni e in lingue differenti.

Al contrario, molti dei centri tradizionali asiatici di studi buddhisti hanno un approccio piuttosto rigido, ristretto, dove molto spesso gli studenti si applicano principalmente alla letteratura secondaria, a testi o commentari monastici e non ai testi radice. E quando studiano i commentari, tendono a escludere quelli provenienti da altre scuole, concentrandosi solo su quelli della propria. Così, per esempio, se qualcuno si trovasse a studiare il Madhyamaka in gran parte delle università monastiche in Tibet o nel Tibet indiano, non leggerebbe il *Mulamadhyamakakarika*. Forse, in un corso avanzato, memorizzerebbe il Madhyamakavatara ma lo studierebbe seriamente soltanto attraverso un singolo commentario appartenente alla propria tradizione oppure, più verosimilmente, attraverso un manuale o un'antologia. Certamente non leggerebbe commentari provenienti da altre tradizioni tibetane, e tantomeno quelli composti in lingue diverse dal tibetano.

Se, dall'altro verso, uno si trovasse a studiare il Madhyamaka nella maggior parte delle moderne università, comincerebbe leggendo il *Mulamadhyamakakarika*; continuerebbe leggendo vari altri testi di Nagarjuna; leggerebbe diversi commentari indiani e poi comparerebbe diversi commentari tibetani, forse anche un paio di commentari cinesi, perché quello sarebbe considerato il modo corretto di studiare i testi. Nella misura in cui sempre più accademici e praticanti tradizionali vengono a studiare, o a

insegnare, nelle università moderne, questo approccio allo studio testuale e la concezione del canone buddhista come un canone complesso, conflittuale, transculturale, progressivo e multilingue influisce sul mondo della pratica buddhista nei centri tradizionali.

Come ulteriore conseguenza, strane cose cominciano ad apparire sugli scaffali degli insegnanti e degli studenti di centri tradizionali di studio e di pratica. Se, per esempio, si visitano le foresterie della Università Centrale di Studi Tibetani, a Sarnath, sulle scrivanie degli studenti si trovano, dei testi, non soltanto le versioni sanscrite e tibetane ma anche le traduzioni di Jeffrey Hopkins, Bob Thurman o Don Lopez. Dovendo studiare un testo in tibetano, questi studenti molto spesso ne leggono la versione inglese, con i relativi commentari inglesi: in parte perché trovano la lingua inglese molto più accessibile del tibetano classico ma specialmente perché trovano che il moderno approccio scientifico da parte di traduttori e curatori che collocano questi testi in un contesto più vasto sia più illuminante di quello degli accademici classici, che spesso non vanno oltre delle annotazioni da glossario. Col risultato che le letture moderne, spesso influenzate da idee occidentali, stanno ora ritornando in Asia grazie al fatto che gli studenti che si avvicinano a questi testi moderni apprendono il Buddhismo in un registro moderno.

E questo fenomeno, naturalmente, apre anche gli occhi degli studiosi buddhisti alla presenza di una sofisticata tradizione filosofica occidentale che è alla base di molte delle traduzioni che leggono. Quindi vediamo che buddhisti tibetani, giapponesi, cinesi cominciano ad avvicinarsi alla filosofia occidentale come a una via alternativa per la comprensione delle idee filosofiche buddhiste: a volte come purvapaksa, un avversario da confutare, ma altre volte come un modo diverso di porre alcune delle stesse questioni. E così, come in Cina abbiamo visto un Buddhismo influenzato dal Taoismo e dal Confucianesimo, in occidente e in Asia vedremo un Buddhismo influenzato dalla storia della filosofia occidentale, la tradizione filosofica che è la struttura portante della modernità.

Naturalmente, il modernismo di Henry Steel Olcott è ancora vivo e vegeto: e lo vediamo nell'intenso e continuo dialogo tra il Buddhismo e le scienze, in particolare la fisica teoretica e le neuroscienze e le scienze cognitive, che hanno suscitato un enorme interesse in Sua Santità il Dalai Lama e in molti altri ricercatori. E il Buddhismo come repertorio di tecniche è stato di grande

interesse, per esempio, ai teorici impegnati nella terapia del dolore, nella riduzione dello stress eccetera. Programmi come *Mind and Life, Science for Monks*, il *Tenzin Gyatso Scholars Program* integrano il Buddhismo con la scienza moderna, o attraverso la ricerca o attraverso lo sviluppo curricolare. Questi programmi sono motivati dalla convinzione che Buddhismo e scienza sono in naturale armonia; che condividono lo stesso progetto di fondo, gli stessi interessi empirici, e che i loro risultati finiranno per convergere. E se alcuni potrebbero dire che questa convergenza è inevitabile perché il Buddhismo è stato sempre una scienza, altri vedono questa convergenza inevitabile per via del recente riconoscimento della scienza da parte del Buddhismo: un riconoscimento, forse sorprendentemente, ricambiato con entusiasmo.

L'interazione feconda fra Buddhismo e scienze riflette e rinforza il modernismo buddhista. Il fatto che le tecniche e le analisi buddhiste risultino di interesse per gli scienziati dà forza alle credenziali moderniste del Buddhismo. Ma la sincera apertura di studiosi e praticanti buddhisti agli sviluppi della fisica e della psicologia incarna la modernità e dimostra che questa è una tradizione che è aperta alla scienza empirica e alla ragione. In questa interazione, non solo il Buddhismo contribuisce alle scienze occidentali ma le stesse scienze occidentali contribuiscono al Buddhismo. Nei suoi insegnamenti sulla vacuità, per esempio, SS il Dalai Lama molto spesso cita la meccanica quantistica. Parlando della natura della mente, molto spesso cita risultati che vengono da studi sulla coscienza o dalle neuroscienze. Sono idee e esempi che ci vengono da studi moderni di laboratorio, ancora un altro esempio dell'influenza della modernità sul Buddhismo.

## **5. Il problema dell'autenticità nella modernità**

C'è una profonda tendenza intellettuale, da parte di chi di noi è partecipe e si considera erede di una antica tradizione religiosa o intellettuale, a considerare proprio compito preservare puro e inalterato ciò che ci viene tramandato dai nostri insegnanti e predecessori. E dunque, di fronte alla trasformazione e al cambiamento di una tradizione, chi ne è partecipe istintivamente pensa alla degenerazione, e il pericolo della degenerazione del Dharma è sempre stato parte della retorica Buddhista. Da una prospettiva buddhista, la storia è spesso concepita come una degenerazione da un insegnante onnisciente a

esseri umani sempre più fallibili, con il Dharma che gradualmente si attenua fino a scomparire. Questa visione è centrale nell'auto rappresentazione buddhista.

Nel contesto occidentale, tuttavia, la pensiamo al contrario, sulla storia. Concepiamo la storia come un progresso da una visione primitiva a una più illuminata. Nella sua discussione dell' Aufklärung, Kant, per esempio, parlava del progresso umano come un emergere dal buio, non come uno sprofondamento nel buio. Ora, queste sono due concezioni molto diverse della storia. Da una prospettiva moderna, persino nella tradizione buddhista noi vediamo un *progresso*, anche se quel progresso non è riconosciuto all'interno della tradizione. Uno studioso occidentale riconosce una sempre maggiore raffinatezza nel pensiero filosofico buddhista, una positiva proliferazione di letture, e miglioramenti nelle istituzioni sociali e nella pratica.

Man mano che il Buddhismo si impegna sempre più profondamente con la modernità, possiamo aspettarci che questa concezione modernista del Buddhismo rimpiazzerà l'auto-percezione in termini di declino. Ma ci vorrà tempo e lavoro, perché per ora quella buddhista è una tradizione profondamente progressiva ma inquieta per l'ansia di quello stesso progresso. Il tipico commentario buddhista comincia dicendo: "Non dico niente di nuovo. Ripeto soltanto quello che è stato già detto". Naturalmente, se fosse vero, nessuno leggerebbe quel commentario. Se tutto fosse davvero già stato detto, non ci sarebbe motivo di perdere tempo. Ma ogni tradizione è soffusa di questa sottostima dell'originalità. Dall'altra parte troviamo, non a caso, e a difesa della prospettiva moderna, che coloro che sono più stimati, in ogni tradizione buddhista, sono, e sono sempre stati, gli insegnanti e accademici più creativi e teoreticamente innovativi. Coloro i cui testi, pur rimanendo nella tradizione indiana, sono letti e riletto, precisamente perché, pur costruendo su ciò che era prima, sono innovativi, nonostante le dichiarazioni contrarie.

Dunque l'innovazione e il progresso non costituiscono niente di nuovo, e niente di particolarmente moderno, nella storia del Buddhismo: lo è solo il loro riconoscimento. Ma questo significa anche che quando osserviamo, come abbiamo osservato, la struttura dei cambiamenti portati nella tradizione buddhista occidentale e asiatica come risultato dell'interazione del Buddhismo



con la modernità, non dobbiamo reagire con orrore e preoccuparci che il Buddhismo non è più autentico, che è stato *cambiato*. Reagire in tal modo significherebbe dimenticare sia l'argomento del Buddhismo sia i suoi insegnamenti principali. Il Buddhismo è nato fundamentalmente per risolvere un problema, e quel problema è la sofferenza. E' fundamentalmente una diagnosi di quel problema, e la causa di quel problema sono l'attrazione e la repulsione radicate nella confusione. La pratica buddhista si fonda sulla convinzione che l'eliminazione di tale confusione possa risolvere il problema e che il Buddha abbia tracciato un percorso verso tale soluzione. Niente di tutto ciò è stato abbandonato, nell'incontro del Buddhismo con la modernità, proprio come niente di tutto questo è stato mai abbandonato nelle infinite trasformazioni della dottrina e della pratica buddhiste dal tempo del Buddha fino all'era moderna; il cuore di quell'impegno fondamentale è rimasto intatto, anche se le sue articolazioni si sono, e continuano a essere, trasformate in infiniti modi.

E nel *Dhammacakkapavattanasutta*, il primissimo insegnamento che il Buddha Shakyamuni diede dopo il risveglio... il Buddha Shakyamuni disse: “Vi insegno un cammino di mezzo. Non è un cammino di annichilazione, non è un cammino di permanenza.” Se c'è qualcosa di centrale, nel Buddhismo, è questa affermazione. Il cammino di annichilazione, nel caso del continuum personale, è la visione estrema secondo la quale quel continuum è interrotto: che non esista identità né continuità fra le fasi successive dell'individuo. Il cammino della permanenza è la visione estrema secondo la quale esiste qualcosa che rimane immutato attraverso la trasformazione, un sé che è la base di quella trasformazione. Il Cammino di Mezzo è quello che ci dice che, nonostante il continuum sia in costante trasformazione, la continuità non si interrompe mai.

E così è per quanto riguarda il continuum degli insegnamenti, delle trasmissioni e delle pratiche buddhiste. Nella tradizione buddhista abbiamo un continuum di insegnamenti e di pratica che è in costante trasformazione e mai interrotto. Non dobbiamo preoccuparci per il fatto che non c'è niente di permanente che persiste attraverso quel cambiamento, fintanto che quel continuum continua a svilupparsi e a fornire una via per l'alleviamento del dolore. Niente potrebbe essere più buddhista dell'impermanenza.

(traduzione di Marco Coccioli) [www.marcococcioli.it](http://www.marcococcioli.it)