

AJAHN AMARO

UN'INTRODUZIONE
ALLA VITA E AGLI INSEGNAMENTI
DI AJAHN CHAH



*A volte tuona,
ma non piove;
a volte piove,
ma non tuona.*

Titolo originale:
Ajahn Amaro:
An Introduction to the Life and Teachings of Ajahn Chah,
Amaravati Publications 2012.



La pubblicazione in lingua inglese è il risultato di un adattamento
dall'Introduzione a *Food for the Heart,*
Wisdom Publications, 2002
e da *The Collected Teachings of Ajahn Chah,*
Aruna Publications 2011; Amaravati Publications, 2011.
La traduzione italiana è di Roberto Paciocco.



DEDICA

Vorremmo manifestare il nostro apprezzamento per il supporto
ricevuto da molte persone nella preparazione di questo libro,
soprattutto quello del gruppo Kataññutā in Malesia, Singapore ed Au-
stralia che lo hanno messo in produzione.

© Associazione "Santacittarama", 2012

INDICE

Una sera nel nord-est della Thailandia	5
La Tradizione della Foresta	10
Ajahn Chah	16
L'insegnamento di Ajahn Chah agli Occidentali	22
Le cose essenziali: visione, insegnamento e pratica	25
Le Quattro Nobili Verità	
La legge del Kamma	
Tutto è incerto	
Scelta espressiva: "si" o "no"	
L'enfasi sulla Retta Visione e sulla Virtù	
Metodi di addestramento	35
Insegnare ai laici, insegnare ai monaci	
Contrastare la superstizione	
Umorismo	
Gli ultimi anni	41
L'autore	45

Una sera nel nord-est della Thailandia



La notte sta scendendo rapidamente. La foresta risuona dell'ondoso brusio di innumerevoli grilli e dell'inquietante e crescente gemito delle cicale tropicali. Poche stelle si intrufolano fiocamente tra le cime degli alberi. Nella crescente oscurità, un paio di lanterne a cherosene producono una pozza di caldo chiarore, illuminando l'area all'aperto sottostante una capanna issata su pali di legno. Sotto il bagliore, due dozzine di persone sono raccolte attorno ad un piccolo monaco ma di solida costituzione, che siede a gambe incrociate su una grande sedia di vimini. Una pace vibrante è nell'aria. Il venerabile Ajahn Chah sta insegnando.

Il gruppo riunito è per alcuni aspetti eterogeneo. Accanto ad Ajahn Chah – o Luang Por, venerabile padre, come è affettuosamente chiamato dai suoi allievi – vi sono i *bhikkhu*, ossia i monaci, ed i novizi; la maggior parte di loro è thailandese o laotiana, ma ve ne sono alcuni dalla pelle chiara: un canadese, due statunitensi, un giovane australiano e un inglese. Di fronte all'Ajahn siede una ben curata coppia di mezz'età, lui in giacca e pantaloni e lei ingioiellata e acconciata alla moda; stanno cogliendo l'opportunità – lui è un membro del parlamento e proviene da una lontana provincia, ed ora si trova in zona per questioni ufficiali – per venire a porgere i loro omaggi ad Ajahn Chah e per fare offerte al monastero.

Un po' più indietro, da entrambi i lati, è sparso un consistente gruppo di abitanti dei villaggi nei dintorni. Le magliette e le bluse che indossano sono usurate e la pelle delle loro magre membra è scura e bruciata dal sole, aggrinzita, cotta come la povera terra di questa regione. Luang Por, da bambino, con alcuni di loro aveva giocato, catturato rane e si era arrampicato sugli alberi, altri li aveva aiutati – ed

era stato da loro aiutato – prima di diventare *bhikkhu* quando giungeva l'annuale turno di piantare il riso e poi di mieterlo nei campi alla fine del monsone.

Da un lato, nei pressi del retro, si trova una professoressa di Friburgo, giunta in Thailandia per studiare il buddhismo con un'amica del suo gruppo di Dharma; una monaca statunitense della sezione femminile del monastero è venuta con lei per guidarla tra i sentieri della foresta e per fungere da traduttrice. Accanto a loro siedono tre o quattro altre monache più anziane del monastero, che hanno deciso di cogliere l'opportunità per venire a chiedere consiglio a Luang Por su un problema della comunità femminile e per domandargli di visitare – sono già passati molti giorni dall'ultima volta che lo ha fatto – il lato della foresta nel quale dimorano e di offrire un discorso di Dhamma a tutto il loro gruppo. Sono rimaste già per un paio d'ore e perciò hanno offerto i loro omaggi e, insieme agli altri visitatori provenienti dalla sezione monastica femminile, preso congedo: devono tornare prima che sia buio e sono già un po' in ritardo.

Sempre nei pressi del retro, quasi sul limitare della pozza di luce, siede con il volto severo un uomo sulla trentina. Per metà è girato di lato, come se si sentisse a disagio e quasi che la sua presenza fosse provvisoria. È un uomo duro del luogo, un *nak leng*. Profondamente sprezzante nei riguardi di tutto quanto possa essere religioso, seppur a denti stretti nutre tuttavia per Luang Por un rispetto che nasce tanto dalla reputazione di imperturbabilità, forza e resistenza di quest'ultimo quanto dal fatto che se i fedeli si recano da lui è perché si tratta di un qualcosa di genuino: «nell'intera provincia, è probabilmente l'unico cui valga la pena di prostrarsi».

È arrabbiato, sconvolto, è infelice. Una settimana prima, il suo amato fratello minore, che faceva parte della sua banda e insieme al quale aveva superato mille difficoltà, si era ammalato di malaria cerebrale ed era morto in pochi giorni. Da allora era come se una lancia gli aveva trafitto il cuore e nulla al mondo aveva più senso o sapore. «Se fosse stato accoltellato, lo avrei almeno potuto vendicare. Che posso fare? Rintracciare la zanzara che lo ha punto e ucciderla?». Un

amico gli ha detto: «Perché non andare a trovare Luang Por Chah?». Così, eccolo qui.

Quando Luang Por giunge ad un punto importante del suo discorso fa un ampio sorriso e alza un bicchiere per illustrare la sua analogia. Aveva notato la rigida e desolata figura del giovane nell'ombra. Come se stesse riavvolgendo il filo di una canna da pesca per catturare un pesce forte e scaltro, presto riesce in un qualche modo a convincerlo a venire in prima fila. Subito dopo, il *nak leng* piange come un bambino, mentre Luang Por gli tiene la testa fra le mani. L'uomo ride della sua stessa arroganza ed auto-ossessione, e capisce di non essere stato il primo o il solo ad avere perso una persona cara: le lacrime di rabbia e dolore si sono trasformate in lacrime di sollievo.

Tutto ciò avviene alla presenza di venti estranei, ed ora l'atmosfera è di sicurezza e fiducia. Perché, sebbene le persone qui riunite provengano da differenti ceti sociali e da diverse parti del mondo, sono tutte accomunate in questo momento e in questo luogo dall'essere *saha-dhammika*, "compagni di viaggio nel Dhamma" o, per usare un'altra espressione vernacolare buddhista, "tutti fratelli e sorelle nella vecchiaia, malattia e morte" e appartengono perciò alla stessa famiglia.

Questo genere di situazioni si verificò innumerevoli volte durante i trent'anni d'insegnamento di Ajahn Chah. È significativo che sia nelle più lunghe esposizioni legate ad occasioni formali sia in dialoghi di tal genere, all'impronta, il fluire dell'insegnamento e la scelta di coloro ai quali esso dovesse essere specificamente indirizzato fossero del tutto spontanei e imprevedibili. Per molti aspetti, quando Ajahn Chah insegnava era come un maestro musicista, egli guidava il flusso dell'armonia e la produceva in assoluta aderenza alle caratteristiche e agli stati d'animo delle persone con le quali si trovava. Integrava le loro parole, sentimenti ed interrogativi nel crogiolo del suo cuore e lasciava che le risposte sgorgassero liberamente.

Quale che fosse il genere della folla che si raccoglieva attorno a lui, con identica impassibilità poteva usare come esempio i modi giusto e sbagliato di sbucciare un mango e, subito dopo, descrivere la

natura della Realtà Ultima. Poteva essere burbero e freddo con le persone tronfie e, il momento successivo, incantevole e gentile con quelle timide; oppure, raccontare una barzelletta con un vecchio amico del villaggio e, poi, guardare negli occhi un corrotto colonnello di polizia e parlargli con sincerità della centrale importanza dell'onestà nel Sentiero del Buddha. Poteva rimproverare un *bhikkhu* perché indossava l'abito in modo sciatto e poi, nel volgere di pochi minuti, lasciare che la sua stessa veste, scivolatagli dalla spalla, scoprisse la sua pancia tonda.

Una domanda intelligente posta da un accademico alla ricerca di discussioni filosofiche di alto livello per mostrare il suo acume, facilmente induceva Luang Por a rimuoversi la dentiera ed a passarla all'assistente *bhikkhu* affinché gli desse una pulita. L'interlocutore avrebbe così dovuto superare la prova: il grande maestro rispondeva al suo profondo quesito con le ampie labbra ripiegate all'indietro, sulle gengive, prima che la dentiera, ripulita, fosse rimessa al suo posto...

La maggior parte delle volte Ajahn Chah impartiva i suoi insegnamenti in riunioni spontanee, ma offriva molto generosamente la sua saggezza anche in occasioni più formali, come dopo la recitazione delle regole per i *bhikkhu*, oppure all'intera assemblea di laici e monaci nella notte di settimanale osservanza lunare. Ovviamente, sia che si trattasse di insegnamenti per il primo o per il secondo tipo di riunioni, l'Ajahn non pianificava mai nulla. Non una sola sillaba di ciò che insegnava era mai annotata prima che iniziasse a parlare. Pensava che questo fosse un principio estremamente importante, perché il compito dell'insegnante consisteva nel togliersi di mezzo, e lasciare che il Dhamma sorgesse in accordo con le necessità del momento: «se non è vivo nel presente, non è Dhamma», diceva.

Una volta invitò il suo primo discepolo occidentale, Ajahn Sume-dho, a tenere un discorso all'assemblea di monaci e di laici del monastero principale, il Wat Pah Pong. Fu una prova traumatizzante; non solo parlare a circa duecento persone abituate all'alto standard di arguzia e di saggezza di Ajahn Chah, ma per di più in thailandese, una lingua che Ajahn Sumedho aveva iniziato ad imparare solo tre o quattro anni prima. Nella mente dell'Ajahn occidentale si affollarono idee e

paure. In quei giorni stava leggendo testi riguardanti i Sei Regni della cosmologia buddhista e i correlati stati psicologici: l'ira e i regni infernali, la felicità dei sensi e i regni paradisiaci, e così via. Decise che sarebbe stato un buon argomento e pensò al modo opportuno di esprimere tutte le sue idee.

Quando giunse la notte faticata, Ajahn Sumedho tenne il suo discorso e ritenne che fosse andata piuttosto bene; il giorno seguente molti membri del Sangha si recarono da lui per dirgli quanto avessero apprezzato le sue parole. Si sentì sollevato e abbastanza soddisfatto di se stesso. Un po' di tempo dopo, in un momento di tranquillità, Ajahn Chah catturò la sua attenzione, lo fissò negli occhi e gli disse con gentilezza: «Non farlo mai più».

Questo modo di insegnare non era tipico solamente di Ajahn Chah, ma era adottato da tutta la cosiddetta Tradizione Thailandese della Foresta. Perciò, può essere utile descrivere le caratteristiche e le origini di questo lignaggio, per tributare un po' più di significato al contesto dal quale scaturì la saggezza di Ajahn Chah.



La Tradizione della Foresta



In relazione alla meditazione, la Tradizione della Foresta è in un certo qual senso addirittura precedente al Buddha. Prima dei suoi tempi, in India e nella regione dell'Himalaya, non era inconsueto per coloro che cercavano la liberazione spirituale abbandonare la vita delle città e dei villaggi, per recarsi nella natura incontaminata di montagne e foreste. In quanto gesto per lasciarsi alle spalle i valori del mondo, ciò recava in sé un senso perfettamente compiuto: la foresta era un posto selvaggio e naturale, e lì si potevano incontrare solo criminali, folli, emarginati e rinuncianti sulla via della spiritualità. Si trattava d'un ambito estraneo all'influsso delle regole culturali materialistiche, quindi ideale alla coltivazione degli aspetti spirituali che le trascendevano.

Quando all'età di 29 anni il *Bodhisatta* abbandonò la vita del palazzo, lo fece per trasferirsi nella foresta ed addestrarsi nelle discipline yoga praticate in quel tempo. La storia di come egli, insoddisfatto dagli insegnamenti dei suoi primi istruttori, li lasciò per cercare la sua propria strada per la liberazione è nota. Vi riuscì, scoprendo all'ombra dell'albero della bodhi, sulla riva del fiume Nerañjara, nel luogo ora chiamato Bodh-Gaya nello stato del Bihar in India, quel primario fondamento della Verità che chiamò "la Via di Mezzo".

Spesso si afferma che il Buddha nacque in una foresta, ottenne l'illuminazione in una foresta, visse ed insegnò per tutta la sua vita in una foresta e, infine, morì in una foresta. Quando gli era possibile scegliere, era l'ambiente che preferiva perché, come Egli diceva: «i *Tathāgata* provano diletto nei luoghi isolati». Il lignaggio ora conosciuto come la Tradizione Thailandese della Foresta cerca di vivere nello spirito della via abbracciata dal Buddha stesso, e di praticare in accordo con gli stessi criteri da lui incoraggiati durante la sua vita. Si

tratta di un ramo della Scuola Meridionale del Buddhismo, più comunemente denominato come "Theravāda".

Secondo quanto ci dicono le approssimative narrazioni storiche, pochi mesi dopo la morte del Buddha fu tenuto un grande concilio di anziani per stabilire e formalizzare gli Insegnamenti – i discorsi e le regole monastiche – in una vernacolare forma standardizzata detta *pālibhasa*, "il linguaggio dei testi". Gli insegnamenti di Dhamma formulati in tal modo durante il secolo successivo formano il nucleo del Canone pāli, la base comune per varie scuole buddhiste successive. Cento anni dopo fu tenuto un secondo concilio che, per tentare di mettere tutti d'accordo, tornò nuovamente su tutti gli insegnamenti.

Ovviamente fu proprio allora che, come si è scoperto, avvenne il più rilevante scisma nel Sangha. La maggioranza volle modificare alcune delle regole, anche permettendo ai monaci di usare il denaro. In relazione ai cambiamenti proposti, un piccolo gruppo fu cauto e pensò: «Bene, che abbia senso o meno, vogliamo fare le cose nel modo in cui le fecero il Buddha e i suoi primi discepoli». I suoi membri sono conosciuti in sanscrito come *sthavira* e in pāli come *thera*, "anziani". Dopo centotrenta anni circa, diedero origine alla Scuola Theravāda. "Theravāda", che significa letteralmente "la Via degli Anziani", da allora ha proprio questo argomento costante. L'etica della tradizione può essere caratterizzata con una frase del tipo: «Nel bene e nel male, questa è la via fissata dal Buddha, e così noi faremo». Da sempre è presente, perciò, un tratto particolarmente "conservatore".

Come è avvenuto per tutte le tradizioni religiose e le istituzioni dell'uomo, col trascorrere del tempo numerosi furono i rami che germogliarono dalla radice del Buddha. È stato detto che circa 250 anni dopo di Lui, durante l'impero di Asoka, vi furono fino a diciotto scuole e lignaggi in India e forse più, con divergenti modi di vedere il *Buddha-sāsana*, la dottrina del Buddha. Un lignaggio si stabilì nello Sri Lanka, ad una certa distanza dal fermento culturale dell'India, dove giungevano influssi religiosi dall'Occidente e dall'Oriente e andava contestualmente verificandosi un risveglio del brahmanesimo che si aggiungeva all'agitarsi di nuove forme del pensiero buddhista. Tale li-

gnaggio si sviluppò per conto proprio, e fu meno soggetto ad influssi e stimoli. Formulò i propri commenti ed interpretazioni delle Scritture in pāli senza l'intenzione di sviluppare nuove forme che rispecchiasse sollecitazioni provenienti da altre fedi, ma con lo scopo di aggiungere alcuni dettagli ai testi in pāli. Alcuni di essi avevano caratteristiche fiabesche, miranti a catturare il cuore della gente comune, altri erano più filosofici e metafisici, di genere erudito.

Nonostante tutto questo, anche il buddhismo theravāda si cristallizzò. Nonostante guerre, carestie ed altri rivolgimenti culturali del subcontinente indiano, i Theravādin sono sopravvissuti fino ai nostri giorni, soprattutto perché si consolidarono originariamente nell'isola di Sri Lanka, un rifugio più sicuro di molti altri. Anche altre furono le scuole buddhiste che qui operarono, ma il buddhismo theravāda fu continuamente rigenerato e conservato quale principale religione dell'isola.

Questo lignaggio infine si diffuse in tempi differenti in tutto il sud-est asiatico, allorché furono invitati missionari dallo Sri Lanka e dall'India; raggiunse la Birmania e in seguito la Thailandia, la Cambogia e il Laos e, da ultimo, arrivò da tali territori in Occidente. Durante questa diffusione geografica della tradizione theravāda, si continuò a guardare indietro al Canone pāli come normativo. Quando il lignaggio si stabilì in nuovi paesi, vi fu sempre un forte senso di deferenza e venerazione per gli insegnamenti originali, come pure rispetto per lo stile di vita incarnato dal Buddha e dal Sangha originario, i monaci dei primi tempi che dimoravano nella foresta.

Questo modello, utilizzato in quegli anni e da allora in poi impiegato per così tanti secoli, ebbe ovviamente un gran numero di momenti sia propizi che sfavorevoli. Talora la religione si affievolì nello Sri Lanka ed allora, per rivitalizzarla, vi arrivarono monaci dalla Thailandia. Quando poi ebbe la tendenza a smorzarsi in quest'ultimo territorio, furono monaci provenienti dalla Birmania a rafforzarla. I seguaci theravāda si supportarono vicendevolmente nei secoli e, così, questa tradizione riuscì a mantenersi a galla per larga misura nella sua forma originale.

Assieme alla degenerazione, un altro aspetto problematico di questi cicli fu quello del successo. Quando la religione si sviluppò bene, spesso i monasteri si arricchirono e l'intero sistema si corruppe, divenne obeso e iniziò a collassare sotto il suo stesso peso. Allora, si verificava la scissione di un gruppo che – affermando: «Torniamo alle cose essenziali» – si allontanava nella foresta e tornava di nuovo ai modelli originari, mantenendo i precetti monastici, praticando la meditazione e studiando gli insegnamenti originali.

È significativo notare che questo ciclo di progresso, enfiagione, corruzione e riforma, si verificò numerose volte nel corso dei secoli in molte altre nazioni buddhiste. È impressionante quanto le vite e la pratica di luminari quali il venerabile Patrul Rimpoche nel Tibet e il venerabile maestro Xu Yun in Cina – entrambi della fine del XIX e degli inizi del XX secolo – siano in completo accordo con lo spirito della Tradizione della Foresta. Entrambi scelsero di vivere in grande semplicità, osservarono la disciplina monastica molto rigorosamente, furono esperti meditanti e maestri molto dotati. Evitarono in larga misura gli oneri gerarchici e responsabilità ufficiali, ma inevitabilmente ascесero a posizioni di grande influenza mediante il potere puro della saggezza e della virtù. Questo è esattamente il modello di vita incarnato anche dai grandi Ajahn thailandesi della foresta.

Intorno alla metà del XIX secolo, il buddhismo in Thailandia era caratterizzato da una ricca varietà di pratiche e tradizioni regionali, ma lo standard generale della vita spirituale si era in certo qual modo corrotto, la disciplina monastica si era rilassata e gli insegnamenti di Dhamma erano fusi con caotici elementi tantrici e animistici, senza contare il fatto che quasi nessuno praticava più la meditazione. Inoltre – e forse proprio questo è la cosa più importante – la posizione ortodossa e rappresentata da studiosi e non solo da monaci negligenti, poco colti o confusi, affermava che non era possibile ai nostri giorni realizzare il Nibbāna e nemmeno conseguire i *jhāna*, i vari livelli di assorbimento meditativo. I rianimatori della Tradizione della Foresta rifiutavano di accettarlo. Era anche una delle ragioni per cui essi erano considerati dalla gerarchia ecclesiastica di quegli anni alla stregua di dissidenti e piantagrane, mentre molti di loro, compreso Ajahn Chah,

erano ovviamente disprezzati – lo era anche il loro ritornello «non otterrai la saggezza dai libri» – dalla maggior parte dei monaci eruditi del loro stesso lignaggio theravāda.

È necessario precisare questo punto, per evitare che induca perplessità il fatto che Ajahn Chah possa aver avuto un'attitudine tanto negativa per lo studio, soprattutto perché, in quanto appartenente alla tradizione theravāda, si suppone che egli dovesse invece nutrire grande venerazione per la parola del Buddha. È in questione un motivo cruciale, che caratterizza i monaci appartenenti alla Tradizione della Foresta: la determinazione a focalizzare l'attenzione sullo stile di vita e sull'esperienza personale, contro i libri e soprattutto contro i Commenti al Canone pāli. Si potrebbe pensare che una tale attitudine possa essere presuntuosa e arrogante, o un'espressione di gelosia d'una mente poco colta per altre migliori: ciò non avviene se si comprende che proprio le interpretazioni degli studiosi stavano trascinando il buddhismo in un abisso. In poche parole, era proprio il tipo di situazione a rendere il panorama spirituale maturo per il rinnovamento: fu da questo fertile terreno che emerse la rinascita della Tradizione della Foresta.

La Tradizione Thailandese della Foresta non sarebbe così com'è oggi se non vi fosse stato l'influsso di un grande maestro in particolare. Si tratta del Venerabile Ajahn Mun¹ Bhuridatta. Nacque nel 1870 nella provincia di Ubon, dove la Thailandia s'incontra con il Laos e la Cambogia. Allora era, e lo è ancora, una delle zone più povere del paese, ma pure quella in cui la durezza della terra e il carattere affabile delle persone hanno indotto una spiritualità di rara profondità nel mondo.

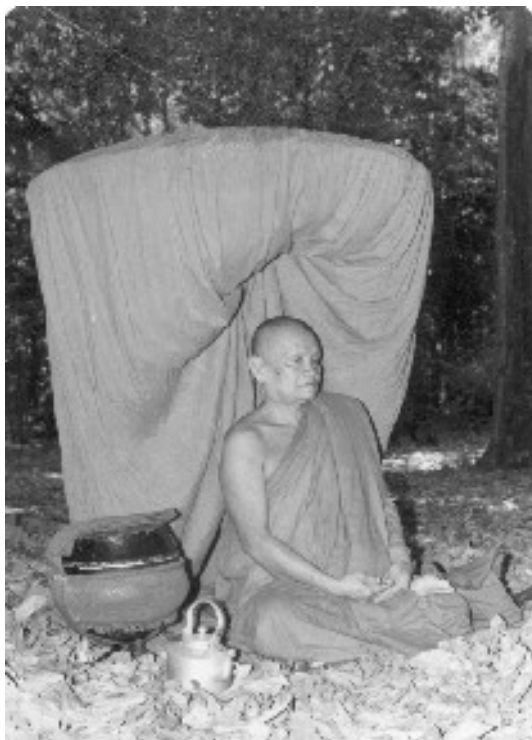
Ajahn Mun era un giovane di mente vivace. Eccelleva nel *mor lam*, l'arte locale di comporre canzoni popolari in versi ed era anche fortemente attratto dalla pratica spirituale. Subito dopo l'ordinazione a *bhikkhu*, cercò il Venerabile Ajahn Sao, uno dei rari monaci della foresta del luogo, e gli chiese di insegnargli la meditazione. Si era pure

¹ Nella traduzione si è scelto di lasciare “Mun”, come di solito si rinviene nei testi inglesi. Si avverte il lettore italiano che, però, l'esatta pronuncia thailandese è “Màn”.

reso conto del fatto che una rigorosa adesione alla disciplina monastica sarebbe stata fondamentale per i suoi progressi spirituali. Divenne discepolo di Ajahn Sao e si dedicò alla pratica con grande vigore.

Se oggi, dal nostro punto di vista, entrambi tali elementi – disciplina rigorosa e meditazione – potrebbero sembrare scontati, allora la disciplina era diventata piuttosto trasandata in tutta la regione e la meditazione era considerata con grande sospetto. Probabilmente, solo coloro che erano interessati alla magia nera erano folli a sufficienza per avvicinarsi alla meditazione, e si riteneva probabile che essa conducesse alla pazzia o causasse possessioni spiritiche.

Col tempo Ajahn Mun riuscì a spiegare con successo e a dimostrare l'utilità della meditazione a molte persone, e divenne anche un esempio di un più alto standard di vita per la comunità monastica. Inoltre, a dispetto del fatto che visse in luoghi remoti, egli divenne il più considerato maestro spirituale della Thailandia. Quasi tutti i più esperti e venerati maestri di meditazione thailandesi del XX secolo furono o suoi diretti discepoli o ne subirono profondamente l'influsso. Tra essi, Ajahn Chah.



Ajahn Chah



Ajahn Chah nacque in una famiglia grande ed agiata, in un villaggio della Thailandia nord-orientale. Dietro sua stessa iniziativa, alla tenera età di nove anni scelse di lasciare la casa paterna ed andò a vivere nel monastero del luogo. Fu ordinato novizio e, sentendo il richiamo della vita religiosa, a vent'anni ricevette l'ordinazione completa. In quanto giovane *bhikkhu*, studiò i fondamenti del Dhamma, la disciplina e altre scritture.

In seguito, insoddisfatto del rilassato standard di vita nel tempio del suo villaggio e desiderando di essere guidato nella meditazione, abbandonò questi luoghi piuttosto sicuri e intraprese la vita del *bhikkhu* errante (*tudong*). Cercò vari maestri locali di meditazione e praticò sotto la loro guida. Peregrinò per un certo numero di anni come fanno i *bhikkhu* asceti, dormendo in foreste, caverne e luoghi di cremazione, e trascorse un breve ma illuminato periodo con lo stesso Ajahn Mun. Questa è la descrizione di quell'incontro altamente significativo, tratta dall'ancora inedita biografia di Luang Por Chah, *Uppalamani* – un gioco di parole, che significa sia "Il gioiello della provincia di Ubon" sia "Il gioiello nel loto" – scritta da Phra Ong Neung.

ALLA FINE DEL RITIRO DELLE PIOGGE, insieme ad altri tre monaci, un novizio e due laici, Ajahn Chah si incamminò per tornare nell'Isan, il nord-est della Thailandia. Interruppero il viaggio a Bahn Gor e, dopo pochi giorni di riposo, iniziò la lunga escursione di 250 chilometri verso nord. Il decimo giorno raggiunsero l'elegante *stūpa* bianco di That Panom, un antico luogo di pellegrinaggio sulle rive del Mekong, e prestarono omaggio alle reliquie del Buddha lì custodite. Continuarono il loro itinerario per tappe, cercando monasteri

della foresta ubicati lungo il cammino, nei quali trascorrere la notte. Anche così era un viaggio arduo, e il novizio e un laico chiesero di tornare indietro. Quando finalmente arrivarono al Wat Peu Nong Nahny, ove dimorava il Venerabile Ajahn Mun, il gruppo consisteva di soli tre monaci e di un laico.

Quando entrarono nel monastero, Ajahn Chah fu immediatamente colpito dall'atmosfera serena e appartata. L'area centrale, nella quale si trovava una piccola *sālā*, un luogo di ritrovo in legno, era perfettamente ramazzata, immacolata, e i pochi monaci che furono in grado di vedere erano silenziosamente intenti a svolgere, con grazia misurata e composta, le loro faccende quotidiane. C'era un qualcosa nel monastero che lo rendeva diverso da tutti gli altri nei quali era stato prima di allora: il silenzio era stranamente denso e vibrante. Ajahn Chah e i suoi compagni furono accolti educatamente e, dopo essere stati informati su dove avrebbero dovuto lasciare i loro *glot* – dei larghi ombrelli cui si appende la rete contro le zanzare – fecero un bagno di benvenuto per ripulirsi dalla sporcizia del viaggio.

Verso sera, i tre giovani monaci, con il *saṅghāti*² ordinatamente ripiegato sulla loro spalla sinistra e con il cuore che oscillava tra appassionata attesa e freddo timore, si incamminarono verso la *sālā* per rendere omaggio ad Ajahn Mun. Avanzando lentamente sulle ginocchia verso il grande maestro, affiancato da entrambi i lati dai *bhikkhu* del monastero, Ajahn Chah avvicinò una figura anziana ed esile, di presenza invincibilmente adamantina. È facile immaginare gli occhi senza fondo di Ajahn Mun, mentre con il suo sguardo penetrante forava Ajahn Chah, prostratosi per tre volte e poi sedutosi più in basso a conveniente distanza. La maggior parte dei monaci era seduta in meditazione, ad occhi chiusi; uno

² La veste esterna a doppio strato che costituisce, assieme alla veste superiore e inferiore, un abito completo da monaco. Generalmente viene portata ripiegata lungo la spalla sinistra in situazioni cerimoniali.

sedeva dietro Ajahn Mun, a poca distanza, e con un ventaglio allontanava dolcemente da lui le zanzare della sera.

Alzando lo sguardo, Ajahn Chah notò sia la clavicola di Ajahn Mun, che prominente al di sopra dell'abito sporgeva attraverso il pallido incarnato, sia le sue labbra sottili che, tinte di rosso dal succo di betel, erano in forte contrasto con la strana luminosità della sua presenza. Seguendo un'usanza da tempo onorata tra i monaci buddhisti, inizialmente Ajahn Mun chiese ai visitatori da quanto tempo indossavano l'abito monastico, in quale tempio avevano praticato ed i particolari del loro viaggio. Avevano dubbi in relazione alla pratica? Ajahn Chah deglutì. Sì, lui ne aveva. Aveva cominciato a studiare i testi del Vinaya con grande entusiasmo, ma poi si era scoraggiato. La disciplina sembrava troppo minuziosa per essere concreta; non pareva possibile osservare ogni singola regola. Quale criterio seguire?

Quale principio basilare, Ajahn Mun consigliò Ajahn Chah di avvalersi dei "Due Guardiani del Mondo", *hiri* e *ottāpa*, il senso di vergogna e l'intelligente timore delle conseguenze. In presenza di queste due virtù, tutto il resto sarebbe venuto da sé. Poi, con gli occhi socchiusi, cominciò a parlare del triplice addestramento di *sīla*, *samādhi* e *paññā*, delle Quattro Basi per il Successo e dei Cinque Poteri Spirituali³, mentre man mano che procedeva la sua voce diveniva più potente e veloce, come se stesse ingranando marce sempre più alte. Con autorità assoluta, descrisse «il modo in cui le cose sono secondo verità» e il Sentiero verso la Liberazione. Ajahn Chah ed i suoi compagni sedevano, completamente rapiti. In seguito, Ajahn Chah disse che, sebbene fosse esausto per la giornata trascorsa in viaggio, ascoltando il discorso di Dhamma di Ajahn Mun la stanchezza scomparve e la mente gli divenne serena e chiara, e sentì come se stesse fluttuando in aria, al di sopra del luogo in cui sedeva. Era

³ In pāli rispettivamente *iddhipāda* e *bala*.

notte tarda quando Ajahn Mun disse che l'incontro era finito e Ajahn Chat tornò, ardente, sotto il suo *glot*.

La seconda notte Ajahn Mun diede altri insegnamenti, ed Ajahn Chah percepì che i suoi dubbi sulla pratica erano giunti al termine. Provava una gioia e un rapimento nel Dhamma mai sentiti in precedenza. Ora, doveva solo mettere in pratica quanto sapeva. Infatti, uno degli insegnamenti di quelle due sere che lo aveva maggiormente ispirato era stata l'ingiunzione a rendersi *sītibhūto*, ossia testimone della verità. Però, la spiegazione più chiarificatrice, quella che gli fornì il necessario contesto, e un fondamento per la pratica che gli era fino a quel momento mancato, fu la distinzione tra la mente stessa e gli stati transitori della mente che, all'interno di essa, sorgono e scompaiono.

«Tan Ajahn Mun disse che sono semplici stati. Se non si capisce questo, li prendiamo per reali, per la mente stessa. Non appena egli lo disse, le cose divennero improvvisamente chiare. Supponiamo che nella mente sia presente la felicità; è una cosa diversa dalla mente stessa, è ad un livello differente. Se lo vedi, allora puoi fermare le cose, puoi posarle. Quando le realtà convenzionali sono viste per quello che sono, questa è la verità ultima. La maggior parte delle persone mette tutto insieme come se si trattasse della mente stessa, ma in realtà sono stati della mente assieme con la conoscenza di essi. Se si comprende questo, allora non rimane molto da fare».

Il terzo giorno Ajahn Chah rese omaggio a Luang Por Mun e condusse di nuovo il suo piccolo gruppo nella solitaria foresta di Poopahn. Si lasciò alle spalle Nong Peu e non vi sarebbe più tornato, ma il suo cuore era pieno di un'ispirazione che sarebbe rimasta con lui per il resto dei suoi giorni.

Nel 1954, dopo numerosi anni di spostamenti e di pratica, fu invitato a stabilirsi nella fitta foresta nei pressi del suo villaggio natale, Bahn Gor. Era un bosco disabitato, noto come luogo di cobra, tigri e

fantasmi, e per questo – diceva – il posto perfetto per un *bhikkhu* della foresta. Allorché un numero sempre maggiore di *bhikkhu*, monache e laici giunse ad ascoltare i suoi insegnamenti e si fermò per praticare con Ajahn Chah, attorno a lui si costituì un grande monastero. Ora vi sono discepoli che praticano meditazione ed insegnano in più di 300 monasteri affiliati nelle montagne e nelle foreste di tutta la Thailandia e d'Occidente.

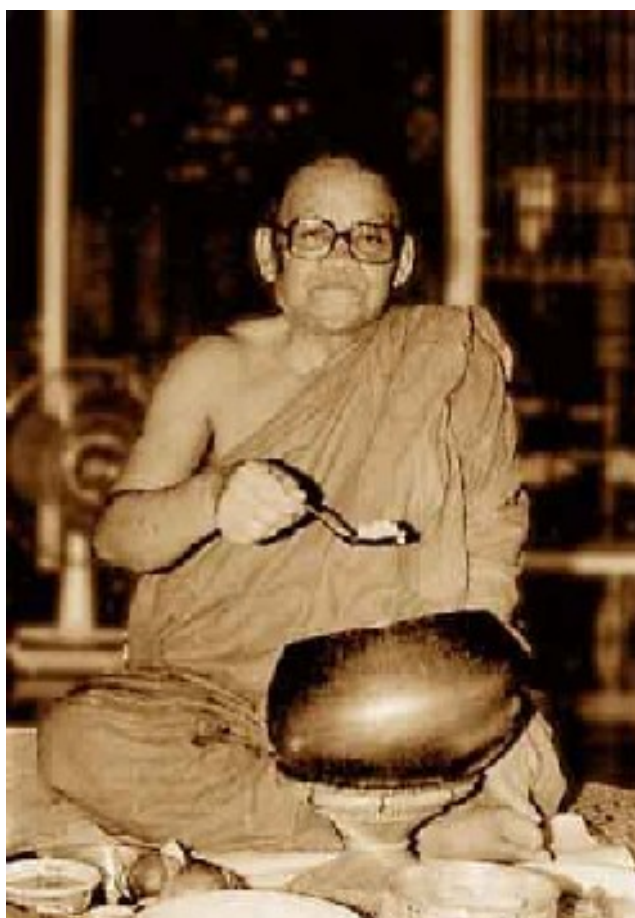
Benché Ajahn Chah sia morto nel 1992, l'addestramento da lui deciso è ancora praticato al Wat Pah Pong e nei monasteri affiliati. Di norma, la meditazione di gruppo è praticata due volte al giorno e talvolta l'insegnante più anziano tiene un discorso, ma il cuore della meditazione sta nel modo di vita. I monaci svolgono lavoro manuale, tingono e cuciono i loro abiti, si occupano personalmente dei beni strettamente necessari, e mantengono immacolati gli edifici e il suolo del monastero. Vivono in modo estremamente semplice, osservano i precetti ascetici, mangiando una volta al giorno dalla ciotola per l'elemosina e limitando i loro possessi ed abiti. Ciascun *bhikkhu* ed ogni monaca vive e medita in solitudine in singole capanne sparpagliate per tutta la foresta, nei pressi delle quali pratica la meditazione camminata su sentieri puliti sotto gli alberi.

In alcuni monasteri occidentali, e in pochi di quelli thailandesi, l'ubicazione del centro monastico comporta talune piccole variazioni: ad esempio, il monastero in Svizzera si trova in un ex albergo di legno, ai margini di un villaggio di montagna. A parte queste differenze, il tono ovviamente dominante è dato dallo stesso esatto spirito di semplicità, calma e scrupolosità. La disciplina è osservata rigorosamente, consentendo ad ognuno di condurre una vita semplice e pura in una comunità regolata armoniosamente, nella quale virtù, meditazione e comprensione possano essere abilmente e continuamente coltivate.

Assieme all'esperienza monastica vissuta entro i limiti di località prefissate, la pratica del *tudong* – errare a piedi, nelle campagne, in pellegrinaggio o alla ricerca di posti tranquilli per ritiri solitari – è ancora considerata un esercizio spirituale di centrale importanza. Sebbene le foreste stiano rapidamente scomparendo in tutta la Thailan-

dia, e le tigri con le altre creature selvagge che spesso si incontravano nei *tudong* del passato siano diminuite al punto da essere quasi estinte, è ancora possibile continuare questo modo di vita e di pratica.

Infatti, questa pratica è stata non solo conservata da Ajahn Chah, dai suoi discepoli e da molti altri monaci della foresta in Thailandia. È sostenuta anche dai suoi monaci e dalle sue monache in molti paesi d'Occidente e in India. In tutte queste situazioni il rigoroso standard di condotta è ancora osservato: vivere unicamente dell'elemosina liberamente offerta dalla gente del posto, mangiare solo tra l'alba e mezzogiorno, non portare con sé e non usare denaro, dormire ovunque vi sia un ricovero. La saggezza è un modo di vivere e di essere, e Ajahn Chah si applicò a preservare uno stile di vita monastica semplice in tutte le sue dimensioni, in modo che oggi le persone possano studiare e praticare il Dhamma.



L'insegnamento di Ajahn Chah agli Occidentali



Secondo un racconto ben attestato e ampiamente diffuso, poco prima che Ajahn Sumedho, da poco ordinato *bhikkhu*, giungesse nel 1967 al Wat Pah Pong per chiedere di essere addestrato sotto la guida del maestro thailandese, Ajahn Chah iniziò la costruzione di una nuova *kuṭī* – una capanna per la meditazione – nella foresta. Allorché le travi che componevano i montanti angolari furono collocate al loro posto, uno degli abitanti del villaggio che stava collaborando alla costruzione chiese: «Eh, Luang Por, come mai la stiamo costruendo così alta? Il tetto è molto più su di quanto dovrebbe». Era perplesso, perché tali strutture erano di norma destinate ad offrire abbastanza spazio ad una persona per viverci comodamente: le regole prevedevano circa due metri e mezzo per tre metri, con la sommità del tetto a poco più di due metri. «Non ti preoccupare, non andrà sprecato», rispose Ajahn Chah. «Un giorno qui verranno alcuni monaci *farang* – ossia occidentali – e loro sono molto più alti di noi».

Negli anni seguenti all'arrivo di questo primo discepolo, dall'Occidente vi fu un lieve ma costante flusso di persone che continuò a varcare i cancelli dei monasteri di Ajahn Chah. Fin dall'inizio, egli non volle che gli stranieri fossero oggetto di un trattamento particolare, e lasciò che si adattassero al clima, al cibo e alla cultura come meglio potevano, e decise di utilizzare tutti i loro disagi come nutrimento per lo sviluppo della saggezza e della paziente sopportazione, due delle qualità da lui ritenute centrali per qualsiasi progresso spirituale.

Nonostante il primario valore attribuito ad un comune ed armonioso standard di vita – per tutta la comunità monastica, senza che gli Occidentali fossero in alcun modo ritenuti speciali – nel 1975 le circostanze fecero sì che fosse fondato, non lontano dal Wat Pah Pong, il

Wat Pah Nanachat: il Monastero Internazionale della Foresta, il luogo per la pratica degli Occidentali. Ajahn Sumedho ed un piccolo gruppo di altri *bhikkhu* occidentali erano alla ricerca di un posto per temprare nel fuoco le loro ciotole per l'elemosina, e a tal fine fu loro suggerita la foresta nei pressi del villaggio di Bung Wai. La si poteva raggiungere a piedi dal Wat Pah Pong e vi era una gran quantità di bambù da ardere, ed inoltre vi erano dei fedeli del villaggio che erano da lungo tempo discepoli di Ajahn Chah e che sarebbero stati ben disposti a dare una mano. Ajahn Chah li fece andare con un sorriso e disse loro che non vi era alcuna fretta di tornare.

Nel giro di pochi giorni gli abitanti del villaggio costruirono un ricovero con un tetto di paglia, ove il gruppo di monaci occidentali poteva riunirsi per i pasti e per la meditazione. Circa un mese dopo, erano pronti ad iniziare le costruzioni che avrebbero alloggiato i monaci e consentito loro di stanziarsi in quel luogo. Il progetto ebbe l'approvazione di Ajahn Chah, e questi furono gli inizi di questo monastero appositamente dedicato all'addestramento del crescente numero di Occidentali interessati ad intraprendere la pratica monastica.

Non molto tempo dopo, nel 1976, Ajahn Sumedho fu invitato di recarsi a Londra per fondare un monastero theravāda in Inghilterra. Ajahn Chah lo raggiunse l'anno seguente e gli consentì, insieme ad un piccolo gruppo di monaci, di risiedere nell'Hampstead Buddhist Vihāra di Londra, una casa che dava su una trafficata strada a nord della città. In pochi anni si trasferirono in campagna e vennero fondati numerosi altri monasteri affiliati.

Da allora, molti dei primi discepoli occidentali di Ajahn Chah furono impegnati a fondare monasteri e a diffondere il Dhamma in vari continenti. Sorsero monasteri in Australia, Nuova Zelanda, Svizzera, Italia, Canada e Stati Uniti. Lo stesso Ajahn Chah si recò due volte in Europa e in America settentrionale, nel 1977 e nel 1979, e supportò con tutto il cuore queste nuove fondazioni. Una volta disse che il buddhismo in Thailandia era come un vecchio albero che un tempo era stato pieno di vigore e ricco di frutti, ma adesso era invecchiato a tal punto che ne poteva produrre solo pochi, piccoli e amari. Al contrario, paragonò il buddhismo in Occidente ad un giovane alberello, pieno di

energia giovanile e potenzialmente in crescita, ma con la necessità di essere accudito nel modo giusto ed aiutato per il suo sviluppo.

Allo stesso modo, durante la sua visita negli Stati Uniti nel 1979, disse: «L'Inghilterra è un buon posto per fondare il buddhismo in Occidente, ma è anch'essa un luogo di antica cultura. Invece gli Stati Uniti hanno l'energia e la flessibilità di un giovane paese – tutto è nuovo qui – ed è qui che il Dhamma può veramente prosperare». Parlando ad un gruppo di giovani statunitensi che avevano appena aperto un centro di meditazione buddhista, aggiunse questo ammonimento: «Solo se non avrete timore di sfidare i desideri e le opinioni dei vostri discepoli» – letteralmente: «di trafiggere i loro cuori» – «qui riuscirete veramente a diffondere il Buddha-Dhamma. Se lo farete, avrete successo; se non lo farete, se modificherete gli Insegnamenti e la pratica affinché si adegui alle abitudini correnti e alle opinioni delle persone per un'errata volontà di compiacerli, fallirete nel vostro dovere di essere utili nel migliore dei modi possibili».



Le cose essenziali: visione, insegnamento e pratica



Prima di descrivere i punti nodali degli insegnamenti di Ajahn Chah può essere di giovamento, soprattutto per coloro che non hanno familiarità con il buddhismo theravāda in generale, o con la Tradizione Thailandese della Foresta in particolare, delineare previamente qualche termine chiave e alcuni punti di vista e concetti utilizzati da entrambi. Gli insegnamenti di Ajahn Chah e il suo modo di insegnare sono da collocare nel contesto di questa tradizione, ed è utile avere un'impressione di massima a proposito di queste radici fondamentali per capire meglio come Ajahn Chah fu in grado di applicarle ed illustrarle.

Le Quattro Nobili Verità

Sebbene nelle varie tradizioni esistano numerosi volumi dei discorsi del Buddha, si dice pure che il suo Insegnamento è tutto contenuto nel suo primissimo discorso, detto la Messa in Moto della Ruota del Dhamma⁴, tenuto poco dopo la sua Illuminazione per i suoi cinque compagni monaci nel Parco delle Gazzelle nei pressi di Varanasi. In questo breve discorso – sono necessari solo venti minuti per recitarlo – il Buddha espose le caratteristiche della Via di Mezzo e le Quattro Nobili Verità. Questo insegnamento è comune a tutte le tradizioni buddhiste, e proprio come una ghianda contiene in sé il codice genetico di ciò che prenderà la forma di una grande quercia, allo stesso modo si potrebbe dire che pure la miriade di insegnamenti buddhisti derivi da questa essenziale matrice di saggezza.

⁴ *Dhammacakkappavattana Sutta*, in *Saṃyutta Nikaya* 56.11.

Le Quattro Nobili Verità sono formulate come una diagnosi medica della tradizione ayurvedica: i sintomi della malattia, la causa, la prognosi e la cura. Il Buddha si avvale sempre di strutture e forme familiari alla gente dei suoi tempi, e, in questo caso, ecco come impostò la descrizione.

La Prima Nobile Verità è che c'è il "sintomo", *dukkha*: percepiamo un senso di incompletezza, insoddisfazione o sofferenza. Ci possono essere momenti e anche lunghi periodi durante i quali proviamo felicità di natura ordinaria o perfino trascendente, ma altre volte il cuore è scontento. Ciò può variare tra i due estremi di un'ampia scala, l'angoscia estrema da un lato e, dall'altro, la più debole sensazione che la felicità che stiamo vivendo non durerà a lungo: tutto ciò può essere definito *dukkha*.

Talora alcuni leggono questa Prima Verità travisandola, come se si trattasse di un'affermazione assoluta: «la realtà è *dukkha* in ogni sua dimensione». L'affermazione è intesa come un giudizio di valore per qualsiasi cosa, ma il significato non è questo. Se così fosse, ciò indicherebbe che non vi è speranza di liberazione per nessuno, e che comprendere la verità di come sono le cose, il Dhamma, non potrebbe condurre alla pace e alla felicità permanenti che, secondo l'intuizione del Buddha, tale comprensione produce. Ciò che più conta, perciò, è che queste sono verità *nobili*, non *assolute*. Sono nobili nel senso che, sebbene siano relative, quando sono comprese ci conducono alla realizzazione dell'Assoluto o della Realtà Ultima.

La Seconda Nobile Verità è che la causa di *dukkha* è la brama centrata sull'io, *taṇhā* in pāli – in sanscrito, *trshna* – che letteralmente significa "sete". È questa brama, questa avidità, la causa di *dukkha*. Può trattarsi di brama per i piaceri dei sensi, brama di diventare qualcosa e di identificarsi con qualcosa, oppure di non essere, desiderare di scomparire, di annullarsi o di sbarazzarsi di qualcosa. Le dimensioni della brama sono numerose e sottili.

La Terza Nobile Verità è la prognosi, *dukkha-nirodha*. *Nirodha* significa "cessazione" e indica che questa esperienza di *dukkha*, di incompletezza, può svanire, può essere trascesa. Può terminare. In

altre parole, *dukkha* non è una realtà assoluta, è solamente un'esperienza temporanea, dalla quale il cuore può essere liberato.

La Quarta Nobile Verità è quella del Sentiero, il modo in cui ci muoviamo dalla Seconda alla Terza Verità, dalla causa di *dukkha* alla sua cessazione. La cura è l'Ottuplice Sentiero, che può essere riassunto come virtù, concentrazione e saggezza.

La Legge del Kamma

Uno dei fondamenti della visione buddhista del mondo consiste nell'inviolabilità della legge di causa ed effetto: ad ogni azione corrisponde una reazione uguale ed opposta. Questo si applica non solo al regno della realtà fisica, ma anche – ed è ciò che più conta – ai regni psicologici e sociali.

Il Buddha comprese la natura della realtà e ciò lo condusse a vedere la connotazione morale dell'universo. Le buone azioni fanno maturare risultati piacevoli, atti dannosi fanno maturare risultati dolorosi: questo è il modo in cui la natura funziona. Gli effetti possono giungere subito dopo l'atto oppure in un futuro davvero lontano, ma un effetto che riecheggerà la causa, debole o forte che sia, seguirà necessariamente. In lingua pāli questa diade "azione-risultati" è chiamata *kamma-vipāka* ed ha un significato prossimo al più familiare termine sanscrito *karma*.

Il Buddha chiarì che l'elemento chiave del *kamma* è l'intenzione, come affermano le parole iniziali del *Dhammapada*, il testo più famoso ed amato di tutte le scritture theravāda:

Tutto ciò che siamo è generato dalla mente.
È la mente che traccia la strada.
Come la ruota del carro segue
l'impronta del bue che lo traina
così la sofferenza ci accompagna
quando sventatamente parliamo o agiamo
con mente impura.

Tutto ciò che siamo è generato dalla mente.
È la mente che traccia la strada.
Come la nostra ombra incessante ci segue
così ci segue il benessere
quando parliamo o agiamo
con purezza di mente⁵.

Questa comprensione, imparata in tenera età e data per scontata nella maggior parte dell'Asia, risuona in varie forme nella maggior parte degli insegnamenti di Dhamma. Sebbene sia quasi un articolo di fede nel mondo buddhista, è certamente anche una legge che ognuno, invece di accettarla ciecamente per fiducia nei riguardi del maestro o in quanto imperativo culturale cui adeguarsi, può conoscere per esperienza.

Quando Ajahn Chah incontrò gli Occidentali che affermavano di non credere nel *kamma* così come lui ne parlava, piuttosto che criticarli, oppure respingerli quali detentori di "errata visione" e costringerli a pensare come lui, si interessò al fatto che qualcuno potesse vedere le cose in un modo così differente. Chiese di descrivergli come pensavano che stessero le cose e assunse proprio quel punto di partenza per i suoi discorsi.

Tutto è incerto

Un altro degli insegnamenti centrali e spesso ripetuti è quello delle Tre Caratteristiche dell'Esistenza. Dal secondo discorso tenuto dal Buddha – l'*Anattālakkaṇa Sutta*⁶ – e nel prosieguo per tutto il suo insegnamento, Egli illustrò il fatto che tutti i fenomeni, sia interni sia esterni, sia mentali sia fisici, hanno tre qualità invariabili: *anicca-dukkha-anattā*, impermanenza, incompletezza, non-sé. Tutto è in costante cambiamento, nulla può essere soddisfacente ed affidabile in modo durevole, niente si può dire che sia davvero nostro e nemmeno si può

⁵ *Dhammapada*, vv. 1-2, in *Khuddaka Nikaya 2*; la trad. ital. è tratta da *Dhammapada per la contemplazione*. Una versione di Ajahn Munindo, Monastero Santacittarama 2002, p. 12.

⁶ *Samyutta Nikaya 22.59*.

affermare chi e cosa siamo in senso assoluto. E allorché queste tre qualità siano state viste e conosciute per esperienza diretta, si può davvero dire che siamo all'alba della conoscenza.

Anicca è il primo membro della triade che forma la conoscenza, e Ajahn Chah costantemente sottolineò per anni che la contemplazione di tale triade è il primario varco d'accesso alla saggezza. Così afferma in uno dei suoi discorsi, in *Acqua ferma che scorre*:

Quando parliamo di "incertezza", stiamo parlando del Buddha. Il Buddha è il Dhamma. Il Dhamma è la caratteristica dell'incertezza. Chi vede l'incertezza delle cose, vede quella che è la loro realtà immutabile. È così che è il Dhamma. E questo è il Buddha. Se vedete il Dhamma vedete il Buddha, vedendo il Buddha vedete il Dhamma. Se conoscete *anicca*, l'incertezza, lascerete andare le cose e non vi aggrapperete a nulla.⁷

Una caratteristica dell'insegnamento di Ajahn Chah è che, al posto di *anicca*, egli utilizzò abitualmente la meno consueta interpretazione di "incertezza" (*mai neh*, in thailandese). Mentre "impermanenza" può avere una sfumatura più astratta o tecnica, "incertezza" descrive meglio ciò che il cuore prova quando incontra la qualità del cambiamento.

Scelta espressiva: "sì" o "no"

Una delle caratteristiche più suggestive degli insegnamenti theravāda è che sia la Verità sia la strada che a questa conduce sono entrambe spesso indicate parlando di ciò che esse non sono, piuttosto che di ciò che sono. Nel linguaggio teologico cristiano si parla di "metodo apofatico" – dire ciò che Dio non è – in contrasto con il "metodo catafatico" – dire ciò che Dio è.

⁷ Con lievi variazioni rispetto a AJAHN CHAH, *Una corrente d'acqua ferma*, in ID., *Il Dhamma vivo. Insegnamenti ai laici*, Roma 1994, p. 98.

Quest'approccio apofatico, conosciuto anche come *via negativa*, fu utilizzato nel corso dei secoli da un certo numero di illustri cristiani; tra questi, viene subito in mente il famoso mistico e teologo san Giovanni della Croce. Quale esempio di tale approccio, così si procede nella sua *Salita al Monte Carmelo* per descrivere il metodo spirituale più diretto, ossia su per la montagna: «Nulla, nulla, nulla, nulla e, perfino sulla Montagna, *nulla*».

Il Canone pāli ha per molti aspetti lo stesso sapore della *via negativa* e, per questo, taluni lettori hanno spesso frainteso la visione della vita in esso contenuta come nichilistica. Niente potrebbe essere più lontano dal vero, ma è facile comprendere come un tale errore sia possibile, soprattutto se si proviene da una cultura impegnata ad esprimersi affermando la vita.

La storia vuole che, poco dopo l'illuminazione, il Buddha fosse in cammino su una strada che attraversava la campagna del Magadha per ritrovare i cinque compagni con i quali aveva praticato l'austerità prima di andare alla ricerca della Verità da solo, per conto suo. Sulla strada un altro asceta itinerante, di nome Upaka, vide avvicinarsi il Buddha e ne fu grandemente colpito. Il Buddha non aveva solo l'apparenza di un nobile principe guerriero per il portamento regale che gli proveniva dalla sua educazione. Oltre ad essere alto più di un metro e ottanta e straordinariamente gentile, benché fosse vestito con i cenci degli asceti itineranti, risplendeva di un radiante splendore. Upaka era impressionato:

«Chi sei, amico? Il tuo volto è così chiaro e luminoso, il tuo portamento è gentile e sereno. Certamente devi aver scoperto una qualche grande verità. Chi è il tuo maestro, amico, e cosa hai scoperto?».

Il Buddha, da poco risvegliato, rispose: «Io sono Colui che tutto ha trasceso, un Conoscitore di tutto. Non ho maestro. In tutto il mondo io solo sono perfettamente illuminato. Non c'è nessuno che me l'abbia insegnato. Vi sono giunto per mezzo dei miei sforzi».

«Vuoi intendere che pretendi di avere ottenuto la vittoria sulla nascita e sulla morte?».

«Infatti, amico, io sono il Vittorioso; ed ora, in questo mondo di cecità spirituale, vado a Varanasi a suonare il tamburo del Senzamorte».

«Bene, buon per te amico», disse Upaka e, scuotendo il capo, andò via e prese una direzione diversa».⁸

Questo incontro fece comprendere al Buddha che mere dichiarazioni della verità non necessariamente fanno sorgere la fede e possono anche non essere efficaci nel comunicarla agli altri. Così, quando raggiunse il Parco delle Gazzelle nei pressi di Varanasi e incontrò i suoi precedenti compagni, egli adottò un metodo molto più analitico – *vibhajjāvada*, in pāli – e così formulò le Quattro Nobili Verità. Ciò rifletteva lo spostamento di piano dall'espressione «Io ho realizzato la completezza» a «Investighiamo perché tutti esperiscono l'incompletezza».

Nel secondo discorso del Buddha – *l'Anattalakkhana sutta* – che fu pure pronunciato nel Parco delle Gazzelle nei pressi di Varanasi e che indusse tutti e cinque i suoi compagni a realizzare l'illuminazione, tale metodo della *via negativa* si mostra con grandissima chiarezza. Non è questo il luogo per analizzare dettagliatamente questo *sutta*. Riassumendo, il Buddha utilizza come tema la ricerca del sé – *attā* in pāli, *ātman* in sanscrito – e, avvalendosi di un metodo analitico, dimostra che un "sé" non può essere rintracciato in relazione ad alcun elemento del corpo o della mente.

Dopo averlo dimostrato, il Buddha afferma che «il saggio e nobile discepolo diventa distaccato nei riguardi del corpo, delle sensazioni, delle percezioni, delle formazioni mentali e della coscienza». Così, il cuore è liberato. Una volta che lasciamo andare ciò che non siamo, appare la natura di ciò che è reale. E siccome quella realtà è al di là di ogni descrizione, è più opportuno e meno fuorviante non descriverla: questa è l'essenza della "via della negazione".

Soprattutto nella tradizione theravāda, la parte del leone nell'insegnamento del Buddha la fanno l'indicazione della "natura" del Sen-

⁸ *Vinaya, Mahāvagga* 1.6.

tiero e il miglior modo di percorrerlo, non una magnificazione poetica della meta finale. Per buona parte, questo è vero anche per lo stile di Ajahn Chah. Egli evitò quanto più possibile di parlare dei livelli di conseguimento e di assorbimento meditativo, sia per contrastare il materialismo spirituale – progresso mentale, competitività e gelosia – sia per far sì che gli occhi della gente guardassero verso ciò di cui più avevano bisogno: il Sentiero.

Detto questo, Ajahn Chah era notevole per la prontezza e l'immediatezza con le quali, se l'occasione lo richiedeva, parlava della realtà ultima, indipendentemente dal fatto che quanti erano riuniti per ascoltarlo fossero giovani o anziani, laici o monaci. Ovviamente, se riteneva che una persona non era matura per comprendere – anche in questo caso non importava se avesse ricevuto o meno l'ordinazione monastica – ma questa insisteva nel porre domande su questioni riguardanti la trascendenza, egli poteva rispondere come fece una volta, quando gli fu chiesto se ci fosse qualcosa al di fuori dei cinque *khanda*, ossia della convenzionale mente-corpo: «Non è nulla e non lo chiamiamo nulla – questo è tutto quello che ci deve essere. Piantatela con tutto». In modo letterale: «Se lì non c'è niente, allora datelo semplicemente in pasto ai cani!».

L'enfasi sulla Retta Visione e sulla Virtù

Se gli si chiedeva quali fossero per lui gli elementi essenziali dell'insegnamento, spesso Ajahn Chah rispondeva che la sua esperienza gli aveva mostrato che ogni progresso spirituale dipendeva dalla Retta Visione e dalla purezza della condotta. Della Retta Visione, una volta il Buddha disse: «Non vi è fattore più utile della Retta Visione per far sorgere stati mentali benefici».⁹

Instaurare la Retta Visione significa in primo luogo avere un'affidabile mappa del terreno della mente e del mondo – soprattutto per valutare in relazione alla legge del kamma – e, in secondo luogo, osservare l'esperienza alla luce delle Quattro Nobili Verità, per poi trasformare quel fluire di percezioni, pensieri ed umori in combustibile

⁹ *Anguttura Nikaya* 1.16.2.

per la visione profonda. Tali quattro cardini diventano le direzioni della bussola mediante la quale orientiamo la nostra comprensione e, perciò, la guida delle nostre azioni e intenzioni.

Ajahn Chah considerava *sīla*, la virtù, come il gran protettore del cuore ed incoraggiava un sincero impegno nei Precetti da parte di tutti coloro che prendevano seriamente la ricerca della felicità e miravano ad una vita sapientemente vissuta, sia che fossero in questione i Cinque Precetti dei laici o gli Otto, Dieci o 227 Precetti dei vari livelli della comunità monastica. Azioni e linguaggio virtuosi – *sīla* – pongono direttamente il cuore in sintonia con il Dhamma e divengono così il fondamento per la concentrazione, la visione profonda e, infine, la liberazione.

Per molti aspetti *sīla* è il corollario esteriore delle qualità interiori della Retta Visione, e vi è una relazione di reciprocità tra loro. Se comprendiamo la causalità e vediamo le relazioni tra brama e *dukkha*, le nostre azioni avranno allora certo una maggiore possibilità di essere armoniose e contenute; similmente, se le nostre azioni e il nostro linguaggio sono rispettosi, onesti e non violenti, creiamo dentro di noi i presupposti della pace e ci risulterà molto più agevole vedere le leggi che governano la mente e come queste funzionino, così che la Retta Visione si svilupperà con maggiore facilità.

Uno dei risultati specifici di questa relazione – Ajahn Chah ne parlò costantemente – è che nonostante l'intrinseca vacuità di tutte le convenzioni, quali ad esempio il denaro, il monachesimo, i costumi sociali, esse comunque necessitano di essere del tutto rispettate. Ciò può suonare in un certo qual modo paradossale, ma egli considerò la Via di Mezzo come sinonimo per la risoluzione di tal genere di enigma. Se ci attacchiamo alle convenzioni, saremo gravati e limitati da esse, ma se cerchiamo di sfidarle o di negarle ci sentiremo perduti, in conflitto e confusi. Egli vide che con il giusto atteggiamento entrambi tali aspetti potevano essere rispettati, e in un modo che era naturale e liberatorio, non forzato o compromissorio.

Probabilmente, fu a causa della sua profonda comprensione in quest'ambito che Ajahn Chah fu in grado di essere sia straordinaria-

mente ortodosso e austero come monaco buddhista sia completamente rilassato e libero dalle stesse regole che osservava. A molti che lo incontrarono parve che egli fosse l'uomo più felice del mondo, forse un'ironia per un uomo che mai nella sua vita aveva provato il sesso, non aveva denaro, mai aveva ascoltato musica, era sempre a disposizione della gente da diciotto a venti ore al giorno, dormiva su una sottile stuoia, era diabetico ed affetto da varie forme di malaria, ed era deliziato dal fatto che il Wat Pah Pong fosse considerato il posto con il peggior cibo del mondo.



Metodi di addestramento



Il modo in cui Ajahn Chah addestrava i suoi discepoli si articolava in modo molteplice e differenziato. Istruzioni erano certamente impartite verbalmente in molte delle maniere già descritte, ma la maggior parte del processo di apprendimento avveniva mediante ciò che al meglio potrebbe essere descritto come “metodo situazionale”.

Ajahn Chah comprese che il cuore, per imparare ogni aspetto dell’insegnamento e per essere trasformato da esso, necessitava di assorbirlo per mezzo dell’esperienza, non solo intellettualmente. Così, egli impiegò le migliaia di eventi ed aspetti della routine monastica e della pratica del *tudong* come modi per insegnare ai suoi discepoli e per addestrarli. Progetti di lavoro della comunità, imparare a recitare le regole, collaborare alle faccende quotidiane, casuali modifiche nel programma: tutto ciò ed altro ancora era utilizzato come ambito per investigare il sorgere di *dukkha* e la via che conduce alla sua cessazione.

Incoraggiava l’atteggiamento di essere pronti ad imparare da ogni cosa. Enfatizzava continuamente che noi siamo gli insegnanti di noi stessi: se siamo saggi, ogni problema personale, ogni evento e aspetto della natura ci insegnerà; se siamo stolti, perfino essere di fronte al Buddha che ci spiega tutto non sortirebbe alcun effetto.

Questa intuizione trovava conferma anche nel modo in cui egli si relazionava alle domande che la gente gli poneva: indagava i presupposti dei loro quesiti, più che rispondere negli stessi termini in cui era posta la domanda. Spesso, quando gli si chiedeva qualcosa, sembrava che egli prendesse le domande e le facesse gentilmente a pezzi, per poi ridarle così frantumate a quanti lo avevano interrogato, i

quali dovevano poi trovare autonomamente il modo di rimetterle insieme. Con loro stessa sorpresa, li aveva guidati a trovare da soli una risposta alle loro domande. Quando gli si chiedeva come gli fosse possibile fare ciò così spesso, rispondeva: «se la persona non conoscesse già la risposta, non sarebbe in grado di porre la domanda».

Altri atteggiamenti chiave da lui incoraggiati erano il bisogno di coltivare un profondo senso di urgenza nella pratica di meditazione e – ancora un paradosso – di utilizzare l’ambiente circostante per addestrarsi a sviluppare una paziente sopportazione. In tempi recenti, soprattutto in Occidente quest’ultima qualità non ha ricevuto grande attenzione negli ambienti spirituali “aggiusta tutto e subito”, ma nella vita della foresta è considerata per lo più come sinonimo di addestramento spirituale. Quando il Buddha stava impartendo le primissime istruzioni di disciplina monastica, in una spontanea riunione di 1.250 dei suoi illuminati discepoli nel Bosco di Bambù, queste furono le sue parole iniziali: «La paziente sopportazione è la pratica suprema per liberare il cuore da stati non salutari».¹⁰

Così, allorché qualcuno si recava da Ajahn Chah per raccontargli le proprie disgrazie – magari il marito beveva e quell’anno il raccolto del riso sembrava pessimo – la sua prima risposta spesso era: «riesci a sopportarlo?». Non si trattava di una sorta di “sfida macho”, ma era ben di più un modo per indicare come la strada che conduce al di là della sofferenza non consiste nel fuggire da essa, o nello sguazzarvi e nemmeno nello stringere i denti e far ricorso alla sola forza di volontà: no. L’incoraggiamento di paziente sopportazione consiste nel mantenersi costantemente nel bel mezzo della difficoltà, comprendere davvero e digerire l’esperienza di *dukkha*, per capirne le cause e lasciarle andare.

Insegnare ai laici, insegnare ai monaci

Certo numerose furono le occasioni in cui gli insegnamenti di Ajahn Chah potevano essere applicati sia ai laici sia ai monaci, ma vi erano anche molti altri casi nei quali non era così. Una tale distinzione non

¹⁰ *Dhammapada*, vv. 183-185, in *Khuddaka Nikaya 2; Dīgha Nikaya 14.3.28*.

era dovuta al fatto che alcuni insegnamenti fossero "segreti" o per certi versi più "alti", ma piuttosto alla necessità di parlare in modi che fossero appropriati ed utili per chi nello specifico si trovava ad ascoltare.

Rispetto ai monaci, i praticanti laici avrebbero ovviamente avuto una diversa gamma di preoccupazioni ed condizionamenti durante la vita quotidiana: per esempio, cercare di trovare il tempo per praticare la meditazione formale, conservare una fonte di reddito, vivere in coppia. Inoltre, più in particolare, la comunità laica non si era impegnata nei voti per una vita di rinuncia. Un discepolo laico di Ajahn Chah si sarebbe mediamente impegnato nello standard di rispettare i Cinque Precetti, mentre nel contesto monastico gli Otto, i Dieci o i 227 Precetti dei vari livelli della comunità religiosa.

Insegnando solo ai monaci, il punto focale era molto più lo specifico utilizzo della vita di rinuncia quale metodo chiave di addestramento; l'istruzione avrebbe perciò coinvolto gli ostacoli, le insidie e le glorie connesse a quel genere di vita. Dal momento che l'età media dei componenti di una comunità monastica in Thailandia si aggira di norma tra i 25 ed i 30 anni, e che i precetti concernenti la castità sono osservati in modo estremamente severo, vi era una naturale necessità per Ajahn Chah di orientare l'irrequietezza e l'energia sessuale di sovente sperimentate dai suoi monaci. Se ben indirizzati, i singoli sarebbero stati in grado di contenere e di impiegare quell'energia, e di trasformarla per contribuire a sviluppare concentrazione e saggezza.

I toni di alcuni dei suoi discorsi ai monaci potrebbero in qualche caso essere considerati ben più aspri di quelli rivolti alla comunità laica. Questo modo di esprimersi rappresenta un aspetto del caratteristico stile "senza compromessi", tipico di molti maestri della Tradizione Thailandese della Foresta. È un modo di parlare che mira a risvegliare il "cuore guerriero", quell'atteggiamento nei riguardi della pratica spirituale che rende pronti a sopportare ogni difficoltà, saggi, pazienti e fedeli, indipendentemente da quanto le cose si facciano difficili.

Talora, i toni di un tal modo di esprimersi possono risultare troppo duri o combattivi; chi ascoltava questi insegnamenti teneva ovviamente fermo nella mente che lo spirito soggiacente ad un tale linguaggio mirava sempre ad incoraggiare, ad allietare il cuore ed a fornire energia di supporto per affrontare le multiformi sfide per liberare il cuore da ogni avidità, odio ed illusione. Come Ajahn Chah disse una volta: «Tutti coloro che si impegnano seriamente nella pratica spirituale devono attendersi di sperimentare una gran quantità di attriti e difficoltà». Il cuore viene addestrato per andare contro l'intensa corrente delle abitudini incentrate sul sé, ed è perciò naturale che risulti sbalottato.

Per concludere su questo aspetto degli insegnamenti di Ajahn Chah, in particolare su quelli che si possono definire "più alti" o "trascendenti", significativamente egli non ritenne che un qualcosa di specifico fosse riservato ai monaci. Se sentiva che un qualche gruppo di persone era pronto per il più alto livello d'insegnamento, lo impartiva in modo libero e aperto. Ad esempio, in uno dei suoi discorsi per un gruppo di laici osservò che «di questi tempi la gente va lontano per studiare, in cerca del bene e del male. Ma nulla sanno di ciò che è al di là del bene e del male», e poi proseguì offrendo esaustive istruzioni per trascendere tale dualismo. Come il Buddha, Ajahn Chah non era un "maestro dal pugno chiuso"¹¹, che tratteneva qualcosa per sé, e faceva le sue scelte per cosa insegnare sulla sola base di ciò che sarebbe stato utile ai suoi ascoltatori, indipendentemente dal numero dei loro precetti e di quale fosse la loro affiliazione religiosa, se ne avevano una.

Contrastare la superstizione

Una delle caratteristiche che più rese noto Ajahn Chah era la sua arguzia nel dissolvere la superstizione connessa in Thailandia alla pratica buddhista. Egli criticò fortemente i ciondoli magici, gli amuleti e la divinazione che tanto pervadono quella società. Raramente parlò di vite passate o future, di altri regni dell'esistenza e di esperienze psi-

¹¹ *Maha Parinibbana Sutta*, in *Digha Nikaya* 16.

chiche. Chiunque si recasse da lui per chiedergli un suggerimento sul prossimo numero vincente della lotteria – un motivo molto comune per cui talune persone vanno a trovare famosi Ajahn – otteneva in genere scarsissima attenzione.

Egli pensava che il Dhamma stesso fosse il gioiello più inestimabile che, in grado di fornire autentica protezione e sicurezza nella vita, era però continuamente trascurato in ragione della promessa di lievi miglioramenti nel *samsāra*. Mosso da un genuino sentimento di gentilezza per gli altri, sottolineò ripetutamente l'utilità e la fattibilità della pratica buddhista, contrastando la comune credenza che il Dhamma fosse troppo elevato o astruso per una persona comune. Le sue critiche miravano non ad abbattere infantili dipendenze da buona sorte e magici amuleti: piuttosto egli voleva che le persone investissero in qualcosa che sarebbe stato davvero utile.

Alla luce di questo impegno durato tutta una vita, nel 1993 circostanze dai risvolti ironici accompagnarono il suo funerale. Egli morì il 16 gennaio del 1992 e il suo funerale si svolse esattamente un anno dopo. Lo *stūpa* commemorativo ebbe 16 colonne, fu alto 32 metri e venne dotato di fondamenta profonde 16 metri. Di conseguenza, un gran numero di persone della provincia di Ubon acquistò biglietti della lotteria che recassero contemporaneamente i numeri uno e sei. Il giorno dopo i titoli dei quotidiani locali proclamarono «L'ultimo regalo di Luang Por Chah ai suoi discepoli. I 16 hanno fatto piazza pulita e qualche scommettitore è perfino andato in bancarotta».

Umore

Questo aneddoto ci conduce infine ad un'altra caratteristica dello stile d'insegnamento di Ajahn Chah. Egli era un uomo sorprendentemente arguto, un attore per natura. Benché potesse essere sia davvero freddo e minaccioso sia sensibile e gentile nei suoi modi di esprimersi, egli utilizzò anche un alto grado d'umorismo per insegnare. Aveva un modo tutto suo di far lavorare l'arguzia nei cuori dei suoi ascoltatori, non tanto per divertire, ma per facilitare la trasmissione di verità che altrimenti non sarebbero state accolte così facilmente. Il suo spirito e

il suo occhio, esperti nelle tragicomiche assurdità della vita, consentivano alle persone di vedere le situazioni in modo da poter ridere di se stessi, guidati da una più saggia prospettiva.

Ciò poteva avvenire a riguardo del comportamento, come in una sua famosa esibizione sui numerosi modi sbagliati in cui i monaci portano la *yarm*¹² – a tracolla sulla schiena, avvolta attorno al collo, stretta nel pugno, trascinata sul terreno – oppure ... in relazione a qualche dolorosa lotta personale. Una volta un giovane *bhikkhu* andò da lui davvero abbattuto. Aveva visto le pene del mondo e l'orrore degli esseri intrappolati nella nascita e nella morte, ed aveva deciso: «Non sarò mai più in grado di ridere, tutto è così triste e doloroso». Dopo tre quarti d'ora, grazie ad una vignetta su un giovane scoiattolo che cadeva in continuazione durante i suoi sforzi per imparare ad arrampicarsi sugli alberi, il monaco, scosso da una risata che sembrava non dover più cessare, si rotolava sul pavimento stringendosi i fianchi, mentre le lacrime gli scendevano in volto.

¹² Borsa tipica utilizzata dai monaci.

Gli ultimi anni



Durante il ritiro delle piogge del 1981 Ajahn Chah si ammalò gravemente, sembrerebbe per una qualche forma di colpo apoplettico. Negli ultimi anni la sua salute era stata traballante, aveva avuto vertigini e problemi di diabete, ed era giunto il crollo. Nei mesi immediatamente successivi ricevette vari tipi di cure, incluse alcune operazioni, ma non servì a nulla. Peggiorò continuamente, fino a che, intorno alla metà dell'anno seguente, a parte qualche piccola possibilità di movimento per una mano, divenne paralitico e perse la facoltà della parola. Poteva ancora battere gli occhi.

Rimase in queste condizioni per dieci anni, ma diminuirono lentamente le poche aree del corpo che poteva controllare, fino a che andò perduta ogni possibilità di movimento volontario. Durante questo periodo si disse spesso che egli stava ancora insegnando ai suoi discepoli: non aveva incessantemente ripetuto che ammalarsi e decadere è nella natura del corpo, e che nessuno può esercitare su di esso alcun controllo?

Ebbene, è esattamente in questione proprio una lezione fondamentale: né un grande Maestro e nemmeno il Buddha stesso possono sfuggire alle inesorabili leggi della natura. Come sempre, il compito è quello di trovare pace e libertà mediante la non identificazione con le forme in mutamento.

Durante questo periodo, nonostante le sue gravi limitazioni, Ajahn Chah riuscì occasionalmente ad insegnare non solo quale esempio dell'incertezza dei processi della vita e offrendo ai suoi monaci e novizi l'opportunità di fornirgli assistenza infermieristica. I *bhikkhu* erano soliti lavorare a turno, tre o quattro per volta, per

provvedere alle esigenze fisiologiche di Ajahn Chah, che necessitava di assistenza giornaliera ventiquattr'ore su ventiquattro.

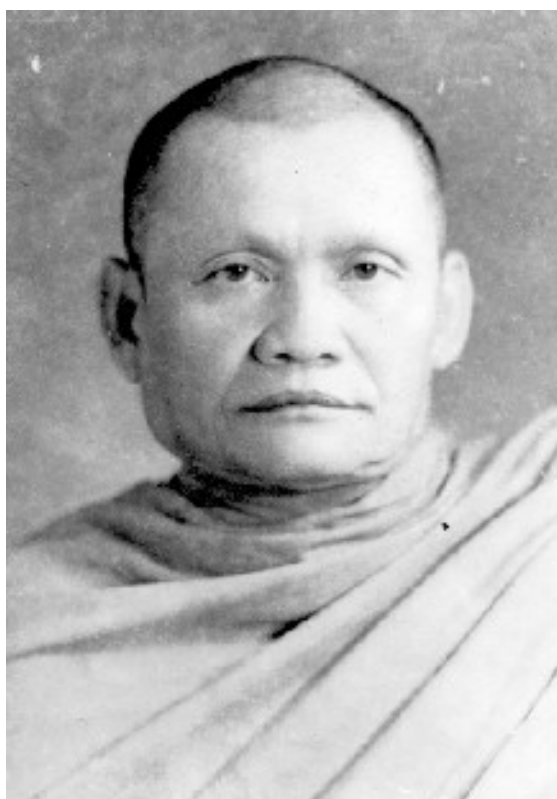
Durante un turno di assistenza, due monaci si misero a discutere, dimenticandosi completamente – come spesso avviene attorno a persone paralizzate o in stato comatoso – che l'altro occupante della stanza potesse essere del tutto conscio di cosa stava accadendo. Se Ajahn Chah fosse stato completamente attivo, sarebbe stato impensabile che si fossero messi a battibeccare di fronte a lui. Man mano che le parole si facevano più roventi, un moto di agitazione iniziò a palesarsi nel letto e attraversò la stanza. Improvvisamente Ajahn Chah tossì in modo violento e – secondo i racconti – un consistente grumo di muco, attraversando la stanza, passò attraverso i due monaci ed andò a schiacciare sul muro proprio accanto a loro. L'insegnamento era stato debitamente impartito e la discussione si concluse in modo brusco e imbarazzato.

Durante il decorso della malattia, la vita dei monasteri continuò come prima. Il fatto che il Maestro ci fosse e al tempo stesso non ci fosse contribuì in un modo strano nell'aiutare la comunità ad adattarsi a prendere decisioni collegiali e a concepire la vita monastica senza che l'amato insegnante fosse al centro di tutto. Dopo la morte di un così grande anziano, non è inusuale che le cose si dissolvano rapidamente e che i discepoli vadano ognuno per la propria strada, così che l'eredità del maestro svanisca nel corso di una o due generazioni. È forse una testimonianza di quanto Ajahn Chah abbia ben addestrato le persone ad essere autosufficienti il fatto che, quando egli si ammalò, erano circa 75 i monasteri affiliati e, in corrispondenza del suo decesso, essi crebbero a più di 100, mentre ora sono aumentati a più di 300 in Thailandia e in tutto il mondo.

Dopo la sua scomparsa nel 1992, la sua comunità monastica organizzò il funerale. Conservando lo spirito della sua vita e del suo insegnamento, questo evento non fu solo una cerimonia, ma anche un'occasione per ascoltare e per praticare il Dhamma. Durò dieci giorni e più, con numerosi periodi di meditazione di gruppo e discorsi quotidiani d'istruzione, tenuti da molti dei più esperti e realizzati insegnanti di Dhamma thailandesi.

Circa 6.000 monaci, 1.000 monache e più di 10.000 laici si accamparono nella foresta per tutto l'evento. Oltre a costoro, circa un milione di persone giunse nel monastero nel periodo durante il quale si svolse la pratica; in 400.000, compresi il re e la regina e il primo ministro della Thailandia, vennero nel giorno della sua cremazione.

Nello spirito dei principi esposti da Ajahn Chah nel corso di tutta la sua attività di insegnamento, per tutto questo tempo non venne richiesto un solo centesimo: il cibo fu gratuitamente offerto a tutti grazie a 42 cucine, gestite ed approvvigionate da molti dei monasteri affiliati; furono regalati libri di Dhamma per un valore superiore a 200.000 euro; una ditta del posto distribuì tonnellate di acqua imbottigliata e i proprietari delle compagnie locali di autobus e di autotrasporti si incaricarono di portare ogni mattina i monaci a chiedere l'elemosina nei villaggi e nelle città delle vicinanze. Fu una grande festa della generosità e un modo appropriato per dire addio a un grand'uomo.



Le quattro righe che si trovano all'inizio di questo libro,
quelle sul tuono e la pioggia,
rappresentano al completo la "biografia spirituale"
che Ajahn Chah scrisse per le autorità ecclesiastiche,
quando esse esercitarono ripetute pressioni
affinché egli ne fornisse una per il titolo onorario di cui
il re della Thailandia voleva insignirlo.



L'autore



Ajahn Amaro è nato nel 1956 in Inghilterra. Ha iniziato la sua formazione nei monasteri della foresta del nord-est della Thailandia con Ajahn Chah nel 1978. Ha continuato il suo addestramento con Ajahn Sumedho, prima nel monastero di *Chithurst* nel West Sussex, in Inghilterra, e poi nell'*Amaravati Buddhist Centre* nei pressi di Londra, ove ha vissuto per 10 anni. Nel giugno del 1996 si è trasferito in California per fondare il monastero di *Abhayagiri*. Qui ha vissuto fino all'estate del 2010 con la carica di co-abate insieme ad Ajahn Pasanno, quando è stato invitato a tornare ad *Amaravati*, per assumere l'incarico di abate di questa grande comunità monastica.