

SANGHA

Quando si parla di etica buddhista spesso si indulge ad un atteggiamento affrettato che individua il fine ultimo del cammino di perfezione morale nell'illuminazione. Che l'illuminazione o 'risveglio' (*bodhi*) sia di fondamentale importanza tanto nelle parole del Buddha che nell'intera storia di tutte le Scuole buddhiste, non v'è dubbio. Tuttavia è parimenti fuori dubbio che il cammino verso l'illuminazione separato dalle pratiche previste dall'etica non solo è scorretto in linea *di principio* perché non realizza l'equilibrio tra *prajñā* e *karunā*, ma è anche pericoloso *di fatto* perché rischia di condurre verso il baratro del solipsismo. Non è un caso, infatti, che il vivere in comunità (*Sangha*) sia considerato in tutte le tradizioni buddhiste, fin dall'origine, una delle cose più importanti e preziose, uno dei Tre Gioielli (*triratna*).¹ Più in particolare, vivere in comunità con quanti tentano di ottenere il distacco e l'illuminazione, costituisce una di quelle caratteristiche che segnano l'inizio di una nuova vita e di un nuovo mondo: "controllo dei sensi, contentezza, disciplina che porta alla liberazione e compagnia di amici virtuosi, puri e diligenti".²

Ora questa condizione in cui si realizza la "compagnia di amici virtuosi, puri e diligenti" non solo rappresenta la migliore situazione pratica per il cammino di liberazione, ma esplicita anche il profondo e centrale significato etico racchiuso nella massima: "Proteggendo sé stessi si proteggono gli altri; proteggendo gli altri si protegge se stessi"³. In particolare, tale significato va fatto emergere richiamandosi al modo rivoluzionario con cui gli insegnamenti del Buddha affrontano e sviluppano i concetti "se stesso" e "altri", ossia rifacendosi alla teoria dell' *anattā*. In base a questa teoria ciascun sé - sia esso inteso come semplice elemento fisico o come singolo individuo vivente - non è né costituito né pensato come unità separata, come ente autonomo, come 'atomo' indipendente. Questa acquisizione teorica non va assunta in senso 'debole', ossia considerando che ciascun ente *entra in relazione* con altri enti, ma va colta e tenuta presente in senso 'forte', considerando cioè che ciascun ente è, sempre e necessariamente, *costituito da relazioni*: nel caso specifico dei rapporti tra individui, ciò significa che ciascun io non solo non si sviluppa, ma addirittura *non esiste* indipendentemente dall'esistenza di altri io. Questa condizione di intrinseca interrelazione è constatabile innanzitutto a livello biologico, dove ciascun individuo nasce e si sviluppa solo in base e in virtù di rapporti che lo legano all'ambiente fisico ed ad altri individui; ma essa si dispiega anche a livello etico, dove ciascun individuo, sia nei comportamenti attivi che in quelli passivi, viene formato dalle connessioni prodotte da tali comportamenti: la forma generale della connessione che qualifica i suoi condizionamenti genetici e ambientali qualifica anche le condizioni etiche. Riprendendo la teoria confuciana delle "cinque relazioni" (*wu lun*)⁴, si potrebbe dire che: ciascuno risulta essere qualcuno solo in quanto è luogo di 'raccolta', di 'arrivo' e di 'partenza' di molteplici funzioni e relazioni. In tal senso, all'idea di 'individuo', corrispondente all'immagine di un punto isolato, si dovrebbe sostituire come più realistica quella di 'dividuo', corrispondente all'immagine di un luogo di passaggio di almeno due linee.

¹ I *triratna* (pali: *Tiratana*) sono, oltre a *Sangha*, il *Dharma* e il Buddha. Formalmente, si diventa buddhisti "prendendo rifugio", ossia avendo fiducia, in questi "Tre Gioielli". La formula tradizionale del "prendere rifugio" è: < *Buddham saranam gacchāmi, dhammam saranam gacchāmi, sangham saranam gacchāmi*>, e va ripetuta tre volte

² *Dhammapāda* XXV,16. Fin dai primi tempi della predicazione del Buddha la comunità si distingueva in: comunità dei religiosi (monaci e monache: *bhikkhu* e *bikkhuni*); e in comunità dei devoti laici (*upāsaka*). Oltre a questa distinzione, il Buddha non formalizzò nessun altro tipo di organizzazione, tanto che dopo la sua morte sorsero tra immediatamente molti problemi relativi alla struttura e al funzionamento del *sangha*.

³ *Samyutta Nikāya*, V, 168 (Pali Text Society, Oxford 1994, p. 149)

⁴ Per Confucio ciascuno è qualcuno solo perché è contemporaneamente figlio/a di genitori, padre/madre di figli, fratello/sorella di fratelli/sorelle, marito/moglie, sottoposto o dirigente, amico di amici. Su Confucio cfr. H. Fingarette, *Confucio*, tr. di A. Andreini, Vicenza, Neri Pozza 2001, e M. Scarpari, *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*, Venezia, Cafoscarina 1991.

Le difficoltà – a dire il vero non solo occidentali - di comprendere la teoria dell' *anattā* proposta dagli insegnamenti del Buddha, si condensano soprattutto nel fatto che essa è talmente radicale da costringere il senso comune a ripensare proprio quella nozione di identità personale che appare tanto evidente da essere accettata come vera: l'idea di *anattā* infatti conduce ad intendere *ogni* ente - compreso quindi l'essere umano - non più come unità indivisibile ma come molteplicità complessa. Per spiegare la natura di tale molteplicità complessa, gli insegnamenti del Buddha ricorrono (1) al noto schema dei cinque *khandha* (*skandha* in sanscrito) che illustra le funzioni psichiche dell' 'individuo' umano, e (2) all'altrettanto noto schema del *patīccasamuppāda* che spiega come tali funzioni si modificano nel tempo. In base alle indicazioni fornite da questi schemi si può dire che *Sangha*, assieme ad un significato etico, ne ha uno 'ontologico' in base al quale ogni 'individuo', ancor prima di entrare in una comunità o in una società, è una comunità e una società. Risulta infatti essere, innanzitutto, un organismo 'tessuto' da una serie di mutevoli rapporti fisici, e, in secondo luogo, un 'tessuto' formato da diversi elementi e livelli di carattere culturale: risulta essere, insomma, una rete prodotta da un complesso variabile di nodi, dove il movimento di un 'filo' si ripercuote inevitabilmente sugli altri 'fili' e sulla tenuta generale della rete⁵. Quindi ciascuno è *Sangha* ancor prima di far parte di un *Sangha* particolare: il *Sangha* particolare, ossia la comunità specifica che ciascuno sceglie per stare e agire nelle migliori condizioni possibili in vista della liberazione, non è altro che un'occasione propizia per far emergere appieno l'intrinseca natura comunitaria che ciascuno è. Diventare consapevoli di essere *Sangha* non è tuttavia operazione meramente teorica: nella comunità buddhista ogni attività, è, in linea di diritto, finalizzata ad *incorporare* l'idea di *anattā* ⁶.

Ciò avviene innanzitutto nella *meditazione*, con l'attenzione all'andamento del respiro che consente, tra l'altro, di osservare come in realtà l'aria che si inspira e si espira non sia propriamente 'nostra', ma sia una porzione - momentaneamente di passaggio al nostro interno - della massa d'aria che ci circonda e che viene utilizzata anche dagli altri esseri: in tal modo massimamente concreto, essa ci mostra la 'porosità' e la non-separatezza del nostro io che in precedenza credevamo compatto e indipendente.

In secondo luogo, nell'*ascolto*, mediante l'attenzione alla struttura relazionale delle poche parole e dei minimi suoni che 'circolano' nel *Sangha*: tale struttura emerge soprattutto abituandosi ad ascoltare il *silenzio* dal quale parole e suoni provengono e al quale ritornano. Il silenzio si rivela progressivamente come il 'collante' che lega parole e suoni, fino al punto che nessuna parola può più venire percepita come opposta ad un'altra, e nessun suono può più venir udito come 'dissonante' rispetto ad un altro: parole e suoni, che dal silenzio sorgono e nel silenzio sfumano, appaiono come onde di un oceano, ciascuna con la propria forma, ma tutte intrise della medesima materia e, pertanto, tutte appartenenti alla stessa massa d'acqua.

⁵ Questa metafora della rete viene utilizzata in uno dei più famosi *sūtra* mahayanici, l' *Avatamsaka Sūtra* (cfr. *The Flower Ornament Scripture*, tr. di Th. Cleary, Boston, Shambala 1987), e ripresa da Fazang della Scuola Hua yan (cfr. *Trattato sul leone d'oro*, tr. di S. Zacchetti, Padova, Esedra 2000).

⁶ Prendere rifugio nel *sangha* significa anche prende i voti di *pratimokṣa* (in pali: *paṭimokkha*) [= liberazione mediante l'eliminazione (di ciò che produce sofferenza)], dei quali si tratta nel *Vinayapitaka* (Canestro della Disciplina), e che si suddividono in :

1. Otto "Voti per un giorno" per i laici (non uccidere, non rubare, non avere relazioni sessuali illecite, non mentire, non usare sostanze intossicanti, non cantare/danzare, non mangiare dopo mezzogiorno, non usare sedie/letti lussuosi); intossicanti);
2. Cinque precetti per uomini e donne laici (non uccidere, non rubare, non commettere adulterio, non mentire, non assumere sostanze
3. Trentasei voti per monaci novizi e monache novizie;
4. Dieci voti che le novizie devono osservare per due anni prima di essere ordinate *bhikkhuni*;
5. 227 voti (nella tradizione *theravāda*) del monaco ordinato (*bhikkhu*);
6. 111 voti (nella tradizione *theravāda*) per le monache ordinate (*bhikkhuni*).

Utile ad 'incorporare' l'idea di *anattā* che fonda l'esperienza di essere *Sangha*, risulta anche il saper *osservare* attentamente la relatività delle forme: in particolare, le condizioni di penombra dalla quale - nel 'tempio', nel 'monastero' o, più semplicemente, nella sala da meditazione - ogni cosa è avvolta, svolgono la medesima funzione del silenzio in rapporto alle parole e ai suoni: i contorni degli oggetti, pur mantenendo la loro propria fisionomia, venendo 'slabbrati' dalla penombra, mostrano la loro continuità con lo spazio che li circonda. *Spazio di sfondo* che risulta essere l'equivalente del *silenzio di fondo*.

L'idea di *anattā* si rende percepibile poi nel *lavoro* che si svolge all'interno del *Sangha* dove grande è l'importanza attribuita all'intercambiabilità dei ruoli: al contrario di quanto avviene nella divisione del lavoro imposta dalla produzione 'profana', nella comunità buddhista ognuno viene incaricato, a turno, di svolgere *tutte* le mansioni. In tal modo viene fatta emergere la struttura e la funzione *cooperativa* del lavoro, analoga a quella che costituisce e regola ciascun individuo inteso come organismo fatto di aggregati (*khandha*) e sviluppato dalla dinamica della coproduzione condizionata (*patīcasamuppāda*).

Un modo assai particolare e concreto per esperire l'idea di *anattā* mediante il lavoro può esser rappresentato dalla cucitura dell'abito (*kesa*) nella tradizione dello Zen Sōtō. Non si tratta infatti di una semplice 'confezione', ma di un vero e proprio 'esercizio spirituale': in quanto utilizza pezzi di stoffa consunti o usati, tale esercizio impedisce di considerare alcunché come 'scarto', ossia come materiale morto, definitivamente separato dagli altri materiali; in quanto, poi, costringe a focalizzare l'attenzione sull'operazione di cucitura tra pezzi diversi, richiama simbolicamente l'attenzione sulla funzione dei *nessi* che formano il tessuto dell'intera realtà.

Infine, utile all'incorporazione dell'idea di *anattā*, si può considerare anche l'intera gamma dei *gesti* che vengono eseguiti nella scansione delle attività quotidiane presenti nel *Sangha*: nella loro esecuzione infatti viene esercitata l'attenzione alla qualità della continuità che connette i diversi movimenti che li compongono. A tale scopo risulta assai efficace la *lentezza* con la quale vengono eseguiti: a titolo esemplificativo, si può ricordare la 'passeggiata lenta' (*kinhin*) praticata nello Zen Sōtō,⁷ dove si è invitati a prestare attenzione al fatto che l'appoggio di un piede deve seguire senza interruzione l'appoggio dell'altro piede, quasi a sottolineare fisicamente la continuità che caratterizza gli eventi nel tempo e le cose nello spazio.

A questo punto, una volta che l'idea di *anattā* sia stata assimilata fisicamente, nel corpo, e praticamente, nei comportamenti, la comunità buddhista dovrebbe trasformarsi da semplice associazione di praticanti separata dal resto del mondo, a luogo in cui ci si allena per vivere la non separatezza: luogo, cioè, dove si fa emergere la natura *Sangha* di ciascuno, in modo da produrre, sviluppare e rafforzare l'attitudine a sciogliere ogni tipo di separazione, fino al punto da far valere e funzionare questa attitudine in *ogni* occasione in cui si diano rapporti tra 'individui'. In tale prospettiva *Sangha*, allora, non si pone soltanto come comunità utopica, come modello ideale di ogni possibile comunità, ma si prospetta come quel luogo dove corpo e mente si plasmano in modi tali che ogni 'incontro' ad esso esterno si trasformi in comunità. *Sangha*, dunque, non come comunità di eletti, come setta, come unione di perfetti, ma come associazione di praticanti che si esercitano a trasformare ogni insieme umano - famiglia, villaggio, città, Stato, comunità internazionale - in comunità *non* individuale, in quanto formata da individui che hanno *trasceso* la condizione di individui.

In definitiva, se la condizione di *anattā* non viene soltanto compresa intellettualmente, ma sperimentata concretamente e in modo radicale, non solo si riesce a liberarsi dall'idea di *individuo* e dalla pratica dell'individualismo, ma si riesce anche a superare la nozione di *comunità ideale* come realtà separata dal mondo: in tal senso partecipare all'attività di un *Sangha* particolare dovrebbe condurre al *superamento* dell'idea stessa di *Sangha* particolare.

⁷ Nello Zen Rinzai, invece, questa 'passeggiata' - che serve, tra l'altro, a sgranchire le gambe dopo *zazen* (meditazione seduta) - è più veloce.