

Czym jest Wspólnota Buddyjska Triratna

Wiadomość od Urgjena Sangharakszity (2009)

Tytuł oryginalny: Conversations with Bhante

Przekład: Tomasz Nasiłowski

Korekta i redakcja: Nityabandhu

Copyright for Polish Edition: Fundacja Przyjaciele Buddyzmu, Kraków 2019

www.buddyzm.info.pl

Czym jest Wspólnota Buddyjska Triratna

W dniach 17, 18 i 19 marca 2009 grupa starszych członków Wspólnoty zadała mi serię pytań o naturę tejże Wspólnoty i związane z nią tematy, na które starałem się udzielić odpowiedzi. Nasze rozmowy były nagrywane, przejrzałem transkrypt owych nagrań, nadając jaśniejszy wyraz niektórym istotnym dla mnie sformułowaniom, i usuwając kilka dygresji, które, choć same w sobie ciekawe, nie miały bezpośredniego związku z zadawanymi mi pytaniami.

Jestem obecnie w wieku 84 lat i cieszę się, że miałem okazję utrwalenia w ten sposób moich poglądów na naturę Wspólnoty i związanych z tym spraw. Moje odpowiedzi na zadane mi pytania można w istocie postrzegać jako ostatnią wolę czy testament dla Wspólnoty, toteż życzyłbym sobie, by wszyscy członkowie nie tylko „przeczytali, zaznaczyli, nauczili się i wewnętrznie przetrawili” jego zawartość, ale by dali temu także odpowiedni wyraz w swoim życiu jako członkowie Wspólnoty.

(Podpisano) Urgjen Sangharakszita

Madhjamaloka,
8 kwietnia 2009

Pytania i odpowiedzi – 17 - 19 marca 2009

(P) Co definiuje Wspólnotę¹?

(O) Zasadniczo Wspólnota może być zdefiniowana jako społeczność moich uczniów, uczniów moich uczniów, uczniów uczniów moich uczniów i tak dalej.

By pełniej to zrozumieć, musimy cofnąć się do początków Wspólnoty. Wspólnota miała swój początek, gdy doszedłem do wniosku, że potrzebny jest nowy ruch buddyjski, najpierw w Wielkiej Brytanii. Prowadziłem zajęcia medytacji i dawałem wykłady, gdzie pojawiali się ludzie uznający, że moja szczególna prezentacja Dharmy pomogła im wzrastać duchowo. Postawiło mnie to przed pytaniem, jaki rodzaj organizacji powinniśmy stworzyć dla tych ludzi. Było jasne, że istniały już dwa modele, za którymi podążać **nie chciałem**. Pierwszym było Towarzystwo Buddyjskie (The Buddhist Society), dostarczające po prostu platformy dla nauczycieli buddyjskich z różnorodnych tradycji; drugą była Fundacja Sanghi Angielskiej (English Sangha Trust), oparta na zasadach czysto monastycznych. Zdecydowałem więc, że struktura powinna opierać się na zasadach wspólnoty; nie stowarzyszenia, ale wspólnoty niebędącej ani monastyczną, ani świecką.

Różnica pomiędzy stowarzyszeniem i wspólnotą polega na tym, że stowarzyszenie nie wymaga zaangażowania w cokolwiek, dołączasz się po prostu płacąc składki, podczas gdy wspólnota wymaga jednoznacznego zaangażowania. To zaangażowanie było reprezentowane, w moim podejściu, przez pójście po schronienie do Buddy, Dharmy i Sanghi oraz przestrzeganie dziesięciu wskazań.

Zakładając w ten sposób wspólnotę, podążałem po prostu za pradawnym wzorcem, który odnajdujemy bezustannie, gdy patrzymy na historię buddyzmu. Widzimy, że pojawiają się nauczyciele studiujący wszelakie nauki Dharmy dostępne w ich czasie, tworzą na tej podstawie swoją własną prezentację Dharmy, która przyciąga ludzi i rozwija się w sanghę – w szkołę lub tradycję. Na najwyższym poziomie jest to wzorzec ustanowiony przez samego Buddę, który zaczynał od wypróbowywania różnych praktyk i tradycji jego czasów i stwierdził, że czegoś w nich brakuje. Następnie odkrył własne rozwiązanie problemu egzystencji, nauczał go innych, zakładając sanghę dla ludzi, których przyciągał.

Dokładnie to samo uczyniłem ja. Wspólnota to społeczność moich uczniów.

¹ W tekście pojawiają się określenia Społeczność Buddyjska Triratna (Triratna Buddhist Community) oraz Wspólnota Buddyjska Triratna (Triratna Buddhism Order). Społecznością Buddyjską Triratna określamy tutaj ogół osób przychodzących do ośrodków Triratny, biorących udział w zajęciach, retritach (wyjazdach) etc – a więc osoby zaangażowane w praktykę medytacji i buddyzmu w różnym stopniu, włączając w to wszystkich sympatyków, niekoniecznie buddystów. Czasem w tekście Sangharakszita używa również słowa „Ruch”. Odpowiada ono określeniu „Społeczność”. Natomiast Wspólnota Buddyjska Triratna składa się z osób ordynowanych, czyli takich, które wstąpiły do Wspólnoty (podczas ceremonii zwanej ordynacją) i są efektywnie zaangażowane w praktykę buddyzmu w Triratnie [przyp. red.]

(P) Mówisz, że to co zrobiłeś, jest całkiem zgodne z tradycją. Zatem różne tradycje i szkoły są zwykle definiowane przez pojedynczego nauczyciela i trzymają się jego definicji przez wiele pokoleń?

(O) Owszem, generalnie tak właśnie jest. W przypadku buddyjskiej sanghi jako całości tym nauczycielem był sam Budda. Każda z poszczególnych sangh, powstałych i kształtowanych na podstawie tej początkowej sanghi, miała swojego osobnego, zasadniczego nauczyciela, który zwykle (choć nie zawsze) był założycielem tej szkoły.

Lekcja wyniesiona z historii buddyzmu wydaje się taka, że każda sangha potrzebuje pewnego określonego, „definiującego” nauczyciela. Dana sangha będzie trwała jako szkoła, dopóki się nie podzieli bądź nie stanie się zepsuta i zdeintegrowana. Wówczas pojawia się potrzeba nowej prezentacji Dharmy i w oparciu o nauki nowego nauczyciela powstaje nowa wspólnota.

(P) Są jednak oczywiście inne wersje tego, co definiuje wspólnotę, albo nawet kto ją definiuje, w szczególności pogląd, który można streścić tak, że wspólnota jest tym, za co ją członkowie wspólnoty kolektywnie uważają – dana wspólnota kolektywnie decyduje, czym ta wspólnota jest.

(O) Nie zgodziłbym się z tym. Moja wersja jest taka, że to ja decyduję, bezpośrednio lub pośrednio. Wspólnota nie może być redefiniowana demokratycznie. Wspólnota została założona przeze mnie jako społeczność moich uczniów praktykujących Dhamę wedle mojego nauczania. Niektórzy z tych uczniów są moimi bezpośrednimi uczniami, inni są uczniami moich uczniów i tak dalej, postępując w przyszłość. W pewnym sensie jednak oni wszyscy są moimi bezpośrednimi uczniami, o ile trzymają się mojego rozumienia Dharmy i ogólnego zakresu praktyk, jakich nauczałem. Choć rzecz jasna mają oni bardziej konkretną i personalną relację mistrz-uczeń ze swoimi własnymi osobistymi i publicznymi nauczycielami.

Obowiązkiem moich uczniów jest wiernie stosować się do nauczania otrzymanego ode mnie, praktykować wiernie w zgodzie z nim, oraz czynić, co w ich mocy, by wiernie przekazywać to nauczanie innym – a także, rzecz jasna, by pozostawać w osobistym kontakcie ze mną lub z ich własnymi nauczycielami, o ile to tylko możliwe. Robi tak przytłaczająca większość członków Wspólnoty, jestem tego pewien.

(P) Wspominasz o wierności. Czy dany uczeń przestaje być wierny tobie przez pójście do innych nauczycieli? Ludzie muszą decydować, czy ty jesteś wyłącznie ich nauczycielem, czy też nie? Czemu nie mieliby być prowadzeni i inspirowani również przez innych – cóż w tym złego?

(O) To kwestia podążania za danym nauczaniem i praktykowania go całym sercem, zwłaszcza gdy nauki różnych nauczycieli są bardzo odmienne. Nie można praktykować tych nauk równocześnie, a jeśli skaczesz z jednej na drugą, to nigdy nie osiągniesz żadnej głębi. Zgodzi się z tym większość buddyjskich nauczycieli, niezależnie od ich własnej przynależności. Oczekują zaangażowania i lojalności, i jest to całkiem tradycyjne podejście.

Nie twierdzę, że to słuszne tylko z tego tytułu, że inni nauczyciele podzielają tę postawę, ale że moja postawa jest całkiem tradycyjna. Moje podejście wywodzi się z natury życia duchowego jako takiego. Aby zaangażowanie było silne, musi w pewnym sensie być wąskie. Jedynie dzięki intensywności zaangażowania i praktyki osiągniemy jakikolwiek rezultat. A nie da się osiągnąć intensywności, gdy próbujemy podążać w tym samym czasie za różnymi nauczycielami i ich różnymi naukami.

Aby doświadczać jakiegoś realnego postępu, potrzebujemy trzymać się określonego zestawu nauk i praktyk w pewnych konkretnych ramach odniesienia, pod przewodnictwem konkretnego nauczyciela. I musimy mieć zaufanie do tego nauczyciela, w przeciwnym razie nie będziemy w stanie zastosować się do jego nauk trwale i skutecznie. Pójście do innych nauczycieli stanowi często oznakę braku zaufania do tego, co już się ma. Tak jest w przypadku niektórych naszych przyjaciół, którzy wybierają się do innych nauczycieli, choć mogą być także inne powody.

(P) A czy któryś z twoich uczniów ze wspólnoty nie mógłby po prostu zrobić tego, co ty zrobiłeś? Nie mógłby, praktykując twoje nauczanie przez wiele lat pod twoim przewodnictwem, dojść do wniosku, że odkrył swoje własne podejście do Dharmy i teraz chciałby nauczać tego innych ludzi? Czy nie powtórzyłby wówczas po prostu twojej drogi?

(O) Każdy, kto praktykował w ramach Wspólnoty czy Społeczności Buddyjskiej Triratna i kto uznał je za niezadowolające, ma oczywiście wolną rękę, by zacząć nauczać własnych uczniów i założyć swoją własną organizację, jak ja to uczyniłem. Oznaczałoby to jednak, że opuszcza naszą Wspólnotę. Nie mógłby w ramach Wspólnoty czy ruchu zebrać wokół siebie grupy uczniów, z którymi dzieliliby się czymś, co jest zasadniczo różne od mojego nauczania.

Ponieważ, by ująć to nieco inaczej, każda sangha zakłada Dharmę: każda poszczególna sangha zakłada konkretną prezentację Dharmy. Wspólnota i Społeczność Buddyjska Triratna zakładają konkretną prezentację Dharmy, jaką rozwijałem przez lata.

(P) Czy mógłbyś doprecyzować, o co chodzi z „konkretną prezentacją Dharmy”? Czy Dharma nie jest po prostu Dharma?

(O) Owszem, ale Dharmę trzeba dookreślić w obrębie danej sanghi. Musi stanowić spójną całość, doktrynalnie i metodologicznie, jeśli ma służyć za podstawę sanghi czy wspólnoty. Każdy

musi podążać za tym samym, pierwotnym nauczycielem, kierować się tym samym doktrynalnym ujęciem Dharmy, i podejmować ten sam szeroki zestaw praktyk. Jeśli członkowie wspólnoty tego nie robią, nie będą mieli dostatecznie wiele wspólnego, by stanowić efektywną sanghę, i nie będą w stanie czynić wspólnie postępów na ścieżce.

Moja konkretna prezentacja składa się z tych nauk i praktyk, na które kładłem nacisk podczas mojej aktywności nauczycielskiej, mówiąc i pisząc, a mam też nadzieję, że dając osobisty przykład. To, czego nauczałem, odnosi się zarówno do doktrynalnego zrozumienia, jak i do praktyki; podstawą Dharmy praktykowanej przez moich uczniów we wspólnocie i przekazywanej przez nich dalej jest właśnie to, co mówiłem na te tematy – oto podstawa naszej „konkretnej prezentacji Dharmy”.

Na poziomie doktrynalnym uważam nauki pratitja-samutpada za najbardziej podstawowe, i z nich wypływają nauki czterech szlachetnych prawd, dwunastu i dwudziestu czterech nidan, a także nauczanie dotyczące Nirwany, anatmana i śuńjaty. Moje nauczanie Dharmy jako doktryny zasadniczo opiera się na naukach pochodzących, rzecz jasna, ostatecznie od samego Buddy, i jest bezpośrednio lub pośrednio z nich wywiedzione. Wyraźnie wykluczam wszelakie idee, które są z tym nauczaniem niespójne.

Wszystkie moje nauki odnośnie metody (a więc też nauki moich uczniów) skupiają się, bezpośrednio lub pośrednio, wokół aktu pójścia po Schronienie do Buddy, Dharmy i Sanghi. W tym zawierają się wszystkie praktyki, jakich sam nauczałem: na przykład zachowywanie pięciu lub dziesięciu wskazań; wykonywanie siedmio- bądź trzyczęściowej pudży; praktyka medytacji, w ramach systemu medytacji; grupowe studiowanie pism buddyjskich; pielęgnowanie duchowych przyjaźni, czy korzystanie z muzyki, poezji i sztuk wizualnych jako czynnika pomocniczego dla życia duchowego. Owe nauki odnoszące się do metod są bezpośrednio lub pośrednio związane z nauką Buddy o pratitja-samutpadzie poprzez sekwencję pozytywnych, spiralnych nidan, jako że wszystkie te nauki przyczyniają się do wzrastania moich uczniów ku coraz wyższym poziomom egzystencji i świadomości: od tego, co światowe w najbardziej wyrafinowany sposób, ku temu, co transcendentne. Patrząc na to z innego punktu widzenia, przyczyniają się do pogłębiania przez moich uczniów pójścia po Schronienie tak, że ze wstępnego staje się ono efektywne, zaś z efektywnego – realne, w sensie bycia nieodwracalnym.

Można również ukazać moją szczególną prezentację Dharmy w kategoriach sześciu wyróżniających akcentów Triratny, które dadzą się streścić w nagłówkach: krytyczny ekumenizm, jedność, pójście po Schronienie, duchowa przyjaźń, nowa społeczność, oraz kultura i sztuki. Mój nacisk na pójście po Schronienie jest pośród nich najistotniejszy i być może najbardziej wyróżniający. Pozostałe też są jednak wyróżnikami, na przykład znaczenie duchowej przyjaźni na pewno nie jest wyraźnie nauczane w jakiegokolwiek innej szkole buddyjskiej.

Owe nauki i akcenty, wspólnie z wieloma instytucjami, jakie ustanowiłem, tworzą jako całość coś trudnego do zdefiniowania: swoistą atmosferę czy postawę obecną w Triratnie i nigdzie indziej. Wszystko to zawiera się w sieci duchowych przyjaźni i winno być wiernie przekazywane z pokolenia na pokolenie w łańcuchu relacji nauczyciel-uczeń.

Członek Wspólnoty zasługuje na to miano, ponieważ akceptuje taką definicję i działa w jej zakresie – i mam na myśli akceptowanie dogłębne, poprzez realne zrozumienie mojego nauczania, aktywną praktykę metod nauczanych lub zatwierdzonych przeze mnie, oraz pilne uczestnictwo w życiu Wspólnoty, jaką założyłem. Większość członków Wspólnoty stara się to właśnie czynić.

Wielkim zagrożeniem dla Wspólnoty będą w przyszłości ludzie, którzy w istocie nie są już jej członkami w rzeczywistym sensie, którzy przestali być moimi uczniami spełniającymi moje nauki, lecz pozostali nominalnymi członkami Wspólnoty z powodu zamieszania w ich myśleniu bądź w myśleniu członków Wspólnoty dookoła nich, lub dlatego, że status członka Wspólnoty jest dla nich dogodny. Mają być może wiele kontaktów w obrębie Wspólnoty i ruchu, mogą brać udział w zajęciach i budować swoje własne małe kółko, toteż utrzymują członkostwo. Albo Wspólnota stanowi społeczny kontekst, w jakim trwali przez wiele lat, i trzyma ich w niej zwykła inercja.

(P) Czy jednak sam nie miałeś ośmiu nauczycieli, Bhante? Czemuż my nie mielibyśmy mieć?

(O) Tych ośmiu nauczycieli nie było moimi nauczycielami w sensie, w jakim ja jestem waszym nauczycielem, bo nie należałem wówczas do żadnej wspólnoty w taki sam sposób, w jaki obecnie należą do naszej Wspólnoty jej członkowie. Gdy zostałem wyświęcony, moją pierwotną motywacją nie było przystąpienie do wspólnoty; było nią stanie się mnichem czy też bhikkhu i bycie uznawanym za kogoś takiego. Rozumiałem mnicha jako kogoś, kto poświęca się wyłącznie praktykowaniu, i takim właśnie chciałem i starałem się być przez kilka lat. Oczywiście teraz nie postrzegam tego w ten sposób, zwłaszcza że spotkałem wielu mnichów, którzy zupełnie nie byli praktykujący.

W pewnym sensie ciągle „badałem rynek” w owym czasie, próbując zyskać duchową orientację, co jest dla mnie dostępne. Sytuacja członków Wspólnoty jest całkiem inna, ponieważ zakładamy, że zrobili swoje badanie rynku zanim nawet stali się mitrami. Gdy ktoś staje się mitrą, deklaruje tym samym, że pragnie praktykować Dhamę w kontekście Triratny, co oznacza, że zaprzestał poszukiwań gdzie indziej. Zatem członkowie Wspólnoty, przynależąc do niej, wybrali tę właśnie wspólnotę, a nie żadną inną dostępną „w ofercie”. A wybranie tej Wspólnoty oznacza wybranie mnie jako nauczyciela i rezygnację z badania rynku poza Wspólnotą.

Bycie przeze mnie nauczycielem Wspólnoty nie znaczy jednak, że członkowie Wspólnoty nie mogą się wiele nauczyć od innych wewnątrz sanghi. Ostatnio pewna osoba napisała w liście,

rezygnując ze Wspólnoty, że jej wielką słabością jest posiadanie tylko jednego nauczyciela – ale sprawa nie jest tak prosta. Inna członkini Wspólnoty odpowiedziała pięknie w *Śabdzie*: dała jasno do zrozumienia, że jej duchowa wierność odnosi się do mnie, ale z drugiej strony napisała bardzo poruszająco o innych ludziach, od których się uczyła. Podkreśliła, że w pewnym sensie jest tylko jeden nauczyciel, czyli ja; jednak każdy uczy się także od swoich własnych nauczycieli, od innych studiujących i od prowadzących zajęcia. Nie ma więc jednego nauczyciela Wspólnoty w takim sensie, jaki miał na myśli ów były jej członek. Trzeba tu może rozróżnić pomiędzy pierwotnym, definiującym nauczycielem, który założył daną sanghę, szkołę czy tradycję, oraz czyimiś poszczególnymi, bezpośrednimi nauczycielami w ramach tej sanghi.

(P) Na zaprojektowanym przez ciebie dla Wspólnoty Drzewie Schronienia znajduje się, oprócz twoich ośmiu nauczycieli, także szesnastu nauczycieli z przeszłości. Każdy z tych nauczycieli założył bądź kontynuował odrębne tradycje, z których większość ciągle aktywnie działa. Czy możemy czerpać z tych poszczególnych tradycji? Czy ich nauki stanowią część naszej prezentacji Dharmy?

(O) Nie, nie można tego tak wprost powiedzieć. Musimy pamiętać, co miałem na myśli, projektując Drzewo Schronienia i umieszczając na nim nauczycieli z przeszłości. Dołączyłem ich, gdyż chciałem pokazać ludziom niezwykle bogate historyczne zaplecze, w którym praktykujemy. Dlatego wybrałem najważniejszych nauczycieli z przeszłości, szczególnie tych, którzy byli założycielami szkół bądź istotnych tradycji. Te postaci nie przedstawiają jednak naszej linii w sposób, w jaki postaci na Drzewach Schronienia szkół Nyingmapa czy Gelugpy stanowią ich linie.

Nie możemy uważać ich za część naszej linii, bo należeli do różnych tradycji i funkcjonowali w różnych ramach odniesienia z odmiennym pojmowaniem ścieżki i postępu na ścieżce. Na przykład dla Buddhaghoszy ścieżka była ścieżką do stanu arahanta; z kolei Tsongkhapa myślał w kategoriach mahajanistycznej ścieżki do pełnego Oświecenia, co oznacza przejście dziesięciu *bhumi* bodhisattwy przez szereg żywotów, obejmujących trzy *aśankhjeje kalp*²; także nauczyciele w ramach Wadžrajany mają inną koncepcję mahajanistycznej ścieżki do pełnego Oświecenia, ponieważ wierzą, że poprzez praktyki ezoteryczne może ona zamknąć się w obrębie siedmiu żywotów, a nawet krócej.

W jaki sposób można określić, jak ci wszyscy nauczyciele są ze sobą powiązani, skoro nie ma wspólnej ramy odniesienia? Jak można ocenić poziom ich osiągnięć duchowych, jeśli brak podzielanej przez nich wszystkich koncepcji duchowej ścieżki? W tych okolicznościach byłoby raczej naiwne uznawanie ich za oświeconych w tym samym stopniu. Doszedłem do wniosku, że nie

² Kalpa (czasem: eon) – w kosmologii buddyjskiej nieskończona ilość światów (lub systemów światów) podlega nieustannym procesom powstawania, ewolucji, inwolucji i zniszczenia. Okres istnienia systemu światów liczący się w miliardach lub bilionach lat określa się mianem kalpy. Aśankhjeja to część kalpy. [przyp. red.]

możemy tego przeprowadzić w zadowalający sposób i nie ma też potrzeby próbować. Uważam Nauczycieli Przeszłości za, jak to określam, „buddyjskich geniuszy religijnych”, którzy na wiele sposobów poczynili wkład w życie buddyjskie swoich czasów, nie taki wkład jednak, jaki bym bez zastrzeżeń akceptował pod każdym względem.

To, że dana postać pojawia się na Drzewie Schronienia, nie oznacza, że wszystko, czego ona nauczała, może być nauczane w ośrodku Triratny. Być może tak będzie, jeśli znajdzie się coś użytecznego i zgodnego z naszą własną prezentacją Dharmy, ale nie musi koniecznie tak być. Choćby w przypadku Dogena - musimy uznać, że duża część dalekowschodniego buddyzmu, zwłaszcza japońskie zen, wydaje się pod znacznym wpływem czegoś o charakterze wedantyjskim, co stawia pod znakiem zapytania pełną ortodoksję nauk Dogena, z których pewne mogą odbiegać od fundamentalnych nauk Buddy na temat praitija-samutpada i anatmana.

Zatem owe postacie znajdują się na naszym Drzewie Schronienia, ponieważ ukazują nasze historyczne zaplecze – nawet jeśli pod pewnymi względami jest ono chybione. Nie idziemy po schronienie do nich. Naszym Schronieniem są Budda, Dharma i sangha: Śakjamuni jako Budda, księgi z pismami buddyjskimi jako reprezentujące Dhamę, oraz bodhisattwowie i arahanci jako reprezentujący sanghę. Gdy dokonujemy aktu prostracji, mówiąc: „Idę po najlepsze Schronienie”, idziemy po Schronienie do Buddy, Dharmy i sanghi. Jednocześnie okazujemy szacunek Nauczycielom Przeszłości, którzy w taki czy inny sposób przyczynili się do rozwoju buddyzmu - czasem doktrynalnie, czasem organizacyjnie, czasem właściwie, a czasem może niewłaściwie. Składając im pokłon, jesteśmy świadomi tego historycznego zaplecza. Bądź co bądź stanowi ono nasze zaplecze religijne, nawet jeśli niektóre nauki są pod pewnymi względami wadliwe, czy wręcz dyskusyjna jest ich buddyjskość. Oczywiście, można odnaleźć w ich nauczaniu elementy bardzo użyteczne, choć warto spojrzeć ostrożnie i krytycznie, jak te elementy współgrają z nauczaniem kultywowanym we Wspólnocie.

Niewąpliwie można szanować nauczycieli z przeszłości, a nawet rozwinąć silne uczucia w stosunku do niektórych z nich. Możemy sobie pozwolić na inspirowanie się ich życiem pod pewnymi względami. Dla przykładu, gdy Atiśa został zaproszony do Tybetu, konsultował to podobno z bodhisattwą Tarą, która powiedziała mu: „Jeśli udasz się do Tybetu, twoje życie będzie krótsze o dwanaście lat”. Mimo to jednak zdecydował się. Oto godny podziwu przykład gotowości do poświęcenia części swojego życia dla szerzenia Dharmy. Ale nie oznacza to, że mamy koniecznie podążać za jakimkolwiek nauczaniem rozwiniętym przez Atiśę – choć jest możliwe, że uznamy pewne aspekty jego nauk za użyteczne. Podobnie jest z Hsuan Tsangiem; możemy podziwiać jego odwagę przy pokonywaniu ze względu na Dhamę całej trudnej drogi z Chin do Indii, ale nie znaczy to, że będziemy trzymać się jego interpretacji Widźnianawady.

Możemy więc szanować ich osiągnięcia w pewnych kontekstach bez konieczności zgadzania

się z nimi całym sercem, a nawet różniąc się z nimi w pewnych kwestiach. Innymi słowy powinniśmy przyjąć nieco bardziej krytyczną postawę. To, że dany nauczyciel znajduje się na naszym Drzewie, nie znaczy automatycznie, że jego nauczanie może być przekazywane w naszych ośrodkach.

(P) Czy stosuje się to w podobny sposób do współczesnych nauczycieli?

(O) Tak, choć sytuacja jest tu nieco inna, jako że miałem z nimi osobisty związek i mogłem bez przeszkód dyskutować z nimi ich nauki. Zawsze powtarzałem, że nie mam poglądu na to, na jakim poziomie duchowym znajdowali się moi nauczyciele. Uważałem ich po prostu za bardziej doświadczonych duchowo, bardziej zaawansowanych, i to mi wystarczało. Nie starałem się ulokować ich na jakiejś skali. By to zilustrować, opowiadam czasem anegdotę o moich trzech mistrzach, z których jeden, odpowiadając na pytanie, stwierdził: „Jeden z nas jest bardziej zaawansowany niż pozostałych dwóch, ale wy nigdy się nie dowiecie, który!”

(P) Czy jednak nie oczekujesz w stosunku do nas czegoś innego? Do jakiego stopnia mamy swobodę nie zgadzać się z tym, czego nauczasz?

(O) To zależy, czy chodzi wam o swobodę jako uczniowie, czy jako istoty ludzkie. Jako istoty ludzkie zawsze macie swobodę niezgadzenia się, lecz jeśli wasze niezgadzenie się jako uczniów wykracza poza pewien punkt, przestajecie być uczniami. Oczywiście nie oczekuję, by ludzie podążali ślepo i bezkrytycznie za tym, co mówię czy nauczam, ale oczekuję, by traktowali mnie bardzo poważnie i bardzo starannie przemyśleli to, co mam do powiedzenia; czyni tak większość członków Wspólnoty. Jeśli dany członek Wspólnoty stwierdza, że nie zgadza się ze mną w pewnych istotnych kwestiach, powinien przedyskutować to ze mną, póki wciąż jestem dostępny, bądź ze swoimi własnymi nauczycielami we Wspólnocie. W przeciwnym razie bycie uczniem niewiele znaczy.

(P) Pewni ludzie dowodzą, że powinniśmy „wykroczyć poza Bhantego”. Uznają, że w przeszłości czerpaliśmy korzyści z twoich nauk i przewodnictwa, ale teraz powinniśmy mieć krytyczną perspektywę na twoje nauczanie. Chcą oddzielić nauki, z którymi się zgadzają od tych, na które się nie godzą. Bądź też analizują twoje wcześniejsze pisma w powiązaniu z późniejszymi, wykrywając to, co ich zdaniem stanowi niespójności. Sugerują, że takie krytyczne podejście jest konieczne.

(O) Uczeń winien być krytyczny, jednak wiele z tego, co obecnie uchodzi za krytycyzm, nie jest krytycyzmem w moim rozumieniu. Prawdziwy krytycyzm wobec nauczyciela powinien być częścią wysiłku zrozumienia, a nie prostego przyjmowania na ślepej wiarę. Prawdziwe zrozumienie

musi być w tym sensie krytyczne. Ale krytycyzm powinien mieć miejsce w kontekście założenia, że nauczyciel wypowiada coś o dużym duchowym ciężarze gatunkowym. Jeśli nie widzicie sensu w tym, co mówi nauczyciel, lub nie możecie się z tym zgodzić, zacznijcie od założenia, że mogliście coś źle zrozumieć albo niezbyt jasno pojąć, a potem próbujcie to zrozumieć poprzez inteligentną, krytyczną dyskusję i dociekanie. Jeśli nie potraficie poczynić tego założenia, prawdopodobnie przestaliście już być uczniami.

(P) Jedno z krytycznych rozróżnień czynionych obecnie przez niektórych ludzi jest pomiędzy tym, co masz do powiedzenia na temat Dharmy, a tym, co mówisz na przykład o mężczyznach i kobietach, czy o kwestiach społecznych, takich jak rozdział płci, styl życia itd. Można by więc powiedzieć, że Sangharakszita jest moim nauczycielem, jeśli chodzi o szlachetną ośmioraką ścieżkę, ale już nie wtedy, gdy głosi odrzucenie życia rodzinnego czy coś podobnego.

(O) Cóż, Budda również głosił porzucenie życia rodzinnego, mogę więc wskazać tutaj na nauki i przykład Buddy, obok moich własnych poglądów o stylu życia najwłaściwszym dla praktykowania i nauczania Dharmy. Jednakże twierdzą przy tym, że kluczowe jest zaangażowanie, a styl życia jest drugorzędny. Mimo że podkreślam wagę oddzielnych komun mieszkaniowych dla mężczyzn i kobiet, na pewno nie uważam, by ktoś, kto nie żyje w w takiej komunie, nie mógł czynić znaczących duchowych postępów. Nie twierdzą też, jakoby uczeń rezygnujący z życia w takiej komunie był koniecznie uczniem niewiernym – to zależy od motywów i postawy owego ucznia.

(P) Spójrzmy na najbardziej być może kontrowersyjną sprawę, mianowicie kwestię mężczyzn i kobiet i relatywnego poziomu ich zdolności³. Są ludzie, którzy doszli do stanowczego wniosku, że się z tobą nie zgadzają. Czy twoim zdaniem podważa to ich status ucznia?

(O) Uważam to za różnice opinii, które nie dotyczą ich statusu jako moich uczniów. Choć mój pogląd na te kwestie opiera się na moim osobistym doświadczeniu i jest powiązany z buddyjską wielowiekową tradycją, o ile wiem, nie jest naukowo do udowodnienia.

Co więcej, nawet przyjąwszy, że kobietom praktyka duchowa przychodzi trudniej niż mężczyznom (przynajmniej na wczesnych etapach życia duchowego), cały nacisk obecnej opinii społecznej jest tak silnie przeciwko podobnym poglądom, że byłoby mądrze na to nie nalegać, tym

³ Chodzi o wyrażoną przez Sangharakszitę opinię, że na wczesnych etapach praktyka duchowa przychodzi kobietom trudniej niż mężczyznom ze względu na silniejsze uwarunkowania biologiczne w kierunku posiadania rodziny, dzieci itp. Na dalszych etapach praktyki – po przezwyciężeniu wspomnianych uwarunkowań – te zdolności wyrównują się i kobiety mają identyczną jak mężczyźni zdolność do osiągnięcia Oświecenia. Dlatego mowa o „względnej zdolności” [przyj. red.]

bardziej że nie jest to nic kluczowego dla praktyki Dharmy, a nie chciałoby się kogokolwiek zniechęcać bez dobrego powodu. Tak więc jeśli ktoś wierzy, że mężczyźni i kobiety mają idealnie równe zdolności duchowe, nie przeszkodzi mu to w byciu moim uczniem.

Z drugiej strony warto też podkreślić, że członek Wspólnoty nie jest zobowiązany, by uznawać, że mężczyźni i kobiety są doskonale równi pod względem zdolności duchowych.

(P) Załóżmy, że ktoś jest całkowicie przeciw „idei rozdziału praktyki mężczyzn i kobiet”⁴?

(O) To byłaby znacznie poważniejsza sprawa. Być przeciwko wszystkim jednopłciowym aktywnościom to zbyt doktrynerskie. Akurat tego ranka słuchałem programu radiowego o historii feminizmu, w którym uczestnicy między innymi zachwalali fakt, że kobiety mogły mieć swoją własną przestrzeń. Podkreślali, że są pewne rzeczy, o których kobiety nie mogą dyskutować w obecności mężczyzn. Wydaje się ogólnie przyjęte, że kobiety potrzebują czasem swojej własnej przestrzeni, podobnie jak mężczyźni. Jeśli ktoś by czynnie szerzył pogląd o odrzuceniu jednopłciowych przedsięwzięć, powiedzmy zniechęcając innych do oddzielnych retritów kobiecych i męskich, na pewno postawiłoby to pod znakiem zapytania jego członkostwo we Wspólnocie.

Kwestia względnych uzdolnień kobiet i mężczyzn różni się tym od kwestii rozdziału męskich i kobiecych przedsięwzięć, że to pierwsze stanowi moją obserwację, której nie mogę dowieść i która ma niewielki wpływ na faktyczną praktykę Dharmy, natomiast to drugie jest przede mną szczególnie polecane moim uczniom dla ich duchowych korzyści. Gorąco polecam każdemu, by zapewnił sobie możliwość spędzania znaczącej części życia w towarzystwie praktykujących osób własnej płci, zwłaszcza w postaci mieszkania razem z innymi praktykującymi mężczyznami czy kobietami, retritów, spotkań ordynowanych itp. Jeśli ktoś uważa to za nieistotne, nie bierze mnie poważnie jako nauczyciela, a to stawia pod znakiem zapytania jego członkostwo we Wspólnocie.

(P) Mimo, że nie jest to wyróżniająca się część twojego nauczania, pozwól, że o to zapytam. Wielu członków Wspólnoty zadaje sobie pytanie, jakie wierzenia w odniesieniu do ponownych narodzin są akceptowalne. Do jakiego stopnia brak wiary jest zgodny z członkostwem we Wspólnocie?

⁴ (Ang.) Single-sex idea. Chodzi o umożliwianie oddzielnej praktyki kobietom i mężczyznom. W Triratnie istnieją np ośrodki odosobnień prowadzone tylko przez kobiety i tylko dla kobiet lub analogiczne dla mężczyzn, przygotowujące do ordynacji (wstąpienia do Wspólnoty Triratna) oraz dla osób już ordynowanych. Niektórzy ludzie decydują się na mieszkanie razem z praktykującymi przyjaciółmi i znajomymi tej samej płci. Przy czym istnieją także ośrodki odosobnień i retriety mieszane tj dla mężczyzn i kobiet – dla osób rozpoczynających praktykę jest to normą, a styl życia ordynowanych jest bardzo zróżnicowany – od mieszkania samemu, z parterem, z rodziną, w komunie mieszanej – po omówione komuny wyłącznie męskie lub żeńskie, Wszystkie opcje dotyczące mieszkania są oczywiście kwestią osobistego wyboru [przyp. red.]

(O) Moje nauczanie jest rzetelnie oparte na podstawowych naukach Buddy, szczególnie tych obecnych w kanonie palijskim, a „ponowne narodziny” (by tak to nazwać) są tam obecne. Ponowne narodziny są więc częścią podstawowych nauk, na jakich opiera się nasza Wspólnota, i nie można być jej członkiem i twierdzić, że nie ma czegoś takiego. Nie można, będąc członkiem Wspólnoty, utrzymywać poglądy stojące w sprzeczności z uniwersalną tradycją buddyjską i z tym, co sam Budda zdawał się wyznawać. Nie jesteście zobowiązani, by wierzyć w ponowne narodziny, ale nie możecie kategorycznie stwierdzać, że nic podobnego nie istnieje.

(P) Czy mógłbyś przywołać inne twoje ważne poglądy, o których możemy powiedzieć, że są konieczne bądź nie dla członkostwa we Wspólnocie?

(O) Mówiłem już, że nie uważam, jakoby Wspólnota czy ruch miały być prywatnym folwarkiem Sangharakszity, przez co rozumiem, że moje zainteresowania i właściwości charakteru nie powinny determinować zainteresowań innych ludzi. Dla przykładu, ja sam nigdy nie żywiłem specjalnych zainteresowań dla nauk ścisłych, ale na pewno nie uważam, że to niewłaściwy obszar dociekań dla członków Wspólnoty czy pozostałych uczestników ruchu. W istocie chciałem nawet obudzić większe zainteresowanie dla nauki, z ograniczonym sukcesem jednak. Uważam to za moje duże osobiste ograniczenie, którego nie powinno się naśladować.

(P) Załóżmy w tym kontekście, że ktoś nie zgodziłby się z twoim nauczaniem na temat wyższej ewolucji?

(O) To zależy, z czym dokładnie się nie zgadza. Jeśli nie zgadza się z całością współczesnej nauki, uznając kreacjonizm czy coś podobnego, to jedna sprawa, bo wtedy wchodzi w konflikt z podstawowymi zasadami Dharmy. Inna sprawa, gdy nie zgadza się z moimi próbami pogodzenia ewolucji z Dharumą. Nie sądzę, by członek Wspólnoty był zobowiązany uznawać to, co mam do powiedzenia o wyższej ewolucji człowieka, za akceptowalną prezentację Dharmy. Zakładając przy tym, że akceptuje inne rzeczy, jakie mówiłem o duchowej ścieżce, i podejmuje się ich praktyki. Wiem jednak, że niektórzy od samego początku ruchu mieli trudności z językiem wyższej ewolucji i porzucili ją, co nie naruszyło ich relacji ucznia wobec mnie.

(P) Niektórzy ludzie porównywali ostatnio twoje wypowiedzi z wczesnej historii ruchu z tymi, które sformułowałeś niedawno. Twierdzą, że istnieje między nimi niewątpliwa i znacząca różnica.

(O) Wygląda na to, że niektórzy cytują Sangharakszitę przeciwko Sangharakszicie! Jest nieuniknione, że w przeciągu sześćdziesięciu lat nauczania moje poglądy na różne sprawy nieco się pozmiały, jeśli weźmiemy pod uwagę najwcześniejsze pisma w rodzaju *The Survey of Bhuddism*.

Należy próbować zobaczyć rozwój mojego myślenia (w stopniu, w jakim on zachodzi) jako totalność obejmującą cały okres mojej działalności nauczycielskiej. I nie jest to tylko kwestia uświadamiania sobie tego rozwoju myśli, ale też niezapominania, że to, co mówiłem, mówiłem w różnych sytuacjach i kontekstach, do różnej publiczności i w różnych okresach. Nie można po prostu „napuszczać” jednych cytatów na inne.

(P) Zwracano uwagę, że obecnie podkreślasz swą własną „szczególną prezentację Dharmy”, podczas gdy w swojej mowie z wczesnych dni ruchu - *Czy guru jest rzeczywiście potrzebny?* - mówiłeś, że Budda nie ma poglądów, nie ma filozofii, nie ma systemu myśli...

(O) Obracać to, co mówiłem w tym wykładzie, przeciwko temu, co mówię ostatnio, to jak obracać to, co mówił Budda w *Atthakawadze* Suttu Nipaty, przeciwko temu, czego nauczał w suttach Madżdżhimi Nikaji. Sam Budda wypowiadał różne rzeczy do różnych ludzi w różnych sytuacjach, wedle potrzeb owych ludzi i potrzeb danej sytuacji – i bez wątpienia wedle własnej inspiracji.

To prawda, że Budda nie miał poglądów – w sensie czegoś do czego byłby przywiązany w egoistyczny sposób. Niekiedy podkreślałem, że w tekstach buddyjskich widać różnicę między niewłaściwym poglądem, właściwym poglądem i brakiem poglądu. Ale realizacji braku poglądu dostępujemy dopiero po utwierdzeniu się we właściwym poglądzie. By ująć to w kategoriach myśli Nagardżuny, paramartha satja nie obala samwriti satja. Zatem dopiero utwierdzając się w samwriti satja, realizujemy paramartha satja.

Guru reaguje spontanicznie na ludzi, tym niemniej za jego różnorodnymi reakcjami stoi coś, co je wszystkie jednoczy. Nie są całkowicie przypadkowe i niepowiązane. I ustanawia on instytucje, w ramach których takie spontaniczne powiązania mogą mieć miejsce i być właściwie rozumiane. Oto sposób wyjaśnienia rzekomej sprzeczności pomiędzy tym, co mówiłem w tamtym wykładzie i pewnymi rzeczami, które ostatnio głosiłem o znaczeniu dla Wspólnoty mojej szczególnej prezentacji Dharmy.

W tym przypadku nie ma w istocie rzeczy żadnej niespójności. To kwestia zrozumienia, co obie pozycje znaczą. Ale, jeśli chodzi o zagadnienie konsekwencji jako takiej, pozwolę sobie na lekką prowokację i zacytuję dwu autorów; Blake mówi: „Człowiek, który nigdy nie zmienia swych opinii, jest jak woda stojąca, i gady mnożą się w jego umyśle”; Emerson zaś stwierdza, że „głupia konsekwencja to chochlik małych umysłów”. Nie twierdzę, że jestem całkowicie konsekwentny. Sądzę, że to nierozsądne oczekiwać ode mnie całkowitej spójności w tym, co mówiłem i pisałem przez okres sześćdziesięciu lat.

(P) Chodzi tu raczej nie tyle o to, co konkretnie mówiłeś przy poszczególnych okazjach,

ile, że byłeś podobno bardzo radykalny w swoich młodych latach, a teraz jesteś znacznie bardziej konserwatywny. Uznaje się, że dawniej twoja postawa była całkowicie otwarta: powiedziałeś na przykład w 1972 roku, że „Jedyną rzeczą, której nie można zmienić, jest pójście po Schronienie do Trzech Klejnotów”; podczas gdy obecnie kładziesz nacisk na zachowanie całego korpusu twoich nauk, praktyk i instytucji.

(O) Cóż jednak miałem na myśli mówiąc, że „Jedyną rzeczą niemożliwą do zmiany jest pójście po Schronienie”? Chodziło nie o to, że „wszystko można zmienić, nie ma to znaczenia”, lecz o podkreślenie ogromnego znaczenia pójścia po Schronienie. To przykład figury retorycznej dobrze znanej, szczególnie w tradycji hinduskiej: podkreślasz lub chwalisz coś w przesadny sposób dla uwypuklenia niezwykłej tego wagi, ale nie wolno brać dosłownie tego, co mówisz. Niekiedy wypowiadam się nieco prowokacyjnie, by skłonić ludzi do myślenia, jak gdy mówiłem: „Członek Wspólnoty nie uczęszczający na spotkania ordynowanych (chapters) to tylko pół członka Wspólnoty”. Byłoby oczywiście absurdem traktować to dosłownie.

Pamiętam sytuację, gdy dałem tą odpowiedź: „Jedyną rzeczą, której nie można zmienić, jest pójście po Schronienie”. Było to w czasie rexitu w Kornwalii, gdzie zapytano mnie: „Co może zostać zmienione, Bhante?” Natychmiast przyszła mi do głowy myśl: „Ojej! Działamy dopiero sześć lat, a oni już myślą o zmienianiu...”

To nic dobrego obracać niepowiązane cytaty przeciwko sobie – właśnie ten rodzaj polemiki spotyka się w polityce; to niepoważne. Moje myślenie trzeba widzieć w perspektywie lat i w jego totalności. Niewątpliwie zachodziły zmiany: dla przykładu, obecnie widzę tybetański model trijany zupełnie inaczej, niż to było ileś lat temu. Zmieniało się też to, na co kładę nacisk. Mogę więc potwierdzić przynajmniej niektóre zmiany w moim myśleniu, ale na pewno mamy tu do czynienia z ciągłością. W *Historii mojego pójścia po Schronienie* ukazałem to w odniesieniu do jednego szczególnego obszaru, i być może da się to ukazać także w przypadku innych obszarów.

(P) W Madhjamalocce była dyskusja o używaniu przez ciebie w pierwszych latach szczególnego filozoficznego języka i terminologii pełnej wielkich liter, np. „Absolutu”, „Nieuwarunkowanego” itd. Zdaje się to sugerować coś raczej eternalistycznego⁵. Czy jesteś skłonny stosować taki język obecnie?

(O) Są to przykłady tego, co nazywam poetycką terminologią, zaś David Brazier w *The New Buddhism* nazywa to retoryką. Mało prawdopodobne, bym używał teraz takich sformułowań, wiedząc z doświadczenia, że należy być ostrożnym, bo możliwości nieporozumienia są większe niż dawniej myślałem. Czytając mój tekst, zawsze trzeba uważać na kontekst i próbować zrozumieć

⁵ Eternalizm – pogład mówiący, że istnieje trwały i niezmienny, a przez to wieczny element rzeczywistości. Pogładem przeciwnym jest nihilizm, wedle którego nie istnieje nic realnego. Budda odrzucał oba skrajne poglądy na rzecz współzależnego stawania się. [przyp. tłum.]

wypowiedź w tymże kontekście. Nie sędzę, by w powyższych przypadkach moje zasadnicze poglądy zmieniły się w jakikolwiek sposób. Nie miałem na myśli nic eternalistycznego, gdy używałem takiego języka, nawet jeśli być może aż nazbyt łatwo zrozumieć to w ten sposób.

(P) Załóżmy, że członek Wspólnoty dowiedział się, że inni buddyjscy nauczyciele przybywają do pobliskiego miasta, podobnie jak twoi nauczyciele przybywali do Kalimpong, i zdecydował się usiąść u ich stóp, tak jak siedzi u twoich. Co byś na to powiedział?

(O) Cóż, pytanie brzmi: po co? Jeśli chcesz praktykować Dhamę, już masz dostatecznie dużo do przepracowania i robienia postępów. Jaka jest natura twojego zainteresowania tymi innymi nauczycielami? Możesz sądzić, że nauczysz się od nich czegoś nowego i odmiennego, ale to, czego się dowiesz, prawdopodobnie tylko zamiesza ci w umyśle. Gdy ktoś jest stabilnie umocniony w swojej praktyce i ma zaufanie do swoich nauczycieli we Wspólnocie, nie pójdzie siedzieć u stóp innych nauczycieli. I większość członków Wspólnoty tego nie czyni.

(P) A czy nie jest słuszny argument, że w pewnych przypadkach niektóre z naszych centralnych nauk mogą być wzmocnione przez głosy z innych źródeł pochodzących z odrębnych tradycji, przy zachowaniu wierności dla naszego własnego korpusu nauk?

(O) Myślę, że dość trudno to zrealizować. Idąc do nauczyciela spoza ruchu, zwykle nie dostajesz jednej, konkretnej nauki, jakiej oczekujesz. Razem z nim pojawia się tradycja, do której przynależy, i która obrazuje, co ma on do powiedzenia na temat interesujących cię nauk. Właściwie nie możesz angażować się w jakąś relację z nim bez angażowania się w jego tradycję. Stwierdzisz potem, że jesteś zanurzony w całym zestawie, który trudno w pełni pogodzić z punktami odniesienia obecnymi we Wspólnocie, i który w ten sposób postawi cię na zewnątrz Wspólnoty. Bezpieczniej jest odwoływać się do książek, ponieważ możesz czytać krytycznie i wybierać, co chcesz. Możesz też dyskutować książkę z innymi członkami Wspólnoty.

(P) Nie ma więc rzeczy, których moglibyśmy się nauczyć od innych grup buddyjskich, nie sprzeniewierzając się naszemu własnemu systemowi? By podać raczej marginalny przykład: niektórzy ludzie z sanghi Rigpa poświęcali wiele wytężonej uwagi na wspieranie umierających. Nie wydaje się, by istniał jakiś konflikt zasad, gdybyśmy się od nich uczyli.

(O) Było ostatnio kilka przypadków, kiedy członkowie Wspólnoty pomagali własnym przyjaciółom i krewnym w tym doświadczeniu. Wydaje się to naturalną częścią życia Wspólnoty. Toteż nie może być sprzeciwu dla grupy ludzi w naszej sandze, którzy, pamiętając o własnym zaangażowaniu jako członkowie Wspólnoty i bez żadnych uprzedzeń, poświęcają się dla tej pracy w podobny sposób, w jaki czynią to ludzie w sandze Rigpa.

Jeśli chcieliby oni sprawdzić, czego mogą się nauczyć w tej szczególnej sprawie od ludzi spoza Wspólnoty, czy to z Rigpy, czy skądinąd, powinni wziąć pod rozwagę kilka istotnych kwestii. Powinni być bardzo pewni swego podstawowego zaangażowania we Wspólnotę i swego rozumienia jej zasad. Powinni dokładnie przemyśleć własną motywację: czy zainteresowanie tym, co robią inni, nie jest oznaką niepokoju i niezadowolenia, jak to bywało w licznych tego typu przypadkach, czy też jest to pragnienie ubogacenia naszego kolektywnego życia i praktyki, z poszanowaniem naszych fundamentów rozumienia? Stanowczo powinni przedyskutować to wszystko ze swoimi preceptorami i duchowymi przyjaciółmi i być otwarci na to, co mają oni do powiedzenia.

Potrzebowałiby też rozważyć, czy to, co chcieliby badać, jest naprawdę godne uwagi, szczególnie pamiętając o wszystkim innym, co mamy do zrobienia. Być może potrzebna jest lista kierunków dociekań uważanych za użyteczne. Ludzie mogą mieć szeroki wachlarz różnych idei, które warto by wdrożyć w ramach Wspólnoty, i wymagałoby to oceny i ustalenia priorytetów.

Zanim takie dociekania zaczną dochodzić do skutku, muszą zostać wypracowane wskazówki i procedury ich przeprowadzania i przyswajania tego, co z nich może wyniknąć. Wyłożyłem kilka tego rodzaju zasad w swojej mowie *Pięć filarów Triratny*, gdzie odnoszę się do filaru eksperymentowania. Mówię tam o przeprowadzaniu eksperymentów przez niewielką grupę starszych członków Wspólnoty i dzieleniu się potem rezultatami z resztą Wspólnoty i ruchu. Nie mam na myśli, że każdy może robić, na co ma ochotę, i nazywać to eksperymentowaniem. Dla przykładu, jeśli wydaje się, że pewien rodzaj medytacji może być użyteczny, niewielka grupa starszych i doświadczonych członków Wspólnoty wypróbują to i obserwują efekty. Dokładne tego mechanizmy muszą określić publiczni preceptorzy, oczywiście po konsultacji z kierownikami ośrodków i innymi.

(P) Niemaló członków Wspólnoty bywało u nauczycieli buddyjskich spoza niej i uważają, że czerpali z tego w różnym stopniu korzyści. Niektórzy orzekliby, iż zyskali coś duchowo istotnego, co nie było dla nich dostępne we Wspólnocie. Jak wpływa to na ich status twojego ucznia, a więc również na ich członkostwo we Wspólnocie?

(O) Ludzie przeze mnie ordynowani powinni choćby kurtuazyjnie zapytać się mnie przed udaniem się do innych nauczycieli – bądź zapytać swoich preceptorów, jeśli ja ich nie ordynowałem. Tak się tradycyjnie postępuje. Konsultowano się ze mną w bardzo niewielu przypadkach, i nieco jestem zaskoczony, że większość tego nie czyniła – nie wiem, czy inni preceptorzy są konsultowani.

A nawet jeśli ludzie przychodzą do mnie z pytaniem, czy pójść do innego nauczyciela lub podjąć praktykę albo nauczanie, których ja nie uczę, bardzo rzadko dzieje się to w duchu bycia

przygotowanym na akceptację wszystkiego, co powiem - czy byłoby to „tak”, czy „nie”. Nader często szukają w istocie mojej zgody na coś, co już mniej czy bardziej zdecydowali. Nie są przygotowani, by zaakceptować „nie”, gdybym tak właśnie miał orzec. Przypominam sobie zaledwie jedną osobę, która się mnie zapytała i definitywnie przyjęła „nie” jako odpowiedź.

(P) Tak więc zakładając, że istnieje całkiem sporo członków Wspólnoty na Zachodzie, którzy korzystali z innych nauczycieli, co mają oni zrobić, Bhante? Wedle tego, co właśnie mówisz, wielu z nich jest w pewnym sensie w nieokreślonej pozycji. W jaki sposób mogą ją dookreślić?

(O) Byłoby dobrze, gdyby zostało to sprostowane tak szybko, jak to możliwe. Jeśli ktoś się nie konsultował, albo konsultował bez prawdziwej gotowości do przyjęcia „nie”, a chce dookreślić swoją pozycję, powinien przyjść i zobaczyć się ze mną lub ze swoimi własnymi preceptorami, by uczynić swoją pozycję jasną. W pierwszym rzędzie powinien potwierdzić, że jego serce jest stanowczo ze mną i z Triratną, nawet jeśli korzystał z nauk pochodzących z innych źródeł.

Mówiąc ogólnie, to kluczowa kwestia: w czym pokładamy nasze pierwotne przywiązanie i lojalność. To w zasadzie możliwe uczyć się od nauczycieli innych tradycji spoza Triratny i wnosić to z powrotem do swojej własnej praktyki oraz do praktyki wspólnotowej. Potrzeba jednak ostrożności, by nie stać się zaabsorbowanym nowymi naukami do tego stopnia, że zaczynamy się coraz mocniej identyfikować z tradycją ich pochodzenia i odchodzimy ze Wspólnoty – jak to się stało w dwu czy trzech wypadkach.

Niech będzie jednak jasne, że to nie jest po prostu kwestia tego, gdzie leżą nasze serca albo co czujemy. Należy opierać się tendencji do lawirowania – chęci, by zjeść ciastko i mieć ciastko, gdyż istnieje tu szersza kwestia: w jaki sposób to, czego się nauczyli, pasuje do ogólnego wzorca mojego nauczania, a stąd do nauczania Wspólnoty. Prawdopodobnie wiele osób nie jest tego świadomych i nie jest w stanie tego przeanalizować. Powinni to czynić w dialogu ze swoimi preceptorami oraz innymi starszymi członkami Wspólnoty, którzy naprawdę rozumieją te zagadnienia.

(P) Jedną z najbardziej problematycznych kwestii związanych z innymi nauczycielami dotyczy zagadnienia *tathagatagarbhy*, natury Buddy itp. Rozmawiałem z wieloma członkami Wspólnoty, którzy twierdzili, że podejście podkreślające naturalną czystość umysłu, wywiedzione z dzogchen, mahamudry czy skądinąd, wyzwalało ich duchowo, choć nie przywiązywali wagi do *tathagatagarbhy* jako doktryny metafizycznej. Niektórzy powiedzieli mi, że po wprowadzeniu do tej idei na jakimś retricie poza Triratną, po raz pierwszy doświadczyli pozytywnej perspektywy w życiu duchowym, której nie mieli we wcześniejszych

doświadczeniach podczas nauki w ramach ruchu. Są to zachodni buddyści wypowiadający się z całkowitą szczerością i autentycznością, i czujący pewien ból, jako że pojmują, że stawia ich to w konflikcie z tym, co rozumieją jako twoje zapatrywania – choć w żaden sposób nie prowadzą z tobą sporów.

(O) Kryterium jest takie: czy zaprzestali praktyki? Jeśli nie porzucili praktyki, mówią tym samym, że *tathagatagarbha* jest potencjalnością, a nie czymś obecnym w tu-i-teraz. Wydają się istnieć dwie tradycje *tathagatagarbhy*: pierwsza mówi, że *tathagatagarbha* reprezentuje coś potencjalnego, druga stwierdza, że *tathagata-garbha* jest w jakiś sposób aktualnie obecna w czymś tu-i-teraz. Krytykuję jako eternalizm tą drugą wersję, nie pierwszą, która wyraża się w kategoriach potencjalności.

Dopóki *tathagatagarbha* wyrażana jest w języku potencjalności, przy użyciu poetyckich, metaforycznych bądź nawet retorycznych środków dla ukazania jej możliwości oraz utwierdzenia wiary i pewności siebie, dopóty nie stanowi problemu. Jednakże koncepcja ta ma tendencję do osuwania się ku metafizyce. Jeśli przemienia się w coś metafizycznego, prowadzi do podminowania praktyki. Staje się to w istocie formą antynomizmu⁶, gdzie można nawet twierdzić, że wszelkie normy są nieistotne.

Ów antynomizm jest, jak się zdaje, obecny w niektórych aspektach buddyzmu dalekowschodniego. Czytałem ostatnio książkę Davida Braziera oraz redagowane przez Jamiego Hubbarda i Paula Swansona *Przycinanie drzewa Bodhi*, rzecz o japońskim ruchu znanym jako „krytyczny buddyzm”. Obie te książki uzmysławiają, jak wiele cech w istocie niebuddyjskich ma zen. W niektórych aspektach to dość przerażające. David Brazier pisze o Roszim Yasutani, nader wybitnym dwudziestowiecznym mistrzu, i doprawdy otwiera to oczy w sposób niekiedy straszny. Roszi Yasutani, rzekomo oświecony mistrz zen, rzekomo odbiorca pełnej transmisji pochodzącej wprost od Śakjamuniego, aktywnie popierał japoński imperializm i pisał zajadle antysemickie książki. Pewne formy zen, dzogczen czy mahamudry, podobnie jak pewne formy wedanty, zdają się twierdzić, że nie istnieje różnica między zręcznym i niezręcznym, gdyż i jedno, i drugie ma swoją podstawę w naturze Buddy czy czymś takim. Nie ma więc potrzeby wysiłku w praktykowaniu, nie ma potrzeby wyrzeczenia itd.

Należy zatem być ostrożnym, czy nie odchodzi się zbyt daleko od myśli Buddy. Nawet jeśli można metaforycznie mówić o ostatecznej czystości umysłu, wciąż trzeba przekształcać chciwość, nienawiść i złudzenie w swoim umyśle, jak o tym wielokroć pouczał Budda. I trzeba też wydawać sądy etyczne.

Jeśli niektórzy ludzie twierdzą, że język *tathagatagarbhy* był dla nich pomocny, nie da się

⁶ Antynomizm – pogląd powstały w XVIw. w teologii protestanckiej, wedle którego konsekwencją zbawienia wyłącznie przez wiarę jest to, że nie trzeba przestrzegać żadnych zewnętrznych norm i konwencji. [przyp. tłum.]

zaprzeczyć temu ich doświadczeniu. Pytanie, co czynią z tym doświadczeniem, jak je umiejscawiają w szerszym kontekście? Nie jest możliwy dalszy komentarz bez wiedzy, kto ich uczył, co dokładnie było mówione, na co padał nacisk w każdym poszczególnym przypadku. W razie, gdyby ktoś martwił się, że może być w konflikcie z tym, czego nauczałem, powinien oczywiście przyjść i się ze mną zobaczyć.

(P) Co w przypadku, gdy ludzie uczą się czegoś poza Wspólnotą bez dyskusji z tobą i bez przechodzenia jakichkolwiek procesów asymilacji, po czym praktykują to i uczą tego innych, w ośrodku bądź poza nim? Jaka jest ich pozycja?

(O) Mówiąc wprost, uważam ich za wychodzących poza Wspólnotę, przyjmując, że ich nauczanie lub nawet praktykowanie jest niezgodne z tym, czego nauczaamy we Wspólnocie, albo nie zostało z tym uzgodnione. Jeśli by nauczali czegoś istotnego i centralnego, co byłoby niezgodne z tym, co uważam za podstawowe nauki buddyjskie, postawiłoby to ich poza Wspólnotą. Koniec końców istnieją pewne doktrynalne rozstrzygnięcia i praktyczne wyrażenia owych rozstrzygnięć, które są fundamentalne dla członkostwa we Wspólnocie. Na szczęście wątpię, by wielu było w takiej pozycji, jeśli w ogóle ktokolwiek.

(P) W oparciu o jakie zasady mamy przyswajać inne praktyki i po co? Do jakiego stopnia jest nam potrzebna różnorodność? Ile różnych sposobów praktyki jest niezbędnych dla pełnego życia duchowego?

(O) Zawsze zalecałem, by wchodzić jak najgłębiej w to, co już się ma, raczej niż próbować zgromadzić cały szereg praktyk. Ogólnie mówiąc, to, co już mamy, jest wystarczające. Mamy uważność oddychania i metta bhawanę, mamy uważność jako taką, cztery satipatthany, cztery brahmawihary, praktyki wstępne, praktykę sześciu elementów i tak dalej. Jest tak wiele dróg, by czynić postępy. Sądzę, że pewne osoby chcą czegoś nowego bez dokładnego zaznajomienia się z tym, co już jest dostępne. Trzeba tu mimo wszystko przyznać, że niekiedy owe praktyki są może prezentowane w nie dość kreatywny i inspirujący sposób.

W zasadzie jednak prawie nie ma w tradycji buddyjskiej praktyk, których nie dałoby się dostosować do naszego systemu. Ale jakkolwiek praktykę się podejmuje, musi ona być dopasowana do naszego kontekstu i praktykowana w jego ramach. W niektórych przypadkach może to wymagać uważnego namysłu i swego rodzaju przeszczepiania elementów z ich oryginalnego kontekstu, by mogły zostać zaadoptowane w naszym systemie. Na przykład wiele praktyk pochodzących z tradycji tybetańskich ma głęboko zakorzenione założenia dotyczące trijany, które powinniśmy wziąć pod uwagę.

Jest też pytanie, gdzie ulokować tak zwaną „praktykę pozbawioną formy” – chociaż nigdy

nie byłem zbyt pewien, co to oznacza, zawsze było to dla mnie nieco niejasne. O ile dobrze rozumiem, o co chodzi ludziom posługującym się tym określeniem, zawsze postrzegałem to jako poszerzenie medytacji „po prostu siedź” („just sitting”), której uczyłem od samego początku. Pewne osoby kładły na nią coraz większy nacisk, uznając ją za użyteczną. Trzeba jednakże uważać, by praktykować to w całościowym kontekście systemu medytacji – nie powinno się praktykować wyłącznie tej medytacji, trzeba to robić naprzemiennie z okresami angażowania się w wysiłek poprzez inne praktyki. Stanowczo wątpię, by praktyka „po prostu siedź” lub „czysta świadomość”, jak się to inaczej określa, mogła sama przeprowadzić was przez całą drogę, jako że pozostawia wiele miejsca na samooszukiwanie się.

Następnie są szersze kwestie upewniania się, że wśród członków Wspólnoty panuje wysoki poziom jednolitości, jeśli idzie o praktyki, w które wszyscy mają być zaangażowani. Jeśli każdy podejmuje inną praktykę, coraz trudniej odczuć, że stanowimy jedną Wspólnotę, jako że w ludziach zaczyna narastać przywiązanie do grupy dzielącej ich własną formę praktyki. W dodatku im większa istnieje różnorodność praktyk, tym trudniej znaleźć przewodnictwo duchowe wśród bardziej we Wspólnocie doświadczonych praktykujących. Jesteśmy zjednoczoną społecznością duchową i potrzebujemy pielęgnować wspólny korpus praktyk, wspólne słownictwo dotyczące praktykowania, bez niepotrzebnej i kapryśnej różnorodności.

(P) Wiem, że nie da się tego do końca ująć w kołnierz reguł, ale wciąż wydaje mi się to trochę zbyt luźne. Dalej nie mam pewności, jakie kryteria powinniśmy stosować. Na jakiej podstawie możemy osądzać, czy można uczyć się i potem nauczać nowych rzeczy, zwłaszcza pochodzących od nauczycieli spoza Wspólnoty?

(O) Rozmawiając o tym z kimkolwiek, musimy zacząć od zbadania motywów. Czy porządnie zaangażował się on w praktyki i nauki już dostępne? Ludzie często chcą uczyć się czegoś nowego, ponieważ nie wdrożyli się dobrze w to, co już jest im znajome, i to bardzo często trzeba przeanalizować. Może w tym być jakiś czynnik osobisty, który wymaga wyjaśnienia. Podobnie jeśli chce nauczać czegoś nowego, musimy zapytać, czemu tak pragnie tego nauczać? Czy nie chce po prostu być nauczycielem, zebrać mały krąg ludzi wokół siebie, i tak dalej?

Po drugie trzeba spojrzeć na jego relacje z nauczycielami, kaljana mitrami i preceptorami, jeśli ich ma. Być może poszukuje lub potrzebuje przewodnictwa w swoim duchowym życiu i praktyce, i to właśnie może przyciągać go do nauk innych nauczycieli. Może niewłaściwie rozumieć sposób wykonywania obecnych swoich praktyk i trwać w zamieszaniu, być może dlatego, że nie wytłumaczono mu ich zbyt dobrze. Następnie musimy dowiedzieć się, czemu nie odnalazł we Wspólnocie owego przewodnictwa i co możemy zrobić, by mu pomóc. W taki sposób możemy upewnić się, czy jego motywacje są zdrowe i czy wszystko generalnie idzie dobrze w życiu

duchowym tej osoby, oraz czy ma ona zapewnione przewodnictwo, jakiego potrzebuje.

Gdy to wszystko zostało naświetlone i sądzimy, że można odnieść realną duchową korzyść z danego nauczania, musi ono być przedstawione pod roz wagę publicznym preceptorom, którzy powinni poczynić przygotowania, by przyjrzeć się temu bliżej.

Publiczni preceptorzy muszą przedyskutować sprawę bardzo ostrożnie, jeśli to konieczne – ze mną, i znaleźć jakiś sposób oddzielenia aspektów wartościowych od bezwartościowych. Powinni wypracować nader jasne i skuteczne procedury. Inni członkowie Wspólnoty winni współpracować z nimi w tym celu, a nie traktować ich jak autorytet, wobec którego staje się okoniem czy coś w tym rodzaju – większość z nas jest już na to raczej za stara! Po raz kolejny jestem przekonany, że ogromna większość członków Wspólnoty nie miałaby żadnych trudności ze współpracą z publicznymi preceptorami, chętnie wspierając ich w spełnianiu różnych obowiązków.

(P) Czemu to właśnie publiczni preceptorzy mają ustanawiać system włączania innowacji w praktykę duchową?

(O) Publiczni preceptorzy są najstarszymi w sensie duchowym członkami Wspólnoty i są preceptorami tych wszystkich, których ja sam nie ordynowałem. Są więc w tym szczególnym obszarze najbardziej kompetentni. Nie musieliby zresztą robić tego sami – mogą wyznaczać innych, których uznają za najlepiej przygotowanych do danego przedsięwzięcia. I powinni konsultować się z innymi członkami Wspólnoty, którzy pełnią odpowiedzialne funkcje, np. z kierownikami ośrodków.

(P) Niektórzy kwestionują pozycję publicznych preceptorów w ramach ruchu. Poddają w wątpliwość, czy to najlepszy dla Wspólnoty sposób decydowania, kto ma być ordynowany, albo decydowania, kto ma decydować o ordynacji.

(O) Cóż, ale jakie mamy alternatywy? Nie można wybierać ludzi wedle prostego starszeństwa, bo to niekonieczne dałoby ludzi przygotowanych do takiej odpowiedzialności. Publiczni preceptorzy nie biorą się z powietrza – pochodzą z szeregów żywej Wspólnoty, przedtem zazwyczaj bywali osobistymi preceptorami, kaljana mitrami, nauczali w ośrodkach, prowadzili retritry itd. Ludzie przechodzą przez ów system obserwowani przez innych, w szczególności przez tych pełniących obowiązki, i ocenia się, czy mogą sami je podjąć. Jeśli jakiś starszy członek Wspólnoty nie posunął się w tym systemie zbyt daleko, przypuszczalnie jest po temu dobry powód: albo nie chce funkcjonować w taki sposób, albo do tego nie pasuje, albo z tej czy innej racji nie jest gotowy.

Inną alternatywą byłby system demokratyczny, ale nie można sprawić głosowaniem, że dany człowiek zacznie nadawać się do tego rodzaju duchowej odpowiedzialności. Zgromadzenie

największej liczby głosów nie przesądza, że ktoś jest właściwie przygotowany duchowo. Większość członków Wspólnoty nie ma doświadczenia, by osądzać, kto jest gotów do podjęcia obowiązków preceptora. Oczywiście komentarze członków Wspólnoty znających osobę braną pod uwagę powinny być starannie rozważone przez tych, którzy mają podjąć decyzję, i dlatego publiczni preceptorzy wprowadzili proces konsultacyjny dla nowych preceptorów.

Byłyby też praktyczne trudności z głosowaniem. Na przykład wszyscy członkowie Wspólnoty musieliby znać kandydatów. Cała Wspólnota powinna by się włączać, razem z częścią indyjską, co stwarzałoby szereg innych problemów. Jeśli by natomiast zregionalizować ten proces, byłoby bardzo trudno utrzymać ogólną geograficzną jedność Wspólnoty i ruchu. Gdyby przyszło do wybierania nowych preceptorów, kandydaci musieliby się zaprezentować, stosować środki zabiegania o popularność i tak dalej. Prędzej czy później mielibyśmy agitację i wiece wyborcze, partie i frakcje itp. Przychodzi mi do głowy historia Towarzystwa Teozoficznego jako ostrzeżenie, jak bardzo mogłoby to być okropne; w swoich wczesnych latach była to organizacja mniejsza, niż nasza dziś, odbywały się żywiołowe kampanie o fotel prezydenta, i wszelakie oskarżenia i kontroskarżenia pojawiały się wśród kandydatów. Pokrótce mówiąc, w jaki sposób cała Wspólnota miałaby głosować na publicznych preceptorów? Sądzę, że byłoby to błędem zarówno w teorii, jak i w praktyce. Nie powiem, żeby obecny system był nieomylny, ale nie potrafię wymyślić lepszego.

(P) Co z pozycją Kolegium Preceptorów w ogólnej architekturze Wspólnoty i ruchu?

(O) Z powodu swoich duchowych obowiązków publiczni preceptorzy zajmują niewątpliwie kluczową pozycję w tej architekturze, ale są też inne grupy starszych członków Wspólnoty, które mają pokrywające się obowiązki, dzieląc pomiędzy siebie odpowiedzialność za całą Wspólnotę i ruch; obok publicznych preceptorów to prywatni preceptorzy, osoby kierujące poszczególnymi ośrodkami, prezydenci (wydaje się, że funkcja prezydenta wymaga przywrócenia), organizatorzy wspólnotowi, organizatorzy mitrów, organizatorzy spotkań ordynowanych⁷. Powinna istnieć komunikacja pomiędzy nimi wszystkimi, ażeby nie szły swoimi odrębnymi drogami i nie popadały w jakiś rodzaj konfliktu. Wiem, że proces poprawiania łączności został zainicjowany i mam nadzieję, że zaowocuje to znacznie jaśniejszymi zbiorowymi celami dla poszczególnych grup, a być może dla całościowej struktury. Stanowczo potrzebujemy takiej struktury, jeśli mamy być skutecznymi, potrzebujemy nawet swego rodzaju kwatery głównej, w której ta struktura będzie skupiona.

Mówiąc o celach, musimy zachować ostrożność, co mamy na myśli i w jakim kontekście się wypowiadamy. To nic złego formułować cele dla szerzenia Dharmy, jak właśnie zasugerowałem, na przykład: gdzie i jak to robić. Bywam jednak czasem pytany, jak wyobrażam sobie przyszły

⁷

(z angielskiego:) Order convenors, mitra convenors, chapters convenors [przyp. red.]

kierunek Wspólnoty. Uważam to za nader dziwne pytanie. To niemal tak, jakbyśmy byli partią polityczną: celem partii politycznej jest zdobyć lub utrzymać władzę i wszystko jest mobilizowane do tego celu. My nie mamy wąskiego celu w takim sensie. Dlatego myślę, że to całkowicie chybione pytanie. Wszystko, co mogę na nie odpowiedzieć, to „wyobrażam sobie wszystkich członków Wspólnoty jako usiłujących pogłębiać swoją praktykę Dharmy i poszerzać ruch”. Gdybyście chcieli być patetycznym, można by to ująć, że „naszym celem jest Oświecenie i to właśnie jest kierunek, w którym się poruszamy”.

(P) W tym, co dotychczas powiedziałeś, Bhante, przebija silny nacisk na coś, co można nazwać zachowywaniem: dbałość, by Wspólnota pozostawała wierna swoim konstytutywnym zasadom, ucieleśnionym w twoich naukach, praktykach oraz instytucjach przez siebie założonych. W wywiadzie z Mahamatim, udostępnionym na Zgromadzeniu Wspólnoty w Bodhgaja, wspominasz o czynniku równoważącym zachowywanie, mianowicie o rozwoju – kreatywnym odpowiadaniu na nowe potrzeby i okoliczności. Czemu podkreślasz tutaj zachowywanie, a nie rozwijanie?

(O) Ogólny nastrój naszych czasów faworyzuje ciągle innowacje, i ma to na nas wpływ, któremu trzeba się oprzeć. Istnieje jednakże miejsce dla rozwoju – zależnie od tego, co rozumiemy przez rozwój. Można mu przyklasnąć, jeśli znaczy on rozważanie i wprowadzanie nowych sposobów przekazywania Dharmy, czego dobrym przykładem był rozwój *Buddhafiela*⁸. Pożyteczne może być rozwijanie się w zakresie stosowanych mediów i sposobów prezentacji, nie powinno jednak być rozwoju niezgodnego z jakimikolwiek naukami, praktykami czy instytucjami, które już mamy; ani też żadnych innowacji w kwestii pryncypiów.

Choć doskonale widzę duże znaczenie rozwoju w tym sensie, czuję potrzebę, by podkreślać wagę trzymania się naszych podstawowych zasad i stabilnego ugruntowania się w mojej prezentacji Dharmy. Dzieje się tak, bo wyczuwam wewnątrz obecnej Wspólnoty i ruchu, że najgłośniejsze głosy zdają się być za tym, co można określić innowacjami. Nie słyszę jednak silnych głosów opowiadających się za zachowywaniem, by tak to nazwać. Postrzegam więc innowacje jako obecne zagrożenie, zwłaszcza z uwagi na ogólny klimat wokół nas i bżika na punkcie tego, co nowe i odmienne – pragnienie nowości tylko dlatego, że jest nowością.

(P) Podejrzewam, że wielu ludzi może przebąkiwać o robieniu rzeczy inaczej dlatego, że nie mają oparcia w rezultatach własnej praktyki lub w rozumieniu, czym jest Wspólnota i twoje nauczanie. Co mógłbyś im powiedzieć?

⁸ Inicjatywa Triratny w Anglii polegająca na stworzeniu wioski buddyjskiej, która w sezonie prowadzi retriety, festiwale, warsztaty itp pod gołym niebem lub namiotami. Patrz: www.buddhafiela.com [przyp. red.]

(O) Trudno generalizować; to zależy, kto tak mówi. W wielu przypadkach wystarczy po prostu powiedzieć: „Musisz intensywniej praktykować” albo „Potrzebujesz warunków bardziej sprzyjających dla praktyki” – jako że ludzie często znajdują się w okolicznościach, które zupełnie nie sprzyjają ich praktyce, są zaskoczeni brakiem postępów i winią za to nasz ruch albo praktyki, jakie wykonują. Gdyby jednak po dyskusjach ze mną i innymi nauczycielami we Wspólnocie dalej żywili przekonanie, że Triratna, jej zasady i praktyki są bezużyteczne dla ich duchowego życia, powinni opuścić Wspólnotę i poszukać gdzie indziej.

(P) Ktoś ostatnio twierdził, że nasza Wspólnota nie jest prawdziwie buddyjska, bowiem nie mamy nauczania i przewodnictwa dla osiągnięcia wglądu, i będziemy musieli wziąć się za to, gdy Bhante odejdzie. Czy jest możliwe osiągnięcie wglądu w ramach Wspólnoty i ruchu? Czy dysponujemy środkami do tego niezbędnymi, czy też musimy szukać czegoś nowego?

(O) Nie potrzeba zbyt wiele, by osiągnąć wgląd, w sensie wejścia w strumień. W *Sutcie Mahaparinibbana* w Digha Nikaji Budda oferuje „Zwierciadło Dhammy” – za jego pomocą można orzec, czy ktoś osiągnął wejście w strumień: należy zobaczyć, czy ma niezachwianą wiarę w Trzy Klejnoty i nieskazitelną moralność. Niezachwiana wiara i nieskazitelna moralność! Całkiem wysokie to wymagania! Znamy więc kryteria i powinniśmy umieć je stosować przynajmniej do siebie samych.

Myślę jednak, że pewne osoby zanadto przejmują się wglądem i wejściem w strumień. W pewnych przypadkach może się to stać niemal neurotyczne: może to wskazywać na brak wiary w Dhamę i niewątpliwie na brak wiary w nasze praktyki. Należy zajmować się po prostu praktykowaniem Dhamy w pełnym zakresie swoich możliwości, a wówczas wejście w strumień samo o siebie zadba. Przeciętny członek Wspólnoty ma więcej niż dostateczne zasoby nauk, praktyk i wspierających intuicji, aby osiągnąć wgląd.

(P) Ale czy nie potrzebujemy szczegółowego kierownictwa nauczyciela, by osiągnąć wgląd?

(O) Tak naprawdę to wystarczy nam kilka linijek *Dhammapady*!

(P) Czy jednak nie potrzeba szczegółowej listy „znaków drogowych”, by wiedzieć, co dokładnie robić podczas medytacji, czy nie potrzeba szczegółowej, osobistej uwagi nauczyciela, którą można, jak się zdaje, uzyskać w tradycji zen i tego rodzaju rzeczach?

(O) Niektórzy nauczyciele istotnie to oferują, ale nie jest to tak naprawdę potrzebne. Należy strzec się przed tym, co nazwałem „pseudoduchowym technicyzmem”. Jeśli chodzi o tradycję zen, to co właściwie się dostaje? Widujesz roszeigo od czasu do czasu, podajesz swoje odpowiedzi na

koan, on mówi: „Nie, to nie to. Odejdź!”

Ludziom często brakuje pewności siebie. Pragną, by im powiedziano: ”Jest w porządku, załapałeś to, nie robisz tego źle”. Chcą wiedzieć dokładnie, co mają robić. Niektórzy szukają mentorów, innych niż kaljana mitrowie w naszym zwykłym sensie, których oczywiście potrzebuje każdy. Toteż powinniśmy brać to pod uwagę i dawać im zachętę i wsparcie.

Oczywiście, by czynić duchowe postępy, istotna jest znajomość bardzo podstawowych rzeczy, jak znaczenia zrównoważonego wysiłku czy sposobów radzenia sobie z przeszkodami. Można jednak całkiem łatwo taką znajomość nabyć w Triratnie. Pisałem w wielu miejscach dość obszernie o tych sprawach, i warto do tego wracać, może częściej niż ludzie to czynią obecnie. Jeśli studiujecie moje nauczanie, jeśli stosujecie się doń systematycznie i regularnie przez jakiś czas, nie musicie się martwić – rezultaty się pojawią. I pojawiają się: obserwuję wzrost i przemianę ludzi nawet w relatywnie krótkim okresie. Jest to naturalne od samego początku istnienia ruchu.

(P) Czy nasza Wspólnota jest prawdziwie buddyjska?

(O) Pewni ludzie są nastawieni na autentyczne tradycje itd. Mogę tylko powiedzieć, że jesteśmy bardziej buddyjską wspólnotą niż wiele innych, jakie mógłbym wspomnieć. Oczywiście jesteśmy młodą Wspólnotą, ale możemy mieć tu i tam w swoich szeregach osoby, które weszły już w strumień, ale się z tym nie afiszują.

Problem polega na tym, że ludzie potrzebują upewnienia, a często wynika to z ich braku pewności siebie i braku przekonania do tego, co robią, do Dharmy, którą praktykują.

(P) Niektórzy się zastanawiają, czy zmieniły się twoje poglądy dotyczące wartości i znaczenia komun dla mężczyzn i kobiet oraz pracy zespołowej zgodnej z właściwym sposobem utrzymania.

(O) Nie, zdecydowanie się nie zmieniły, i czuję większą niż kiedykolwiek potrzebę ich podkreślania. Zespołowy właściwy sposób utrzymania był rozwinięciem ogólnej zasady właściwego sposobu utrzymania, obecnej w Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżce Buddy, i dalej uważam to za kluczowe. Nie wystarczy nam praktykować właściwego utrzymania najlepiej jak się da na tym świecie. Najdoskonalszą po temu sytuacją pracowniczą jest zespołowe właściwe utrzymanie, gdzie łatwiej o wygenerowanie dany, zaś duchowe przyjaźnie mogą się intensywniej rozwijać.

Wierzę też w dalszym ciągu, że kobietom i mężczyznom służy mieszkanie z osobami tej samej płci oraz inne przedsięwzięcia podejmowane przez kobiety i mężczyzn oddzielnie. Fakt, że dla niektórych są one mniej popularne niż były, nie oznacza, że zaszła zmiana w moim myśleniu.

Innymi słowy, to nie była zwyczajna adaptacja do warunków lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Stanowi to trwałą wartość.

(P) Padają sugestie, że duch czasów teraz jest inny, i ludzie są mniej skłonni pracować w przedsiębiorstwach zespołowego właściwego utrzymania bądź mieszkać w męskich lub kobiecych komunach, toteż powinniśmy zmienić nasze podejście.

(O) Pytanie brzmi: jak zmienić podejście w odniesieniu do właściwego sposobu utrzymania? A poza tym, nawet jeśli ludzie nie chcą pracować w przedsiębiorstwach zespołowych i mieszkać w komunach, jest to nieistotne. Bądź co bądź, większość ludzi w ogóle nie chce praktykować Dharmy. Niezależnie od zmian mody powinno się głosić to, co się uważa za słuszne i właściwe.

Oczywiście Dharma w dalszym ciągu może wiele dać ludziom, którzy nie mogą lub nie zdecydowali się żyć w taki sposób. Jeśli nie pracujesz w przedsiębiorstwie opartym na zespołowym właściwym utrzymaniu, tak czy siak musisz jakoś zarobić na życie, i zasady właściwego utrzymania dalej się do ciebie stosują. Podobnie, gorąco polecam mieszkanie z praktykującymi osobami tej samej płci, ale jeśli ludzie nie chcą lub nie mogą tak mieszkać, wciąż potrzebują stosować Dharma do swojej sytuacji najlepiej, jak potrafią, i starać się uczynić tę sytuację możliwie jak najbardziej sprzyjającą dla swoich duchowych usiłowań. Nie mam nic przeciwko, jeśli ktoś chce założyć jako alternatywę na przykład społeczności oparte na rodzinie, ale nie przestaję myśleć o społeczności jednopłciowej jako modelowej.

Warto przy tym zaznaczyć, że męska lub kobieca komuna nie spełni automatycznie swojego potencjału tylko i wyłącznie dlatego, że jest jednopłciowa. Może w niej tkwić znacznie większy potencjał niż w rodzinie nuklearnej, ale ten potencjał nie zostanie zrealizowany automatycznie: to zależy od wysiłku jej członków. Komuna taka może się łatwo zdegenerować, stając się zwykłym dzieleniem wspólnego mieszkania, zwłaszcza gdy liczba członków maleje, a czynsz trzeba płacić.

(P) Co z podstawowymi instytucjami Wspólnoty i ruchu? Wydaje się, że następuje stopniowe oddalanie się od struktur, jakie mamy: oczywiście mniejszy odsetek ludzi żyje w komunach i pracuje w przedsiębiorstwach właściwego zarabiania, ale wygląda też na to, że niezbyt wielu członków Wspólnoty poświęca hojnie swój czas na nauczanie Dharmy bądź pomoc w ośrodkach. W dodatku wydaje się, że wielu członków Wspólnoty nie udziela się na spotkaniach ordynowanych, a w wielu miejscach w ogóle nie robi się spotkań. Mniej ludzi uczestniczy w regionalnych i krajowych weekendach wspólnotowych, a odsetek członków Wspólnoty biorących udział w Zjazdach maleje. Czy te instytucje nie wymagają ponownego przemyślenia?

(O) Wymagają przemyślenia jedynie w sensie, że pewni członkowie Wspólnoty powinni przemyśleć swój stosunek do nich – czy nie stracili poczucia ważności tych instytucji. Jeśli

członkowie Wspólnoty nie zapewniają sobie warunków naprawę sprzyjających duchowej praktyce, to nie idą po schronienie na tyle efektywnie, na ile by mogli. Tak samo jest, jeśli nie pracują aktywnie dla szerzenia Dharmy, szczególnie poprzez nasze ośrodki. Rzeczywiście wygląda na to, że w instytucjach wspólnotowych aktywnie uczestniczy coraz mniejsza część członków Wspólnoty. Gdyby taka tendencja się przedłużała, Wspólnota stawałaby się po prostu rodzajem stowarzyszenia czy kółkiem towarzyskim, i przepadłyby wszystkie korzyści ze Wspólnoty, zarówno te osobiste, jak i społeczne.

Sądzę, że źródłem problemu jest ogólnospołeczny trend w kierunku życia prywatnego, wpływający na coraz uboższe uczestnictwo w świecie publicznym. W Wielkiej Brytanii jest to szczególnie silne. Bez wątplenia wchodzi tu także w grę swego rodzaju poczucie utraty inspiracji i zaangażowania, a takie poczucie niemal na pewno wzrosnie wskutek wycofania się ze wspólnotowego życia. Ta tendencja musi stanowczo być odwrócona, aby Wspólnota mogła przetrwać. Rozwiązanie leży w każdym pojedynczym członku Wspólnoty, podejmującym jak najwięcej wysiłków, by uczestniczyć w życiu Wspólnoty i ruchu.

(P) Czy Wspólnota nie jest teraz mniej kreatywna niż była? Czy nie ma mniej okazji dla kreatywności, zwłaszcza odkąd zacząłeś tak dbać o granice? W pierwszych latach nie przejmowaliśmy się osobistymi granicami, zajmowały nas podstawy Dharmy, i panowała znacznie większa wolność.

(O) W większości bym się z tym nie zgodził. Po pierwsze, istnieje nieporozumienie co do natury wolności. Wolność nie znaczy, że mamy możliwość robienia wszystkiego, co nam się podoba. Myślę, że prawdopodobnie tu leży źródło zamieszania. Dla celów praktycznych musimy się zgodzić na ograniczenia, w przeciwnym razie nie byłoby sanghi, do której ludzie mogliby przynależeć. Granice, tak na wejściu, jak i na wyjściu, stanowią nieunikniony element ustanawiania Wspólnoty, która bądź co bądź jest czymś odrębnym. Wszyscy członkowie Wspólnoty to wiedzą, jako że przeszli przez pewne trudności, by móc podczas ordynacji wstąpić do Wspólnoty.

We wczesnych dniach swojego istnienia Wspólnota niewątpliwie była bardzo kreatywna, w sensie że musieliśmy dla siebie wypracować wszystkie podstawowe zasady i stworzyć podstawowe instytucje. Późniejsi członkowie Wspólnoty są już w innej sytuacji. Nawet jednak w tych wczesnych dniach byliśmy „ograniczeni” przez to, czego dokonał Budda. Odkrył Dhamę raz na zawsze, przynajmniej jeśli chodzi o ten okres istnienia świata, i dlatego nikt nie może zrobić tego, co on już zrobił. W tym sensie Budda był bardziej kreatywny – nikt nie może się równać z kreatywnością Buddy. Tak więc obecnie jest mniej kreatywności i oryginalności, jako że ogrom pracy został już wykonany i musi być raczej rozwijany aniżeli tworzony od podstaw.

Późniejsi członkowie Wspólnoty nie mogą robić tego, co zrobili już jej pierwsi członkowie,

mogą jednakże robić coś podobnego, wychodząc na zewnątrz i ustanawiając nowe ośrodki, społeczności, czy przedsiębiorstwa zespołowego właściwego zarabiania. Jeśli nie chcą tego robić, za to chcą doświadczyć owej kreatywności pierwszych dni bez ograniczeń ze strony Triratny stworzonego tyle lat temu, niech odejdą i założą własną wspólnotę. Mogę ich zapewnić, że to nie taka prosta sprawa!

W ramach ruchu jest teraz tak samo szerokie pole dla kreatywności członków Wspólnoty, w sensie własnej inicjatywy i oryginalności, nawet jeśli jest to inny jej rodzaj. Mogą wyjechać w jakieś miejsce, gdzie Triratna jest nieznana i być tam pionierami; istnieje mnóstwo miast, nawet w Wielkiej Brytanii, gdzie nie prowadzimy żadnej działalności, toteż jest wiele miejsc dla ich kreatywności. Podejrzewam jednak, że wielu jest takich, którzy nie chcą się tego podejmować. Nie chcą zostawiać swojej pracy, rodziny, dziewczyny czy chłopaka. Często trzymają się na uboczu na wiele sposobów. Chciałbym, by więcej członków Wspólnoty ruszało uprawiać pracę u podstaw: czemu dziesiątki członków Wspólnoty miałyby się gromadzić wokół jednego ośrodka miejskiego, skoro mogliby szerzyć Dhammę i rozwijać Triratnę gdzie indziej? Jeśli Wspólnota jest obecnie mniej kreatywna, niż była kiedyś, być może dzieje się tak dlatego, że wielu ludzi nie jest tak zaangażowanych i nie praktykuje Dhammy tak wytrwale, jak to przeważnie miało miejsce we wczesnych dniach.

(P) Czemu we Wspólnocie nie panuje większa wdzięczność i szacunek dla dokonań tych pierwszych członków, zamiast poczucia ograniczenia zakresu własnej kreatywności?

(O) Ludzie stale wyrażają wdzięczność wobec mnie osobiście i na piśmie, wdzięczność za moją własną pracę i za to, co uzyskali od swoich preceptorów i duchowych przyjaciół, swoich społeczności i rad ordynowanych, a w istocie od całego ruchu.

(P) Wiele twoich odpowiedzi skupiło się na twojej roli przy zakreślaniu granic, by tak to ująć. Po twojej śmierci oczywiście pozostaniesz ważny dla zakreślania granic poprzez swoje nauczanie, ale będzie brakować kluczowego elementu, mianowicie twojej fizycznej obecności. Obecnie na przykład, by rozwiązać wątpliwości względem innych nauczycieli, każdy może do ciebie przyjść i to uregulować. A jeśli pójdzie do swoich preceptorów, oni z kolei mogą z tobą wyjaśnić każdy zasadniczy punkt, który był dla nich niejasny.

(O) Macie całkiem pokaźną literaturę do konsultacji... Jest jednak coś takiego w ruchu, we Wspólnocie czy nawet we mnie, czego nie da się łatwo zdefiniować. Istnieje tchnienie czegoś, co nie może być wtłoczone w formułki, czego koniec końców nie można zdefiniować. Samo pragnienie, by to uładzić czy zdefiniować, to błąd – taki błąd popełniła therawada wobec swojej winaji. Każdy będzie musiał dbać o tego nieco tajemniczego, wymykającego się definicjom ducha,

który podtrzymuje żywotność i energię ruchu.

Każdy powinien odegrać swoją rolę w utrzymywaniu Wspólnoty i ruchu przy życiu, zwłaszcza dbając o ten niedefiniowalny element. Ostatecznie jednak to publiczni preceptorzy są kluczowymi postaciami, jako że strzegą bram prowadzących do Wspólnoty, i pozostali członkowie Wspólnoty powinni z nimi współpracować.

(P) Wciąż pokładasz zaufanie w publicznych preceptorach, zbiorowo i indywidualnie?

(O) W wystarczającym stopniu!