

Oddawanie czci Dharmie i poleganie na niej stanowisko Sangharakszity w kwestii Właściwego Poglądu

„Jakie jest nasze fundamentalne filozoficzne stanowisko?” – zadumał się Sangharakszita w trakcie spotkania członków-seniorów Wspólnoty Triratna w latach 1980-tych. Uderzył mnie jego refleksyjny ton oraz fakt, że nie podał żadnej odpowiedzi na to pytanie – chyba dopiero się nad tym zastanawiał.

Nie wchodząc zbyt w szczegóły pojęcia ‘fundamentalne filozoficzne stanowisko’, czy ‘podejście’, najogólniej odpowiada ono w tym kontekście buddyjskiemu terminowi ‘*samjag-drśti*’ – którego znaczenie to ‘właściwy pogląd’, a w tłumaczeniu Sangharakszity ‘doskonała wizja’. W ciągu wielu lat swego nauczania Sangharakszita objaśniał ‘właściwy pogląd’ na wiele różnych sposobów, korzystając z terminologii i punktów widzenia szerokiego zakresu historycznych szkół buddyjskich i tłumacząc kluczowe terminy na różnorakie sposoby, czerpiąc z filozoficznego, psychologicznego, poetyckiego, a nawet religijnego słownictwa Zachodu. Aby przekazać pogląd Buddy na życie, wypracował również swój własny, charakterystyczny język, tworząc frazy takie jak ‘wyższa ewolucja’ lub ‘kosmiczne pójście po schronienie’. Ogromne bogactwo i różnorodność tego, co mówił i pisał, jest niewątpliwie jedną z najbardziej atrakcyjnych cech założonej przez niego Wspólnoty Triratna, ponieważ nadały jej, oprócz niezwyklej jasności, wyjątkowy wdzięk i szeroki zakres. Jednakże pojawiają się też potencjalne problemy. Spójność może rzeczywiście jest niemądrą obsesją¹, ale niespójność prowadzi do nieporozumień i zamieszania.

Musimy starannie przeanalizować całe ogromne spektrum prezentacji Sangharakszity, jeśli mamy z niego wyłuskać fundamentalne filozoficzne nastawienie. Nie jest to bynajmniej zadanie łatwe. W trakcie jego wykonywania, trzeba pamiętać o dwóch sprawach, ponieważ odpowiadają one za niektóre pozorne niespójności.

Po pierwsze, jego wykładnia takiej czy innej buddyjskiej tradycji niekoniecznie oznacza jej aprobatę. Sangharakszita często objaśniał nauki w taki sposób, by jego uczniowie mogli zrozumieć buddyjskie tło, z którego wyrosły. Angażował do tego swoją niezwykłą moc empatyczną wobec konkretnych poglądów i próbował je zrozumieć na ich warunkach, dzięki czemu pomagał nam dobrze je pojąćⁱ. Osobiście słyszałem, jak to samo podejście stosował do dzieł literackich i nawet do doktryn innych religii. Jednak fakt, że jakiś aspekt buddyjskiej tradycji uczynił zrozumiałym, a nawet ujawnił jego duchową skuteczność, niekoniecznie oznacza, że uważa go za pożyteczny sam w sobie, lub że powinien być zastosowany we Wspólnocie Triratnaⁱⁱ.

Po drugie, musimy też uwzględnić rozwój osobisty Sangharakszity jako praktyka i nauczyciela. Przez całe życie pogłębiał on swoje rozumienie Dharmy i wyjaśniał, jak ją pojmuje. Chociaż od jego najwcześniejszych pism aż do dnia dzisiejszego widać w tym rozumieniu uderzającą ciągłość, to jednak istnieje w nich wyraźna ewolucja w czasie – można zauważyć, jak stopniowo wyłania się charakterystyczny dla niego integralny trzon. Sangharakszita sam opisał rozwijanie się rdzenia tego trzonu w swojej książce *The History of My Going for Refuge*, i podobny rozwój można też dostrzec gdzie indziej.

Musimy więc zawsze czytać jego wcześniejsze nauki w świetle późniejszych. W żadnym razie nie oznacza to, że powinniśmy odrzucić jego wcześniejsze prace – na przykład spalić wszystkie książki, w których używał terminologii zapożyczonej od niemieckich idealistów, choćby terminu ‘absolut’, którego teraz się wystrzega. Ani też nie wymaga to od

¹ Odwołanie do słów amerykańskiego filozofa Ralpa Waldo Emersona w książce pt ‘Self-reliance’ [przyp. red.]

nas usunięcia całej mahajany tylko dlatego, że teraz uważa część jej metafizyczności za problematycznie zreifikowaną, mimo że poprzednio z niej korzystał. Generalnie chodzi o to, że powinniśmy dobrze rozumieć jego najnowszy punkt widzenia, kiedy zaznajamiamy się z jego wcześniejszymi pracami, czytając je lub słuchając ich. I oczywiście jego uczniowie powinni bardzo uważać na sposób, w jaki wykorzystują ten wcześniejszy materiał w swojej praktyce. Kiedy uczą Dharmy, muszą być pewni, że jasno przekazują podstawowe stanowisko, a jeśli zdecydują się odwołać do innego, bardziej niejednoznacznego materiału, powinni jasno zakomunikować, w jakim konkretnie celu to robią.

Nawet jeśli weźmiemy to wszystko pod uwagę, pytanie Sangharakszity sprzed ponad trzydziestu lat nadal domaga się odpowiedzi. Jakie jest fundamentalne filozoficzne podejście w Triratnie? Ponieważ ruch powstał w oparciu o konkretne zaprezentowanie Dharmy przez Sangharakszitę, wymaga to od nas znajomości jego fundamentalnego filozoficznego podejścia. Jak mamy rozumieć jego różne sposoby objaśniania właściwego poglądu – zarówno te, które wywiódł z tradycji, jak i te, które sam stworzył? W szczególności zależało mi na tym, żeby wypowiedział się wobec tych z nas, którzy są jego uczniami, w kwestii tak problematycznych terminów jak ‘absolut’, ‘nieuwarunkowane’, ‘transcendentalne’ i temu podobne, jak również ‘kosmiczne pójście po schronienie’ itd. Dlatego w marcu tego roku² odbyłem z nim serię rozmów, w których przedyskutowaliśmy jego aktualne przemyślenia w tych kwestiach.

Nagrałem te sesje, mając zamiar później je spisać i opracować, ale Sangharakszita wolał, abym napisał wszystko własnymi słowami, ponieważ temat wymaga większej precyzji, niż ta, na którą mógł się zdobyć w ustnej wymianie zdań, a pogarszający się wzrok nie pozwalał mu samemu przelać myśli na papier. Zrobiłem, jak sobie życzył, i efekt możecie zobaczyć poniżej. Spróbowałem wyłożyć to wszystko, co Sangharakszita mi wtedy powiedział, nie tylko na podstawie jego aktualnych słów. Skorzystałem także z tego, co znalazłem gdzie indziej w jego pracach – a co wydało mi się związane z tematem – i rozwinąłem jego myśli własnymi słowami. Tekst, który napisałem, został uważnie sprawdzony przez Sangharakszitę, można go więc uważać za dokładne przedstawienie jego myśli – dokładne na tyle, na ile jest to w ogóle możliwe do wykonania przez inną osobę, posługującą się swoimi słowami i swoim stylem.

Znaczenie poglądów

Zanim przejdziemy dalej, chciałbym wyjaśnić, dlaczego to zadanie jest potrzebne. Ono jest potrzebne, ponieważ poglądy są ważne. Ale zacznijmy od tego, co to są poglądy. Zasadniczo są to sposoby, w jaki porządkujemy i interpretujemy surowe dane naszego doświadczenia. Nasze zmysły, zewnętrzne i wewnętrzne³, dostarczają nam ogromną, skłębioną masę wrażeń, która musi być zredukowana w jakiś uporządkowany sposób do czegoś, nad czym da się zapanować, jeśli nasze życie w ogóle ma być udane. Pierwszym krokiem w tworzeniu kosmosu z chaosu jest nazwanie i skategoryzowanie naszych wrażeń tak, aby świat stał się zbiorem elementów rozpoznawalnych – to jest *samdźnia*, czyli ‘interpretacja’ lub ‘rozpoznanie’ w swej najbardziej podstawowej funkcji. To elementarne porządkowanie jest najwyraźniej częściowo instynktowne – zwierzęta też potrafią odróżniać rzeczy jadalne od niejadalnych, groźnego obcego od członka stada, własne terytorium od

² Czyli 2010 roku [przyp. red.]

³ Zmysły zewnętrzne to znane nam pięć zmysłów, a zmysł wewnętrzny to umysł (uważany w tradycji buddyjskiej za szósty zmysł) wraz z pojawiającymi się w nim myślami, emocjami, uczuciami, wspomnieniami, fantazjami, intuicjami itd. [przyp. red.]

terenu rywali. Jednakże zdolność do zastosowania słów i pojęć ogromnie rozszerza zakres *samdźni* i zwiększa jej subtelność.

Język też wnosi swój udział – umożliwia *witarkę*, zdolność do myślenia, a nawet rozumowania, w takim stopniu, w jakim potrafimy ją zastosować. Możemy spojrzeć na nasze doświadczenie z pewnej perspektywy i zastanowić się, jak są związane ze sobą elementy tego, co postrzegamy – a przede wszystkim możemy myśleć o swojej z nimi relacji. Wzory, jakie tworzymy w procesie tego myślenia, są naszymi poglądami. Mogą znaleźć swój wyraz w mniej lub bardziej jasno wyartykułowanych teoriach i ideach, najczęściej jednak w ogóle nie są sformułowane świadomie i są po prostu nieprzemyślanymi postawami i przypuszczeniami, które mają wpływ na nasze mentalne procesy w sposób całkowicie przez nas nieświadomiony.

Poglądy mogą być chwilowymi teoriami na temat konkretnych sytuacji lub mogą dotyczyć fundamentalnych pytań o znaczenie i cel ludzkiej egzystencji oraz naturę samej rzeczywistości. Tak naprawdę, to wszystkie świadome jednostki, które nie urzeczywistniły Dharmy bezpośrednio w sobie pełne są utajonych poglądów na temat swojej osobowości i na temat samego życia – idei przeważnie niejasnych, wzajemnie sprzecznych i pogmatwanych.

Nasze poglądy oczywiście nie są bezinteresowne. Wypływają z naszych afektywnie zabarwionych doświadczeń i wspierają fundamentalną walkę, żeby uniknąć tego, czym gardzimy, a zdobyć i utrzymać to, co ma dla nas wartość – przy czym najbardziej podstawowymi kategoriami oceniania są ból i przyjemność. Poglądy są częściowo analizą sytuacji, w których się znaleźliśmy, kiedy próbujemy wyjaśnić sobie, skąd się wziął ból lub przyjemność – a częściowo są strategiami działania wynikającego z tych sytuacji, wyjaśniającymi, jak możemy w przyszłości zadbać o kontynuację tego, co cenimy. Według Buddy są one najczęściej zbyt pośpiesznie uczynionymi uogólnieniami stworzonymi na bazie naszych doświadczeńⁱⁱⁱ. Wydaje nam się, że służą naszym najlepszym interesom, ale w rzeczywistości często przynoszą nam później tylko cierpienie.

Kiedy już skonstruujemy sobie szereg poglądów, zgodnie z którymi radzimy sobie z naszymi doświadczeniami w sposób, który naszym zdaniem najlepiej nam służy – bardzo się do nich przywiązujemy. Dzieje się tak dlatego, że są one często silnie powiązane z przyjemnymi lub bolesnymi doznaniem. Kiedy mamy jakiś pogląd w konkretnej sprawie, wywołuje to w nas poczucie ulgi lub satysfakcji, ponieważ ‘zapanowaliśmy’ nad sytuacją w myślach i teraz wiemy, co mamy robić.

Poglądy, rzecz jasna, mogą być ‘właściwe lub ‘niewłaściwe’ – niewątpliwie z różnymi odcieniami pomiędzy tymi dwoma kategoriami. Aby odróżnić jedno od drugich, musimy wziąć pod uwagę trzy rzeczy – dokładność i równowagę danych, wartości, którym służą, oraz rezultat. Właściwy pogląd zajmuje się wszystkimi danymi – poświęca im *joniso manasikarę*, ‘mądrą uwagę’ przyjmując wszystkie informacje (przyjemne, nieprzyjemne i neutralne) i widząc je takimi, jakimi są, w całej ich pełni i głębi. Pozostaje blisko zasadniczego doświadczenia, rozpoznając w nim trzy cechy całej rzeczywistości (nietrwałość, niesubstancjalność i niemożność przyniesienia stałego zadowolenia), ale zawsze oferując drogę do wyzwolenia. Właściwy pogląd służy najlepszemu z możliwych i najwyższemu dobru – postępowi na ścieżce prowadzącej do ostatecznego wyzwolenia wszystkich istot. I wreszcie, poglądy można uznać za właściwe, kiedy ich rezultatem są działania dobre dla nas i dla innych, zgodne z zasadami moralnymi.

Poglądy niewłaściwe powstają w oparciu o wybiórczą i jednostronną interpretację doświadczenia, informację zniekształconą, która nie została przeanalizowana w całości i dogłębnie. Skupiamy się na pewnych cechach rzeczywistości i ignorujemy pozostałe, wybierając te, które niosą nam przyjemność – nawet jeśli przewrotnie bywają to nieprzyjemne aspekty rzeczy, a zwłaszcza ludzi. Niewłaściwe poglądy służą wąskim, pospolitym i egoistycznym celom, a ich rezultatem jest cierpienie podmiotu i otaczających go ludzi.

Według Buddy są dwa rodzaje fundamentalnego niewłaściwego poglądu – eternalizm i nihilizm. Oba są skutkiem rozbicia nieprzerwanego przepływu doświadczenia, z jego pojawianiem się rzeczy i ich przemijaniem, i podkreślenia jednego aspektu kosztem drugiego. Eternalizm kładzie nacisk na fakt, że rzeczy zdają się pojawiać lub istnieć. Wyodrębniamy to pojawianie się i uogólniamy je w pogląd o istnieniu ostatecznej, wiecznej rzeczywistości. Nihilizm z kolei wyodrębnia element przemijania, podkreślając fakt, że rzeczy najwyraźniej przestają istnieć, i budując na tym teorię o ostatecznej pustce rzeczywistości, jej zasadniczej bezwartościowości oraz braku znaczenia i celu^{IV}.

Oba poglądy przejawiają się w działaniu. Każdy z nich ma tyle form, że nie sposób zredukować ich skutków do tak gładkich równań, jakie się często spotyka w wykładniach Dharmy. Jednak eternalizm może prowadzić do destrukcyjnych wyrzeczeń i pociągać za sobą zwłaszcza wyrzeczenie się osobistej wrażliwości moralnej oraz nieludzkie czyny, usprawiedliwane nakazami jakiejś wiecznej zasady – różne formy przekonań teistycznych są charakterystycznymi przykładami eternalizmu. Nihilizm bardzo często prowadzi do pograżania się w bardzo wąsko pojmowanej pogoni za przyjemnościami, do zupełnej bez troski i do zaprzeczenia istnieniu wartości moralnych – można by stwierdzić, że konsumpcjonizm jest współczesną konstrukcją nihilistyczną.

Właściwy pogląd nie propaguje ani typowego dla eternalizmu przywiązania do zreifikowanych abstrakcji, ani głoszonego przez nihilizm braku wartości, porządku i znaczenia. Sprowadza nas za to z powrotem do tego, co jasno widać w doświadczeniu – w tym, co się nam przydarza lub dzieje wewnątrz nas w dowolnej chwili, albo w tym, czego dowiedzieliśmy się od osób uznanych przez nas za mądre.

W tym momencie powinno już być oczywiste, że to, jakie wyznajemy poglądy, jest ważne i ma ogromne znaczenie. Integralność charakteru i dobre chęci nie wystarczą – inteligentne rozumienie, które zgadza się z tym, czym naprawdę jest rzeczywistość, jest niesłychanie istotne. Poglądy, jakie mamy na temat życia, oraz postawy, jakie przejawiamy wobec naszych doświadczeń – one wszystkie kształtują sposób, w jaki czynimy dobro lub zło. Długa historia ludzkości obszernie ilustruje fakt, że idee naprawdę mają znaczenie – weźmy na przykład nieludzkie czyny, które wypłynęły z poglądów dwudziestego wieku, takich jak faszyzm, komunizm lub kolonializm. We współczesnym świecie duże zagrożenie wyrasta z konfrontacji wzajemnie wykluczających się poglądów w rejonie Bliskiego Wschodu – islamskich, żydowskich, chrześcijańskich, socjalistycznych, neokonserwatywnych, liberalnych i tak dalej.

Oczywiście poglądy były również podstawą do uczynienia wielu dobrych rzeczy na świecie. W dzisiejszych czasach musimy mieć nadzieję i pracować nad tym, aby zatriumfowały wszelkiego rodzaju poglądy humanitarne. Biorąc pod uwagę ogromny destrukcyjny potencjał współczesnej technologii, można uznać, że przetrwanie dzisiejszego świata zależy od rozległego wpływu bardziej pomocnych poglądów na temat natury życia, znaczenia i celu ludzkości oraz odpowiedzialności, jaką jedna istota ludzka ma wobec drugiej, jak również wobec innych, nie tylko ludzkich, istot.

Poglądy są ważne, ponieważ kształtują nie tylko nasze postawy etyczne, ale też życie duchowe czy religijne w najszerszym znaczeniu. Prawdziwy rozwój duchowy jest możliwością zawartą w samym życiu i mogą go zaznać niektórzy wyznawcy większości religii, jak również ci, którzy nie wyznają żadnej religii, zwłaszcza osoby parające się sztuką i filozofią. Problem leży w tym, że w wielu przypadkach religie wypaczają ludzki rozwój z powodu sposobu, w jaki rozumieją życie – z powodu swoich poglądów, zwłaszcza tych z gatunku eternalistycznych. To bardzo znamienne, że w sutcie *Brahmadźala* (klasycznej wypowiedzi Buddy na ten temat) większość z wyliczonych tam sześćdziesięciu czterech niewłaściwych poglądów to złe interpretacje doświadczeń wizjonerskich i medytacyjnych –

poglądy, które odwracają uwagę od doświadczeń wyższego rodzaju i przeszkadzają w tym, żeby doprowadziły nas one do wyzwolenia^v.

Tym, co wyróżnia buddyzm, jest zdecydowana jasność co do ścieżki i celu, do którego ta ścieżka prowadzi. Budda rzeczywiście bardzo wyraźnie widział niebezpieczeństwa związane z poglądami i konieczność utrzymania ostrej świadomości co do sposobu, w jaki myślimy i rozmawiamy o swoim życiu, o wysiłkach na ścieżce i zwłaszcza o naszym rozumieniu prawdziwej natury rzeczywistości. W tekstach palijskich jasno widać jego nieustanną czujność wobec idei, które są szkodliwe, a przynajmniej mało pomocne dla etycznego życia lub dla osiągnięcia wyzwolenia. To bardzo znamienne, że *Brahmadżala Sutta* jest pierwszą suttą w pierwszej *nikaji* pierwszej *pitaki* w *Tipitace*. Niewłaściwe poglądy prowadzą do zniekształcenia ludzkich doświadczeń i w najlepszym wypadku przeszkadzają prawdziwym duchowym aspiracjom w dojściu do pełnego rozkwitu, a w najgorszym przypadku wiodą do wszelkiego rodzaju zła, do jakiego zdolne są ludzkie istoty.

Dopóki sami bezpośrednio nie ujrzymy rzeczywistości takiej, jaką jest, to w odniesieniu do praktyki Dharmy polegamy na właściwych poglądach. Dlatego studiowanie Dharmy jest tak ważnym aspektem jej praktykowania. Musimy oczyścić swój umysł z niewłaściwych poglądów, czy to eternalistycznych, czy też nihilistycznych w dowolnej z wielu form i rodzajów, w jakich występują, a które stanowią tak ogromną część naszych myśli i postaw. Wymaga to od nas dokładnego przeegzaminowania siebie samego, zwłaszcza przez studiowanie i dyskusowanie o Dharma z osobami, które rozumieją ją znacznie lepiej^{vi}. Jednocześnie musimy przyswajać sobie właściwe poglądy – zestaw idei na temat rzeczywistości, które doprowadzą nas do ujrzania na powrót rzeczywistości takiej, jaką jest, oraz uczą nas najpierw, jak żyć w zgodzie z samym sobą i z innymi dzięki etyce i medytacji, a później, jak dzięki mądrości osiągnąć wyzwolenie od cierpienia.

‘Metafizyczna powściągliwość’ Buddy

Budda rygorystycznie sprzeciwiał się wszelkim niewłaściwym poglądom, uważając je za ‘gąszcz, dżunglę, płataninę’, w której bardzo łatwo można się zagubić. Uczył właściwego poglądu, traktując go jako pierwszy element swej najbardziej podstawowej prezentacji ścieżki – Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki. Nie uczył jednak filozofii – wbrew temu, co Sangharakszita mówi o nim w swej wczesnej pracy *Philosophy and Religion in Original and Developed Buddhism* – a przynajmniej nie filozofii spekulatywnej. Jeśli w ogóle dałoby się o Buddzie powiedzieć, że był filozofem, to był filozofem empirycznym. Nie było jego zamiarem dostarczenie wyczerpującego, racjonalnie uzasadnionego opisu rzeczywistości, ani wyjaśnienie, jak i dlaczego działa. Jego zdaniem byłoby to oderwanie się od głównego zadania. W niektórych miejscach mówi o nieposiadaniu żadnego poglądu, w sensie nie trzymania się żadnego z góry przyjętego filozoficznego założenia^{vii}. Dzięki swej mądrości bezpośrednio widział rzeczywistość taką, jaką jest, i nie potrzebował żadnej filozoficznej teorii będącej punktem wyjścia do jej ewaluacji. Jednakże był myślicielem, który głęboko zastanawiał się nad własnym doświadczeniem cierpienia i pokazywał nam, co musimy wiedzieć, aby się od niego wyzwolić.

Myśl Buddy była całkowitym odejściem od tego, co głosili w Indiach jego współcześni i poprzednicy. Jego nauczanie było obce generalnej hinduskiej mentalności i sposobom wyrażania się, zarówno w czasach przed nim, jak i po nim. Oczywiście musiał wypowiadać się na temat niektórych zasadniczych problemów swoich czasów i wyrażać swoje poglądy stosując ogólnie przyjęte terminy. Ale odrzucał powszechne w jego czasach trendy spekulatywne i metafizyczne. Słynna jest jego odmowa odpowiedzi na cztery

metafizyczne problemy przedstawione przez wędrowca Waćcagotę, uzasadniona stwierdzeniem, że są one nieprzydatne tym, którzy pragną wyzwolić się od cierpienia^{viii}.

Objasniając Dharmę Budda skrupulatnie unikał wszelkich metafizycznych abstrakcji – nazwano to jego ‘metafizyczna powściągliwością’. W tych przypadkach, gdzie zinterpretowano jego słowa jako myślenie abstrakcyjne, (np. ‘nienarodzony’ w sutcie *Arijaparijeśana*^{ix}) jest oczywiste, że był to zabieg poetycki i nie powinien być interpretowany filozoficznie. Nie minęło jednak wiele czasu, żeby do jego nauk została zastosowana hinduska tendencja do wysoce abstrakcyjnego myślenia. Pierwszym takim posunięciem jest teoria Dharmy w *Abhidharmie*, a później myśliciele mahajany poszli o wiele dalej, czego kulminacją jest doktryna *Tathagatagarbhy* z całym swym ogromnym bogactwem form i interpretacji, czasem rzeczywiście niezwykle skomplikowanych.

Ci, którzy rozwinęli takie teoretyczne podejście – w ich własnym kontekście i w świetle własnego doświadczenia – być może całkiem nieźle rozwijali odziedziczone nauki i praktyki tak, aby poradzić sobie z różnymi pytaniami, zwłaszcza wyzwaniem stawianymi przez braminów. Niewykluczone, że byli całkiem wierni duchowi Dharmy. Jest możliwe – gdyż uczynił to sam Sangharakszita – żeby w niektórych metafizycznych konstrukcjach dojrzeć sporo sensu i duchowej inspiracji. Nie zmienia to jednak faktu, że są one zdradą wobec fundamentalnej metody Buddy – a można uznać, że ta metoda sama w sobie była głównym aspektem jego nauk. Chodzi o to, że sposób, w jaki Budda się wypowiadał, jest równie ważny jak to, co mówił. A to oznacza, że trzeba dodać czwarte kryterium właściwego poglądu do tych trzech, które już były wyżej wspomniane, czyli do dokładności i równowagi danych, wartości, którym służą, oraz rezultatu etycznego. Musimy jeszcze wziąć pod uwagę efekt, jaki wywołuje używany przez nas język – czy sprawia wrażenie eternalizmu czy nihilizmu? Zdaniem Sangharakszity bardzo dużo terminów stosowanych w całej buddyjskiej tradycji nie zdaje tego testu.

Sangharakszita przyznaje, że sam w swoich prezentacjach stosował szereg ewidentnie metafizycznych terminów, których najbardziej jaskrawym przykładem jest ‘absolut’^x. Problem polega na tym, że nieuchronnie słyszymy i czytamy słowa takie jak ‘absolut’, ‘nieuwarunkowany’, ‘transcendentalny’, ‘nie-dualistyczny’, ‘natura buddy’, które – zwłaszcza, kiedy są pisane wielką literą – odnoszą się do jakichś zreifikowanych bytów metafizycznych, prawdziwych, lecz istniejących w pewnym sensie niezależnie od tego, czego możemy doświadczyć. Gładko wiodą one do poglądów z gatunku eternalistycznych, a te poglądy stanowią następnie podstawę działań, które z łatwością stają się niewłaściwe, ponieważ nie współgrają z rzeczywistością taką, jaką jest ona naprawdę. Takiej niby-filozoficznej lub metafizycznej terminologii należy unikać, zwłaszcza w naszym⁴ nauczaniu ogólnym. Powinno się jej używać tylko tam, gdzie to naprawdę pomoże, i gdzie można bardzo jasno zaznaczyć, że stosuje się ją w całkowicie poetyckim, metaforycznym lub twórczym sensie – przy czym wcale nie należy zakładać, że nasi słuchacze też tak to odbiorą, nawet jeśli nasze własne zrozumienie jest wyjątkowo klarowne.

Ogólnie rzecz biorąc, Sangharakszita twierdzi, że przy objaśnianiu nauk Buddy, im bardziej abstrakcyjny jest sposób wysławiania się, tym jest mniej autentyczny, a im bardziej konkretny, tym bardziej autentyczny. Jeśli musimy się nieźle mentalnie nagimnastykować, aby wyjaśnić, że takie abstrakcje nie dotyczą rzeczywistości lub bytów ontologicznych, powinno to wzbudzić nasze podejrzenia i powinniśmy mieć się mocno na baczności przy ich używaniu. Kiedy czytamy lub słyszymy tego typu terminy w pracach Sangharakszity, musimy być świadomi jego zamiaru – którym jest wywołanie twórczej lub poetyckiej wizji celu życia w Dharmie. Powinniśmy też być bardzo ostrożni w naśladowaniu go pod tym względem. Nie

⁴

Tzn. Triratny [przyp. red.].

powinniśmy zagłębiać się w spekulacje dalej niż jest to absolutnie konieczne dla rzeczywistej praktyki Dharmy. Budda jest dla nas bezpośrednim tego przykładem.

Niebezpieczeństwo nihilizmu

Niebezpieczeństwo, o którym mówiliśmy do tej pory, znajduje się na eternalistycznym krańcu spektrum niewłaściwych poglądów. Jednak nihilizm stanowi równie wielkie niebezpieczeństwo, a w naszych czasach może nawet i większe. W jaki sposób przekazać poczucie głębszego znaczenia i celu w życiu, sens czegoś, co wykracza poza nasz obecny zakres doświadczenia, nie wspominając o tym „czymś”, co wydaje się reprezentować rzeczywistość ponad-doświadczalną? W jaki sposób mamy utrzymać przed sobą – używając trochę niebezpiecznego zwrotu Sangharakszity – ‘obiekt transcendentálny’, czyli wyższy cel naszych duchowych wysiłków? To bardzo istotne, abyśmy stworzyli i wyobrazili sobie taki cel, ponieważ żyjemy życiem Dharmy właśnie dlatego, że chcemy wykroczyć poza to, czym teraz jesteśmy. Jeśli taki obraz nie stoi nam przed oczami, nie możemy skierować swoich energii na praktykowanie Dharmy. W naszym zapale uniknięcia eternalizmu musimy uważać, żeby nie wpaść w nihilizm. Ale jak go uniknąć? Czym w takim razie jest to coś, do czego dążymy w naszym pragnieniu wykroczenia poza to, czym jesteśmy teraz? Jak mamy o tym mówić?

Jest to nie tylko problem ustalenia, gdzie idziemy, ale także, jak tam dojdziemy. Życie zgodne z Dharma wyprowadza nas poza granice naszej wąskiej tożsamości i jej egoistycznych motywacji. Co wtedy zastąpi nasze popędy i dążenia, nawet te najbardziej wielkoduszne? Jeśli ktoś nie doświadczył jeszcze w sposób trwały tego celu oraz tych ponad-egoistycznych motywacji, potrzebuje jakiegoś sposobu na podtrzymanie ich w umyśle, na ich przekonującą i inspirującą obecność w życiu, aby móc dostosować do nich swoje działania. Potrzebny jest mu zarówno ten cel jako punkt odniesienia, jak i zaufanie do niego oraz do nie-egoistycznych motywacji, żeby mógł kształtować swoje wybory w zgodzie z Dharma. Coraz bardziej jest mu potrzebne poczucie kierunku, w którym zdąża, i głębsza energia, która go tam unosi. Ale jak można o tym wszystkim mówić, nie sugerując jakiegoś metafizycznego bytu, który by naprawdę istniał?

Doświadczenie Sangharakszity dotyczące celu i Dharmicznej motywacji

Wydaje się, że dla Sangharakszity ten problem nigdy nie istniał. Od pierwszego zetknięcia z Dharma, wywarła ona na niego silny i bezpośredni wpływ, sięgający głęboko do jego wnętrza. Kiedy czytał Diamentową Sutrę mając szesnaście lat, doświadczył „czegoś nieopisanego”, co „natychmiast radośnie przyjął z bezwarunkową akceptacją i zgodą”. Wyzwolilo to w nim fontannę radosnej energii i dało mu poczucie nieograniczonej wolności. Od tamtej pory szedł do przodu, nigdy nie wątpiąc w obrany kierunek. Coraz wyraźniej doświadczał pojawiającej się w nim motywacji, która wykraczała poza jego „ja” – a jej źródłem był ideał bodhisatwy, wizualizacja Tary, Mandżuśriego oraz innych buddów i bodhisatwów.

Tej ponad-osobowej motywacji doświadczył wyjątkowo potężnie po przybyciu do Nagpuru 6 grudnia 1956 roku, kiedy dowiedział się o śmierci dr Ambedkara. Całkowicie spontanicznie zareagował wtedy na kryzys, jaki dotknął nowych buddystów, pozbawionych ukochanego przywódcy – zareagował z głęboką inspiracją i wielką skutecznością, jakby działała przez niego jakaś zewnętrzna siła. Twierdzi, że kiedy wygłaszał wykład za wykładem

bez odpoczynku przez szereg dni, miał uczucie, że to nie on mówił. Czasami wręcz nie wiedział, co mówi – „Słowa płynęły z moich ust, a ja je słyszałem tak, jakbym słuchał innej osoby; one nie były poprzedzone moimi myślami”.

Później, kiedy wykładał w Wielkiej Brytanii, dość często czuł, jakby w pewnym momencie wykładu coś przejmowało kontrolę nad tym, co mówił – coś większego od niego. W tym samym stylu twierdził później, że to nie on założył Wspólnotę Triratny, tylko był narzędziem, za pomocą którego, została ona założona. Kiedy patrzy wstecz i rozmyśla o całym swoim życiu, wydaje mu się, że kierowało nim coś istniejącego poza nim.

Fundamentalna perspektywa ‘filozoficzna’ Sangharakszity

Te doświadczenia pomogły Sangharakszicie zrozumieć nauki Buddy i podsycały jego przemyślenia na ich temat, co zaowocowało refleksjami na temat pójścia po Schronienie do Trzech Klejnotów, na temat ‘spiralnej ścieżki’, natury wejścia w strumień i bodhicitty – dalej doprowadzając go do idei o niższej i wyższej ewolucji. W ten sposób doszedł do własnej konkretnej prezentacji właściwego poglądu.

Dla niego, tak jak dla Buddy, fundamentalnym wyrażeniem właściwego poglądu jest *pratitja-samutpada*, która w pewnym sensie w ogóle nie jest żadnym poglądem^{x1}. Nie jest teorią na temat rzeczy i zjawisk, tylko opisem tego, co rzeczywiście możemy dostrzec i wiedzieć o wszystkich elementach naszego doświadczenia. Jest środkową drogą pomiędzy eternalizmem i nihilizmem. Unika eternalizmu, ponieważ wszystko pojawia się w zależności od czegoś innego i dlatego jest nietrwałe. A nihilizmu unika dlatego, że zawiera w sobie możliwość ścieżki wiodącej do wykroczenia poza siebie.

W swym klasycznym sformułowaniu fundamentalny wgląd Buddy wskazuje na fakt, że dowolny aspekt doświadczenia, który wybierzemy do zbadania, pojawia się w zależności od warunków i przemija, kiedy te warunki same przemijają. Wiele z tego wynika. A zwłaszcza fakt, że uwarunkowanie zawiera w sobie trzy *lakszany* (oraz samo jest w nich zawarte) – to, co jest uwarunkowane, nie może być trwałe, nie ma substancjalnej egzystencji i nie może przynieść trwałej satysfakcji. Jednak uwarunkowanie implikuje także wzajemne dynamiczne powiązania między wszystkimi rzeczami i zjawiskami, wewnętrznymi i zewnętrznymi. Nie jest to jedynie przypadkowy ciąg zjawisk, które poza tym są niezależne, nietrwałe i niesubstancjalne. Istnieje związek pomiędzy jednym wydarzeniem i tym, co po nim następuje. Jeden zbiór wydarzeń **warunkuje** następny. Z jednego zbioru wydarzeń musi się wyłonić następny.

Zjawisko uwarunkowania nie wymaga żadnej teorii na temat precyzyjnego mechanizmu, według którego warunki są powiązane z uwarunkowanym. Jest to po prostu coś, co możemy zaobserwować, kiedy dzieje się wokół nas i wewnątrz nas – jest to zwyczajnie sposób istnienia świata. W łańcuchu wydarzeń istnieje regularność, czy też porządek. Wszystko jest uporządkowane lub wyregulowane w tym sensie, że najogólniej mówiąc, z tych samych warunków wyłonią się te same skutki.

Z tego punktu widzenia, *pratitja-samutpada* jest ogólną zasadą rządzącą uporządkowanymi relacjami pomiędzy warunkami i ich skutkami. Zasada ta wyraża się w ogromnej, być może nieskończonej, liczbie możliwych praw, które rządzą związkami pomiędzy konkretnymi warunkami i tym, co one warunkują – chociaż metafora ‘prawa’ i ‘rządzenia’ z pewnością nie implikuje tu żadnej zewnętrznej agencji lub twórcy prawa. Przykładowo ‘prawo grawitacji’ po prostu opisuje przewidywalną regularność relacji między dowolnym większym i mniejszym ciałem. To właśnie ta uporządkowana natura rzeczy i

zjawisk umożliwia nam funkcjonowanie w relacji do nich – gdyby nie było tego porządku, życie nie byłoby możliwe.

Chociaż *pratitja-samutpada* ma fundamentalne znaczenie dla naszego przeżycia w najbardziej podstawowym sensie, to jej znaczenie dla życia w Dharma jest bardziej konkretne. Nasza zdolność do uwolnienia się od cierpienia zależy od *pratitja-samutpady* nie w tym sensie, że pełne zrozumienie zasady jest wyzwoleniem, tylko że wyzwolenie jest możliwe ponieważ w całościowym wzorze *pratitja-samutpady* istnieją pewne regularności, czy też prawa, które je umożliwiają. Kiedy już zrozumiemy i będziemy w pełni przekonani, że natura rzeczywistości to *pratitja-samutpada*, wtedy sprzymierzmy się z tymi regularnościami lub prawami, które prowadzą nas do wyzwolenia. Wyzwolenie również pojawia się w zależności od pewnych warunków – istnieją takie regularności, które rządzą duchowym wzrostem i spełnieniem.

Pięć *nijam*

Aby zrozumieć to głębiej, musimy przyjrzeć się różnorodności uwarunkowanych związków. W *suttach* Budda mówi o wielu różnych rodzajach takich relacji, ale nigdzie nie są one jasno sklasyfikowane. To zadanie podjęto później i wynik został zapisany przez *Buddhaghoszę* w jego komentarzach do *Tipitaki*^{xii}. *Buddhaghosza* wyróżnił pięć *nijam*, w które można pogrupować wszystkie relacje uwarunkowane. *Nijama* oznacza ‘ograniczenie’, ‘limitację’ lub ‘konieczność’ i w tym kontekście odnosi się do kategorii koniecznych związków w obrębie zasady uwarunkowania – do pięciu różnych klas lub porządków regularności, według których uwarunkowane jest powiązane z warunkami.

Klasyfikacja ta miała duży wpływ na zrozumienie *pratitja-samutpady* przez *Sangharakszitę* oraz na sposób, w jaki ją przedstawił, chociaż zinterpretował ją również po swojemu, pod pewnymi względami inaczej niż czynią to tradycyjne komentarze, a zwłaszcza inaczej niż współcześnie się ją rozumie^{xiii}. W swojej wykładni *nijam* stosuje współczesne, niestosowane w starożytnych Indiach pojęcia do objaśnienia pięciu kategorii, a niektórym z nich nadaje całkiem inne znaczenie od tego, które znalazł w źródłach. Prawdopodobnie zrobił to w oparciu o interpretację pani *Rhys Davids*. Trzeba koniecznie zaznaczyć, że nauka, która z tego wynika, jest na tyle odmienna, że pod pewnymi względami można uznać ją za zupełnie nową, choć zbudowaną na podstawowej zasadzie, przedstawionej przez *Buddhaghoszę*, że uwarunkowanie jako całość składa się z różnych ‘porządków’. Jednak analiza *Sangharakszity* wcale nie jest niespójna z naukami *Buddy*, które znajdujemy w *suttach* – oraz, co koniecznie trzeba zaznaczyć, z tym, do czego zdają się zmierzać same komentarze.

Choć duża część tego materiału jest nam znana, warto przytoczyć tutaj tę naukę w całości, tak jak rozumie ją *Sangharakszita*, aby jasno uzmysłowić jej pełne znaczenie jako wykładni drogi środka pomiędzy eternalizmem i nihilizmem. Warto ją również objaśnić, aby ujrzeć jej miejsce w kontekście całościowej prezentacji *Dharmy*, proponowanej przez *Sangharakszitę*.

Pratitja-samutpada oznacza, że istnieją zauważalne wzory regularności pomiędzy warunkami i tym, co one warunkują. Owe wzory regularności lub porządki można zgrupować w pięciu kategoriach – pięciu *nijamach*: *utu*, *bidža*, *mano*, *kamma* i *dhamma*.

Utu-nijama jest to całkowita suma regularności występujących w fizycznej materii nieorganicznej (będącej przedmiotem takich nauk jak fizyka i chemia) – są to warunki, które rządzą królestwem minerałów. Obejmują one prawo grawitacji, prawa termodynamiki, prawa rządzące reakcjami chemicznymi, elektrycznością, strukturą atomów i tak dalej.

Bidza-nijama obejmuje wszystkie uwarunkowane relacje dotyczące organizmów żywych – królestwa roślin, przedmiotu biologii, botaniki i fizjologii. Przykłady uwarunkowania w *bidza-nijamie* to fotosynteza, dziedziczenie genetyczne, krążenie krwi.

Mano-nijama to suma regularności rządzących królestwem zwierząt (w skład którego wchodzi wszystkie organizmy mające percepcję sensoryczną) badanym przez zoologię i sporą część nauk behawioralnych. Znajdują się tu procesy percepcji, odruchy, działania typu bodziec-reakcja oraz instynkty. Mogą one obejmować bardzo złożone i inteligentne zachowania, takie jak niezwykle instynkt migracyjny i strategie przetrwania często zdradzające wielki spryt.

Te trzy *nijamy* działają wewnątrz nas – regularności relacji uwarunkowanych wymienione w powyższych trzech kategoriach rządzą naszymi ciałami oraz naszą inteligencją sensoryczną i instynktowną. W obrębie tych trzech *nijam* ma miejsce to, co Sangharakszita nazywa ‘niższą ewolucją’. Pozostałe dwie *nijamy* umożliwiają ‘ewolucję wyższą’.

Kamma-nijama i jej uwarunkowanie dochodzi do głosu, kiedy inteligencja osiąga stan samoświadomości i staje się zdolna do sformułowania idei ‘ja’ jako ośrodka działania i doświadczania. Składa się z tych regularności, które dotyczą relacji między czynnikiem samoświadomości i skutkami działań danej osoby na poziomie ciała, mowy i umysłu. Skutki wpływające z tej *nijamy* są dwojakiego rodzaju – zewnętrzne i wewnętrzne. O ile dość trudno jest mieć pewność, czy to, co się nam przydarza, jest skutkiem naszych przeszłych działań (zgodnie z *kamma-nijamą*), to stosunkowo łatwo jest zaobserwować sposób, w jaki nasze działania przekształcają umysł, kiedy nieustannie pojawia się on na nowo z chwili na chwilę w tym życiu – oraz nawet sposób, w jaki pojawia się na nowo, przechodząc z jednego życia w następne^{xiv}.

Kamma-nijama jest areną etyki. Działania wyrastające ze zręcznych (pozytywnych) lub pomocnych stanów umysłu generalnie przynoszą dobre rezultaty w świecie, pozytywne reakcje zwrotne w naszym bezpośrednim środowisku, wyższy stopień wewnętrznej satysfakcji i spełnienia, oraz głębsze i bogatsze doświadczenie. Działania niezręczne (negatywne) oczywiście przynoszą rezultaty przeciwne, zgodnie z karmicznym porządkiem uwarunkowania. Praktyka etyki polega na dostosowaniu naszego postępowania do rzeczywistości). Etyka jest naturalna – to, co sprawia, że nasze działania są etyczne lub nieetyczne, tkwi w istocie rzeczywistości. Rzeczywistość jest z istoty etyczna.

Dhamma-nijama jest przedstawiona w komentarzach źródłowych jako czynnik, który wyjaśnia np. takie sprawy jak – dlaczego ‘światowe trzęsienie ziemi’ ma miejsce na każdym ważniejszym etapie drogi życiowej dowolnego buddy. Wydaje się, że późniejsze dyskusje therawadinów rozumieją *dhamma-nijamę* jako fundamentalną zasadę uwarunkowania zawierającą w sobie wszystkie inne zasady, lub za rodzaj kategorii zwanej ‘pozostałe’, w której mieści się wszystko to, co nie pasuje gdzie indziej^{xv}. Jednak Sangharakszita dostrzega w niej o wiele bardziej konkretne znaczenie. *Dhamma-nijama* obejmuje te uwarunkowane procesy, dzięki którym pojawiają się buddowie. Są one reprezentowane zwłaszcza przez te sekwencje ‘pozytywnych’ czynników, które pojawiają się przy wejściu do Strumienia. Można by powiedzieć, że *dhamma-nijama* jest strumieniem, do którego się wchodzi.

Oświecenie nie jest wydarzeniem przypadkowym i nie jest nikomu tak po prostu dane – uzyskuje się je po zaprowadzeniu sekwencji warunków, z których każdy następny wpływa z poprzedniego, zgodnie z *pratitja-samutpadą*. Stan bodhi osiąga się wykorzystując regularne wzory tkwiące w rzeczywistości – zdolność do osiągnięcia Oświecenia jest częścią natury rzeczywistości.

Cykliczne i progresywne kierunki w obrębie uwarunkowania

Nijamy kategoryzują wszystkie możliwe regularności związków uwarunkowanych i porządkują je hierarchicznie według stopnia świadomości, jaki wspierają, począwszy od braku świadomości w materii nieorganicznej aż do w pełni Oświeconego umysłu – od tych w *utu-nijamie* aż do tych w *dhamma-nijamie*. Jednak żadna *nijama* nie jest systemem oddzielnym, każda jest powiązana z pozostałymi na wiele różnych skomplikowanych sposobów. Co najważniejsze, procesy w obrębie jednej *nijamy* mogą spowodować pojawienie się procesów w innej. Możliwy jest ruch od niższej do wyższej – a w rzeczy samej także od wyższej do niższej. W ten sposób można odróżnić dwie tendencje w obrębie *pratitja-samutpady* jako całości. Istnieją procesy, które pozostają na jednym poziomie, wędrując w nieustannie odnawianym cyklu – jak to widać w cyklu narodzin i śmierci zwierzęcia dowolnego gatunku lub w formowaniu się i późniejszym wietrzeniu skał. Są także procesy, które przechodzą z jednej *nijamy* do następnej – na wyższy poziom, kiedy żyjące organizmy wyłaniają się cieplej „zupy” aminokwasów (procesy *bidža-nijamy* wyrastające z procesów *utu-nijamy*), lub na niższy poziom, kiedy jakaś roślina umiera (procesy *bidža-nijamy* łączące się na powrót z tymi w *utu-nijamie*). Sangharakszita mówi, że te poziome i pionowe kierunki wewnątrz uwarunkowania jako całości są cykliczne i progresywne (przy czym możliwość postępu traktuje się jako sugestię, że możliwe jest również cofnięcie się).

Tendencja progresywna w uwarunkowaniu ma dwa etapy. Początkowo progresja jest ślepa – organizm nie kieruje świadomie swoim pojawianiem się w formach bardziej złożonych i świadomych. Kiedy już jednak pojawi się samoświadomość, wprowadzając do działania *kamma-nijamę*, to jeśli ma nastąpić postęp, konieczny jest świadomy wysiłek. Ten drugi, świadomy etap w tendencji progresywnej Sangharakszita opisuje jako wzrost umysłu kreatywnego poprzez spiralne uwarunkowanie.

Pojawienie się uwarunkowania *kamma-nijamy* oznacza przejście do rozwoju świadomego. Postęp w obrębie *kamma-nijamy* wymaga, aby instynkty przynależące do *mano-nijamy* świadomie podporządkować świadomości etycznej. Jeśli to się nie wydarza, wtedy samoświadomość zjeżdża na boczny tor lub ulega degeneracji, zgodnie z ‘reaktywną’ sekwencją uwarunkowania opisaną w dwunastu ‘cyklicznych’ *nidanach*. Używając tradycyjnej terminologii, oznacza to wędrówkę w *dugati*, czyli czterech ‘sferach cierpienia’ przedstawionych w tybetańskim kole życia – piekle, *pretaloce*, sferze zwierząt oraz świecie *aśurów*⁵. Wszystkie one reprezentują zniekształcone formy samoświadomości – różne odmiany ewolucyjnego ślepego zaułka.

Jeśli świadomość etyczna rzeczywiście dominuje, kierując działaniami ciała, mowy i umysłu we właściwych kierunkach, wtedy świadomość wyłania się w coraz subtelniejszych i bardziej wyrafinowanych formach, nieustannie wykraczając poza wąskie zainteresowanie wyłącznie samym sobą. Aby uzupełnić odniesienie do schematu sześciu sfer – wędruje się wtedy przez *sugati* – sfery ludzi i bogów.

Możliwość progresywna w obrębie *kamma-nijamy* składa się z sekwencji kroków prowadzących do wejścia w Strumień, opisywanych w tradycji na rozmaite sposoby. W *triśikszy* jest to *śila* i *samadhi*. W łańcuchu dwunastu pozytywnych *nidan* są to kroki od *śraddhy* do *samadhi*. W miarę jak świadomość wyłania się w coraz delikatniejszych i czystszych formach, jest coraz mniej zorientowana na siebie i coraz bardziej dostrojona do prawdziwej natury rzeczywistości. Stopniowo tendencja do egoistycznego przywiązywania się słabnie tak bardzo, że do głosu dochodzi nowy proces – postęp zgodny z *dhamma-nijamą*, który rozpoczyna się od pojawienia się *pradźni* lub *jathabhuta-dźnianadarśany*, przy wejściu do Strumienia, i trwa dalej aż do osiągnięcia stanu buddy.

⁵ Tybetańskie koło życia – opis patrz: *Przewodnik po ścieżce buddyjskiej*, Sangharakszita; dostępny jako pdf na stronie www.buddyzm.info.pl [przyp. red.]

Ten proces *dhamma-nijamy* rozwija się w sposób naturalny w zgodzie z własną wewnętrzną dynamiką, gdzie każdy etap, po przejściu przez poziom poprzedzający, wyłania się (zgodnie z inherentną dynamiką) na wyższym poziomie, na którym staje się nieodwracalny. W przypadku czterech niższych *nijam* możliwe są wszystkie kierunki – może być cykl warunków na tym samym poziomie lub mogą wyłonić się warunki do następnej, wyższej *nijamy*; albo może nastąpić degeneracja, w której wyższe procesy zanikną. Ale w *dhamma-nijamie* jest tylko postęp – od wyższego stanu do jeszcze wyższego – *dhamma-nijama* jest czystą progresją.

Sekwencja uwarunkowanych procesów, skategoryzowana w *dhamma-nijamie*, przekracza samoświadomość (podobnie jak samoświadomość przekracza świadomość instynktowną) i rozwija się w jednostce niezależnie od woli egoistycznej, spontanicznie przejawiając się w coraz bogatszych i bardziej satysfakcjonujących formach. Jest teraz główną siłą motywacyjną osoby, w której rozkwita, coraz wyraźniej zastępując starą egoistyczną wolę, nawet jeśli ta już i tak była subtelna. Nadal jest obecna motywacja, ale nie pochodzi od woli jednostki i nie służy jedynie interesom tej jednostki. Rozważana z tego punktu widzenia, jest to *bodhicitta*, ponad-osobowa, altruistyczna siła motywująca – dlatego właśnie Sangharakszita tłumaczy *bodhicittę* jako ‘wolę Oświecenia’, zaznaczając ten aspekt jej charakteru. Odczuwa się ją jako wolę wypływającą z czegoś wyższego od naszej własnej woli – czegoś, co na tym etapie niesie nas dalej i wyżej bez żadnego wysiłku z naszej strony. Nasz wybór (w obrębie tego, co pozostało z *kamma-nijamy*) ogranicza się do sprzymierzenia się z tą siłą i do współpracy z nią.

Nijamy i ewolucja – niższa i wyższa

Tendencja progresywna w uwarunkowaniu występuje we wszystkich *nijamach*. W każdej *nijamie*, kiedy pojawią się właściwe warunki, zaczynają zachodzić procesy właściwe dla następnej *nijamy*. Fizyczne i chemiczne procesy *utu-nijamy* są podstawą do pojawienia się procesów *bidża-nijamy* – żywe organizmy są stworzone z procesów fizycznych i chemicznych oraz z nich wynikają. Świadomość zmysłów i instynkt, działające w obrębie *mano-nijamy*, wyłaniają się dopiero, kiedy organiczne procesy *bidża-nijamy* zapewnią konieczne do tego warunki. Świadomość sensoryczna i inteligencja są bazą, z której wyłania się samoświadomość i wtedy zaczyna się *kamma-nijama*. Świadomy rozwój moralny, zgodny z *kamma-nijamą*, zapewnia z kolei warunki do wyłonienia się procesów przekraczania siebie, zachodzących w *dhamma-nijamie*.

Sangharakszita widzi ten postęp jako nieustanny przepływ, który łączy z ideą ewolucji. Musimy być jednak ostrożni. Zastosowanie tego słowa przez Sangharakszitę nie sugeruje żadnej konkretnej **teorii** ewolucji, a jeszcze mniej jakikolwiek rodzaj materialistycznego epifenomenalizmu – doktryny, według której świadomość jest produktem ubocznym procesów fizjologicznych. To oczywiście jest pogląd, w dodatku nihilistyczny. Od takich poglądów ratuje nas właściwy pogląd Buddy, czyli *pratitja-samutpada*, która unika wszelkiego teoretyzowania na temat procesów wokół nas i wewnątrz nas. Opisuje jedynie to, co możemy zaobserwować – regularności, które pozwalają nam stwierdzić, że ‘w zależności od tego powstaje tamto – bez natarczywego dopytywania się, dlaczego i jak się to dzieje.

Ten teoretyczny agnostycyzm – przykład ‘metafizycznej powściągliwości’ Buddy – stosuje się w tym samym stopniu do tego, co Sangharakszita nazywa progresywnym lub spiralnym porządkiem uwarunkowania, jak i do porządku jedynie cyklicznego lub reaktywnego. Wyłanianie się z procesów prostszych procesów bardziej złożonych i subtelnych, prowadzących do pojawienia się jednostki świadomej siebie i później do

wyższych stanów świadomości, jest czymś, czego dowody widzimy wszędzie wokół nas, jeśli włączymy do tego relacje ‘mędrców’. Dlaczego tak się dzieje, i co jest siłą napędową tego procesu nie jest pytaniem, na które buddysta musi znaleźć odpowiedź. W rzeczywistości znalezienie takiej odpowiedzi prawie na pewno nie byłoby korzystne, jeśli chodzi o prowadzenie życia zgodnego z Dharumą, i najprawdopodobniej prowadziłyby do błędnych poglądów na temat rzeczywistości, które przeszkodziłyby lub zablokowały nasz postęp na ścieżce^{xvi}. Jedyne, czego się od nas wymaga, to stwierdzenia, że możemy zaobserwować, bezpośrednio oraz dzięki wiarygodnym relacjom, pewne regularności w świecie zewnętrznym i wewnętrznym, które rzeczywiście umożliwiają przechodzenie od organizmów prostszych do bardziej złożonych i wrażliwszych, oraz dalej do stanów wyższych właściwych ludziom, a może nawet do jeszcze wyższych.

Następnie Sangharakszita łączy tendencję progresywną w uwarunkowaniu z ideą ewolucji, lecz nie uważa, aby to utożsamienie było niezbędne w jego konkretnej prezentacji Dharma, zwłaszcza, iż doskonale zdaje sobie sprawę, że na niektóre osoby działa to odstrasza. Tworzy takie połączenie, aby wykorzystać ideę, która jest już wielu ludziom znajoma, dając im w ten sposób szerszy obraz rozwoju; a także, aby pomóc im w lepszym zrozumieniu życia duchowego poprzez ukazanie go w szerszym kontekście. Jeśli ujrzymy, że tendencja progresywna działa w całej przyrodzie, będziemy mogli rozpoznać ciągłość tego, co sami próbujemy robić jako buddyści, z tym, co dzieje się w życiu wokół nas. Proces ludzkiego rozwoju jest procesem naturalnym.

Pamiętając więc cały czas o tej przestrodze, zobaczymy jak Sangharakszita łączy ideę ewolucji z tendencją progresywną w uwarunkowaniu oraz z *nijamami*. Ewolucję świadomości dzieli na cztery etapy.

Pierwszym etapem jest faza ślepej ewolucji świadomości zmysłowej lub świadomości instynktownej u różnych gatunków, którą nazywa niższą ewolucją – od *utu-nijamy* aż do wyłonienia się samoświadomości, a co za tym idzie *kamma-nijamy*.

Drugi etap to faza dobrowolnego wzrostu w obrębie ‘ja’, lub świadomości moralnej, w obszarze *kamma-nijamy*, który składa się na wyższą ewolucję jednostki w jej niższej fazie, obejmującej wszystkie etapy od wyłonienia się świadomości zwrotnej aż do pierwszego pojawienia się *pradźni* przy wejściu do Strumienia.

Trzeci etap to rozwój świadomości transcendentalnej, rozwijającej się spontanicznie i niezależnie od indywidualnej woli, po wkroczeniu do Strumienia i zgodnie z procesami *dhamma-nijamy* – jest to wyższa ewolucja w swej wyższej fazie.

W czwartym etapie coraz bardziej rozkwita świadomość Oświecona. W tej fazie procesy *dhamma-nijamy* rozwijają się całkowicie poza pozostałymi *nijamami*. Kiedy budda przebywa w żyjącym ciele, trzy niższe *nijamy* nadal są aktywne, ale *kamma-nijama* nie odgrywa wtedy żadnej roli, ponieważ w buddzie nie ma najmniejszego śladu przywiązania do ‘ja’. W chwili śmierci, kiedy budda osiąga *parinirwanę*, istnieje już tylko *dhamma-nijama* i nie dysponujemy żadnymi kategoriami, które pozwoliłyby nam opisać, co się wtedy ‘dzieje’ – było to jedno z pytań Waćchagotty, o którym Budda powiedział, że nie można na nie odpowiedzieć posługując się kategoriami naszego myślenia. Tutaj wkraczamy w obszar tajemnicy.

Kosmiczne pójście po Schronienie

Ten progresywny przepływ ma oczywiście w każdej fazie inny charakter, ponieważ na każdym etapie jest zdominowany przez inny porządek uwarunkowania. Istnieje jednak wspólny element łączący wszystkie fazy – jest nim dynamiczny ruch w górę, prowadzący do

następnego poziomu. Rozumiemy ten ruch bardzo bezpośrednio, kiedy doświadczamy go w sobie – w drugiej fazie, którą jest dobrowolny rozwój. Czujemy bardzo wyraźne wewnętrzne pragnienie, aby wykroczyć poza siebie samego, takiego, jakim jesteśmy teraz, i osiągnąć coś więcej – jest to połączenie rozczarowania (*samskara-dukkha*) z naszym obecnym doświadczeniem, poczucie, że coś nas ciągnie dalej (*śraddha*), oraz poświęcenie, aby iść w stronę najwyższego celu, jaki jesteśmy w stanie dojrzeć. W buddyjskim kontekście to wszystko znajduje swój wyraz w akcie udania się po Schronienie do Trzech Klejnotów.

W trzeciej fazie – rozwoju transcendentального po wejściu do Strumienia – ten ruch nie zależy już od naszego świadomego wysiłku. Jest doświadczany jako prąd, który unosi nas dalej, lub jako wola niezależna od naszej własnej i kierująca naszymi działaniami – w swej altruistycznej formie jest to ‘wola Oświecenia’, czyli *bodhicitta*.

Ta siła motywująca, która działa w czwartej fazie, jest niemożliwa do opisanego, ale prowadzi do zachowań niezawodnie dobroczynnych. Dżina Amoghasiddhi prawdopodobnie ucieleśnia ‘motywację’ umysłu Oświeconego – symbolizuje transcendentálny odpowiednik *skandhy samskary* lub woli; jest głową rodziny Karmy, jego mądrością jest pomyślnie ukończone działanie, a jego imię znaczy ‘sukces bez przeszkód’. W trakcie seminarium na temat *Tybetańskiej księgi zmarłych* Sangharakszita mówi – „... działanie Amoghasiddhiego reprezentuje coś subtelnego, a nawet ezoterycznego. Nie jest to działanie w zwykłym, materialnym, oczywistym sensie. ... ono funkcjonuje na jakichś ‘nieznanych zasadach’”. Być może najlepiej będzie opisać tę siłę motywującą jako niezawodną siłę twórczą, która w tajemniczy sposób dąży do osiągnięcia korzyści dla wszystkich.

Ale co z pierwszym etapem? Czym jest ta dynamika, która sprawia, że ewoluujący organizm przechodzi na wyższy poziom? W żyjących organizmach można zaobserwować coś analogicznego do woli – jakiś instynktowny popęd lub pragnienie, wszystko jedno czy dotyczący przeżycia, czy reprodukcji, który jest prekursorem tego, co wylania się w nas jako nasza wola. Kiedy w sprzyjających warunkach rozwinię się w wystarczającym stopniu, wtedy to instynktowne pragnienie lub popęd przekracza siebie, a nawet można powiedzieć, że spełnia siebie, stając się samoświadomą wolą.

Na niższych poziomach nie sposób powiedzieć, że procesy biologiczne, chemiczne i fizyczne są popędami i pragnieniami – chyba że w najbardziej poetyckim sensie – ale mają one w sobie pewien rodzaj dynamiki, która w sprzyjających warunkach doprowadzi do powstania organizmu z inteligencją zmysłową. Zwróćmy uwagę na interesujący fakt, że tłumaczenie *Atthasālini* (jednego z tekstów odnoszących się do *nijama*) zawiera ‘porządek kaloryczny’ dla *utu-nijamy* i wydaje się, że tak zwykle to rozumiano. W teorii *Abhidhammy* ‘gorąco’ to *dhatu*, czyli żywioł, który powoduje zmianę i transformację. Wskazuje to na istnienie inherentnego ruchu nawet w fizycznej, prymitywnej materii organicznej. W ten sposób mamy zasadę dynamiczną reprezentowaną na najbardziej podstawowych poziomach przez ‘gorąco’, na poziomie zwierząt przez instynktowne pragnienia, na poziomie istot ludzkich przez wolę, i na poziomie wejścia do Strumienia przez *bodhicittę*.

Widzenie rzeczywistości w taki sposób przywodzi na myśl Schopenhauerowską ideę *Wille*, wobec której Sangharakszita przyznaje, że mogła mieć wpływ na jego sposób rozumowania. Czy sama *dharmā-nijama* może być progresywną siłą napędzającą cały proces ewolucji, która w niepowstrzymany sposób realizuje się w wejściu do Strumienia, a na końcu, wolna i niczym nie ograniczona, przejawia się jako stan buddy? Odpowiednia interpretacja komentarzy źródłowych mogłaby wesprzeć tę teorię. Jednak zajmując się tak kuszącym obszarem niebezpiecznie zbliżamy się do teorii ewolucji – inaczej mówiąc, do poglądu. *Pratīti-samutpada* uwalnia nas od tego niebezpieczeństwa, umożliwiając po prostu stwierdzenie tego, co możemy zaobserwować – w zależności od tego poziomu, powstaje tamten^{xvii}.

Sangharakszita widzi postęp jako nieustający ruch w górę, manifestujący się na coraz wyższych poziomach i znajdujący swój najpełniejszy wyraz w momencie, kiedy wchodzi do gry *dhamma-nijama*. W ten sposób ośmiela się poetycko mówić o ‘kosmicznym pójściu po Schronienie’. Zwrot ten jest bardzo podatny na niewłaściwą interpretację, ponieważ czasem, na skutek błędnego podekscytowania lub równie błędnej konsternacji, niektórzy uważają, że sugeruje coś w rodzaju świadomej intencji ze strony kosmosu. Ale według Sangharakszity to określenie odnosi się po prostu do dynamicznego ruchu, który widzimy na każdym poziomie ewolucji, od zwykłego atomu do pełnego rozkwitu bodhi. Na każdym etapie istnieje możliwość przejścia na wyższy poziom – a używając terminologii wziętej z innej pracy Sangharakszity, jest to ‘możliwość autotranscendencji’ lub ‘przekroczenia samego siebie’. To właśnie ten ruch w górę, zawsze możliwy, jest ‘kosmicznym pójściem po Schronienie’ – nic więcej i nic mniej.

Jeśli ta terminologia – i pokrewny jej język wyższej i niższej ewolucji – ma w ogóle jakąś wartość, to polega ona na tym, że uwypukla ciągłość tej tendencji progresywnej, a przez to ciągłość naszych wysiłków na ścieżce razem z procesami, które dzieją się naturalnie wokół nas, jak również z siłami, które funkcjonują w umyśle Buddy. To, co odczuwamy jako impuls wewnątrz siebie, nie jest jedynie przypadkowe. Jest to tendencja, a nawet siła napędowa rzeczywistości, która teraz wyłania się w naszej świadomości. Wszechświat współpracuje z nami w naszych wysiłkach, aby podążać ścieżką – czy też raczej, nasze świadome wysiłki współpracują z tendencją ewolucyjną we wszechświecie.

Zrozumienie tego pozwala przyjąć podejście, które jest niezwykle istotne przy podążaniu ścieżką – pełną pokory i ufności otwartość na procesy o wiele większe od naszego małego ‘ja’. Takie nastawienie jest niezbędne – nawet jeśli komuś nie podoba się terminologia ewolucyjna i ma duży problem ze zwrotem ‘kosmiczne pójście po Schronienie’.

Wiara w tendencję progresywną

Z taką czy inną terminologią, rozpoznanie tendencji progresywnej w obrębie *pratitja-samutpady* jest niezbędne, aby prowadzić życie zgodne z Dhammą. Musimy mieć pewność, że jest możliwe wyjście poza nasz obecny poziom świadomości, i musimy w pełni zdawać sobie sprawę, że można tego dokonać tylko poprzez stworzenie warunków, z których wyłonią się nowe poziomy. Bez tej pewności i zrozumienia nie będziemy się wystarczająco przykładać, aby zapewnić sobie konieczne warunki.

Po pierwsze, musimy być przekonani, że istnieje *kamma-nijama* – karmiczny porządek uwarunkowania. Tylko mając tę wiarę uczynimy wysiłek, aby stworzyć sobie warunki do dalszego wzrostu. Będziemy praktykowali *śilę*, działając tak, by pomóc sobie i innym, w zgodzie ze Wskazaniami. Będziemy rozwijać właściwe stany umysłu poprzez *samadhi* oraz uzyskamy tak jasne zrozumienie Dhammy, jak tylko to możliwe w naszym przypadku, poprzez rozwijanie *śruta-*, *cinta-* i *bhawana-maja-pradźni*. Nasze wysiłki spowodują pojawianie się coraz wyższych i bogatszych stanów świadomości i doprowadzą nas do wzrastającej harmonii z naturą rzeczywistości.

Następnie musimy mieć w sobie wiarę, że istnieje *dhamma-nijama* – dharmiczny porządek uwarunkowania. Tylko wtedy będziemy mieli pewność, że możemy pozbyć się ‘ja’ i porzucić swoją indywidualną wolę. Będziemy systematycznie uwalniać się od iluzji o istnieniu niezmiennego ‘ja’ i świadomie przestaniemy się do niego przywiązywać dzięki praktykowaniu *pradźni* i medytacji *wipaśjana*. Wszystko to stworzy warunki, dzięki którym pojawi się w nas spontaniczny strumień, niosący nas w stronę stanu buddy.

Jest to fundamentalna wiara, której potrzebujemy, abyśmy mogli prowadzić życie zgodne z Dharma – wiara w karmiczny i dharmiczny porządek uwarunkowania. Nie musimy wierzyć w byty metafizyczne lub moce istniejące poza naszym własnym doświadczeniem – eternalizm w ogóle nie jest tu potrzebny. Ale brak wiecznych bytów lub mocy wcale nie musi sugerować nihilistycznego poczucia braku znaczenia, porządku czy też kierunku w życiu. Wiara, jakiej potrzebujemy do życia w Dharmie, wypływa z tego, co możemy ustalić poprzez jasną logiczną analizę i potwierdzić w każdej chwili swoim własnym doświadczeniem – że wszystko pojawia się w zależności od warunków. W obrębie tego uwarunkowanego pojawiania się leży możliwość progresji, czyli robienia postępów – co znów można zweryfikować obserwując świat przyrody pod kątem niższych *nijam*. W odniesieniu do *kamma-nijamy* możemy rozpoznać tę siłę we własnym życiu – czujemy wewnątrz siebie swoją moc pragnienia rozwoju i na własne oczy widzimy jak pozytywne działania przynoszą progresywne zmiany w naszej świadomości. Jeśli nie mamy bezpośrednich doświadczeń dotyczących *dhamma-nijamy*, możemy odwołać się do swojej wiedzy o Buddzie i jego Oświeconych uczniach na przestrzeni wieków, ponieważ Budda jest przykładem, a nawet ucieleśnieniem, dharmicznego porządku uwarunkowania. Czytanie o Buddzie i innych wielkich herosach Dharmy, studiowanie ich słów, na miarę naszych możliwości, wzmacnia nasze przekonanie, że istnieje *dhamma-nijama*, z którą możemy się sprzymierzyć, aby osiągnąć wolność od cierpienia.

***Nijamy* i system medytacji**

Jeśli wierzymy w obecność tendencji progresywnej w obrębie rzeczywistości, zwłaszcza w formie *kamma-* i *dhamma-nijamy*, będziemy mogli praktykować Dhaarmę całym sercem. Sprzymierzmy się z tendencją progresywną, stwarzając sobie warunki, które będą nas przenosiły z poziomu na poziom. Możemy to robić metodycznie korzystając z systemu medytacji, proponowanego przez Sangharakszitę, składającego się z czterech etapów progresywnych i piątej fazy ‘bezetakowej’, które tworzą ramy, jakie Wspólnota Triratny stosuje w swym podejściu do medytacji. System działa w obrębie wszystkich pięciu *nijam*, wciągając nas w relację z każdą z nich, co pozwoli, aby progresywny lub spiralny rodzaj uwarunkowania rozwijał się w nas i poprzez nas. Chociaż nazywa się to system **medytacji**, w gruncie rzeczy jest to coś znacznie większego, obejmującego etapy, przez które musimy przejść we wszystkich aspektach swojego życia.

Etap integracji osadza nas w naszej świadomości *utu-*, *bidża-* i *mano-nijamy*, kiedy stykamy się z nimi bezpośrednio. Zaczyna się od podstawowej świadomości ciała poprzez *kajanupaśjanę* i *wedananupaśjanę*. Bez tej uważności wobec doznań w ciele i uczuć, świadomość będzie do pewnego stopnia zniekształcona i nierealna, i dlatego nie będzie mogła ewoluować w zrównoważony sposób. Integracja obejmuje tu takie kwestie jak właściwe dbanie o ciało jako nośnika naszej dalszej ewolucji. Jeśli nie zadbamy o zdrowie ciała – kłębka uwarunkowanych zjawisk rządzonych przez trzy pierwsze porządki uwarunkowania – będzie ono źródłem wielu przeszkód w naszej praktyce Dharmy.

Integracja energii *mano-nijamy* jest jeszcze większym wyzwaniem niż świadomość ciała. Instynkty i uwarunkowania będące budulcem naszego charakteru są bardziej nieuchwytny i bywają ogromnie skomplikowane. Jednak, jeśli nie znamy, przynajmniej do pewnego stopnia, naszej własnej natury – uwarunkowań *mano-nijamy*, kiedy się w nas manifestują – wtedy nasze wysiłki będą stale przez nie podważane. Musimy być świadomi instynktownych żądań zwierzęcego aspektu naszej natury, jeśli nie chcemy, aby nas w taki lub inny sposób zdominowały. Musimy rozpoznać wpływ, jaki wywiera na nas rodzina i

uwarunkowania kulturalne przy kształtowaniu naszych reakcji w obrębie *mano-nijamy*. I znów, musimy choćby częściowo zrozumieć konkretny typ charakteru, jakim jesteśmy, naszą psychiczną konstrukcję, którą posiadamy całkiem niezależnie od naszych wyborów. W tym sensie pogodzenie się ze swoją naturą i uwarunkowaniem stanowi główną część naszego wczesnego życia duchowego. To wszystko jest obiektywne – nie ponosimy odpowiedzialności za typ ciała, jaki posiadamy, za konkretny charakter, za środowisko, z jakiego pochodzimy, i za doświadczenia w dzieciństwie. Jednak, aby być odpowiedzialnym karmicznie, musimy generalnie rozumieć samych siebie pod kątem tych punktów widzenia, abyśmy mogli działać etycznie z uwzględnieniem tego, kim w rzeczywistości jesteśmy. To wszystko jest naszym zadaniem na etapie integracji.

Na etapie emocji pozytywnych pracujemy zwłaszcza z *kamma-nijamą*. Oznacza to, że staramy się zachowywać etycznie, aby nasze działania, sterowane Wskazaniami, były coraz większą pomocą dla nas i dla innych. Oznacza to również, że zajmujemy się motywacjami leżącymi u podstaw naszego postępowania. Czynimy to poprzez celowe rozwijanie uczynnych intencji – zręcznych etycznie stanów umysłu – za pomocą praktyki medytacyjnej. Obejmuje to również autentyczne komunikowanie się i przyjaźń, zwłaszcza w kontekście Sanghi. Te wysiłki w dziedzinie *śīla* i *samadhi* stopniowo przyniosą owoce zgodnie z prawem karmy. Będziemy doświadczać pojawiania się głębszych i bogatszych stanów świadomości – nie tylko w czasie medytacji. Odczujemy trwalszą satysfakcję i pewność siebie, poczujemy głębszą harmonię z innymi i silniejsze współodczuwanie, będziemy mieli subtelniejszą wrażliwość estetyczną i będziemy częściej przebywali w *dhjanie*. Jeśli nie mamy takich doświadczeń, to dlatego że nie stworzyliśmy sobie odpowiednich dla nich warunków poprzez integrację i pozytywne emocje – jeszcze niewystarczająco pracowaliśmy z niższymi *nijamami* i z *kamma-nijamą*.

Kamma-nijama zaczyna odgrywać swoją rolę, kiedy pojawia się samoświadomość. Wymogiem pracy z progresywnymi możliwościami w *kamma-nijamie* jest poczucie, że jesteśmy istotami odpowiedzialnymi i etycznymi. Musimy być zdolni do tego, aby stanąć z boku wobec przepływu naszych doświadczeń i zidentyfikować ‘ja’, które jest właścicielem tych doświadczeń, i jest zdolne do wyboru działania pozytywnego, a nie negatywnego. Ta samoświadomość jest z początku dość prymitywna i polega na bardzo sztywnym odczuwaniu siebie jako czegoś realnie istniejącego i osobnego. Jedną z konsekwencji rozwoju w *kamma-nijamie* – w miarę jak praktykujemy etap pozytywnych emocji – jest to, że poczucie ‘ja’ staje się bardziej elastyczne i wchodzi w interakcje z otaczającym go światem z większym współczuciem. Jednakże podstawą tego poczucia ‘ja’ nadal jest głębokie, niby-instynktowne złudzenie, którego trzeba się pozbyć. Chociaż idea ‘ja’ jest niezbędna, jeśli mamy pracować z tendencją progresywną w *kamma-nijamie*, jest to tylko idea – ograniczona i w ostatecznym rozrachunku ograniczająca. Musimy ją porzucić, aby mógł dojść do głosu nowy porządek uwarunkowania.

Dhamma-nijama funkcjonuje bez udziału naszej woli, a więc jeśli ma się w nas przejawiać, musimy wyrzec się iluzji o niezależnym ‘ja’. Jest to funkcja etapu duchowej śmierci. Dzięki takim praktykom jak kontemplacja sześciu elementów świadome staramy się przejrzeć na wylot i porzucić swoją tożsamość^{xviii}. Jeśli stworzyliśmy wystarczająco wyrafinowaną, subtelną i wrażliwą świadomość dzięki rozwijaniu warunków w *kamma-nijamie*, wtedy wyrzeczenie się swojej trwałej tożsamości kreuje przestrzeń, wewnątrz której może spontanicznie funkcjonować w nas *dhamma-nijama*.

Etap duchowego odrodzenia przygotowuje nas do ‘oddawania czci i polegania na’ *dhamma-nijamie* bez żadnych zastrzeżeń, w oparciu o to, co rozwija się w nas, kiedy pozbywamy się przywiązania do swojego ‘ja’. Oznacza to, że teraz, kiedy zrezygnowaliśmy ze swej woli, odnoszącej się tylko do nas samych, pozwalamy, aby działała przez nas nowa, ponad-osobowa siła motywacyjna. Tutaj najbardziej skuteczną metodą praktyki jest wejście w

świat wyobraźni archetypowej, zwłaszcza poprzez wizualizacje buddów i bodhisatwów. Podsycaamy nasze oświecone wyobrażenia archetypowymi postaciami, które ucieleśniają *dhamma-nijamę*, i w ten sposób ćwiczymy, jak coraz chętniej poddawać się temu inherentnemu ruchowi w obrębie rzeczywistości, który prowadzi nas do stanu buddy i jeszcze dalej.

Etap bez praktykowania, w którym ‘po prostu siedzimy’, odbywa się równolegle na każdym etapie tego systemu medytacji. W każdej z tych faz odgrywa trochę inną rolę, ale można o nim powiedzieć, że pozwala tendencji ewolucyjnej rozwijać się wewnątrz nas w sposób naturalny, bez jakiegokolwiek wysiłku z naszej strony, żeby coś się pojawiło. Wysiłek polega tutaj tylko na tym, aby pozostać świadomym procesów zachodzących w umyśle i zachować głęboką ufność w tendencję progresywną rzeczywistości, kiedy odczuwamy ją w sobie, nawet jeśli czujemy ją wyjątkowo niewyraźnie.

Budda jako ognisko wiary

Życie zgodne z Dhammą, zilustrowane tu systemem medytacji, zależy od wiary w tendencję progresywną w uwarunkowaniu, zwłaszcza kiedy przejawia się w *kamma-* i *dhamma-nijamie*. Trzeba mieć, że tak powiem, zaufanie do mechanizmu, który umożliwia postęp, jeśli mamy wysilać się na ścieżce i pokonywać wszystkie znajdujące się na niej przeszkody i trudności. Ale to nie wystarcza. Nawet tej wiary nie da się utrzymać, jeśli nie mamy czegoś, na czym będziemy mogli skupić swoje poświęcenie, jakiegoś wyższego przedmiotu naszych aspiracji, który będziemy mogli czcić i szanować^{xix}. Jeśli nie ma takiego wyższego przedmiotu naszego oddania, postęp przejawia się tylko jako postęp ‘ja’ – a to w ogóle nie jest żaden postęp. Ostatecznie, postęp polega na nieustannym progresywnym wykraczaniu poza samego siebie. Jeśli ma być możliwy prawdziwy postęp – czy to na poziomie *kamma-nijamy*, czy też *dhamma-nijamy* – musi nastąpić poddanie siebie jakiejś sile wykraczającej poza ‘ja’, której służymy i od której zależy^{xx}.

Sangharakszita traktuje historycznego Buddę jako centralną postać, na której powinniśmy skupić nasze oddanie, i uważa, że jeśli mamy zachować integralność Dharmy, to Budda powinien w tym centrum pozostać i nie możemy pozwolić innym postaciom zająć jego miejsca. Wszyscy inni buddowie i bodhisatwowie znaczą cokolwiek tylko dzięki niemu – są wyobrażeniową eksploracją wewnętrznej natury Buddy, uosobieniem jego Oświeconych cech. Wszystkie postacie na stworzonym przez Sangharakszită drzewie Schronienia we Wspólnocie Triratna osiągnęły swoje znaczenie dzięki Siakjamuniemu^{xxi}.

Nie jest to jedynie kwestia szacunku dla naszego wielkiego przewodnika i nauczyciela. Jeśli mamy się czemuś prawdziwie poświęcić, musi to być coś więcej niż człowiek. Budda osiągnął i ucieleśnił coś, co zupełnie wykroczyło poza nasze ludzkie rozumienie. Z tego powodu Sangharakszita prowokacyjnie sugeruje, abyśmy zobaczyli w Buddzie buddyjskiego Boga – ‘Boga, który nie stworzył wszechświata’!^{xxii}. Ta ironiczna propozycja jest wyzwaniem dla humanistycznej interpretacji Buddy, zachęcając nas do uznania, że Budda faktycznie „całkowicie wykroczył poza ten świat”⁶ i przebywa w sferach, do których nie mamy jeszcze dostępu. Oddanie sugeruje tutaj coś w rodzaju podziwu – dla świętości lub tajemniczości.

Oddanie zaczyna się tam, gdzie racjonalne rozumienie już nie wystarcza. Wiara w Buddę Siakjamuniego jako nasz ideał i spełnienie tendencji progresywnej w uwarunkowaniu wychodzi na plan pierwszy tam, gdzie kończą się logiczne wyjaśnienia. Właściwy pogląd w

⁶ Znaczenie mantry Doskonałej Mądrości „*Gate gate paragate parasamgate bodhi swaha*” [przyp.red.]

formie *pratitja-samutpady*, rozumianej w kategoriach dwóch tendencji i pięciu *nijam*, daje nam zrozumienie, którego potrzebujemy, aby podążać ścieżką. Ale oferuje niewiele, jeśli chodzi o wyjaśnienia – dlaczego jedna rzecz pojawia się w zależności od drugiej? Co kieruje ewolucją? A przede wszystkim nie mówi nic na temat tego, co leży poza aspektem czysto ludzkim. Co jest naturą doświadczenia Buddy, zwłaszcza po *parinirwanie*? Sangharakszita był zaintrygowany i zainspirowany *Garawa-sutta*, z której dowiadujemy się, że nawet Budda czuje potrzebę szanowania czegoś i polegania na tym, i widzi, że Dharma jest jedynym, co może czcić. Tutaj Dharma to oczywiście nie są wyłącznie jego nauki, tylko musi to być coś więcej niż zasada, ponieważ trudno jest czcić zasadę. A więc czym jest to, na czym polega Budda?^{xxiii}

Musimy zaakceptować ograniczenia racjonalnego rozumowania i uważać na terminologię, która wydaje się objaśniać niewytłumaczalne, nieuchronnie prowadząc do zreifikowanych absolutów eternalizmu. Nie wolno nam też wpaść w pułapkę nihilizmu, który odrzuca wszystkie znaczenia i wartości tylko dlatego, że dotarliśmy do granic rozumu. Buddyzm zaprasza nas do akceptacji faktu, że Dharma wykracza poza nasze racjonalne rozumowanie^{xxiv}. W buddyzmie nie ma żadnej ‘manii objaśniania’, twierdzi Sangharakszita. Z punktu widzenia duchowości, pewność wcale nie jest dla was dobra, czy to w kwestii własnego doświadczenia, czy też natury rzeczywistości – w niepewności jest mądrość^{xxv}. Bodhisatwa stoi w miejscu, które jest pozbawione jakiegokolwiek wsparcia – jak ujmuje to *Ratnaguna-samciajagatha*. Musimy zaakceptować fakt, że poza granicami tego, co rozum potrafi nam wyjaśnić, istnieje tajemnica. „Tam, gdzie nie można czegoś wyrazić, tam trzeba milczeć”^{xxvi}.

Fakt, że rozum ma swoje ograniczenia, nie oznacza, że nie można zbliżyć się do tej tajemnicy lub wstąpić w nią, trzeba to tylko zrobić za pomocą innej zdolności umysłowej niż umiejętność logicznego rozumowania. Tą zdolnością jest duchowa wyobraźnia, która wykracza poza rozum, posługując się językiem rytuału i oddania, poezji, sztuki, symbolu, archetypu, zwłaszcza w formach, jakimi są wizje buddów i bodhisatwów *sambhogakaji*^{xxvii}. Buddowie i bodhisatwowie zabierają nas w głąb tego, czym jest Budda, dając nam w wyobraźni pojęcie o jego Oświeceniu oraz o naszej z nim relacji.

Sangharakszita sugeruje, że potrzeba wypełnienia treścią tego, co Budda ‘czcił i na czym polegał’, została zrealizowana w *suttach Sukhawati-wjuha* poprzez wizerunek buddy Amitabhy – buddy, który znajduje się niejako ponad Buddą. To, czemu nawet Budda oddaje cześć, nie może być jedynie zestawem nauk, ani po prostu zasadą, ani też nie może być jakimś wiecznym bogiem Stwórcą. Jesteśmy jednak w błędzie, jeśli myślimy, że jest to coś bezosobowego. Jak twierdzi Sangharakszita – jeśli jest to dla nas bezosobowe, będzie to przez nas ‘odczuwane’ jako sub-osobowe, ponieważ nasze zwykłe doświadczenia mają do czynienia tylko z kategoriami osobowymi i sub-osobowymi (lub jeśli wolicie – z *kamma-nijamą* z jednej strony, a z *utu-*, *bidża-* i *mano-nijamą* z drugiej strony). W Trzech Klejnotach Sangharakszita mówi – „*Dharmakaja* nie jest bezosobowa w takim sensie, że całkowicie i totalnie wyklucza osobowość, gdyż oznaczałoby to utożsamienie jej z jednym z dwóch przeciwstawnych sobie terminów, podczas gdy prawda jest taka, że niczym nie różniąc się od Rzeczywistości Absolutnej [sic!]⁷, *dharmakaja* wykracza poza absolutnie wszystkie przeciwieństwa^{xxviii}. Wziąwszy pod uwagę, że jest to dla nas prawie niemożliwe, aby rozważać coś, co nie należałoby do jednego z tych dwóch przeciwieństw, precyzyjniej będzie myśleć o przedmiocie szacunku Buddy, a jeszcze lepiej wyobrazić go sobie jako coś ponad-osobowego, a nie osobowego lub bezosobowego. I właśnie to reprezentuje postać buddy Amitabhy – wiecznego buddę, którego czci nawet Budda historyczny. Jego wizerunek jest

⁷ Podkreślenie autora (Subhutięgo) w związku z omówionym wcześniej reifikowaniem metafizycznych abstrakcji [przyp.red.]

pożywką dla oświeconej wyobraźni, która musi wyjść na plan pierwszy i podążać dalej od tego punktu, do którego najdalej zdołał dotrzeć rozum.

Jednak symbole i archetypy są wieloznaczeniowe. Nawet te wizjonerskie postacie mogą nas poprowadzić w złym kierunku, jeśli nie wiąże się z nimi jasne wyrażenie i zrozumienie właściwego poglądu – zamachowiec samobójca też przecież może inspirować się archetypem^{xxix}. Sangharakszita uważa, że wszystkie archetypy buddyjskie powinny być zakotwiczone w postaci historycznego Buddy, który sformułował *pratitja-samutpadę*. Pełne znaczenie archetypowych buddów i bodhisatwów można jasno ujrzeć tylko wtedy, gdy patrzy się na nich poprzez Buddę Siakjamuniego, ponieważ reprezentują oni jego wewnętrzną rzeczywistość i wyłonili się z jego historycznej osobowości.

Dla Sangharakszity kluczem jest postać historycznego Buddy. Zamiast uciekać się do abstrakcji, powinniśmy skupić się na jego życiu i naukach, które dadzą nam pewność i odwagę potrzebne do praktykowania Dharmy, bez niebezpieczeństwa, że pogrążymy się w poglądach^{xxx}. Kontemplując i wielbiąc archetypowych buddów i bodhisatwów, którzy ucieleśniają wewnętrzny charakter Buddy, możemy bardziej zagłębić się w tajemnicę jego Oświeconej natury i w ten sposób skierować naszą uniesioną wyobraźnię poza zwykły rozum i emocje. Budda Siakjamuni jest przykładem Ścieżki oraz ucieleśnieniem inherentnego procesu rzeczywistości, który umożliwia osiągnięcie stanu buddy. Kiedy kontemplujemy Buddę, cały czas pamiętamy o fakcie stałej obecności progresywnego potencjału uwarunkowania, który aktualizuje się w każdej chwili, w której decydujemy się stworzyć warunki, od których zależy jego rozwój. Właściwy pogląd polega na jasnym widzeniu tego faktu bez zreifikowanych abstrakcji eternalizmu i bez nihilizmu z jego pozbawionym znaczenia i wartości wszechświatem. Takie jest fundamentalne ‘filozoficzne’ podejście we Wspólnocie Triratna, które wynika z konkretnej prezentacji Dharmy przez Sangharakszitę.

Przypisy

Niniejsze przypisy są dwójakiego rodzaju – szczegóły bibliograficzne pozycji, do których odwołuje się tekst, oraz dodatkowe komentarze do poruszanych zagadnień. Te drugie nie są konieczne do śledzenia i rozumienia argumentacji, ale często są to uwagi Sangharakszity czynione w trakcie naszych dyskusji, które niekiedy dotyczyły głównego wyводу tego tekstu, wydawały się jednak zbyt cenne, aby skazać je na zapomnienie. Niektóre przypisy to moje własne refleksje. Proponuję, aby zwracać na nie uwagę dopiero przy drugim czytaniu. Wszystkie tłumaczenia z języka palijskiego są autorstwa Bhikkhu Bodhi. [Trzecim rodzajem przypisów są przypisy redakcyjne do tłumaczenia polskiego. Poniżej podajemy także znaczenie skrótów źródeł palijskich podanych w przypisach – osobom, które zechcą sięgnąć do źródeł w Internecie, łatwiej będzie znaleźć angielskie wersje sutt: AN=Anguttara Nikaya, KN=Khuddhaka Nikaya, MN=Mahhijima Nikaya, DN=Digha Nikaya, SN=Samyutta Nikaya – przyp. red.]

ⁱ W związku z tym tematem Sangharakszita cytuje bardzo interesującą wypowiedź Williama Blake’a – „Wszystko, w co można by uwierzyć, jest odbiciem prawdy”.

Mówi o sobie – „Jeśli czytam Schopenhauera, staję się jego wyznawcą. Jeśli czytam Plotyna, staję się neoplatonistą”. Twierdzi, że najpierw identyfikuje się z autorem, a dopiero później włącza myślenie krytyczne. To samo dotyczy nauk buddyjskich.

ⁱⁱ Jest jeszcze jeden czynnik, o którym musimy pamiętać, przyglądając się jego wyjaśnieniom na temat takich nauk. Sangharakszita wygłaszał swoje poglądy na bazie osiągnięć naukowych dostępnych w języku angielskim w tamtych czasach. Buddologia bardzo się rozwinęła przez ostatnie 50 lat i teraz wiemy o wiele więcej na przykład o początkach mahajany, naukach i rozwoju szkoły jogaciary, a nawet o ewolucji kanonu palijskiego, niż wiedziano, kiedy prowadził wykłady i seminaria na te tematy. Musimy więc wziąć pod uwagę nie tylko najnowsze, powszechnie uznawane ustalenia współczesnej nauki dotyczące filologii i historii tekstów, ale też cel, jaki miał Sangharakszita i jego podejście, kiedy mówił o tradycjach buddyjskich.

ⁱⁱⁱ Zob. *Brahmadźala Sutta*, DN1.3.32 [ang. transkr.: *Brahmajāla-sutta* – przyp. red.] – o każdym z tych poglądów Budda twierdzi, że jest „jedynie doznaniem (*wedana*) tych, którzy nie wiedzą i nie widzą...” a następnie podąża łańcuchem *nidan* wstecz od *wedan*.

^{iv} Zob. zwłaszcza *Kaccianagotta-sutta*, SN12.15 [ang. transkr.: *Kaccānagotta-sutta* – przyp. red.]

^v DN1

^{vi} Budda mówi, że prostowanie poglądów (*ditthi cia udźzuka*) wraz z całkowitym oczyszczeniem moralności jest „oczyszczeniem punktu wyjścia do zdrowych stanów umysłu”, co jest podstawą do praktykowania czterech rodzajów *satipatthany*. SN47.3

^{vii} Na przykład: KN.Sn.IV.8&9

^{viii} MN72: *Aggi-waćciagotta-sutta*. [ang. transkr.: *Aggi-vaccagotta-sutta* – przyp. red.]

Późniejsza tradycja, zwłaszcza ta zapoczątkowana przez Nagardżunę, głosiła, że Budda nie odpowiedział na te pytania nie dlatego, że było to zwyczajnie nieużyteczne, tylko dlatego, że jakkolwiek odpowiedź wiodłaby do zaprzeczania samemu sobie. To pytania same w sobie były problemem z powodu założeń, na jakich się opierały.

^{ix} MN26.12

^x W owym czasie Sangharakszita miał oczywiście swoje uzasadnienie na użycie tych terminów, choć teraz wielu z nich by nie zastosował. Często na przykład wytykano mu, że używa słowa ‘nieuwarunkowany’, zwłaszcza w odniesieniu do Nirwany, zapewniając jednocześnie, że Nirwana pojawia się jako ekspozycyjny punkt końcowy procesu uwarunkowanego. Sangharakszita wychodzi z tego zarzutu błyskotliwie, wprowadzając rozróżnienie między metaforami przestrzennymi i czasowymi, oraz między doktrynalnymi i metodologicznymi punktami widzenia. Nirwana widziana z perspektywy tego, kto ją osiągnął, jest nieuwarunkowana (lub dokładniej ‘niezłożona’ – co jest etymologicznie bardziej prawidłowym tłumaczeniem terminu ‘*asamskrta*’) w sensie przestrzennym, ponieważ jest ‘niepodzielna’ – nie ma żadnych części, z których się składa. Jednakże z punktu widzenia osoby, która wyrusza, aby ją osiągnąć, jest uwarunkowana, ponieważ doświadczenie Nirwany pojawia się na końcu sekwencji stanów uwarunkowanych, dziejących się w czasie. Chociaż ma to pewne znaczenie, być może w ogóle nie trzeba się zajmować tym terminem w taki sposób. We wszystkich suttach (z wyjątkiem jednej, ale została ona prawdopodobnie dodana do kanonu później) Budda używa słowa ‘nieuwarunkowany’ na oznaczenie czegoś, co jest nieuwarunkowane przez coś konkretnego – zwykle przez pożądanie, nienawiść lub złudzenia. Wydaje się, że to zastosowanie zostało zmienione przez późniejszych wyznawców na abstrakcyjne. Sangharakszita odziedziczył tę abstrakcję i sensownie ją objaśnił.

(Po znaczeniu *asamskrta* {*asamkhata*} w suttach zobacz: SN43: *Asamkhata-samjutta*. Wyjątek zobacz: AN152. Z podziękowaniem dla Sagaramatiego, który słusznie zwraca uwagę na ten punkt od wielu lat!)

W rozumieniu i interpretacji terminu Nibbana można zauważyć podobne przejście od nie-metafizycznego zastosowania w *Sutta-Pitace* do metafizycznego użycia w *Abhidhammie* i komentarzach. Zaczyna jako metafora „stawanie się chłodnym” na określenie doświadczenia ‘psychologicznego’ i stopniowo nabiera znaczenia metafizycznego.

^{xi} Nie jest poglądem w tym sensie, że jest opisem podstawowej cechy, którą można znaleźć w całej rzeczywistości, a nie opisem całej rzeczywistości, która niejako zawiera w sobie wszystko.

^{xii} W *Atthasālini* – komentarzu Buddhaghoszy do *Dhammasaṅgani* (*Abhidhamma Pitaka*) (zob. tłumaczenie angielskie w *The Expositor*, s.360), oraz w jego komentarzu do DN14.1.17, *Mahapadana Sutta*.

^{xiii} Sangharakszita po raz pierwszy dowiedział się o pięciu *nijamach* z prac brytyjskiej uczoney, pani Caroline Rhys Davids, wobec której Wspólnota Triratna ma duży dług wdzięczności za jej bystre oko do istotnych szczegółów. Zob. *Buddhism* Rhys Davids.

Co ciekawe, dr Ambedkar również wykazuje się znajomością tego mało znanego schematu – być może sam dowiedział się o nim od pani Rhys Davids. Używa go zwłaszcza do wykazania, że kasta nie ma nic wspólnego z karmą. *The Buddha and His Dhamma*, BkIII, część 3, sekcja 6: *To believe that Karma is the instrument of Moral Order is Dhamma*.

^{xiv} Daje nam to wstępne pojęcie o bardzo złożonych wzajemnych relacjach między *nijamami*, ponieważ *kamma-nijama* działa częściowo poprzez trzy niższe *nijamy*. Można by na ten temat powiedzieć o wiele więcej, również o przechodzeniu skutków karmicznych z jednego życia do następnego w pozostałych *nijamach*, oraz o *dhamma-nijamie* w relacji do reszty *nijam*.

^{xv} Zob. *The Nijama Dipani (The Manual of Cosmic Order)* Mahathery Ledi Sayadawa, dostępnej na <http://www.myanmar.net/nibbana/ledinyma.htm>

^{xvi} Jest to punkt, która Budda wielokrotnie podkreślał. Nalega na przykład, aby jego uczniowie nie ‘rozmyślali o świecie’, to znaczy o jego pochodzeniu i zasadach funkcjonowania, ponieważ ‘nie przyniesie im to żadnej korzyści, jest nieistotne dla podstaw świętego życia i nie prowadzi do odwrócenia się, uwolnienia się od przywiązania, ustania pożądania, do spokoju, bezpośredniej wiedzy, Oświecenia, Nibbany’. W zamian zachęca nas do myślenia o czterech szlachetnych prawdach – jak zakończyć cierpienie. SN56.41.

^{xvii} Zob. także ważną pracę Sagaramatiego *Three Cheers of Tanha*.

<http://www.westernbuddhistreview.com/vol2/tanha.html>

^{xviii} Sangharakszita podkreśla, jak ważne jest, aby nie tylko przejrzeć ‘ja’ na wskroś, ale aktywnie się go wyrzec, gdyż inaczej wgląd nie zamienia się w głębokie doświadczenie. Afektywne i kognitywne aspekty złudzenia są ściśle ze sobą powiązane, ale łatwo jest sobie wmówić, że się przejrzęło złudzenie ‘ja’, podczas gdy dokonało się jedynie jego intelektualnej modyfikacji, którą możemy sobie schlebiać. [tzn. schlebiemy sobie, że osiągnęliśmy wgląd – przyp. red.]

^{xix} Moim zdaniem właśnie o to chodzi dr Ambedkarowi, kiedy upiera się, że moralność (którą zrównuje z Dhammą) musi być ‘święta’. Argumentuje, że bez tego świętego podziwu, większość ludzi powróciłaby do zainteresowania sobą samym, a przez to do braku moralności najpotężniejszych osób. W kontekście hinduskim słowo ‘święty’ (*pawitra* w języku hindi) nie wymaga żadnych wyjaśnień, ale to właśnie odczucie czegoś wykraczającego poza ludzkie rozumienie, posiadającego wysublimowaną, inspirującą i wszechogarniającą moc i splendor jest tym, co wymaga naszego szacunku i oddania. *The Buddha and His Dhamma*, Bk IV, część I, sekcja 6: *Mere Morality is not Enough. It must be Sacred and Universal*.

^{xx} Jest to potrzebne w każdym czasie, ale tym bardziej teraz z powodu dominującego materialistycznego nihilizmu większości współczesnej kultury i rozpowszechnionego etosu samospelnienia – spełnienia ‘ja’, które jest ograniczone tylko do jednego życia.

^{xxi} Sangharakszita jak wiadomo uporządkował ostatnio swój sposób rozumienia drzewa Schronienia w Triratnie, co jest kolejnym przykładem rozwoju jego nauczania. Obecnie uważa, że w drzewie Schronienia chodzi zasadniczo o pójście po Schronienie do historycznego Buddy – Siakjamuniego. Nauczyciele z przeszłości nie znajdują się na tym drzewie jako postacie, do których udajemy się po Schronienie, tylko jako ‘wielcy buddyjscy herosi duchowi’, wyznawcy Buddy, których bardzo szanujemy, ale mimo to nie powinniśmy akceptować ich nauk bezkrytycznie. Nauczyciele z teraźniejszości reprezentują obecne duchowe tło Wspólnoty Triratna i również nie są celami Schronienia. Zarówno nauczyciele z przeszłości, jak i z teraźniejszości, zasługują oczywiście na szacunek – Sangharakszita nazywa teraz to drzewo drzewem Schronienia i Szacunku.

Wszystkie pozostałe postacie – łącznie z tymi, nad którymi członkowie Triratny medytują w czasie praktykowania *sadhany* – są archetypami Oświecenia. Kiedy udajemy się do nich po Schronienie jako do archetypów Oświecenia, w rzeczywistości idziemy po Schronienie do Siakjamuniego, ponieważ to dzięki niemu wiemy o Oświeceniu, które oni uosabiają. Nawiasem mówiąc, Milarepa i Padmasambhawa stanowią tu pewien problem, ponieważ pojawiają się na drzewie jako ‘duchowi herosi’, ale w odpowiadających im *sadhanach* jako archetypy Oświecenia – zasadniczo dlatego, że ich historyczne i archetypowe charaktery są odmienne.

Sangharakszita podkreśla tu kilka bardzo ważnych spraw, które mogą wydawać się trochę zaskakujące. Zasługują one na pełniejsze potraktowanie. Główna kwestia to potrzeba uznania i zachowania Siakjamuniego na

centralnym miejscu w życiu buddyjskim – miejsce to będzie skrzyżowaniem aspektu historycznego z ponad-historycznym. Utrzymanie go w centralnym miejscu jest kluczowe nie tylko dla przyszłej jedności Wspólnoty Triratna (w rzeczywistości dla przyszłości buddyzmu na całym świecie), ale też dla zachowania równowagi między jasnym zrozumieniem i pełną polotu inspiracją, które da się połączyć tylko w tej postaci.

^{xxiii} Z tego, co wiemy, kiedy misjonarze chrześcijańscy dotarli po raz pierwszy do Tajlandii, przekonali się, że w języku tajskim nie ma słowa ‘bóg’ – ukuli więc zwrot ‘Budda, który stworzył wszechświat’. Sangharakszita dość przewrotnie proponuje nazwanie Buddy ‘bogiem, który nie stworzył wszechświata!’ Nie jest to tak całkiem naciągane. Idea boga ma trzy główne aspekty – twórca, strażnik moralnego ładu oraz ideał. Dla buddystów kwestia stworzenia nie istnieje. Buddyści nie potrzebują żadnej kosmicznej mocy sypiącej karami i nagrodami, ponieważ dla nich porządek moralny jest czymś naturalnym, wbudowanym w rzeczywistość w formie uwarunkowania *kamma-nijamy*. Jednak Budda jest naszym ideałem i ucieleśnieniem celu naszego duchowego życia. To dzięki niemu w ogóle zetknęliśmy się z Dhammą w tym życiu. Dlatego pod tym względem wypełnia nam miejsce, jakie zajmuje Bóg w religiach teistycznych, i nie powinniśmy pozbawiać się okazji do odczuwania oddania i poświęcenia tylko dlatego, że mdli nas na myśl o Bogu – nawet jeśli nie przyjmujemy, z uzasadnionych niewątpliwie powodów, terminologii ironicznie zaproponowanej przez Sangharakszitę!

^{xxiii} W sutcie *Garawa* Budda, natychmiast po swoim Bodhi rozpoznaje, że „nie czcić i nie polegać na niczym” jest źródłem cierpienia. Zdaje sobie też sprawę, że nie istnieje osoba żyjąca, której mógłby oddać cześć i polegać na niej. Decyduje więc, że będzie żywił szacunek do Dhammy i polegał na Dhammie. SN1.6.2.

Sangharakszita zastanawiał się, co działo się w umyśle Bhikkhu Bodhi, kiedy tłumaczył tę niezwykłą sutkę, do której, jak się wydaje, nie napisano zbyt wielu komentarzy w tradycji therawadyjskiej. Fakt, że nawet Budda musi coś „czcić i od czegoś zależeć” brzmi dość tajemniczo.

^{xxiv} „Ona może wprawić cię w bezgraniczne zdumienie, Waćcio, może spowodować zamęt w twojej głowie. Ponieważ ta Dhamma, Waćcio, jest bardzo głęboka, trudna do ujrzenia, trudna do zrozumienia, spokojna i wysublimowana, nieosiągalna poprzez zwykłe rozumowanie, subtelna i dostępna mędrcom”. *Aggi-waćciagotta-sutta*, MN72.18.

^{xxv} Powinno się to również stosować do myślenia i mówienia o swoim życiu duchowym. Nie powinniśmy przedwcześnie próbować na siłę wyrażać swoich doświadczeń medytacyjnych, wciskając je w kaftan bezpieczeństwa buddyjskiej terminologii, stosując tradycyjne etykiety na określenie tego, co się nam przydarzyło. Nie powinniśmy też skalować naszych doświadczeń dopasowując je do jakiegoś schematu hierarchicznego. Sangharakszita twierdzi, że powinniśmy najwzyczajniej zapomnieć o tradycyjnych kategoriach, a jeśli w ogóle mówienie o swoich doświadczeniach naprawdę nam pomaga, to powinniśmy po prostu opisać „surowe” doświadczenie najlepiej, jak potrafimy. W wielu przypadkach zupełnie niechętnie przypisujemy sobie osiągnięcia duchowe z powodu nieadekwatności w doborze słów i rozumieniu Dhammy, łapiąc pierwszą z brzegu etykiety, która wydaje nam się odpowiednia.

^{xxvi} *Ratnaguna-samcījajagatha*, II.3; Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, propozycja 7: słowa kończące dzieło.

^{xxvii} W naszych dyskusjach Sangharakszita wspominał o sposobie, w jaki chińskie dzieło [*The Awakening of Faith*, w wydaniu angielskojęzycznym – przyp. red.] przypisywane apokryficznie Aśwaghoszy, najpierw usiłuje za pomocą bardzo skomplikowanej metafizyki wyjaśnić zagadki wynikłe z jego własnych przypuszczeń, a następnie ucieka się do poetyckiego obrazu, aby udowodnić to, co założył – wzajemne przesycenie wioną samsary i Nirwany. Obraz ten emanuje czymś, co ma prawdziwe duchowe znaczenie, i co wywarło na Sangharakszicie silne wrażenie, ale wydaje mu się, że zawarte w tekście argumenty filozoficzne są niezwiązane z tematem, a nawet niebezpieczne.

Podobnie Sangharakszita uważa, że Platon jest najlepszy wtedy, kiedy komunikuje się za pomocą mitu, którego przykładem jest mit jaskini w *The Republic* i nauczanie Diotymy o boskości miłości w *The Symposium*.

Nawiasem mówiąc, Sangharakszita skomentował, że *Przebudzenie wiary w mahajanie* ostatecznie ucieka się do wyłożenia dziesięciu wskazań, prawa karmy oraz *samathy* i *wipaśjany* – ponieważ w końcu wszystko sprowadza się właśnie do tego: trzeba praktykować Dhammę.

^{xxviii} (Część 1, sekcja 5).

^{xxix} Przeglądając strony internetowe dotyczące postaci z panteonu buddyjskich archetypów, znajdziemy wiele odniesień, które nie mają nic wspólnego z Dhammą. Buddyjskie postacie są wykorzystywane przez wszelkiego rodzaju ruchy ezoteryczne i psychologiczne z gatunku New Age – często autorytatywnie i z wielkim przekonaniem.

^{xxx} Sangharakszita sugeruje, aby członkowie Wspólnoty Triratna znacznie częściej i więcej korzystali z nauk i praktyk przedstawionych w *Dżatakach*, zwłaszcza tych kanonicznych, ponieważ ukazują one wiele długich, pełnych trudu i usiłowań żywotów Buddy poprzedzających jego Oświecenie. Stanowią one dla nas punkt odniesienia do naszych osobistych duchowych wysiłków zarówno w kategoriach ogromu, jak i cudowności tego, co pozostaje do zrobienia. Opowieści te ilustrują, jak w wielu kolejnych żywotach „zostawał

przywódcą”, czy to jako wielki król, który służył swoim poddanym, czy też jako mędrzec, który swymi mądrymi decyzjami ratował sytuacje. Są to bardzo inspirujące przykłady tego, jak należy praktykować.