

Sangharakszita

Odmieniaj siebie i świat

Zagadnienia Sutry złotego światła

Copyright © Sangharakshita, 2008

Copyright for Polish Edition © Fundacja „Przyjaciele Buddyzmu”, 2019

Tytuł oryginału: *Transforming Self and World.*
(*Themes from the Sutra of Golden Light*).

Przekład:
Tomasz Nasiłowski

Korekta i redakcja:
Nityabandhu (Michał Balik)

ISBN: 978-83-65395-05-4

www.buddyzm.info.pl

PODZIĘKOWANIA REDAKCJI POLSKIEJ

Redakcja pragnie podziękować za wsparcie finansowe w formie grantu ze środków Funduszu Tłumaczeń (Translation Fund) udzielone przez Ośrodki Triratny w Europie (Triratna European Chairs Assembly). Niniejsza książka ukazała się dzięki niemu. Fundusz Tłumaczeń istnieje dzięki dobrowolnym składkom ośrodków Triratny w całej Europie. Dziękujemy wszystkim darczyńcom!

We wish to thank the Triratna European Chairs Assembly for making possible the translation and electronic publication of this book with a grant from their Translation Fund. A big thank you!



Chcieliśmy również podziękować Wydawnictwu *Windhorse Publications* z Birmingham w Anglii za pozwolenie na bezpłatne udostępnienie polskiego tłumaczenia tej książki w internecie.

Dziękujemy także Tomkowi za wspaniałe tłumaczenie!

This translation of *Transforming Self and World*
is published by arrangement with Windhorse Publications.

O autorze

Sangharakszita urodził się w 1925 roku, w południowym Londynie, jako Dennis Lingwood. Ponieważ był w dużej mierze samoukiem, bardzo wcześnie zainteresował się kulturami i filozofiami Dalekiego Wschodu i już w wieku lat 16 uświadomił sobie, że jest buddystą.

W czasie drugiej wojny światowej znalazł się w Indiach jako żołnierz poborowy. Po wojnie pozostał w tym kraju na dłużej i po pewnym czasie został buddyjskim mnichem o imieniu Sangharakszita (co oznacza 'chroniony przez duchową wspólnotę'). Po kilku latach studiów pod kierunkiem wiodących nauczycieli z głównych buddyjskich tradycji sam zaczął uczyć i dużo pisać. Odegrał też kluczową rolę w odrodzeniu buddyzmu w Indiach, zwłaszcza dzięki pracy w środowisku byłych 'Niedotykalnych'.

Po 20 latach pobytu w Indiach powrócił do Anglii, gdzie w 1967 roku założył Wspólnotę Buddyjską Triratna. Jako pośrednik i tłumacz między Wschodem i Zachodem, między światem tradycyjnym i współczesnym, między zasadami i praktyką, Sangharakszita ze swym głębokim doświadczeniem i jasnym stylem myślenia jest ceniony na całym świecie. Zawsze kładł szczególny nacisk na decydujące znaczenie zaangażowania w praktykę duchową, podkreślał nadrzędną wartość duchowej przyjaźni i duchowej społeczności (sanghi), wskazywał na związek między religią i sztuką oraz na potrzebę 'nowego społeczeństwa', które wspierałoby duchowe dążenia i ideały. W ostatnich latach życia Sangharakszita, przekazawszy większość obowiązków we Wspólnocie swoim najstarszym rangą uczniom, zamieszkał najpierw w Birmingham, a następnie w ośrodku buddyjskim Adhisthana w zachodniej Anglii, koncentrując się na pisaniu oraz osobistym kontakcie z ludźmi. Zmarł w 2018 roku.

Utworzona przez niego Wspólnota Buddyjska Triratna jest obecnie międzynarodowym ruchem buddyjskim z ośrodkami w wielu krajach na całym świecie, w tym w Polsce¹.

1 Strona internetowa Triratny w Polsce: www.buddyzm.info.pl . Międzynarodowa strona internetowa Triratny: www.thebuddhistcentre.com [przyp. red.]

Przedmowa wydawcy

Mieszkam na wzniesieniu z widokiem na miasto. Zimą masa cegły i kamienia jest przytłaczająca. Teraz, latem, widok łagodzą liście drzew i jasnoniebieskie niebo, które przecinają rzutki jerzyki.

Wczoraj wieczorem zachód był głębokiej, złotej barwy. Złote światło zalewało widnokrąg, przesączało się przez drzewa, rozłączało miękki blask nad całym miastem, jak gdyby miasto było błogosławione i oczyszczone.

Owszem, była to iluzja. Gdzieś w czeluściach miasta zawierano pokątne umowy biznesowe, sprzedawano narkotyki, gwałcono dzieci. Masa cegły i kamienia kryje w sobie samotność, smutek, rozpacz, chciwość i brzydotę w każdej formie.

Lecz ten cudowny zachód słońca, nadający blask obskurnym miejskim ulicom, przywodził na myśl trafność centralnego obrazu *Sutry złotego światła* – złote światło nauk Buddy, które łni i odmienia życie pewnego bodhisattwy, Rucziraketu, a co za tym idzie, odmienia także cały świat. Nie jest to tylko zmiana zewnętrznego wyglądu, ale oczyszczająca, wyzwalająca przemiana w głębi serca osoby i wewnątrz świata.

Sutra zawiera bardzo piękne fragmenty, zwłaszcza te wysławiające Buddę, który „stoi pośród ciemności niczym słońce trzech światów”. Ale, szczerze mówiąc, gdybym zetknęła się z angielskim tłumaczeniem tego dzieła i przeczytała je bez przewodnika, na pewno nie widziałabym w nim żadnego ładu i składu. Jak bowiem wskazuje Sangharakszita w swoim wprowadzeniu do tekstu, jest to raczej misz-masz – „transcendentalny misz-masz, co prawda pełen wspaniałych klejnotów, ale jednak misz-masz”. Na pierwszy rzut oka nie wykracza to poza bezładny zbiór dziwnych zdarzeń.

Wypowiadając się o swoim zadaniu, Sangharakszita decydował się niekiedy rozpatrywać siebie jako tłumacza w szerokim, niemal archetypicznym sensie. Tak oto tłumaczył swoje pokrewieństwo z postacią św. Hieronima (który przełożył Biblię z hebrajskiego i greki na łacinę): „Starałem się nauczać buddyzmu na Zachodzie, co oznacza, że starałem się przekazać ducha Dharma bardziej w kategoriach kultury zachodniej, aniżeli wschodniej. Byłem tedy tłumaczem, i w związku z tym próbowałem przeniknąć do samej głębi tego, co chciałem przetłumaczyć, abym mógł przetłumaczyć to wiernie, czyli wydobyć znaczenia na powierzchnię, bądź z ciemności na światło dzienne. Z tej racji blisko mi do postaci św. Hieronima”.

W tym komentarzu Sangharakszita tłumaczy kulturalny język staroindyjskiego symbolizmu na język nowoczesnego Zachodu. Ten piękny, acz dziwny tekst staje się przed naszymi oczyma frapującym duchowym manifestem z niecierpiącymi zwłoki konsekwencjami dla naszego życia.

Książka ta, oparta na serii wykładów Sangharakszity z 1976 r., została podzielona na dwie części, nie licząc wprowadzenia. Pierwsza część, „Przekształcanie siebie”, koncentruje się na temacie znajdującym się w sercu *Sutry złotego światła*, czyli na wyznaniu błędów – które w kontekście buddyjskiej praktyki nie jest kwestią żalu i poczucia winy, lecz wyzwalającym, pozytywnym krokiem w kierunku wolności i szczęścia. W tej części książki materiał wykładu jest wzbogacony i staje się szczegółowym komentariem tekstu, niemal linijka po linijce; pomaga w tym materiał wzięty z seminarium Sangharakszity (także z 1976 r.) we wspólnocie mieszkalnej *Sukhavati* w Londynie.

Druga część książki, „Przekształcanie świata”, przykłada tekst do naszego własnego społeczeństwa, rozważając jego implikacje dla naszego związku z kulturą, dla naszej relacji z naturą, dla etycznego sposobu rządzenia, oraz dla tego, jak wprowadzić praktykę buddyzmu w miejsce pracy i w świat biznesu. W obu częściach książki dodatkowe kwestie pochodzą z sesji pytań i odpowiedzi, która odbyła się w ośrodku odosobnień *Padmaloka* w 1987 r., kiedy Sangharakszita odpowiadał na pytania związane z wcześniejszą serią wykładów.

Mimo że zwróciłam uwagę na nader pragmatyczny sposób wyłożenia tekstu przez Sangharakszitę, muszę dodać, że ów pragmatyzm w żadnym razie nie wiąże się z zagubieniem

magicznej i przepełnionej żarliwą wiarą atmosfery samej sutry. Do wielkich atutów Sangharaktszity jako nauczyciela należy to, że nigdy nie jest przesadnie akademicki i zamknięty w teoriach, sam bowiem z ogromnym oddaniem praktykuje buddyzm. Dzięki temu jasność myśli zawsze idzie w parze z głębią uczucia.

Przygotowując tę książkę do publikacji, nie poradziłabym sobie bez pomocy i krytycznych uwag, tak ochoczo (i stanowczo!) udzielanych przez mojego kolegę Jinanandę. Dziękuję także Varaprabhie za jej ilustracje oraz Lottie Berhoud i całemu Windhorse Publications za rzetelną pracę nad tą publikacją. I oczywiście dziękuję również samemu Urgjenowi Sangharakszicie, który był głęboko zaangażowany we wszystkie etapy jej powstawania, łącznie z czytaniem i poprawianiem finalnego tekstu. Powiedział mi raz, że to nauczanie jest dlań szczególnie cenne; myślę, że bardzo ucieszy go, kiedy zobaczy je wreszcie w druku.

Redagowanie to samotnicze zajęcie. Wiele ostatnich miesięcy siedziałam w moim pokoju na wzgórzu, otoczona przez pokłady pobazgranego maszynopisu, i starałam się wyobrazić sobie Ciebie, czytelniku tej książki. Także dla mnie praca nad tym tekstem nie była przedsięwzięciem akademickim. Patrząc ponad wielkim miastem, obserwując grę światła na jego dachach i ścianach, nie czułam się od tego światła oddzielna, wyobrażałam sobie złote światło tego tekstu przenikające przez opary współczesnych opinii i ideologii, by dotrzeć do naszych serc i umysłów i je przeobrazić, jak przeobraziło ono moje własne serce. Oby tak było.

Vidyadevi
Projekt słowa mówionego
Norwich
Sierpień 1995

Wprowadzenie

Wzrost sutry mahajany

Większość z nas nosi w umyśle coś, co można nazwać modelem życia duchowego, pewnym jego podstawowym wyobrażeniem. Zwykle jesteśmy skłonni myśleć w kategoriach rozwoju, wzrostu, otwierania się. Możemy nawet zobaczyć oczyma umysłu rozwijające się płatki kwiatu. Być może dla wielu z nas to najbardziej przydatny sposób myślenia o życiu duchowym. Ale to niejedyny sposób. Można również widzieć życie duchowe chociażby w kategoriach transformacji.

Słowo ‘transformacja’ sugeruje coś radykalnego, jakąś fundamentalną zmianę. Dosłownie oznacza to zmianę formy. Lecz jako model życia duchowego oznacza to coś głębszego i bardziej gruntownego. Oznacza przemianę świadomości, całkowity przeskok naszej istoty, rewolucję dotykającą nas w najgłębszych i najwyższych przejawach naszego istnienia. Oznacza **przejście od świata do transcendencji**, a także śmierć i odrodzenie.

Jeśli jesteśmy wobec siebie szczerzy i pozwalamy sobie na głębsze myślenie i odczuwanie, bez wątpienia tego właśnie szukamy – śmierci i odrodzenia, choć niekoniecznie dosłownego. Dążymy do wstrząśnięcia fundamentami naszej egzystencji i prawdziwie radykalnego odrodzenia. Mamy serdecznie dość siebie w starej formie, w której tkwimy od tak dawna, może przez długie lata. Chcielibyśmy wymienić stare ‘ja’ na zupełnie nowe i nieskazitelne, by niczym motyl z poczwarki wylecieć z dawnych ciasnych uwarunkowań ku zupełnie nowemu życiu, które przepełnione będzie wolnością i szczęściem, świadomością i spontanicznością.

Nie jesteśmy zmęczeni wyłącznie swoim starym ‘ja’. Męczy nas także stary **świat**. Potrzebujemy przekształcać świat tak, by na każdym kroku wspierał nasz duchowy wzrost i transformację. Mamy dość politycznego, społecznego i ekonomicznego porządku, który nie pozwala ludziom na życie po ludzku, nie mówiąc już o życiu wykraczającym poza ten skromny ideał. Mamy dość kultury konsumpcjonizmu i posiadania. Męczy nas też niekiedy nowoczesna sztuka w obrębie naszej cywilizacji, przynajmniej, kiedy przedstawia chore umysły i schorowaną wyobraźnię. Chcielibyśmy, by wszystko powstało od nowa.

Buddyjskie życie kręci się właśnie wokół transformacji siebie i świata. O tym samym mówi także *Sutra złotego światła*, złote światło przekształca bowiem jaźń i przekształca świat. Skąd jednak to światło pochodzi? Nie wystarczy powiedzieć, że jest to światło duchowe, ponieważ to coś znacznie więcej. Można określić to mianem światła **transcendentalnego**, w tradycyjnym buddyjskim sensie *lokuttary*: tego, co wykracza poza świat, poza światowość, poza wszystko to, co uwarunkowane. A zatem nie ma ono początku i nie ma końca. Nie wydobywa się znikąd, z żadnego konkretnego miejsca ani kierunku, mimo że tak może się wydawać, a nawet tak być wyjaśniane. Możemy je nazywać światłem prawdy, światłem rzeczywistości, światłem Buddy – ale to także nie oddaje w pełni jego natury. To światło **jest** prawdą, **jest** rzeczywistością, **jest** Buddą, i badając ten tekst, spróbujemy otworzyć się na złote światło, które bez reszty przenika ową najpopularniejszą spośród sutr mahajany.

Jako sutra mahajanistyczna, *Sutra złotego światła* reprezentuje wiele cech buddyzmu mahajany – posiadając przy tym swoją własną specyfikę. Mahajana, jako jedna z trzech wielkich historycznych form indyjskiego buddyzmu, nie jest żadną konkretną odnogą ani szkołą buddyzmu, a raczej pewną **ogólną postawą wobec buddyzmu**. Powstała jako reakcja przeciwko ciasnym interpretacjom litery nauk Buddy, dążąc do przywrócenia pierwotnego ducha owych nauk. Ruch ten przeniknął historię buddyzmu, dotykając wszelkich aspektów życia religijnego, artystycznego, a nawet społecznego. Wykroczywszy poza bezpośredni kontekst historyczny, poza motywy swego powstania, mahajana rozwinęła swój własny klimat duchowy. Lama Govinda uchwycił ten wyróżniający charakter w jednym określeniu – „perspektywa uniwersalna”.

To właśnie od uniwersalnej perspektywy pochodzi nazwa ‘mahajana’. Dosłownie znaczy to ‘wielka droga’, ponieważ stanowi drogę do Oświecenia dla wielkiej liczby ludzi, w istocie dla wszystkich istot czujących. W związku z tym buddysta mahajany nie myśli jedynie w perspektywie osobistego rozwoju duchowego. Zyskanie Oświecenia i pozostawienie innych na pastwę losu nie wchodzi tu w grę. W mahajanistycznej wizji wszyscy mężczyźni i kobiety mogą się duchowo rozwijać, zaś pomaganie im jest integralną częścią duchowego życia. Z tej racji mahajana kładzie nacisk na ideał bodhisattwy. Jak wynika z nazwy (znaczy to dosłownie ‘ten, kto jest zdeterminowany, by osiągnąć Oświecenie’), bodhisattwa poświęcił się najwyższemu duchowemu celom. Ale poświęcił się im nie tylko dla siebie, ale dla wszystkich żywych istot. Wyraża on to poświęcenie i determinację poprzez cztery wielkie przyrzeczenia:

Jakkolwiek niezliczone byłyby wszystkie istoty, przyrzekam je oswobodzić.

Jakkolwiek niewyczerpane byłyby pragnienia, przyrzekam je wygasić.

Jakkolwiek niezmierzone byłyby wszystkie Dharmy, przyrzekam je opanować.

Jakkolwiek niezrównana jest Prawda Buddy, przyrzekam ją osiągnąć.

Tradycyjnie mówi się niekiedy o bodhisattwie jak o osobie, lecz jeśli wczujemy się w ducha tych przysiąg, zobaczymy, że nie można myśleć o nim w ten sam sposób, co o zwyczajnym mężczyźnie czy kobiecie. Nie możemy myśleć o bodhisattwie po prostu jako niepospolitej jednostce. Dosłownie rzecz biorąc, bodhisattwa nie jest w ogóle osobą. Przynajmniej na wyższych etapach swego duchowego rozwoju przekracza on indywidualną osobowość całkowicie, stając się swego rodzaju ‘ponadosobowym’ strumieniem duchowej energii. Ale niezależnie od tego, jak bardzo wzniosłe mogą być duchowe osiągnięcia bodhisattwy, buddyzm mahajany zachęca absolutnie każdego, by postawił je sobie za cel. Innymi słowy, zachęca każdą osobę do udziału w czymś, co opisuje jako wielkie dzieło uniwersalnej transformacji. Ideał bodhisattwy jest zatem uniwersalny w swoim celu, którym jest najwyższy stan buddy; uniwersalny w swoim zakresie, który obejmuje wszystkie istoty czujące; oraz uniwersalny, jeśli chodzi o ramy odniesienia, którymi są nieskończona przestrzeń i czas. Są to aspiracje w najwyższym stopniu heroiczne.

Rzecz jasna, nie każdy pragnie zostać bohaterem. Nawet pośród wyznawców mahajany nie każdy chce być bodhisattwą. Co dziwne, niektórzy niezbyt chętnie dążą do ostatecznego stanu buddy! Częścią zadania bodhisattwy jest więc zaoferować im pomocną dłoń, by nie rzec: parę kul do podparcia się. W tym celu bodhisattwa musi zgromadzić podręczny zestaw narzędzi zwanych ‘zręcznymi środkami’ – zestaw metod duchowej pomocy ludziom w sposób adekwatny do ich obecnego etapu rozwoju, usposobienia oraz pozycji życiowej. Jeśli bodhisattwa jest dostatecznie zręczny, adresaci jego pomocy mogą nawet nie zauważyć, że ktoś im pomaga. Inaczej mówiąc, bodhisattwa spotyka ludzi w połowie drogi. Dąży do kontaktu na ich własnym gruncie, do nauczania się ‘ich języka’. Czyli w sumie – upraszcza dla nich sprawy, oczywiście na tyle, na ile to możliwe wobec obiektywnych wymagań życia duchowego.

Jakkolwiek chętny do pomocy bodhisattwa by nie był, nie może magicznie wywołać w was duchowej transformacji; musicie zrobić to sami. Niezależnie od tego, jakie nauczanie, otuchę i inspirację daje wam bodhisattwa, musicie zaoferować swoją aktywną współpracę, nawet jeśli jesteście jedynie odbiorcami jego przekazu. Bodhisattwa niekoniecznie musi wiele robić – czasem wystarczy, że jest w pobliżu. Nie musi się też pokazywać w ubraniu stosownym do swojej roli, w diademie pełnym klejnotów, na olśniewającym lotosowym tronie. Czasem porzuca to wszystko i pojawia się po prostu jako pozytywna, przyjazna, ciepła i dobroduszna istota ludzka. W życiu duchowym potrzeba nam wiele zachęty: by nie bać się zachowywać etycznie bez względu na to, co pomyślą inni; by hojnie dzielić się swoim czasem, pieniędzmi i energią; by śmiało wyrażać swoje uczucia wiary i poświęcenia.

Dzięki temu, że bodhisattwa uczy się spotykać ludzi w połowie drogi, może zaistnieć bardziej

ludowy, czy też etniczny, aspekt buddyzmu mahajany. W krajach Wschodu, gdzie dominuje buddyzm mahajany, ludzi zachęca się do współpracy przy budowie świątyń i klasztorów, obdarowywania wędrujących mnichów jedzeniem, oraz do prostych aktów oddania – aktów, które są proste w formie, ale jakże bogate w znaczenia – jak choćby ofiary z kwiatów dla Buddy, recytowanie mantr, czy pielgrzymki do świętych miejsc.

Nie wolno wyszydząć tego ludowego buddyzmu jako rzekomej degeneracji nauczania. Możemy o nim myśleć jako pewnym pomoście, pomoście pomiędzy zwyczajną świecką egzystencją a życiem czysto duchowym, nawet transcendentnym. Utrwalanie się buddyzmu na Zachodzie sprawia, że ów ‘pomost’ przyjmuje nowe formy. Ośrodki buddyjskie organizują wydarzenia artystyczne czerpiące z zachodnich tradycji kulturowych, prowadzą zajęcia w rodzaju tai chi, jogi albo techniki Aleksandra, oraz zakładają biznesy, takie jak wegetariańskie restauracje – wszystko to pomaga ludziom zorientować się w buddyjskim sposobie życia.

Jeśli rzeczywiście ludowy buddyzm oznacza gdzieś degenerację nauczania, dzieje się tak jedynie dlatego, że stał się celem samym w sobie, gdyż nie ma w pobliżu żadnego bodhisattwy, który przypominałby ludziom, po co to wszystko jest, przez co zapomina się o ostatecznym celu w postaci najwyższego stanu buddy. Bez kogoś, kto przypominałby ludziom, po co robią to, co robią, zaczynają oni budować na pomostach domy, zamiast używać ich do przechodzenia na drugą stronę.

Taki właśnie jest morał krótkiej japońskiej opowieści o karierze pewnego młodego mnicha. Patrząc w przyszłość, ów nowicjusz myślał: „Pewnego dnia stanę na czele świątyni, i ludzie będą wstępować do mnie po porady, powinienem więc być z nimi w dobrych relacjach. Co więc teraz byłbym w stanie zrobić, by sprawić im przyjemność i pomóc im się odprężyć?”. Wreszcie zdecydował, że najlepszą rzeczą będzie nauczyć się grać na flecie. Jeśli umiałby zagrać ładną melodię, kiedy ludzie przyjdą do świątyni, stworzyłoby to dobre wrażenie i dało podstawy przyjaznych relacji. Rozpoczął więc ćwiczenia z gry na flecie i (by streścić to jednym zdaniem), tak go w końcu pochłonęła muzyka, że zapomniał o swoim byciu mnichem. Przedwczesne zastosowanie ‘zręcznych środków’ okazało się przeciwnie skuteczne: młody mnich zszedł na manowce.

W naszym zachodnim kontekście, biorąc za przykład wegetariańską restaurację prowadzoną przez buddystów, ludzie mogą po jakimś czasie zapomnieć, że powodem powstania restauracji była w pierwszym rzędzie chęć wprowadzenia przybyszów w buddyjski styl życia. Prowadzący restaurację mogą skupić się po prostu na dostaniu się do przewodnika Michelin'a po najlepszych restauracjach. Jedynym, co może nas ustrzec przed taką degeneracją, jest by tego rodzaju działalność prowadzili ludzie głęboko zaangażowani w życie duchowe.

Starając się omijać podobne pułapki, buddyzm mahajany rozprzestrzenił się nader szeroko, od Indii przez Tybet, Chiny, po Japonię, a obecnie Zachód. W międzyczasie przejmował elementy każdej rdzennej kultury. Można o tym myśleć jako swego rodzaju próbom bodhisattwów, by przemawiać do każdego jego własnym językiem. Niektórzy uczeni dali się zwieść ową nadzwyczajną integracją buddyzmu mahajany z kulturą ludową i uznali mahajanę za ruch zasadniczo ludowy. Lecz w istocie mahajana jest bardzo głęboka zarówno intelektualnie, jak duchowo, mimo że posiada też aspekt ludowy.

By to udowodnić, wystarczy zwrócić się do nauki skoncentrowanej w Doskonałej Mądrości, bądź – jak niekiedy się ją nazywa – „mądrości, która wyszła poza”, tj. poza to, co światowe, ku ostatecznej rzeczywistości. Ta ostateczna rzeczywistość, do której dotarła Doskonała Mądrość, określana jest technicznie w mahajanie jako *siunjata*, co dosłownie znaczy ‘pustka’. Nie powinniśmy jednak błędnie wyobrażać sobie tego jako swego rodzaju czarnej dziury czy białej plamy. *Siunjata* nie jest pustką w sensie próżni; jest pustką w sensie wykroczenia poza wszelkie pojęcia, poza myśl, poza zasięg racjonalnego umysłu. Z punktu widzenia ostatecznej rzeczywistości Doskonała Mądrość jest duchową zdolnością, która wyczuwa siunjatę, zaś siunjata jest czymś wyczuwalnym przez Doskonałą Mądrość – jedno stanowi podmiot, a drugie przedmiot. Ale z punktu widzenia siunjaty (o ile w ogóle można mówić o siunjacie jako posiadającej punkt widzenia) nie istnieje takie rozróżnienie. W absolutnej czy ostatecznej rzeczywistości istnieje tylko jedna, niepodzielna świadomość, niezakłócona przez opozycję podmiot-przedmiot.

To właśnie Doskonała Mądrość czyni kogoś bodhisattwą. Uświadamiając sobie siunjatę,

przekracza on całkowicie różnicę pomiędzy sobą a innymi. Paradoksalnie jedynie wtedy może pomagać innym. Ideał bodhisattwy nie jest rodzajem humanitaryzmu, nie jest nawet humanitaryzmem religijnym. To nic innego, jak mądrość pustki przenikająca świat i działająca pośród codziennych ludzkich zajęć.

Cały ów nacisk na mądrość nie znaczy, że mahajana zaniedbuje wiarę i cześć religijną. Wręcz przeciwnie, w buddyzmie mahajany oddawanie czci jest szczególnie silne, i skierowane nie tylko na historycznego Buddę Siakjamuniego, lecz również na buddę idealnego, buddę uniwersalnego, który znajduje się w centrum duchowego świata mahajany i występuje w wielu różnych formach czy aspektach: na przykład Amitabha – Budda Nieskończonego Światła, czy Wajroczana, Budda Słonecznego Blasku. Wierni mahajany czczą także archetypowych bodhisattwów: Awalokiteszwę, Pana spoglądającego w dół ze współczuciem; Mandziuszriego o łagodnym głosie, Pana mądrości; Samantabhadrę, uniwersalnego dobroczyńcę; Kszitigarbę, Łono Ziemi, który zstępuje w głębiny stanów cierpienia; oraz wielu innych. Cześć w mahajanie zwraca się ku wszystkim tym wspaniałym istotom.

Sutra złotej światła zawiera w sobie wiele tych cech mahajany – jej uniwersalizm, nacisk na ideał bodhisattwy, ducha intensywnej czci, kult buddów i bodhisattwów w całej ich mnogości. W pewien sposób jest to też typowa sutra (a przynajmniej typowa sutra mahajany) – czyli pewien określony rodzaj pisma buddyjskiego. Zanim jednak zastanowimy się, jakim rodzajem pisma jest sutra, musimy zadać pytanie bardziej podstawowe. Czym jest pismo? Słowo to dosłownie oznacza po prostu ‘coś zapisanego’. Ale, mimo że w naszych czasach możemy wybrać się do księgarni i nabrać cały kosz z półki wypełnionej najrozmaitszymi sutrami buddyjskimi, ważne jest pamiętać o tym, że owe teksty wcale nie zaczęły swojej kariery jako dokumenty spisane.

Sam Budda, historyczny Siakjamuni, nigdy nic nie napisał. Nie jest nawet pewne, czy w ogóle umiał czytać i pisać. W jego czasach pisanie nie było zbyt szanowanym zajęciem. Kupcy używali pisma do prowadzenia rachunków, ale pomysł poddania zapisowi czegoś tak świętego, jak duchowe nauczanie, był zwyczajnie nie do pomyślenia. Budda nauczał więc nie poprzez pisanie duchowych bestsellerów, a poprzez mówienie do ludzi, przekazywanie swych nauk w rozmowach, dyskusjach i mowach. Uczniowie ze swej strony zapamiętywali to, co mówił. W istocie jego słowa bywały niekiedy tak uderzające, że nikt, kto miał uszy, nie mógł ich zapomnieć. Ale nawet jeśli niektórzy uczniowie coś zapomnieli, byli inni, którzy zapamiętali i w odpowiedni sposób przekazali zasłyszane nauki swoim własnym uczniom. Tak oto nauki Buddy były ustnie przekazywane przez wiele, wiele pokoleń i wiele stuleci.

Wcześni uczniowie nie tylko zapamiętywali setki i tysiące nauk, ale też byli w stanie je uporządkować, sformułować, a nawet skatalogować ustnie, bez przyłożenia pióra do papieru (czy raczej rysika do liścia palmowego) – niewątpliwie nadzwyczajna cecha. Kluczową postacią w całym tym niezwykłym procesie był Ananda, kuzyn Buddy i stały towarzysz jego ostatnich dwudziestu lat życia. Gdziekolwiek poszedł Budda, tam szedł Ananda. Kiedy Budda chodził po prośbie, Ananda był kilka kroków za nim. Jeśli Budda przyjmował jakieś zaproszenie, Ananda był w naturalny sposób w nie wliczony. A kiedy Budda przemawiał, Ananda był pośród słuchaczy. Przez dwadzieścia lat rzadko widywano Buddę bez Anandy, który podążał za nim jak cień, poddając słowa mistrza działaniu swej niebywale chłonnej pamięci.

Muszę się przyznać, że żywiłem pewne wątpliwości co do nadludzkiej pamięci Anandy, dopóki sam nie poznałem kogoś z porównywalną zdolnością zapamiętywania, człowieka zdolnego powtórzyć słowo po słowie wszystko, co powiedziałem, razem z tym, gdzie to powiedziałem, kiedy to powiedziałem, a nawet dlaczego to powiedziałem. To wystarczyło, bym uwierzył, że taka postać jak Ananda nie jest żadną chimera, choć jest niezwykła.

Wkrótce po śmierci Buddy – jego *parinirwanie* – dar Anandy w pełni się objawił. Stało się to, kiedy uczniowie Buddy zebrali się w wielkiej jaskini koło Radżagryhy w dzisiejszym Biharze dla odbycia czegoś, co później stało się znane jako Pierwsza Rada. Lecz ta nazwa nie wyraża nawet w przybliżeniu prawdziwej natury tego wydarzenia. Słowo w sanskrycie używane do opisu tego zgromadzenia to *sangiti*, co dosłownie znaczy ‘wspólna recytacja’, czy nawet ‘wspólny śpiew’. Mnisi (a przyjmuje się, że miało ich tam być pięciuset) recytowali czy wyśpiewywali razem

wszystko, co mogli sobie przypomnieć z nauk Buddy. Największy wkład w *sangiti* miał jednak Ananda, i zdominował on to, co można nazwać kolektywną pamięcią wspólnoty duchowej.

Słowa „Oto, co usłyszałem”, od których zaczyna się niemal każde buddyjskie pismo, reprezentują osobiste świadectwo Anandy, iż to, co następuje dalej, zawiera wiarygodny przekaz prawdziwych słów Oświeconego. Oznaczają, że Ananda tam był, a jeśli nie był, Budda powtórzył mu to wszystko potem. Mają one zagwarantować autentyczność tekstu. „Oto, co pewnego razu usłyszałem” stanowi swego rodzaju ogólne imprimatur dla zawartości każdego pisma.

Sutra nie jest, rzecz jasna, jedynym rodzajem pisma buddyjskiego, chociaż jest zapewne jego najbardziej reprezentatywnym rodzajem. Już w okresie przekazu ustnego mnisi zarysowali podział na dziewięć form (w szkole sarwastiwady wzrósł on do dwunastu), który przyjęła Dharma jako przekaz ustny. Owe formy w kanonicznej literaturze ulegały dalszemu podziałowi, ale u podstawy były to po prostu różne sposoby, w których Budda zdecydował się dać wyraz swojej nauce.

Niekiedy na przykład (co może się wydać niespodzianką) decydował się mówić wierszem. Nie było to tak trudne, jak może się zdawać, gdyż starożytne języki indyjskie znacznie łatwiej dały się wersyfikować niż współczesny angielski. Zazwyczaj Budda wpadał w improwizowany wers czy też *gathę* w odpowiedzi na pytanie. Okazjonalnie pytanie było ujęte w wersy, wówczas Budda odpowiadał tym samym, ale czasem odpowiadał wierszem na pytanie prozą, być może dlatego, że format wiersza pomagał w zapamiętaniu tego, co miał do powiedzenia. Improwizował więc natychmiast zwrotkę bądź kilka zwrotek. Takie jest pochodzenie jednego z najlepiej znanych pism buddyjskich, *Dhammapady*, oraz wielu innych tekstów.

Budda nie zawsze potrzebował bodźca w postaci pytania, by przystąpić do udzielania nauki. Czasem mówił sam z siebie – a nawet, gdy nikt inny nie był obecny. Owe spontaniczne wypowiedzi Buddy, zwykle wierszowane, znane są jako *udany* (co znaczy dosłownie ‘wydech’). W starożytnej indyjskiej tradycji jest pięć różnych rodzajów oddechu, i wychodzący na zewnątrz oddech, silny wydech, jest właśnie jednym z nich. W tym przypadku Buddzie nie zadaje się więc pytania. Nikt z niczym się doń nie zwraca. Może być nawet sam. Nagle jednak przychodzi *udana*. Oznacza wypowiedź Buddy w ogromnym ferworze duchowej emocji. Można powiedzieć, że Budda eksploduje słowem. Nie może zatrzymać tego dla siebie – wypływa to zeń z wielką siłą.

Pośród innych rodzajów pisma mamy *geję* – nauczanie prozą wzbogacone wierszowanymi wstawkami. W tej kategorii zawarte są sytuacje, kiedy Budda najpierw nauczał prozą, a następnie powtarzał wszystko wierszem, niekiedy nieco odmiennie. Są również *dżataki* bądź ‘historie narodzin’, w których Budda relacjonuje zdarzenia ze swoich poprzednich wcieleń. Mamy też *abhutadharmę* – ‘cudowne wydarzenia’, opisujące nadnaturalne wydarzenia w obecnym życiu Buddy, które uznalibyśmy za magiczne.

Obok *gathy*, *udany*, *gei*, *dżataki*, i całej reszty, inną jeszcze formą nauczania jest *sutra*. *Sutra* dosłownie znaczy ‘wątek’. Kiedy przestajemy uważać na to, co ktoś mówi, tracimy wątek. Innymi słowy ‘wątek’ jest tym, co spaja dyskurs. Sutra jest to więc spójny dyskurs Buddy – czy może lepiej ‘wykład’, o ile rozumiemy przez to coś inspirującego, a nie suchego jak wióry.

Jeśli idzie o zawartość, istnieją dwa zasadnicze gatunki sutr: sutry hinajany i sutry mahajany. Hinajana jest pierwszą z trzech głównych historycznych form buddyzmu, i dosłownie znaczy ‘małą drogę’. Nie jest to konkretny odłam czy szkoła buddyzmu. Mahajana definiowała i opisywała hinajanę w opozycji do siebie, i ustaliła ten termin na określenie tych, którzy w jej pojęciu byli przede wszystkim zajęci swoim własnym duchowym rozwojem, i nie podzielali uniwersalnej perspektywy mahajany. By uzupełnić ten obraz, trzeba wspomnieć o trzeciej historycznej formie buddyzmu, czyli wadźrajanie, diamentowej drodze lub drodze pioruna; jednakże tradycja wadźrajańska znajduje swój wyraz w tzw. tantrach i sadhanach, i wyłoniła z siebie jedynie dwie znaczące sutry.

Trudno o większą różnicę niż ta między charakterem sutr mahajany i hinajany. Sutry hinajany, czy też *sutty*, są głęboko zakorzenione w specyficznym kontekście historycznym i geograficznym północno-wschodnich Indii VI wieku p.n.e. – w realiach życia samego Buddy. W sutrach owych pełno jest odniesień do ówczesnej sytuacji politycznej i warunków ekonomicznych. Zawierają także szczegóły na temat obyczajów społecznych, rozważań filozoficznych, aktualnych prądów

religijnych, oraz informacje o ówczesnych ubiorach, rodzajach upraw, konstrukcji domów, o ludzkich zabiegach i zajęciach. Jedną z sutr wymienia nawet trzydzieści czy czterdzieści gier, jakie ludzie uprawiali w tamtych czasach; są również odniesienia do handlu i uprawianych zawodów. Obok tej historii społecznej wiele jest historii naturalnej. Tłem dla sutr hinajany są ogromne, niedostępne lasy i majestatyczne góry północnych rejonów Indii, dzieją się one w rytmie pór roku tam występujących: pory suchej, pory chłodnej, pory deszczowej, oraz pośród flory i fauny: rozlicznych zwierząt, ptaków, drzew, kwiatów i owadów.

Dzięki temu w sutrach hinajany dostajemy szczegółowy i żywy obraz Indii z czasów współczesnych Atenom Solona, Italii Pitagorasa, Persji Zoroastra oraz Chinom Konfucjusza. Wyrabiamy też sobie niezłe wyobrażenie na temat ludzi nauczanych przez Buddę. W pismach wyraźnie widać, że Budda w swoim nauczaniu praktycznie nie pomijał żadnej kategorii ludzi. Przemawiał do wędrujących mnichów i ascetów, królów, książąt i ministrów, kupców i rolników, do filozofów i rozbójników, prostytutek i wyrzutków. Wywierał mądry i pełen współczucia wpływ na północno-indyjskie społeczeństwo swoich czasów.

Sutry mahajany dają nam z kolei zupełnie inny obraz. W wielu z nich jesteśmy ciągle w Indiach – ale na tym się kończy. Można by też powiedzieć, że w niektórych z nich jesteśmy ciągle **na Ziemi** – ale na tym się kończy. W istocie wiele z nich opuszcza całkowicie Ziemię dla jakiegoś wyższego, niebiańskiego świata – trudno nam powiedzieć, gdzie to jest, ale mało nas to obchodzi, tak jest to piękne i hipnotyzujące. W większości sutr mahajany główne cechy indyjskiego krajobrazu są wciąż odrobinę widoczne. Ciągłe jest mowa o domach i drzewach, a przynajmniej o pojedynczym górskim szczycie pośród tajemniczych mgieł. Ale mimo że można zidentyfikować te znajome obrazy, wszystkie są przekształcone, przemienione, skąpane w nadnaturalnej aurze.

Mało tego. Czytając bądź słuchając pism mahajany, czy raczej **uczestnicząc** w nich – bo tak to się odczuwa – stajemy się świadomi różnych nietypowych doznań. Dźwięków niebiańskiej muzyki. Delikatnych zapachów falujących w powietrzu. Czasem deszczu złotych kwiatów spadających z nieba. A niekiedy scena rozszerza się nawet poza ten przemieniony krajobraz, poza nasz świat, wręcz poza nasz wszechświat, by objąć tysiące tysięcy światów, tysiące tysięcy wszechświatów, razem z ich własnymi buddami i bodhisattwami nauczającymi Dharmy.

Pośród tego wszystkiego, w samym środku sutry mahajany, spoczywa Budda. Siedzi na lotosowym tronie wspartym na dwóch lwach, pod drzewami błyszczącymi bogactwem olśniewających klejnotów. Otacza go nie kilku wymizerowanych mnichów, lecz całe rzesze istot, w tym wielu bodhisattwów. Z owego zgromadzenia, a zwłaszcza z Buddy, emanuje wspaniała poświata. Ten właśnie Budda, usadowiony na lotosowy tronie i emanujący światłem, naucza sutr mahajany. W tym czasie zdarzają się różne cuda. Ziemia trzęsie się, deszcz kwiatów spływa z nieba, słuchacze natomiast doświadczają wszelkiego rodzaju duchowych i transcendentalnych wglądów. Świat mahajany to świat światła, świat kolorów, świat nieopisanego piękna i niewyrażalnej radości.

Jednocześnie jest to świat nader tajemniczy. Tkwi w nim coś wymykającego się pojmowaniu, zdumiewającego i niezgłębionego. Potrafi zbić z tropu, ale jego doświadczanie daje poczucie głębokiej radości i błęgiego spokoju. W całej światowej literaturze duchowej trudno o coś przypominającego atmosferę sutr mahajany – czyta się je niemal jak transcendentalne science-fiction. Być może przykładem najbardziej zbliżonym w literaturze Zachodu są gnostyckie święte księgi, takie jak *Pistis Sophia*, również przepełnione światłem i przesiąknięte atmosferą tajemnicy.

W swym eseju „Buddyzm a gnostycyzm” Edward Conze sugerował, że owa paralela może nie być przypadkiem i że gnostycyzm może być historycznie powiązany z buddyzmem mahajany. Jego argumentacja nie jest jednak zbyt przekonująca; w szczególności analogia między gnozą a pradžnią, między mądrością gnostycyzmu a mądrością buddyzmu, wydaje się wątpliwa. Wyraźne w istocie różnice pomiędzy gnozą a pradžnią potrafią być dość pouczające. Mimo że trudno generalizować, gdyż gnostycyzm to szeroki fenomen, spokojnie można stwierdzić, że gnostycy praktycznie zawsze utożsamiali mądrość z nabyciem wiedzy o pewnych niedostępnych tajemnicach i mitologicznych szczegółach. W ich wyobrażeniu wszechświat stanowi wielkie misterium – z wieloma sferami egzystencji, wieloma eonami, itp. – i zrozumiałwszy te tajemnice, owe wszystkie klucze i prawidłowe hasła, wchodziło się w posiadanie gnozy. W buddyzmie z kolei mądrość to

metafizyczny wgląd w coś, co daleko wykracza poza mity i niedostępne tajemnice, które tak zajmowały gnostyków.

Gnostycy wierzyli na przykład, że człowiek to więzień – dosyć rozsądna metafora ludzkiej kondycji. Ale wierzyli też w różne sfery (Słońce, Księżyc, planety), tworzące więzienia wewnątrz więzień; sferom tym przewodziły poszczególne bóstwa, których imię bądź hasło należało poznać, aby się wyzwolić. Gnostycka ‘wiedza’ stanowiła zatem znajomość pewnych ukrytych faktów, nie zaś ostatecznej rzeczywistości – siunjaty – w sensie metafizycznym.

Pokazuje to, że gnostycki pogląd na zdobywanie wiedzy nie był kwestią osobistego rozwoju duchowego na sposób, w jaki widział to buddyzm. W gnostycyzmie wiedza zależała po prostu od traktowania kogoś we właściwy sposób, stania się jego uczniem, i uzyskania od niego przekazu pewnych faktów. Oznaczało to branie różnych mitologicznych struktur za dosłowne, czy też naukowe, fakty. Byłoby to jak stwierdzenie, że pradźnia w buddyzmie znaczy zrozumienie wszystkich płaszczyzn egzystencji i znajomość imion wszystkich bóstw zamieszkujących owe płaszczyzny. Ale żaden buddysta nigdy by tak nie powiedział. Taka wiedza może być częścią buddyjskiej tradycji, ale nie można naprawdę rozwinąć mądrości, nie rozumiawszy pierwiej prawdziwej natury tych sfer, rozważanej z najwyższego punktu widzenia.

Wydaje się więc, że istnieje ogromna różnica między tym, co gnostycyzm rozumie przez mądrość, a tym, co buddyzm przez nią rozumie – różnica ukryta przez używanie tego samego słowa na dwa różne pojęcia. Mimo że buddyzm mahajany i gnostycyzm różnią się w ten znaczący sposób, przez długi czas czułem, że musi być pomiędzy nimi rodzaj związku, niekoniecznie historycznego. Niewątpliwie istnieje pewne delikatne powinowactwo między nimi, jeśli chodzi o ducha. Co więcej, można wyczuć podobną atmosferę w pewnej późniejszej literaturze Zachodu, w okrągłym stole króla Artura (wcześniejszej wersji opartej na materiale pogańskim, nie zaś późniejszych chrześcijańskich wstawkach), a szczególnie w legendzie o świętym Graalu – ale to czysta spekulacja.

Sutry mahajany klasyfikuje się jako wczesne bądź późne, wedle tego, czy były napisane i rozpowszechniane przed, czy po epoce Nagardżuny. Nagardżunie zawdzięczamy upowszechnienie na szeroką skalę czysto mahajanistycznych nauk, zwłaszcza tych o doskonaleniu mądrości, i można uczciwie stwierdzić, że to największa postać buddyzmu mahajany. ‘Wszedł w fazę rozkwitu’ (jak uczeni to określają) prawdopodobnie w II w. n.e. (trudno ściśle dookreślić daty tego okresu) i napisał sporo istotnych prac, w dalszym ciągu studiowanych często i dogłębnie, między innymi podziwiane *Wersy Drogi Środka*, czy *Madhjamaka-karika*. Dzięki temu, że Nagardżuna cytuje wiele sutr mahajany, możemy mieć pewność, że w jego czasach krążyły już one jako dokumenty pisane. Ta wczesna grupa sutr zawiera m.in. *Saddharma-pundarikę* czyli *Sutrę Lotosu*, *Astasahasrika Pradźniaparamitę*, czyli *Doskonalenie mądrości* w 8000 wersów, *Wimalakirti-nirdeszę*, czyli wykład Wimalakirtiego, dwie sutry *Sukhawati-wjuha*, sutry o Szczęśliwej Krainie, oraz *Daszabhumikę*, czyli *Dziesięć etapów doskonalenia się bodhisattwy*. Późniejsza grupa sutr zawiera pozycje równie dobrze znane: obszerną sutrę o Doskonałej Mądrości, czyli *Diamentową Sutrę*, sutrę *Lankawatara*, *Sutrę Nirwana* oraz wiele innych – między innymi *Sutrę Złotego Światła*.

Sutra Złotego Światła powstawała w Indiach w okresie od V do VIII w. n.e., napisana w języku znanym zachodnim specjalistom jako buddyjski hybrydowy sanskryt. Nie pojawiła się od razu w całości, kompletna i w pełni uformowana, gdzieś w czasie tych trzech stuleci. Stopniowo formowała się jako dokument literacki przez ten długi okres, co nie jest niczym niezwykłym, jeśli chodzi o proces powstawania sutr, zwłaszcza sutr mahajany.

Nie ma możliwości orzec, jak długo sutra istniała jako nauczanie ustne, nim została zapisana, ale przynajmniej w duchu cofa się ona do czasów historycznego Buddy. On sam, jak już mówiłem, nie napisał nic, i ogromna ilość ustnego nauczania pozostałego po jego śmierci została uporządkowana i opracowana przez mnichów przez okres około czterystu lat, zanim jedno choćby słowo zostało zapisane. Nawet wówczas nauki nie zostały spisane wszystkie naraz. Cały proces powierzania pismu tradycji ustnej ciągnął się przez tysiąclecie, od I w. p.n.e. do X w. n.e. Ogólnie mówiąc, jako pierwsze zapisowi zostały poddane pisma bardziej przystępne, natomiast te bardziej ezoteryczne dłużej pozostawały ukryte w umysłach strażników ustnego przekazu, i pojawiły się

jako pisma później.

A zatem buddyjskie pisma nie mogą być słusznie opisywane czy oceniane jako literatura. Stanowią raczej ewoluujący literacki depozyt ustnej tradycji. Ale jaki mamy dowód, że naprawdę są *buddhawaczaną*, autentycznym słowem Buddy? Skąd wiemy, że nie zostały po prostu zmyślane? W przypadku pism therawady czy hinajany, które, tak się składa, były zapisywane w podobnym czasie, co pisma mahajany, możemy wskazać na powtórzenia lub formuły, które sugerują element mnemotechniczny. Sutr mahajany ów element jednak nie cechuje, co nie jest zaskakujące. Therawada zawsze kładła nacisk na literę, na słowną dokładność, stąd w kanonie palijskim wiele powtarzalnych ustępów i sformułowań. W pismach mahajany z kolei nie dziwi brak tego rodzaju powtórzeń, jako że tradycja mahajany znacznie bardziej skupia się na przekazie **ducha** nauk Buddy.

Mimo że *Sutra Złotego Światła* stanowi zbiór przekazów tradycji ustnej, owe przekazy niekoniecznie są dosłownym zapisem, słowo po słowie, ustnego nauczania istniejącego wcześniej dokładnie w takiej formie. Znacznie bardziej prawdopodobne, że pewne idee krążyły w wielu alternatywnych wersjach, i podczas procesu spisania nadano im 'literacką' formę. Byłoby to bardziej zgodne z naturą mahajany. Mamy bardzo mało bezpośrednich dowodów, że tak właśnie było, ale nie ma to większego znaczenia. Sprawą istotną jest to, czy akceptujemy jakiś rodzaj duchowej ciągłości pomiędzy nauczaniem Buddy a sutrami mahajany w dzisiejszej postaci. **Ktoś** musiał je stworzyć. Jeśli uznajemy, że *Sutra złotego światła*, *Sutra lotosowa*, sutry doskonalenia mądrości nie mają związku z Buddą, wówczas musimy postulować całą konstelację ważnych duchowych postaci odpowiadających za stworzenie owych sutr – postaci, które nie pozostawiły po sobie historycznego śladu. Jeśli myśl, a przynajmniej zasadnicza duchowa inspiracja, zawarta w takich nadzwyczajnych dziełach, jak *Sutra Awatamsaka*, nie dają się cofnąć do Buddy, to kto je stworzył?

Jak widzieliśmy, w samych sutrach naucza 'wieczny Budda', wspaniała mitologiczna postać. Jednak tradycja mahajany zakłada, lub wydaje się zakładać, że owe sutry zostały zapoczątkowane przez historycznego Buddę we własnej osobie. W istocie niektóre sutry mahajany zaczynają się od ukazania Buddy siedzącego na Sępm Wzgórzu, które było (i jest) faktycznym miejscem w północnych Indiach, blisko Radżargryhy, gdzie historyczny Budda zwykł nauczać. Mamy tu więc do czynienia z czymś, co zaczyna wyglądać na sprzeczność. Jednakże tego rodzaju kwestia – czy Budda nauczający w sutrach jest historyczny, czy mitologiczny – nie zajmowałaby starożytnych buddystów, czy to therawadyjskich, czy mahajanistycznych, ponieważ nie czynili oni różnicy między historią a mitologią w sposób, w jaki to dziś czynimy. Dopuszczalne jest przekonanie, że sutry mahajany nie były wygłaszane przez historycznego Buddę w sensie dosłownym; to jest w sensie, że gdybyśmy żyli w Indiach około 500 r. p.n.e., słyszelibyśmy go mówiącego te sutry dokładnie w taki sposób. Możemy wierzyć, że sutry zostały napisane po parinirwanie Buddy przez joginów, mistyków czy medytujących, którzy w swojej medytacji usłyszeli archetypowego Buddę (*sambhogakaję*) głoszącego swe nauki w ten sposób. Ale nie taka jest tradycja mahajany.

Pisma, które do nas dotarły, i które tak różnią się swoim charakterem, reprezentują różne prądy tradycji ustnej. Możemy powiedzieć, że kanon palijski reprezentuje pewne elementy całkowitej tradycji ustnej, które therawadini zdecydowali się zachować. Istniały inne elementy, które zignorowali, i tę lukę wypełniają mahasanghikowie, którzy zdaje się zachowywali elementy tradycji idącej od Buddy, ale zignorowane przez therawadinów bądź nieznane im. Nie jest więc tak, że różne szkoły zachowały różne wersje tej samej tradycji; już prędzej każda szkoła zachowała te nauki, które uznawała za istotne, a nie zachowała innych.

Istnieje starodawna tradycja, że kanon mahasanghiki został zachowany zarówno przez mnichów, jak ludzi świeckich, podczas gdy therawada stanowi przekaz społeczności monastycznej. Poniekąd wyjaśniałoby to monastyczny punkt widzenia palijskiej tipitaki, którego prawdopodobnie nie da się wytłumaczyć całością tradycji. Fakt, że mahasanghikowie zachowali więcej elementów niemonastycznych, odpowiada częściowo za bardziej uniwersalny charakter mahajany.

Literacka historia sutr mahajany w Chinach całkiem różni się od tradycji indyjskiej. Chińczycy mieli kulturę literacką od czasów Konfucjusza, i byli nader krytycznymi czytelnikami tekstów. Byli świadomi istnienia różnych wersji, i nawet w stosunkowo wczesnych czasach

podejmowali studia nad autentycznością starożytnych tekstów. Na przykład około pięćset lat po epoce historycznego Buddy żył chiński cesarz, który pragnął, by historia zaczynała się od jego panowania, i rozkazał spalenie wszystkich ksiąg. Ogromna ilość literatury została pogrzebana, ale wiele lat później, gdy cesarz był już martwy, uczeni zaczęli wydobywać swoje księgi z kryjówek. W owym czasie powstało wiele fałszerstw, ale chińscy uczeni byli zdolni poradzić sobie z tą sytuacją, ponieważ zdawali sobie na przykład sprawę, że pewne słowa nie weszły do użytku przed określoną epoką. Jeśli odkryli tekst przypisany autorowi czy nauczycielowi z 300 r. p.n.e., który zawierał słowa nieużywane przed 100 r. p.n.e., wówczas wiedzieli, że nie może być prawdziwy. Rozumieli zasady krytycznej oceny tekstu, przez co sutry stworzone w Chinach, a podszywające się pod indyjskie pochodzenie, stanowiły świadome literackie fałszerstwa.

Ale Hindusi nie wiedzieli nic o krytycznej ocenie tekstu. Możemy zatem założyć, że sutry stworzone w Indiach, a powstałe nie w czasach Buddy, zostały spisane przez ludzi mających kontakt z jakąś istniejącą tradycją, i wierzących, że to, co spisują, stanowi naukę Buddy. Nie mieli literackiego wyrafinowania Chińczyków.

Tak więc poprzez stulecia jedna sutra po drugiej były stopniowo poddawane zapisowi. Wiele z nich, zwłaszcza dłuższe sutry mahajany, spisywano na raty, nie za jednym razem. Dlatego możemy jak najbardziej mówić o **wzroście** danej sutry mahajany. Spisywanie na raty nie powinno jednak w żadnym razie sugerować logicznej sekwencji sutry, ani żadnej czysto artystycznej struktury lub jedności – ponieważ, jak mówiłem, do sutry nie można w pierwszej kolejności podchodzić jak do dzieła literackiego.

W przypadku większość sutr mahajany sensowniej jest poszukać jądra, pewnego centrum energii duchowej, które (o ile jest dostatecznie silne) przyciągnęło do siebie fragmenty z ogromnego zapasu płynnej tradycji mówionej. W *Sutrze złotego światła* jest to słynny rozdział wyznania (rozdział III tekstu). Jak szczegółowo wykazał Nobel we wprowadzeniu do swego wydania, cały tekst był obudowany wokół tego rdzenia – choć może dokładniej byłoby powiedzieć, że ów rdzeń **przyciągał** inne materiały z ustnej tradycji.

Jest coś nader dziwnego w tym kluczowym rozdziale *Sutry złotego światła*. Jak było mówione, sutra ma być spójnym dyskursem Buddy (jest wiele wyjątków od tej reguły, ale ogólnie się ona broni) – a jednak ta główna część sutry wcale nie jest wypowiedziana przez Buddę. Nie jest nawet wypowiedziana przez bodhisattwę. Jest wypowiedziana przez bęben – złoty bęben, i dzieje się to w jakimś śnie. Czytając sutrę dalej, bądź słysząc jej odczytywanie, odkrywamy coś jeszcze bardziej tajemniczego. Nie od razu, a stopniowo, po pewnym czasie, zdajemy sobie sprawę, że nie idzie tu o siedzenie i słuchanie dobrze określonego, konkretnego wykładu Buddy – czy kogokolwiek mówiącego. Budda oraz inne postacie sutry mówią **o sutrze**. Różne cudowne rzeczy w niej zachodzą. Ale kiedy zaczynamy się pytać, czym sutra jest i gdzie ma miejsce, widzimy, że brak jest jej lokalizacji i nie da się jej określić. Słuchamy jej, ludzie w sutrze mówią o niej i ją wysławiają... lecz **gdzie jest sutra jako taka?** Czym jest? Wydaje się nie być żadnej sutry.

Stopniowo dociera do nas, że ta sutra może być tylko tym, co się w niej dzieje. Dociera do nas również, że sami jesteśmy wciągnięci w jej wydarzenia. *Sutra złotego światła* odnosi się do siebie nie jak do konkretnego tekstu czy pisma, lecz jak do „głębokiej krainy Buddy”. Znaczy to, że sutra nie jest obiektem naszego własnego świata, a światem samym w sobie, całym światem duchowym. Mówiąc krótko, jest to sutra *waipulja*.

W obiegu istnieje kilka setek sutr mahajany, niektóre w oryginalnym sanskrycie, inne zarówno w sanskrycie, jak i chińskich oraz tybetańskich przekładach, jeszcze inne jedynie w przekładach. I pewna grupa najważniejszych zwana jest sutrami waipulja. ‘Waipulja’ znaczy ‘szeroki, ogromny, obszerny’, i sutry waipulja niewątpliwie cechuje znaczna długość, obejmującą niekiedy cały gruby tom w angielskim tłumaczeniu. Ale nie taki jest tutaj sens tego słowa. Nazywa się je waipulja, ponieważ są szerokie, ogromne i obszerne w swoim zasięgu. Istotnie, ich zakres obejmuje nie jedną z części nauczania, nie jeden jego aspekt, ale całą Dharmę, chociaż każda z sutr waipulja widzi całą wszechobejmującą Dharmę ze swojej własnej odrębnej perspektywy, pod innym kątem, i zapewne z punktu widzenia konkretnych duchowych potrzeb różnego rodzaju ludzi mających duchowe aspiracje.

Dlatego też każda sutra waipulja jest w pewnym sensie kompletna. Można ją studiować i poddawać refleksji, nawet praktykować, bez odniesienia do jakiegokolwiek innego ujęcia Dharma, przynajmniej jeśli idzie o potrzeby duchowe studiujących. Inna sprawa, jeśli chcemy studiować sutrę z lingwistycznego czy akademickiego punktu widzenia; z duchowego punktu widzenia można natomiast całkiem satysfakcjonująco ograniczyć się do tej jednej sutry waipulja.

Sutra złotego światła nie mieni się być sutrą waipulja w jakiś szczególny sposób – wyrażenie ‘sutra waipulja’ nie jest częścią jej oficjalnego tytułu – ale nie ma wątpliwości, że nią jest. Ma dość obszerne rozmiary, i bez wątpienia bardzo obszerną zawartość. Tak jak inne sutry waipulja, *Sutra złotego światła* stanowi świat sam w sobie. Jak to właśnie stwierdziliśmy, sutra niejako sama to wie. We wstępnym rozdziale Budda mówi: „Obwieszczę tę sutrę, ów głęboki rejon Buddy, ową cudowną tajemnicę wszystkich buddów, na miliony eonów”. W podobny sposób w rozdziale 13. mówi się o sutrze jako „głębokiej sferze aktywności Buddy”.

Rozpocznijmy naszą podróż przez tę głęboką krainę Buddy, wykładając jej główne zarysy, jej 19 rozdziałów:

Rozdział 1. – wstępny. Budda przebywa na Sępm Wzgórzu (na którym dzieje się przeważająca liczba sutr mahajany), nieopodal miasta Radżagryha. Obecny jest również Ananda, nie tylko słuchając i zapamiętując, ale też zadając pytania, na które Budda odpowiada, wysławiając przy tym *Sutrę złotego światła*.

Rozdział 2. – w Radżagryha bodhisattwa imieniem Rucziraketu (co znaczy ‘piękna kometa’) jest zmartwiony. Jest bodhisattwą, ale ma problem – nie psychologiczny, a duchowy, metafizyczny. Zastanawia się, czemu Budda ma tak krótkie życie, zaledwie osiemdziesiąt lat. W odpowiedzi na to pytanie pojawia się przed nim czterech buddów, i wskutek ich pojawienia się zdaje on sobie sprawę, że życie Buddy jest w istocie niezmiernie.

Rozdział 3. – sen bodhisattwy. Rucziraketu ma sen, w którym bramin bije w złoty bęben, i bęben wybrzmiewa serią pięknych wersów wyznania. W tychże wersach zawiera się jądro całej sutry.

Rozdział 4. – „Obfitość lotosów”. Budda opowiada o królu, który niegdyś wysławiał buddów przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Mimo że nie mówi się tego wprost, ów król to najwyraźniej bodhisattwa Rucziraketu w swoim przeszłym życiu.

Rozdział 5. – o pustce. Ten rozdział zajmuje się tematem siunjaty.

Rozdział 6. – najdłuższy w całej sutrze, zajmujący piątą część jej objętości. Czterech wielkich królów, protektorów czterech stron świata, obiecuje w nim chronić sutrę, mnichów ją głoszących oraz królów, którzy jej sprzyjają.

Rozdział 7., 8., i 10. – w tych rozdziałach pojawiają się trzy boginie: Saraswati, bogini nauki, Śri, bogini bogactwa, oraz Drydha, bogini ziemi. Każda bogini także obiecuje chronić sutrę.

Rozdział 9. – mówi o zachowaniu imion buddów i bodhisattwów, wymienia się w nim licznych buddów i bodhisattwów i oddaje się im cześć; kilku z nich gra kluczową rolę w innych sutrach mahajany.

Rozdział 11. – Samdźnaja, generał z klasy bóstw zwanych jakszami, pojawia się i obiecuje chronić sutrę.

Rozdział 12. – „Pouczenie niebiańskich królów”. Dotyczy etycznych, a nawet duchowych, podstaw władania.

Rozdział 13. – Budda opisuje jedno ze swoich przeszłych żyć, w którym, jako król o imieniu Susambhawa, poprosił mnicha Ratnoczaję o wyłożenie *Sutry złotego światła*, oraz złożył sowite ofiary na rzecz sutry.

Rozdział 14. – „O schronieniu jakszów”. Budda wzywa Śri, bogini bogactwa, oraz wyjaśnia, że ci, którzy czczą buddów przeszłych, teraźniejszych i przyszłych, powinni wsłuchiwać się w *Sutrę złotego światła*. Wymienia również długą listę bóstw, które będą chronić sutrę.

Rozdział 15. – rozdział prorocstwa i przewidywania. Dziesięć tysięcy bogów zstępuje z nieba, by wysłuchać Dharma z ust Buddy. Budda przewiduje, że w nieskończenie odległej przyszłości wszyscy oni osiągną stan buddy poprzez wiarę w *Sutrę złotego światła*.

Rozdział 16. – „O leczeniu z chorób”. Ten rozdział opisuje, jak mieszczański syn

Dżalawahana wyuczył się sztuki medycznej od ojca, i jak podróżował przez Indie, lecząc ludzi z różnorodnych chorób. Dostajemy tu wiele informacji o staroindyjskim rozumieniu pochodzenia i leczenia chorób, mowa jest również o wpływie jedzenia, picia i pór roku na zdrowie.

Rozdział 17. – historia dżataka. Dżalawahana ocala dziesięć tysięcy ryb od śmierci podczas suszy. Te ryby odrodziły się w końcu później jako bogowie, i z wdzięczności nawiedziły pewnej nocy Dżalawahana podczas snu i obsypały go czterdziestoma tysiącami perłowych naszyjników. W rozdziale tym jest także mowa o prawie współzależnego powstawania.

Rozdział 18. – inna historia dżataka. W tej z kolei Budda, w jednej ze swoich poprzednich egzystencji, poświęca życie, by uratować umierającą z głodu tygrysicę i jej pięcioro kociąt. Jest to jedna z najlepiej znanych historii dżataka, i tutaj rozwinięta jest szerzej.

Rozdział 19. – ostatni rozdział, „O chwale wszystkich Tathagatów”. Niezliczeni bodhisattwowie wyśpiewują tu chwałę pewnego buddy, którego imię jest tak długie, że zajmuje niemal całą linię tekstu. Bodhisattwa Rucziraketu wysławia też samego Buddę; podobnie czyni bogini o równie długim imieniu. Po czym sutra kończy się pośród ogólnego rozradowania.

Oto zarys *Sutry złotego światła*. Oczywiście tak szybki przegląd „głębokiej krainy Buddy” jest okropnie nieadekwatny. Żadne streszczenie nie ma szans oddać sprawiedliwości duchowi oddania i zapału, który odnajdujemy w tej sutrze. Z każdej strony technicznie wciąż dla Buddy – oraz dla samej *Sutry złotego światła*. I żadne streszczenie nie uchwyci momentów wielkiego literackiego piękna sutry, między innymi hymnów pochwalnych dla Buddy, jakie ciężko odnaleźć gdziekolwiek indziej w literaturze buddyjskiej. Ale to streszczenie oddaje być może sprawiedliwość czemuś innemu – bardzo zróżnicowanemu, by nie rzec pomieszanemu, składowi sutry. Kiedy czytamy tekst po raz pierwszy, można nam wybaczyć widzenie go jako pomieszania z poplątaniem – transcendentalnego misz-maszu, co prawda pełnego wspaniałych klejnotów, ale jednak misz-maszu.

Wbrew pozorom sutra jednak współgra. Stanowi duchową jedność. Ogólnie rzecz biorąc, owe dziewiętnaście rozdziałów można podzielić na trzy grupy. Pierwsza ‘grupa’ składa się z jednego rozdziału, rozdziału o wyznaniu, właściwego rdzenia sutry. Druga grupa składa się z tych wszystkich rozdziałów, w których bogowie i boginie obiecują chronić sutrę. Trzecia grupa zawiera wszystkie pozostałe rozdziały, z których większość może być uważana za próby przyciągnięcia na orbitę sutry wszystkich podstawowych nauk mahajany, oraz różnych rodzajów pism buddyjskich. Na przykład rozdział 2. traktuje o sposobie życia Tathagaty, co jest jednym z dwóch głównych tematów *Sutry lotosu*; zaś rozdział 5. zajmuje się siunją, na której temat szeroko rozwodzi się wiele sutr doskonałej mądrości.

W tej książce zajmiemy się głównie materiałem z pierwszej i drugiej grupy, ponieważ te rozdziały zawierają specjalne, charakterystyczne nauczanie sutry: przekształcanie siebie i przekształcanie świata. Pierwsza grupa, rozdział o wyznaniu, dotyczy przekształcania własnego, osobistego życia poprzez wyznanie błędów i oczyszczenie. Ale dzięki transformacji siebie dochodzi się w nieunikniony sposób do transformacji świata wokół, i to właśnie reprezentują rozdziały, w których bogowie i boginie obiecują chronić sutrę. Kim są ci bogowie i te boginie, i w jaki sposób ich obietnice przekładają się na transformację świata – oto pytania, które musimy pozostawić bez odpowiedzi aż do rozdziałów 5., 6. i 7.

Tymczasem pozostajemy z pytaniem, dzięki jakiej zasadzie przyciągania sutra stanowi jedną całość. Czym jest to, co łączy przekształcanie siebie z przekształcaniem świata? Odpowiedź jest bardzo prosta. Ów pozornie przemieszany materiał spajają duchowe potrzeby jednostek pragnących przekształcać siebie. Tenże czynnik nadaje sutrze duchową jedność.

Sytuacja, w jakiej się znajdujemy jako zachodni buddyści, odzwierciedla ową zasadę przyciągania. Mamy teraz dostęp do wielkiej liczby pism buddyjskich, ale nie wszystkie są jednako atrakcyjne dla praktykujących Dhammę na Zachodzie. Niektóre są znacznie bardziej atrakcyjne, ponieważ są znacznie lepiej dostosowane do naszych prawdziwych duchowych potrzeb. Z nich to właśnie czerpiemy, w nich odnajdujemy duchowe pożywienie i inspirację, czytamy je, studiujemy i dyskutujemy o nich. Innymi słowy, wciągamy je na własną orbitę. I po prostu na mocy faktu, że wciągamy te teksty na swoją orbitę, mają one coś wspólnego – nas samych. Każdy z nich w jakiś sposób spełnia nasze duchowe potrzeby. Możemy zatem teraz wciągnąć *Sutrę złotego światła* na

naszą duchową orbitę – a może raczej pomyślmy o tym jako pozwoleniu sobie na to, by sutra wciągnęła nas na swoją orbitę, by jej światło przeniknęło do naszych serc i przekształciło zarówno nas, jak i świat.

Część pierwsza

PRZEKSZTAŁCANIE SIEBIE

SEN BODHISATTWY

W naszych czasach wyobrażamy sobie, że mamy tyle do zrobienia, że nie starczy nam drogiego czasu na zbyt długie siedzenie i zastanawianie się nad życiem. Jeśli jednak zdarzy nam się znaleźć czas, by zagłębić się w siebie trochę poważniej niż zwykle, będziemy być może zmuszeni przyznać się przed sobą do pewnych spraw na swój temat, które mogą się okazać mało przyjemne i trudne do zaakceptowania. Jedną z tych rzeczy, którą będziemy zmuszeni przyznać w trakcie refleksji, jest fakt, że jako ludzie zbyt wiele przyjmujemy bez zastanowienia. Są pewne rzeczy, które posiadamy i których doświadczamy, ale których wartości i znaczenia jesteśmy całkowicie nieświadomi – tak bardzo nieświadomi, że równie dobrze moglibyśmy wcale ich nie posiadać.

Załóżmy, że jako dzieci otrzymaliśmy kamyczek do zabawy, i bawiliśmy się tym kamyczkiem każdego dnia, o każdej godzinie, aż przywykliśmy do niego tak, jak do własnej skóry. Stopniowo zapewne kamyk by nam się znudził i nie przywiązywalibyśmy doń żadnej szczególnej wagi; nie zależałoby nam już na nim. I nigdy nie zdalibyśmy sobie sprawy, że ‘kamyczek’ nie był wcale żadnym kamyczkiem, a bezcennym klejnotem.

Jednym ze zjawisk, jakie mamy skłonność traktować jak ów kamyczek, jest życie jako takie – drogi klejnot. Nie umiemy pojąć znaczenia prostego faktu, że żyjemy. Ale **to ma znaczenie**. Bądź co bądź, równie dobrze moglibyśmy być martwi, albo nie żyć wcale. A jednak istniejemy. Zaszła pewna unikalna, niepowtarzalna kombinacja okoliczności, i oto jesteśmy. Mogła to być jedna szansa na miliard, a jednak stała się faktem. Rzecz niesłychana, jesteśmy wśród żywych. Siedzimy tu oto. Jakże cudownie!

Zapewne tym właśnie cieszył się stary mnich zen, gdy wykrzyczał: „Jak wspaniale! Jak cudownie! Wyciągam wodę ze studni i noszę opał!”. Zdał sobie sprawę, że dotychczas traktował swoje zwyczajne, codzienne życie jako oczywistość, zupełnie nie zdając sobie sprawy z jego wartości i znaczenia. Rzecz jasna, wyciąganie wody i noszenie opału to proste, podstawowe ludzkie czynności. Trudno sobie wyobrazić mistrza zen zdolnego powiedzieć: „Jak wspaniale! Jak cudownie! Złapałem rano pociąg do biura, oglądam telewizję wieczorem!”.

Inną sprawą, jaką bierzemy za oczywistość, jest nasza ‘zwyczajna’ ludzka świadomość, normalny stan przytomności. Nie robi na nas wrażenia, że widzimy i słyszymy; nie robi na nas wrażenia, że potrafimy myśleć – na tych z nas, którzy faktycznie myślą. Nie robi na nas wrażenia, że jesteśmy świadomi. Najczęściej nie potrafimy zdać sobie sprawy z nieopisywalnej niezwykłości tego wszystkiego.

W podobny sposób bierzemy za oczywistość sen, ów piękny i odświeżający stan, chyba że mamy pecha i musimy korzystać z pomocy tabletek nasennych. Na większości z nas nie robią wrażenia nawet własne sny. Babcia powtarzała nam, że jak się wieczorem przejemy serem, to będziemy mieć koszmary, i tyle na ten temat było mowy. Czy też, wedle innej popularnej teorii, sny to po prostu mieszanina wspomnień z wydarzeń poprzednich dni. Ale jeśli się w to wgłębimy, sny okazują się być czymś dość dziwnym. W stanie snienia fizyczne organy zmysłów nie funkcjonują, a jednak widzimy, słyszymy, czy nawet doświadczamy zapachów i smaków. W trakcie snu zapominamy o swoim fizycznym ciele, a tymczasem zdajemy się mieć jakiś rodzaj ciała. Mamy wolność poruszania się, podróżowania do różnych miejsc – w istocie mamy więcej wolności niż w czasie, gdy jesteśmy na jawie. Możemy wybrać się wszędzie, w dowolny sposób. Czasem możemy nawet latać.

W snach doświadczamy innego rodzaju czasu, innego rodzaju przestrzeni – czy wręcz innego rodzaju świata. Zwykle świat snu jest możliwym do rozpoznania rozszerzeniem światła codziennej świadomości, ale nie jest tak zawsze. Niekiedy to kompletnie inny świat, którego wcześniej nie mieliśmy okazji doświadczać w żadnej formie. Bywa tak, że poprzez stan snienia przechodzimy w

całkiem inny stan świadomości i istnienia – nawet w wyższy stan świadomości i istnienia. Założenie, że wyższe stany świadomości są dostępne tylko na jawie, to nic innego, jak czyste przypuszczenie. To kolejna z tych rzeczy, które przyjmujemy bez zastanowienia. Niewątpliwie jest faktem, że możemy mieć dostęp do owych wyższych stanów w czasie snu lub poprzez sen.

W buddyzmie, zwłaszcza mahajany i wadźrajany, uznaje się dwojakiego rodzaju wartość snów. Po pierwsze, pokazują nam one, że możliwe jest doświadczanie stanów świadomości innych niż zwykły stan świadomości na jawie. To dość oczywiste stwierdzenie, co nie zmienia faktu, że głębokie i znaczące. Po drugie, pewnego rodzaju sny ukazują nam, że możemy doświadczać stanów świadomości nie tylko różnych od stanu świadomości na jawie, ale też wyższych odeń. Z tej racji sny grają istotną rolę w osobistej transformacji, niekiedy nawet rolę kluczową.

To właśnie sen prowadzi do serca *Sutry złotego światła*, rozdziału o wyznaniu. Na początku rozdziału (trzeciego z kolei w sutrze) widzimy bodhisattwę Rucziraketu zapadającego w sen. Następnie śni mu się coś wspaniałego. Rdzenni Amerykanie nazywają to ‘wielkim snem’, snem o ogromnym znaczeniu archetypowym. Co więcej, ów sen to doświadczenie duchowe, wręcz transcendentalne.

By zacząć rozumieć cokolwiek z tego snu, musimy co nieco wiedzieć na temat śniącego. Cofnijmy się do wcześniejszego rozdziału sutry, w którym po raz pierwszy poznajemy Rucziraketu (jego imię znaczy ‘piękna kometa’). Scena ma miejsce w czasach Buddy, w mieście Radzagryha, które w owych czasach było stolicą królestwa Magady. Tu właśnie Rucziraketu żyje i praktykuje buddyzm, będąc zwolennikiem mahajany. Jest on w rzeczy samej nader zaawansowanym praktykującym, jest bowiem bodhisattwą, co znaczy, że poświęcił się osiągnięciu najwyższego Oświecenia ze względu na los wszystkich istot. Nie wystarczy powiedzieć, że jest bodhisattwą – wedle tekstu jest całkiem zaawansowanym bodhisattwą. Sutra mówi nam na przykład, że w przeszłych czasach wykazał się wielkimi usługami dla przeszłych buddów, zadbał sobie o głębokie korzenie zasługi (co znaczy, że przedsięwziął niezliczone ‘zręczne²’ działania) i jest wielce szanowany, czy nawet czczony, przez setki tysięcy milionów buddów (taka jest kosmiczna skala wydarzeń w sutrach mahajany).

Ale mimo że Rucziraketu jest bodhisattwą, i to zaawansowanym, mimo że jest czczony przez wszystkich tych buddów, ma problem. Nie jest to problem osobisty ani też psychologiczny. To problem dotyczący Buddy. Po prostu nie może on pojąć, czemu Budda ma tak krótkie życie. Czemu Budda żyje tylko przez osiemdziesiąt lat?

Dla nas prawdopodobnie nie stanowiłoby to problemu. Bądź co bądź, 80 lat to w miarę naturalna długość życia, nawet dla Buddy. Gdyby miał żyć dużo dłużej, być może właśnie wówczas byłby to dla nas pewien kłopot. Ale inaczej jest z Rucziraketu. Dla niego fakt, że Budda żyje jedynie 80 lat, stanowi problem. Jego rozumowanie jest następujące. W swoich wystąpieniach Budda mówi, że pewne czynniki determinują, czy ktoś ma krótkie, czy długie życie. W szczególności istnieją dwie główne przyczyny długiego życia: powstrzymywanie się od zabijania żywych istot (to oczywiście także pierwsze wskazanie etyczne), oraz dzielenie się dużymi ilościami jedzenia. Jeśli chcemy długo żyć w następnym wcieleniu, takie właśnie działania powinniśmy podejmować.

Nie możemy oczywiście twierdzić, że punktem odniesienia Rucziraketu dla tej informacji jest kanon palijski, ale tam właśnie można odnaleźć kilka stwierdzeń tego rodzaju. Na przykład w *Madźzimie-Nikai* kilka sutt z pewnymi szczegółami opisuje różne rodzaje karmy, oraz charakter jej skutków. Jedno ze stwierdzeń mówi, że efekty karmy wiążą się ze szczególną karmą czy działaniami, jakie były przez nas podejmowane. Jeśli na przykład jesteśmy bardzo chciwi czy samolubni, i nie szanujemy własności innych ludzi, będziemy biedni. Jeśli niejednokrotnie odebraliśmy życie innym, nasze własne życie zostanie nam odebrane, albo poważnie skrócone. Podobne przykłady są typowe dla kanonu palijskiego, w którym owa zasada jest sformułowana raczej w sposób negatywny, a nie pozytywny, na którym bazuje Rucziraketu. Tym niemniej nie pozostawia nam się wątpliwości, że efekty karmiczne pozostają w związku z karmicznymi

2 Czyli etyczne [przyp. red.]

przyczynami, mimo że jest to bardziej tendencja ogólna niż coś, co może być naukowo dowiedzione.

Problem Rucziraketu zaczyna się więc od wiedzy, że Budda powstrzymywał się od zabijania żywych istot przez niezliczone żywoty – przez niepoliczalne setki tysięcy milionów eonów, jak powiada tekst. Przez wszystkie te poprzednie wcielenia Budda stosował się do zasad dziesięciu zręcznych działań. Na tym się nie kończyło – rozdawał również wiele jedzenia i różnych przydatnych rzeczy. W jednym z przeszłych wcieleń miał się wręcz posunąć do ofiary z własnego ciała – własnej krwi, kości i szpiku – by nakarmić inne istoty, kiedy to, wedle słynnej historii z džatak, nakarmił głodującą tygrysicę i jej młode własnym ciałem. Rucziraketu wie, że na podstawie swoich wcześniejszych działań Budda powinien mieć niezmiernie długie życie. Powinien żyć jakieś kilka milionów lat. Ale nie, miarą życia Buddy jest owe żałosne osiemdziesiąt lat. Zatem Rucziraketu ma problem, i jest przez to bardzo zmartwiony, jak bywają zwykle ludzie mający jakiś problem. Jak mówiłem, tego rodzaju problem prawdopodobnie nigdy nas nie będzie gnębił – nie mamy tego rodzaju wiary – ale sami też mamy własne problemy. Można nawet powiedzieć, że nie ma duchowego życia bez problemów. Problemów jako środków pomagających w rozwoju, czy wręcz w odmienianiu siebie.

Problemy nie są jednakże tym samym, co trudności. Trudności mogą wydawać się ogromne i ważne, kiedy nas całą mocą opanowują, ale możemy je uśmierzyć przy użyciu własnej inteligencji i dzięki własnym wysiłkom. Problemy, prawdziwe problemy, muszą być rozwiązane na całkowicie innej drodze. Problem, jako odmienny od trudności, jest czymś, czego nie da się rozwiązać w oparciu o jego własne założenia – szczególnie jeśli tych założeń nie można zmienić, by problem przededefiniować. Ściśle biorąc, prawdziwy problem nie może być wcale rozwiązany – na tym polega jego piękno. A jednocześnie **musi zostać rozwiązany**.

Tak oczywiście jest z problemem Rucziraketu. Wierzy on, że wedle prawa karmy wykonywanie różnych zręcznych działań poskutkuje długim życiem. Wierzy on także, iż Budda spełniał takie działania na bezmierną skalę. Jednocześnie wie on, że Budda ma do dyspozycji jedynie bardzo krótkie życie. Nie jest więc dlań możliwe zmienić założenia problemu. Nie może wątpić w prawo karmy, ani w to, że Budda podejmował niezliczone zręczne, właściwe działania; nie może też zaprzeczyć, że życie Buddy jest krótkie. Sytuacja, w jakiej się znajduje, jest zarówno absurdałna logicznie, jak i głęboko niezadowolająca, niekomfortowa, stresująca psychologicznie i duchowo.

Tego rodzaju sytuację znajdujemy w koanie zen; opowieści zen są pełne takich niemożliwych problemów. Wchodzimy do pokoju mistrza z pustymi rękoma, mistrz pyta: „Z czym przychodzisz?”, my oczywiście mówimy: „Z niczym”, a mistrz na to: „Pokaż mi to nie!”. Jeśli na to nie odpowiesz, zapewne dostaniesz 30 razy kijem. Istnieją sławne koany, w rodzaju „Jak brzmi dźwięk jednej klaszczącej dłoni?”, oraz być może najsłynniejszy ze wszystkich (przynajmniej na Zachodzie): koan gęsi i butelki. W tymże koanie gęś tkwi w butelce. Oczywiście nie mówi nam się, jak do niej trafiła. Gęś jest dorosła; szyjka butelki – bardzo wąska. Problem polega na tym, jak wydobyć gęś z butelki, nie powodując uszczerbku na zdrowiu ptaka i nie niszcząc butelki. Innymi słowy, nie możemy zmienić założeń problemu.

W klasztorach zen adeptci pocą się nad takimi koanami przez całe lata. Ale dla nas na Zachodzie takie koany nie są wcale koanami. Możemy o nich czytać w książkach i słyszeć na wykładach, ale nie są one dla nas problemami. Bez wątpienia nie spędzają nam one snu z powiek. Prawdziwy koan jest czymś, co naturalnie wypływa z własnego życia i własnego doświadczenia. Nie można się go pozbyć, jest się z nim na dobre i na złe, nie da się go oddzielić od własnej osobowości; w pewnym sensie koan to ty – niemożliwy ty, sprzeczny wewnętrznie, problematyczny ty. Tym jest prawdziwy koan.

Wydaje się, że tak w istocie powstawały na Wschodzie koany, czy też to, co zostało potem koanami nazwane. Wykryształizowały się z rzeczywistych problemów, z którymi mierzyli się w swoim życiu mistrzowie zen oraz ich uczniowie. Odkrywając, że pewne problemy pozwalały skupić uwagę na pewnych aspektach rzeczywistości, bądź też stanowiły punkty wyjścia, poprzez które można było się do rzeczywistości przebić, mistrzowie w naturalny sposób skłaniali się do myśli, że

dane koany (by tak je nazwać) mogą z powodzeniem służyć ich uczniom. Mistrz dawał uczniowi koan nie w sposób mechaniczny i zewnętrzny, lecz po to, by przyciągnąć jego uwagę do pewnych egzystencjalnych dylematów reprezentowanych przez koan.

Koany zawierają zwykle logiczną sprzeczność. Nie są po prostu pochyleniem się nad jakimś głębokim nauczaniem w rodzaju „wszystkie rzeczy są pustką”; zawierają dylemat i sprzeczność, której nie da się rozwiązać. Mamy silnie wbite do głowy dwie różne rzeczy, ale widzimy ich niespójność: jeśli jedna jest prawdziwa, druga prawdziwa być nie może.

Wyjątkiem od zasady sprzeczności jest świetnie znany koan *mu*, co znaczy po prostu ‘nie’. Posiada on pewną uniwersalność, ponieważ, widziany z filozoficznego punktu widzenia, *mu* zaprzecza możliwości przewidzenia czegokolwiek z ostatecznej rzeczywistości, i właśnie to musimy sobie uprzytomnić. Zastanawiamy się więc nad *mu* na wszelkie możliwe sposoby, i wszystkie one są odrzucane przez mistrza, skoro są intelektualne. Ale wreszcie, usiłując zobaczyć, że w ostatecznej rzeczywistości nic nie może być przewidziane, przełamujemy się ku niej w tym konkretnym punkcie reprezentowanym przez *mu*; na tym właśnie polega rozwiązanie koanu. To, co mówimy do mistrza, mimo że wydaje się nie mieć żadnego logicznego związku z *mu*, pokazuje, że przebiliśmy się w ten wymiar.

Jako że *mu* ma miejsce w tradycji zen, będzie go mógł użyć ktoś pracujący w tej tradycji – o ile rzecz jasna ma wielką wiarę w mistrza, i nawet jeśli wszystkie jego rozwiązania i tłumaczenia będą odrzucane, będzie w stanie to zaakceptować. Wygląda na to, że Alan Watts⁴, spędziwszy krótki czas z pewnym roszim, stracił w końcu cierpliwość do nauczyciela i stwierdził, że to tamtemu się wszystko pomieszało.

Obecnie tradycja koanów niewiele wykracza poza rutynę i formalizację. We współczesnej Japonii dostaniemy nie tylko słowniki koanów zawierające około 3000 haseł, ale także książki dostarczające odpowiedzi na nie – jednoznaczny dowód degeneracji systemu koanów. Początkowo jednak koany istotnie ucieleśniały doświadczenia życiowe, o jakich wspominałem, i wciąż mogą być użyteczne, jeśli są traktowane w tradycyjny sposób, a nie mechanicznie. Mistrz potrzebuje jak gdyby wmanewrować ucznia w pozycję, w której koan naturalnie w nim powstaje.

Rodzi się tu pytanie, czy formalne struktury są, ogólnie rzecz biorąc, użyteczne dla rozwoju duchowego. Istnieje pewien wzorec rozwoju takich struktur. Ktoś ma pewne doświadczenie duchowe, które najwyraźniej jest wynikiem pewnych konkretnych warunków, i na tej podstawie powstaje system mający za zadanie powtórzyć te warunki, w nadziei że dojście do podobnego doświadczenia stanie się łatwiejsze dla innych ludzi. Czasami to działa, czasami nie. Trzeba być ostrożnym, by nie redukować doświadczenia do warunków, w jakich doszło ono do skutku. Wierne skopiowanie warunków nie sprawi, że dane doświadczenie przyjdzie automatycznie.

A więc owszem, koany mają swoją wartość, jeśli umie się ich używać. Możemy nawet zastanawiać się nad koanami, które powstały na Zachodzie. Na przykład możemy pochylić się nad słowami Keatsa⁵: „Piękno jest prawdą, prawda – pięknem”. W jaki sposób piękno może być prawdą, a prawda pięknem? To bez wątpienia dwie różne sprawy. To jakiś nonsens ze strony Keats’a! Ale jeśli nie będziemy ustawać w namyśle, być może w końcu ‘rozwiążemy’ koan. Ale jak? Jak rozwiązać nierozwiązywalne? Jak dojść do ładu z absurdalnością i dyskomfortem z tym związanym? Co może się zdarzyć w trakcie? Wróćmy do *Sutry złotego światła*, by zobaczyć, co przydarza się w przypadku Rucziraketu.

Kiedy Rucziraketu siedzi w swoim domu (obok bycia bodhisattwą jest też bowiem posiadaczem domu), zastanawiając się nad swoim problemem, coś się wydarza. Jego dom zniemacka zaczyna rosnąć. Powiększa się i powiększa, aż robi się nieopisanie ogromny. Nie koniec na tym – cały dom przekształca się w beryl (rodzaj kamienia szlachetnego), staje się zdobny w liczne boskie klejnoty i wypełniony wspaniałymi perfumami. Sutra mówi nam, że wszystko to jest transformacją spowodowaną przez Tathagę, przez Buddę.

4 Alan Watts (1915-1973) – religioznawca i popularyzator filozofii Wschodu, członek przedwojennej londyńskiej loży buddyjskiej.

5 John Keats (1795-1821) – jeden z największych brytyjskich poetów romantycznych, celował w wierszach o głębokiej treści filozoficznej. [przyp.tłum.]

Potem wydarza się coś nawet bardziej cudownego. W domu pojawiają się cztery trony zrobione z boskich klejnotów, zwrócone w czterech kierunkach. Na tych tronach pojawiają się maty z klejnotów i doskonałego bawełnianego materiału; zaś na tych matach pojawiają się lotosy zdobne klejnotami. Następnie na lotosach materializują się czterej buddowie: Akszobja na wschodzie, Ratnaketu na południu, Amitajus na zachodzie i Dundubiszwara na północy. Jednocześnie całe miasto Radżagryha, a w istocie cały wszechświat, wypełnia się światłem, zaś wszystkie istoty wszechświata „ogarnia niebiańska szczęśliwość”. Ślepi widzą; głusi słyszą. Zaburzeni umysłowo odzyskują zmysły, nadzy dostają odzienie, głodni – pokarm. Choroby i deformacje znikają. I, jak mówi sutra, na całym świecie panuje aura cudów. Rucziraketu, widząc owych czterech buddów, naturalnie nie może uwierzyć własnym oczom. Radosny i zachwycony, oddaje im cześć. I kiedy to czyni, jego problem powraca doń ze zdwojoną siłą. Daje mu to bowiem bodziec do wpominania cnót historycznego Buddy, Siakjamuniego, co z kolei przypomina o fakcie jego krótkiego życia. Raz jeszcze jego problem ogarnia go z siłą obsesji.

Czterej buddowie zwrócenii w czterech kierunkach natychmiast uświadamiają sobie, że Rucziraketu jest zaniepokojony, i, jako buddowie, widzą też jego myśli, po czym wszyscy po prostu tłumaczą mu, że nie powinien myśleć w ten sposób. Mówią, że życie Buddy nie jest ograniczone do osiemdziesięciu lat, lecz jest niezmierzone. Tłumaczą, by nie utożsamiać Buddy z jego fizycznym ciałem. Budda to stan buddy, zaś stan buddy wykracza poza czas – nie może zatem być mierzony w kategoriach czasu. Życie Buddy jest niezmierzone nie dlatego, że żyje on nieskończenie wiele czasu, lecz dlatego, że w głębi swojej istoty nie żyje on w ogóle w czasie.

W tym momencie niezliczeni bogowie i bodhisattwowie przybywają do domu Rucziraketu, i czterej buddowie ogłaszają im prawdę tego nauczania w serii wersów. Potem następuje epizod z braminem o imieniu Kaundinja, który także odnosi się do długości życia Buddy. Usłyszawszy rozwiązanie swego problemu, Rucziraketu jest bezmiernie szczęśliwy; sutra mówi, że staje się przepełniony szlachetną błogością. Jednocześnie niezliczone istoty rozwijają w sobie wolę Oświecenia. Czterej buddowie następnie znikają i rozdział się kończy.

Cóż więc to wszystko może znaczyć? W pewnym sensie ten rozdział mówi sam za siebie. Ponad, poniżej, czy też poza naszym racjonalnym umysłem sutra się do nas przebija; udaje się jej przemówić do nas i wytworzyć określone wrażenie. Może jednak być dla nas trudne tak po prostu zaabsorbować to wrażenie; nasz racjonalny umysł także chce się nasycić jakimiś wyjaśnieniami. A zatem kilka wskazówek, by nasz racjonalny umysł miał co przeżuwać.

Zacznijmy od domu Rucziraketu i jego rozrostu. Ów dom to wszystko, co do nas należy. Reprezentuje naszą osobistą perspektywę, nasz nawykowy stan świadomości, i jego rozrost znaczy, że kiedy mamy problem, nie możemy go rozwiązać w ramach naszego obecnego, ograniczonego stanu świadomości. Problem stanowi w pewnym sensie wyraz takiego właśnie stanu świadomości. Musi zatem nastąpić ekspansja naszej świadomości poza problem – ekspansja nie tylko pozioma, w inne stany świadomości, ale również ekspansja pionowa, w wyższe stany świadomości. Dom ulega więc przekształceniu z drewnianego, kamiennego, ceglano i otynkowanego (możemy tu podać dowolne inne ‘siermiężne’ materiały) w berylowy i zrobiony z innych drogocennych klejnotów. Przed transformacją był nieprzenikliwy; teraz jest przejrzysty, a przynajmniej półprzejrzysty.

Innymi słowy nastąpiła przemiana ze zwykłego stanu przytomności, codziennej świadomości, w świadomość medytacyjną. Rucziraketu znajduje się w istocie w stanie *dhjany*. W buddyzmie i innych tradycjach duchowych wyższe stany świadomości wiążą się ze światłem i klejnotami, są przez nie symbolizowane. Klejnoty są kolorowe, błyszczące, olśniewające i piękne, dzięki czemu w odpowiedni sposób reprezentują świadomość nie tylko wyższą od zwyczajnej, ale też bardziej fascynującą i pociągającą, piękniejszą i wartościowszą. Z tego samego powodu ‘wielkie sny’ sną się w żywych barwach, podczas gdy zwykłe sny są przeważnie czarno-białe. Podobnie w praktykach wizualizacyjnych tybetańskiej tradycji buddyjskiej wielki nacisk kładzie się na wizualizację kolorów. Wizualizujemy nie tylko buddę, ale, powiedzmy, szmaragdowozielonego albo krwistoczerwonego bodhisattwę. Kolory wyobrażone w ten sposób powinny być bogate i lśniące, niczym w oknie witrażowym, przez które przenika światło, tyle że delikatniejsze i bardziej przejrzyste. By użyć bardziej tradycyjnego porównania, powinny przypominać kolory tęczy.

Rucziraketu siedzi wewnątrz swego powiększonego domu, i fakt ów oznacza, że przebywa on całkowicie w wyższym stanie świadomości. Jego stan przypomina metaforę Buddy określającą czwartą *dhjanę*: wzięcie kąpieli upalnego dnia i owinięcie się w całości w czyste białe płótno. Także w buddyjskiej ikonografii tybetańskiej odnajdujemy paralelę w postaci sferycznego, barwnego światła, które otacza buddów i bodhisattwów. Jako że malowidła są dwuwymiarowe, wygląda to oczywiście tak, jakby postać była otoczona przez krąg światła przypominający tęczę, ale ta 'aureola' stanowi przekrój trójwymiarowej kuli światła. Niekiedy bóstwo ukazane jest nie wewnątrz kilku takich kul kolorowego światła, a wewnątrz jedwabnego, różnobarwnego namiotu. Ogólne znaczenie jest jednak to samo, i zbliża się ono do znaczenia powiększonego i przemienionego w klejnot domu, w którym siedzi Rucziraketu.

Przemiana domu Rucziraketu przypisana jest mocy Tathagaty (czyli Buddy), ale nie należy tego traktować jako naczelnej wartości. Nie chodzi tylko o to, że Budda, ludzki historyczny Budda, uczynił cud, chociaż cud zdecydowanie miał miejsce – jak to się zresztą dzieje w większości sutr mahajany. Chodzi o to, jakie jest znaczenie tego cudu. Przypomnijmy sobie punkt wyjścia tego wszystkiego: bolesny, nierozwiązywalny problem Rucziraketu. Co wydarza się, kiedy jesteśmy w tego rodzaju sytuacji, sytuacji problemu powstałego w kontekście życia duchowego?

Otóż wydarza się to, że nowy czynnik wkracza do działania z głębszego – albo wyższego – poziomu naszej egzystencji, poziomu, którego w każdym razie nie jesteśmy świadomi, a przynajmniej nie jesteśmy świadomi tego, że przynależy on do nas. Ów nowy czynnik jest reprezentowany przez Buddę. Każdy z nas posiada potencjał, choć odległy, stania się buddą, przekształcenia siebie w buddę. Dotarłszy do kresu swoich świadomych dyspozycji, Rucziraketu potrzebował wezwać na pomoc możliwości, których nie był świadomy. Problem zyskuje rozwiązanie dzięki interwencji wyższych czynników, operujących z nieuświadomionych głębi bądź wyżyn istoty Rucziraketu, które umożliwiają mu wzniesienie się na wyższy poziom świadomości.

Można by powiedzieć, że czterej buddowie pojawiający się w domu formują mandalę, w której centrum znajduje się Rucziraketu, mimo że sam nie jest jeszcze buddą. Wygląd tej mandali złożonej z czterech buddów w *Sutrze złotego światła* stanowi prefigurację mandali pięciu buddów, jaka później rozwinęła się w ramach wadżrajany, i zdaje się sugerować pewien tantryczny akcent wewnątrz sutry. To całkiem możliwe z uwagi na fakt, że jako dokument literacki sutra jest dość późnym dziełem, chociaż pierwotny rdzeń jest nieco starszy. Imiona czterech buddów występujące w sutrze zostały potem wystandaryzowane w tradycji wadżrajany. Budda pojawiający się na wschodzie zachowuje to samo imię – Akszobja, Nieporuszony, podobnie jak budda zachodu, którego imię to Amitajus (Niezmierzone Życie, forma Amitaby, Niezmierzonego Światła). Ale imię buddy południa, który w *Sutrze złotego światła* nosi imię Ratnaketu (Drogocenna Kometa bądź Drogocenna Wstęga), zostało później zmienione na Ratnasambhawa, Zrodzony w Klejnocie. Podobnie z buddą północy, Dundubiszwarą, Panem Bębna w sutrze, potem znanym jako Amogasiddhi, Bezgraniczny Triumf.

Pojawienie się mandali czterech buddów wewnątrz powiększonego domu oznacza pojawienie się w wyższym stanie świadomości jeszcze wyższego stanu świadomości. W ramach medytacyjnego stanu pojawia się stan kontemplacji. W ramach *dhjany* czy *samadhi* pojawia się mądrość. W kontekście *samathy*, spokoju, pojawia się *wipasjiana*, wgląd. W kontekście doświadczenia duchowego następuje doświadczenie transcendentalne, doświadczenie bezpośrednio powiązane z ostateczną rzeczywistością. Pobudzony przez swój problem, Rucziraketu przeszedł głęboką przemianę. Co więcej, jego przemiana w dużej mierze stanowi jego indywidualną sprawę. To życie Rucziraketu ulega przemianie, jego własne 'ja', jego własna świadomość. Ta część sutry dotyczy więc głównie przemiany 'ja'. Ale jest też obiektywny odpowiednik tego wszystkiego. Z przemianą 'ja' koresponduje przemiana świata. Dlatego właśnie miasto Radżagryha wypełnia się wspaniałym światłem, a ślepi widzą, głusi słyszą itd. Te cuda służą jak gdyby antycypacji drugiego aspektu przemiany, mianowicie przemiany świata.

Potem powracamy do Rucziraketu. Czterej buddowie doń przemawiają. Reprezentując różne aspekty wyższej, transcendentalnej świadomości, komunikują się z nim. Jest ich świadomy, podobnie jak oni jego, i zachodzi między nimi jakaś wymiana – coś ze świadomości buddów

zaczyna nań rzutować. Kiedy doświadcza przebłysków ich świadomości, jego problem znajduje rozwiązanie na tym wyższym poziomie.

Wszystkie te cudowne wydarzenia stanowią jedynie preludium do następnego rozdziału. Możemy więc oczekiwać, że teraz wydarzy się coś naprawdę nadzwyczajnego. Jeśli tego oczekujemy, momentalnie się zawiedziemy, ponieważ następny, trzeci rozdział, rozpoczyna się tymi słowami: „Potem bodhisattwa Rucziraketu wziął i zasnął”. Rucziraketu miał więc te wszystkie cudowne doświadczenia: jego dom powiększył się, widział czterech buddów, którzy do niego przemawiali – i po tym wszystkim (jakże by inaczej!) idzie spać.

Musimy jednak zachować czujność. Sen Rucziraketu w tym rozdziale pt. „Sen bodhisattwy” to nie jest zwykłe marzenie senne, a zapadnięcie przez niego w sen nie dzieje się bez przyczyny. By zrozumieć, czemu musi on wyśnić ten nadzwyczajny sen, powinniśmy wrócić i ponownie przyjrzeć się pokrótce poprzedniemu rozdziałowi. W rozdziale 2., mimo że jego doświadczenia są wspaniałe, nie przechodzi on pełnej przemiany, i mamy po temu wiele wskazówek. Po pierwsze Rucziraketu zajmuje centrum mandali, choć sam nie jest jeszcze buddą. Jedynie widzi on buddów. Najgłębszy rdzeń jego istoty, który czyni z Rucziraketu jego samego, nie jest jeszcze przekształcony. Stan buddy, jakkolwiek wyraziście, subtelnie i prawdziwie by go nie postrzegał, pozostaje wciąż czymś zewnętrznym wobec niego. Jest ciągle czymś ‘gdzieś tam’. I choć jego postęp jest prawdziwy, w dalszym ciągu jest to postęp umysłowy, należący do dziedziny ‘ziemskiej’ świadomości; wciąż nie przeniknął i nie przekształcił on każdego aspektu jego istoty. Co więcej, nawet pośrodku mandali czterech buddów, jego problem ciągle jest z nim. Fakt, ma teraz jego rozwiązanie, ale dopóki masz rozwiązanie problemu, ciągle masz problem. Należy zapomnieć zarówno problem, jak i jego rozwiązanie: dopiero wówczas naprawdę staje się on rozwiązany. I właśnie to teraz następuje.

„Wówczas bodhisattwa Rucziraketu zasnął”. Jak stwierdziłem, nie zapadł on w zwyczajny sen. Sen ów symbolizuje zupełne wymazanie, unicestwienie, całkowite usunięcie starego ‘ja’, dawnej świadomości. W słowach Szekspira jest to sen śmierci. Nie jest to jednak fizyczna śmierć; chodzi o sen śmierci duchowej. Nie jest to śmierć, która przychodzi, gdy zrzucimy z siebie więzy ciała⁶, lecz śmierć następująca, gdy porzucamy wszelkie dotychczasowe uwarunkowania. Innymi słowami, jeśli chcemy się duchowo rozwijać, jeśli chcemy przekształcić się w całości, nie zaś jedynie marginalnie, musimy umrzeć. *Tybetańska księga umarłych* jest osławiona z racji zajmowania się śmiercią, można jednak powiedzieć, iż *Sutra złotego światła* także jest księgą umarłych. W istocie każde buddyjskie pismo to księga umarłych, ponieważ zasadniczym celem każdego pisma buddyjskiego jest działanie na rzecz transformacji. Po to one powstały. Jeśli nie jesteśmy gotowi na śmierć, nie możemy stać się bodhisattwami. Nie możemy tak naprawdę stać się buddystami. *Tybetańska księga umarłych* dotyczy duchowej śmierci w kontekście śmierci fizycznej, musimy jednakże być przygotowani na duchową śmierć w każdej chwili. Musimy w każdej chwili być gotowi porzucić stare życie, stare ‘ja’, zapomnieć stare problemy i stare rozwiązania. Potrzeba nam gotowości na świeży start. W przeciwnym razie nie będziemy w stanie całkowicie się przemienić.

Bodhisattwa Rucziraketu zasnął tedy, a kiedy spał, miał sen. W owym śnie ujrzał ciągnące się we wszystkich kierunkach zastępy niezliczonych buddów posadowionych na tronach z berylu, pod drzewami z klejnotów, otoczonych przez zgromadzenia wielu setek tysięcy istot. Pośrodku tego wszystkiego dostrzegł złoty bęben, świecący niczym słońce na południowym niebie, promieniujący cudownym złotym światłem na całą przestrzeń. Pewien człowiek, bramin, uderzał w ten bęben, a kiedy to czynił, bęben zdawał się przemawiać.

Sen Rucziraketu pełen jest zatem symbolizmu, pełen symboli, które winny dać nam przynajmniej kilka wskazówek, o co chodzi w całym tym śnie. Na poziomie dosłownego znaczenia sutry sen to po prostu sen, stan świadomości inny od bycia na jawie. Ale na poziomie realnego znaczenia sutry ów sen nie jest jedynie odmiennym stanem świadomości – jest wyższym stanem, co

6 Sangharakszita cytuje tu ustęp ze sławnego monologu Hamleta z 1. sceny III aktu, rozpoczynającego się od słów „być albo nie być, to wielkie pytanie”. Tytułowy bohater zastanawia się: „jakie bowiem/ W tym śnie śmiertelnym marzenia przyjąć mogą/ Kiedy zrzucimy z siebie więzy ciała” (*Hamlet*, tłum. J. Paszkowski) (w oryg. *When we have shuffled off this mortal coil*, czyli dosłownie „Gdy odrzucimy ów śmiertelny zamęt” bądź „śmiertelne brzemie”). Cały monolog dostępny na <http://lektury.crib.pl/book/export/html/39> [przyp. tłum.].

oznacza, że wydarzenia zachodzące we śnie odnoszą się do wyższego porządku rzeczywistości.

Podobne sny są oczywiście elementem literackiej konwencji na Zachodzie. Na przykład *Pilgrim's Progress* Bunyana ma miejsce w kontekście snu, tak jak *Piers Plowman* Langlanda czy *Alicja w Krainie Czarów* Lewisa Carrolla. W przypadku tych tekstów, podobnie jak w *Sutrze złotego światła*, śniący zapada w sen, kiedy nie jest właściwie zmęczony; zasypia podczas miłego letniego popołudnia i zaczyna śnić. Marzenie senne w tych oraz wielu innych dziełach sugeruje przejście na pewien inny poziom rzeczywistości.

Sny w zwyczajnym sensie są wywoływane działaniem nieświadomego bądź podświadomego umysłu, przez co reprezentują wpływ tego, co odbywa się poniżej progu świadomości. I mimo że sen Rucziraketu nie należy do zwyczajnych, funkcjonuje na podobnej zasadzie. Oznacza oddziaływanie jego duchowych doświadczeń na poziomie egzystencji głębszym aniżeli poziom czysto umysłowy. O ile widzenie mandali czterech buddów reprezentuje *ścieżkę wizji* Rucziraketu, to marzenie senne reprezentuje *ścieżkę jego transformacji*⁷. Jego istota zaczyna ulegać całkowitej przemianie, zaś symbolem i centrum owej totalnej przemiany jest złoty bęben, widziany przezeń na początku snu.

Czemu akurat bęben? Nie mamy pewności, chodzi bowiem o sen, ale być może obraz bębna został przywołany przez pewien interesujący szczegół z wizji czterech buddów, mianowicie, że jeden z nich, budda północy, ma na imię Dundubiszwara, czyli Pan (*iszwara*) Bębna (*dundubhi*). W każdym razie bęben jest bardzo starym symbolem w buddyzmie. Krótco po swoim Oświeceniu, kiedy Budda zadeklarował, że uda się do Benares i tam będzie głosić Dharmę, użył przy tym wyrażenia, że będzie bić w bęben nieśmiertelności – bęben Nirwany, bęben absolutu.

Nie możemy być do końca pewni, dlaczego bęben pojawia się we śnie Rucziraketu, możemy jednak mieć pewność co do tego, iż nie wolno przypisywać temu pojawieniu się jednego tylko znaczenia. Jak wszystkie prawdziwe symbole, ma on wiele znaczeń, i jednocześnie jest czymś więcej niż wszystkie te znaczenia. Bęben to absolut, prawda, ostateczna rzeczywistość. Myślę, że można go sobie wyobrazić jako rodzaj podwieszonego bębna typu kotłowego. Ma kształt okrągły, zaś w wielu tradycjach duchowych koło lub kula symbolizuje doskonałość (okrągły klejnot, perła, ma takie same ogólne znaczenie). Jest cały ze złota i promieniuje złotym światłem, kolor złoty to zaś kolor trwałości, nieśmiertelności, wieczności.

Bęben to także Budda: historyczny Budda, który głosi Dharmę także, gdy bęben rozbłyśka swym złotym światłem, oraz wieczny Budda mahajany, będący słońcem duchowego wszechświata. Bęben jest buddą zajmującym środek mandali, brakującym, piątym buddą. Jest to też Rucziraketu, Rucziraketu w trakcie całkowitej duchowej przemiany. I jest to słońce, razem z całym bogatym sztafażem symboliki słonecznej, który towarzyszy indyjskiej tradycji od czasów wedyjskich, symboliki przypominającej niekiedy hymny Echnatona, tak zwanego heretyckiego faraona Egiptu. A wreszcie jest to sama *Sutra złotego światła*, zwłaszcza rdzeń sutry, czyli wersy wyznania. Wszystko to są elementy znaczenia bębna, które nie może zostać zamknięte w słowach.

W śnie Rucziraketu istnieją oczywiście inne symbole. Widzi on niezliczonych buddów siedzących na berylowych tronach pod drzewami z olśniewających klejnotów, i każdy z nich naucza Dharmy przed wielkimi zgromadzeniami. Widzimy tu analogię ze zdarzeniami z poprzedniego rozdziału, kiedy Rucziraketu ujrzał mandalę czterech buddów, po czym wielkie miasto Radżagryha napełniło się światłem i zdarzyło się wiele cudów; innymi słowy, świat uległ transformacji. We śnie Rucziraketu świat ulega nie tylko transformacji – ulega on całkowitej transformacji. Staje się Czystą Krainą, w której są jedynie buddowie oraz ich uczniowie, w której każdy bądź to naucza Dharmy, bądź to słucha Dharmy, bądź siedzi na uboczu, rozmyślając nad Dhamą.

Co więcej, świat we śnie Rucziraketu uległ takiej transformacji, że przestał istnieć w formie, jaką znamy. Złote światło bębna wypełnia całą przestrzeń; niezliczeni buddowie i ich zwolennicy także wypełniają całą przestrzeń. Przekształcone ja i przekształcony świat przenikają się nawzajem, przez co nie ma 'ja', nie ma świata, nie ma podmiotu, nie ma przedmiotu. Stapiają się one w jedność. W wersach wyznania spotykamy się w rzeczy samej z kilkoma ustępami, kiedy nie

7 Pojęcia 'ścieżka wizji' oraz 'ścieżka transformacji' – por. *Wizja i transformacja*, inna książka Sangharakszity wydana po polsku, dostępna jako ebook na stronie buddyzm.info.pl [przyp.tłum i red.]

jesteśmy pewni, czy to przemawia bęben, czy Rucziraketu, czy jedno i drugie, czy żadne z nich.

Trzecim symbolem, jaki Rucziraketu widzi w swoim śnie, jest mężczyzna o wyglądzie bramina, bijący w bęben i skandujący wersy wyznania. Ale co robi bramin we śnie bodhisattwy? Bez wątplenia to dość dziwne. Cóż, nie jest to bramin tego rodzaju, który przewija się przez głowę w pierwszym skojarzeniu; nie jest to zagorzały hinduistyczny bramin, pojawiający się w pismach buddyjskich, by dyskutować z Buddą. W pierwszych wiekach buddyzmu terminy 'bramin' i 'bhikkhu' (mnich) były praktycznie synonimami. Oba wedle Buddy reprezentowały duchowy ideał. Na przykład w *Dhammapadzie* mamy „Brahmana-wagge”, rozdział o braminie, i bramin znaczy tu człowieka oddanego duchowemu życiu, a nawet człowieka Oświeconego – podobnie jak bhikkhu. Trzeba przyznać, że próba Buddy, by nadać wyższe znaczenie słowu 'bramin' i oddzielić je od znaczenia kastowego, nie powiodła się. W kontekście bębna, jako że bęben każdego rozmiaru musiałby wówczas być zrobiony z [krowiej] skóry, tradycyjny bramin nawet by go nie tknął, nie mówiąc o biciu weń.

Być może jest jednak inny powód obecności bramina we śnie Rucziraketu. Początkowo bramin był kapłanem czy szamanem najeźdźczych plemion Arjów, stanowiąc bardzo starą i tajemniczą postać, postać odwołującą do początków. W sensie dosłownym powracać do początku to cofać się w czasie, ale metaforycznie powrócić do początku to wykroczyć całkowicie poza czas. Traktowana w ten sposób postać bramina sugeruje, że wydarzenia snu mają miejsce poza czasem, że jego ostateczne znaczenie jest transcendentale.

Do natury snów należy przywoływanie archaicznych obrazów, zaś przywoływane obrazy odzwierciedlają zwykle nasze kulturowe zaplecze. Jeśli jako zachodnim buddystom zdarzy nam się mieć archetypiczny sen, zapewne nie będzie on rozgrywał się w buddyjskiej świątyni. Znajdziemy się raczej pośrodku pięknej katedry, wychowaliśmy się bowiem, kojarząc strzeliste katedry z czymś religijnym i uduchowionym. Jest to głęboko wpojone w nasz nieświadomy umysł, mimo że jesteśmy buddystami. Może nasz nieświadomy umysł jeszcze się nie nawrócił i ciągle tkwi w katedrach i wśród witraży...

Prawdopodobnie to samo dotyczy Rucziraketu. Jest buddystą i bodhisattwą, ale jako że jest też eks-hinduistą, w jego świadomości zakorzenione są elementy hinduizmu, czy nawet bramanizmu, co znaczy, że jego głębsze duchowe doświadczenia dzieją się w kategoriach hinduizmu. Jak zobaczymy, sutra ucieleśnia to poprzez wprowadzenie w sferę buddyjskiego nauczania postaci rodem z hinduizmu. Wygląda na to, że sutra (a w szczególności sen Rucziraketu) stanowi próbę zintegrowania tych bardziej archaicznych postaw z wizją buddyzmu.

Podczas mojej pierwszej lektury *Sutry złotego światła* przedstawiałem sobie bramina jako ubranego w białe szaty, ale podczas następnej lektury z zaskoczeniem odkryłem, że nie ma tam wzmianki o białych szatach tego bramina. Tak sobie go wyobrażałem być może z tej racji, że w Indiach bramini tradycyjnie ubierają się w ten kolor, zwłaszcza na ceremonie religijne, przez co postać odziana na białą przedstawia oddanie duchowemu rozwojowi. Przypomina mi się też postać owinięta w białe prześcieradło jako wyobrażenie czwartej dhjany. Są to czysto osobiste skojarzenia, ale być może mają one pewne znaczenie.

We śnie Rucziraketu bramin nie jest jedynie obecny; zajmuje się czymś konkretnym: biciem w bęben. Innymi słowy, osoba nastawiona na duchowość podejmuje inicjatywę. Zbiera swoje siły, podnosi pałki i uderza. Biję w bęben, biję w absolut. Bęben zaś we wcześniejszej indyjskiej tradycji był symbolem solarnym – czyli słońcem jako złotymi drzwiami do wyższego świata; aby drzwi otworzyć, trzeba było pukać. Jest tu pewne podobieństwo z tym, co Yeats powiedział o Williamie Blake'u: „Uderza w ścianę/ Póki Prawda mu nie odpowie”. Bramin uderza w bęben, uderza w absolut – i odpowiedź następuje. Bęben przemawia. Rzeczywistość przemawia. Przychodzą wersy wyznania.

Odpowiedź złotego bębna przybiera formę słynnych wersów wyznania, które nie tylko stanowią większą część tego rozdziału, ale formują też zasadniczy rdzeń całej sutry. Jak można było się spodziewać, skoro to sen, wersy zdają się nie mieć tu żadnego określonego porządku. Nie ma logicznej sekwencji. Wypływają po prostu ze złotego bębna niczym wielki strumień złotego światła. Coleridge nazwał to „światłem w dźwięku, dźwięczną mocą w świetle”. A ponieważ jest to część

snu Rucziraketu, zarówno bęben, jak i złote światło są samym Rucziraketu, są **wewnątrz niego**. Tym, co przemawia, jest więc także Rucziraketu – nie stary, a nowy Rucziraketu.

Przypadkowo w swoim przepływie wersy mogą być podzielone na części. Pierwszą jest modlitwa, aby dzięki dźwiękom bębna świat i wszystkie żywe istoty mogły wejść na drogę rozwoju. Inaczej mówiąc, jest to modlitwa o całkowitą przemianę ‘ja’ oraz świata. W drugiej części bęben przemawia jako Rucziraketu, bądź Rucziraketu jako bęben, i składa przysięgę bodhisattwy. Przysięga osiągnąć ostateczne Oświecenie dla dobra wszystkich istot, poświęcić się wielkiemu zadaniu przemiany siebie i świata. Wpływ złotego światła powoli daje się więc odczuć.

Trzecia część to obszernie wyznanie błędów. Rucziraketu przyznaje się do wszystkich niezręcznych działań, które dotychczas powstrzymywały go od realizacji ideału, uniemożliwiały stanie się prawdziwym bodhisattwą i buddą. Potem, w czwartej części, przechodzi do obietnicy czczenia buddów w dziesięciu kierunkach; w efekcie mamy tu bardziej szczegółowe Ślubowanie Bodhisattwy. Rucziraketu podejmuje się między innymi wykładania *Sutry złotego światła*, a zwłaszcza wyznania.

Piąta część to kolejne wyznanie błędów, krótsze od pierwszego, zaś szósta zawiera wyrazy radości z zasług wszystkich istot, które podejmują zręczne działania. W dalszej części mamy jeszcze jedno wyznanie błędów, najkrótsze ze wszystkich. Część ósma to wychwalanie buddów; symbolika solarna jest tutaj bardzo widoczna. Budda opisany jest jako „Budda-słońce, rozświetlający mętne ciemności promieniami Współczucia” oraz „w pełni Oświecone słońce”. „Promieniejąc chwałą, zasługą i splendorem, stoi pośród ciemności niczym słońce trzech światów”. Część dziewiąta zawiera wyrazy aspiracji, pomyślne życzenia, i radość z zasług, natomiast ostatnia część oznajmia korzyści czczenia Buddy poprzez wersy wyznania.

Dostrzegamy w tym krótkim podsumowaniu, że głównym tematem owych wersów jest wyznanie błędów, chociaż jest to zrównoważone przez Ślubowanie Bodhisattwy, ustępy wychwalające Buddę i radujące się z zasług. Istnieje więc podobieństwo pomiędzy tymi wersami a drugim rozdziałem *Bodhiczarjawatary* („Wchodząc na ścieżkę Oświecenia⁸”) autorstwa Szantidewy, i to, z czym mamy tu do czynienia, to nic innego, jak podstawowa i nieusystematyzowana, ale bardzo piękna Siedmioczęściowa Pudża⁹.

8 Wydane po polsku jako *Przewodnik na ścieżce Bodhisattwy* (Szantidewa) [przyp. red.]

9 Rytuał buddyjski [przyp. red.]

DUCHOWE ZNACZENIE WYZNANIA

Wprowadzenie

Słyszając słowo ‘wyznanie’¹⁰, ci z nas, których zapleczem kulturowym jest kultura Zachodu, pewnie zobaczą oczyma duszy drewnianą budkę z kratkami w okienkach po obu stronach i księdza siedzącego w środku – cechę charakterystyczną Kościoła rzymskokatolickiego. Jeśli niepożądane aspekty katolickiego konfesjonału weszły nam zанаdто w krew, możemy kojarzyć wyznanie błędów z grzechem i winą, karą i wiecznym potępieniem. Może zatem wydać nam się niespodzianką (niekiedy niezbyt mile widzianą), że wyznanie zajmuje bardzo ważne miejsce także w buddyjskim życiu duchowym. Spieszę więc wyjaśnić, że wyznanie jako praktyka buddyjska radykalnie różni się od rzymskokatolickiej ustnej spowiedzi, która tak mocno posiłkuje się irracjonalnym poczuciem winy. Buddyjskie wyznanie jest też bardzo różne od wyznania cenionego przez współczesną psychoanalizę. Psychoanaliza docenia wyznanie głównie w zakresie swoich ram teoretycznych, które są (może z wyjątkiem szkoły jungowskiej) sekularne i humanistyczne, by nie rzec naukowe i racjonalistyczne. Wartość i znaczenie wyznania, jak je rozumie psychoanaliza, są zatem ściśle ograniczone.

Ale w buddyzmie wyznanie ma nie tylko efekt psychologiczny, ale też głębokie znaczenie duchowe – co zauważymy, studiując rozdział 3. *Sutry złotego światła* szczegółowo. Ale po pierwsze, po co podkreślać, że wyznanie (czy dowolna inna praktyka) ma znaczenie **duchowe**? W przeszłości wielu ludzi zwracało mi uwagę, że lepiej byśmy wyszli na zupełnym usunięciu słowa ‘duchowy’, ponieważ nie spełnia ono żadnej funkcji, której by nie pokrywało słowo ‘psychologiczny’. Ich zdaniem, doświadczenie ‘duchowe’ odnosi się bezsprzecznie do psyche, toteż moglibyśmy równie dobrze mówić o doświadczeniu ‘psychologicznym’. Mi jednak wydaje się użyteczne zarysowanie ostrej różnicy między psychologicznym a duchowym.

Ściśle rzecz biorąc, ‘psychologiczny’ znaczy „odnoszący się czy należący do **nauki** o umyśle”, i jeśli chcemy odnieść się do samego umysłu (czy psyche), powinniśmy, raz jeszcze ściśle biorąc, używać słowa ‘psychiczny’. Użycie słowa ‘psychologiczny’ utarło się jednak i nie warto się o nie kłócić. Istnieją przy tym pewne aspekty znaczenia tego słowa, którymi niewątpliwie warto się zająć. To, co rozumiemy przez ‘psychologiczne’, zależy w prosty sposób od tego, co rozumiemy przez ‘psychikę’. Psychika to ‘umysł’ (czy nawet ‘dusza’ w popularnym sensie tego słowa) – ale czym jest ‘umysł’? Dla większości ludzi umysł to po prostu coś odmiennego od ciała, co stanowi siedzibę myśli, uczuć i popędów (świadomych albo podświadomych): myśli o domu, pracy, pieniądzu, polityce; uczucia miłości, nienawiści, zazdrości, strachu, lęku; popędy, by dążyć do przyjemności i unikać przykrości. Jeśli potraktujemy umysł jako obejmujący wszystkie te zjawiska, będziemy skłonni rozumieć ‘psychologiczne’ jako wskazujące na coś przynależącego do psychiki czy umysłu, co sami znamy i czego doświadczamy.

Jeśli myślimy o Oświeceniu jak o doświadczeniu psychologicznym, będziemy skłonni traktować je jako stan umysłu tego typu, z którym jesteśmy mniej czy bardziej zaznajomieni. A to kompletne nieporozumienie. Z drugiej strony, jeśli będziemy myśleć o Oświeceniu jak o doświadczeniu duchowym – innymi słowy, jak o doświadczeniu tego typu, z którym nie jesteśmy zupełnie zaznajomieni – powstanie znacznie mniejsze ryzyko nieporozumienia. Odnotujemy przynajmniej, że chodzi o coś, co nie podlega naszemu obecnemu zakresowi doświadczeń, co wymaga przeskoku na wyższy poziom świadomości. Wedle tradycji buddyjskiej istnieje wiele wyższych poziomów świadomości dla nas dostępnych. Ponad i poza naszą codzienną świadomością

10 Jednym ze znaczeń angielskiego ‘confession’ jest ‘spowiedź’, czyli ‘wyznanie win’ [przyp.tłum.].

jest to, co bywa określane jako cztery dhjany, cztery ponadświadome stany świata form, każdy następny wyższy od poprzedniego; ponad nimi jest to, co zwiemy czterema bezforemnymi dhjanami; a ponad tym wszystkim jest Nirwana albo Oświecenie.

W tym punkcie potrzebne jest dalsze rozróżnienie. Możemy zdefiniować ‘duchowe’ w szerszym, ogólnym sensie, oraz w sensie węższym, ściślej określonym. W szerszym sensie słowo to odnosi się do wszystkich ośmiu dhjan plus do stanu Oświecenia; w sensie węższym odnosi się jedynie do poziomu dhjanicznego, nie do Nirwany. Jeśli używamy tego słowa w jego węższym sensie, potrzebujemy innego słowa na określenie stanu Oświecenia. Sugerowałbym tu termin ‘transcendentalne’, którego używam jako ekwiwalentu palijskiej i sanskryckiej *lokuttary* – dosłownie ‘poza światem’. Mamy zatem trzy słowa: 1) psychologiczne, które dotyczy zwyczajnej ludzkiej świadomości; 2) duchowe, które odnosi się do wyższych, dhjanicznych poziomów świadomości; oraz 3) transcendentalne, które zarezerwowane jest dla Oświecenia, ostatecznej rzeczywistości. Skorygowawszy tak oto naszą terminologię, nie możemy dłużej używać wyrażen w rodzaju ‘duchowa praktyka’, ‘duchowe życie’, ‘duchowa ścieżka’ oraz ‘ideał duchowy’ w luźny, rozmyty sposób. Praktyka duchowa stanowi taką praktykę, która prowadzi do wykształcenia stanów świadomości wyższych niż zazwyczaj doświadczamy, do stanów dhjanicznych, a nawet – używając tego słowa w szerszym znaczeniu – do samego stanu Oświecenia. Życie duchowe to życie systematycznie zorganizowane tak, aby uczynić możliwym osiągnięcie wyższych stanów świadomości, i aby owe wyższe stany mogły znaleźć swój wyraz. I tak dalej.

Stwierdzenie, że wyznanie ma znaczenie duchowe, pociąga więc za sobą stwierdzenie, że odgrywa ono istotną rolę w dążeniu do wyższych stanów świadomości, czy to dhjan, czy samego stanu Oświecenia. Co za tym idzie, wyznanie ma kluczowe znaczenie dla transformacji jednostki, dla przeniesienia ‘ośrodka grawitacji’ z tego, co psychologiczne, ku temu, co duchowe, a następnie z tego, co duchowe, ku temu, co transcendentalne. Chodzi tu o wyznanie w sensie wyłożonym w *Sutrze złotego światła*, szczególnie w słynnych wersach wyznania.

By przygotować się do szczegółowego omówienia tekstu sutry, przyjrzymy się historii wyznania błędów w buddyzmie. *Sutra złotego światła* ilustruje znaczenie buddyjskiego wyznania w sposób szczególnie piękny i wszechstronny, lecz nie jest to pierwsza wzmianka o wyznaniu; jest to praktyka, którą można odnaleźć w innych pismach. Wyznanie błędów obecne jest już we wcześniejszej historii buddyzmu – w rzeczy samej od czasów Buddy.

Wierzcie czy nie, historia wyznania w buddyzmie jest ściśle powiązana z pogodą. W każdym kraju rytm życia jest wyznaczany przez klimat. To klimat określa, kiedy dojrzeją uprawy, jakiego rodzaju domostwa są potrzebne, jaki transport będzie skuteczny. Niektóre kraje są skute lodem i ciemne przez część roku; inne muszą sobie radzić z ekstremalnym ciepłem i suszą przez cały rok. Wszędzie mamy do czynienia z jakimś wzorcem, do którego dopasować się musi życie.

Aspektem klimatu indyjskiego, który kształtuje tam życie od wielu tysięcy lat, jest pora deszczowa. Przez 3-4 miesiące roku deszcz pada mocno i nieustannie. Jeśli wyjdziemy w czasie deszczu na zewnątrz, to tak, jakbyśmy brali ciepły prysznic, nie rozbierając się: w ciągu kilka minut nasze ubranie kompletnie przesiąknie wodą; oczywiście ziemia staje się tak błotnista, że ciężko poruszać się na dłuższe dystanse (jeśli mieszka się na wsi).

Wpływając na rytm życia społecznego i gospodarczego, pora deszczowa miała także wpływ na indyjskie życie duchowe, przynajmniej jeśli chodzi o jego zewnętrzny wyraz. W czasach Buddy i w następnych stuleciach ci z jego zwolenników, którzy porzucili życie domowe, zaczęli wędrowkę z miejsca na miejsce, żyjąc z jałmużny i nauczając Dharmy. Ale w okresie pory deszczowej niemożnością było podróżować z miejsca na miejsce i spać pod drzewami, co można było zrobić przez resztę roku. Trzeba było wyszukać sobie schronienie.

Na początku wyznawcy Buddy w porze deszczowej chronili się w najróżniejszych miejscach. Mogli schronić się w jaskini bądź przydrożnej kapliczce poświęconej lokalnym bogom; mogli nawet znaleźć kryjówkę w czyimś parku lub ogrodzie, czy wręcz spędzić porę deszczową w wydrążonym, starym drzewie. W miarę upływu czasu świeccy wyznawcy, którzy dalej żyli w domach, stawiali dla mnichów proste budowle. To właśnie z tych prostych, elementarnych kryjówek wykształciło się to, co zwykliśmy nazywać klasztorami.

Pora deszczowa stawiała się więc w coraz większym stopniu okazją dla mnichów, by spędzać czas razem. Niektórzy z nich pozostawali zatopieni w medytacji przez większość tego czasu, ale inni wykorzystywali sytuację, by powtarzać sobie nawzajem poznane już nauki Buddy i zachowywać tradycję ustną. Spędzali też czas na bardziej domowych zajęciach (o ile słowo ‘domowe’ można użyć w stosunku do mnichów), naprawiając i łatając swoje szaty, piorąc i szyjąc je.

Kiedy jednak nadchodził koniec pory deszczowej, wyruszali oni znów na wędrowkę, pojedynczo, dwójkami lub trójkami, a czasem nawet w małych grupach. Mnisi wędrowali pieszo z miejsca na miejsce przez północno-wschodnie Indie. Teren ich podróży był tak wielki (sam Budda miał przewędrować teren odpowiadający rozmiarom Wielkiej Brytanii), że mogli iść, całymi dniami nie natrafiając na innego mnicha. Ale dwa razy w miesiącu, w pełni księżyca i w nów, wszyscy mnisi z określonej okolicy schodzili się w jedno miejsce, gdziekolwiek by się nie znajdowali. Mogło ich tam być nawet z tysiąc, zwłaszcza jeśli miał być obecny sam Budda. Zbierali się na leśnej polanie, i w świetle pełni intonowali wersy, w których nauczanie Buddy zostało podsumowane, czy to przez samego Buddę, czy przez jednego z uczniów, który okazał się mieć talent poetycki. Po czym, odświeżywszy swoje wspomnienie danego nauczania, medytowali i podejmowali nad nim refleksję.

Tak działo się podczas życia Buddy, na ile jesteśmy w stanie te wydarzenia zrekonstruować. Po śmierci Buddy, czyli po parinirwanie, zaszła jednak chyba pewna zmiana. Bhikkhu dalej spotykali się w nocie pełni i nowiu, ale nie medytowali już i nie śpiewali razem. Zamiast tego, wyznawali wszelkie wykroczenia przeciw monastycznemu kodeksowi etycznemu (w owym czasie sformułowanego już w miarę kompletnie), które popełnili od ostatniego spotkania. Wszystkie uchybienia były potem rozważane przez kapitułę wspólnoty.

Jeszcze później miała miejsce dalsza zmiana. Mnisi wyznawali swoje przewinienia nie podczas ogólnego zebrania, a przed jego rozpoczęciem. Dobierali się w pary i na zmianę czynili przed sobą wyznanie; zaczynał starszy. W czasie samego zebrania kodeks monastyczny był po prostu recytowany przez wyznaczonego do tego celu mnicha. Reszta zgromadzenia, dokonawszy już wyznania na osobności, trwała w ciszy.

Ten rodzaj ‘spowiedniczego’ zebrania odbywa się w dalszym ciągu w wielu częściach buddyjskiego świata, szczególnie wśród zwolenników tradycji therawadyjskiej. Niestety praktyka ta uległa znaczącej degeneracji, przynajmniej w pewnych kręgach, co sam mogłem zaobserwować jako młody mnich w Nepalu. Okazją była ceremonia ordynacji dwóch młodych nowicjuszy. Zanim ceremonia mogła dojść do skutku, wszyscy obecni mnisi musieli się oczyścić, co znaczyło, że mieli wyznać swoje wykroczenia. Dobraliśmy się więc w pary, przykucnęliśmy twarzą w twarz naprzeciw partnera, i zaczęliśmy swoje wyznanie – najpierw starszy wyznawał młodszemu, a potem młodszy starszemu. Podobało mi się, że będziemy sobie w ten sposób wyznawać własne błędy, bowiem nie miałem jeszcze żadnej okazji tego czynić, mimo że byłem już ordynowany przez około rok. Zacząłem się zastanawiać: „Co mam do wyznania? Co takiego zrobiłem, czego nie powinienem był robić?”. Ale zanim zdążyłem zebrać myśli, mnich, z którym byłem w parze, zaczął intonować coś w pali bardzo szybko. Mogłem z tego trochę zrozumieć, ale niewiele, jako że skandował tak szybko. Zajęło mu to jedynie jakieś półtorej minuty, po czym powiedział: „Dawaj. Teraz ty mówisz”; odrzekłem: „Cóż, nie znam tego na pamięć”, więc stwierdził: „W porządku. Powtarzaj za mną”. Odklepał to znowu i powtarzałem za nim, słowo po słowie. Gdy się rozejrzałem, wszyscy inni mnisi już stali. Byłem bardzo zawiedziony.

W tradycji therawadyjskiej ceremonia wyznania, która bierze swój początek z zebrania pory deszczowej, stała się formalnością, nie jest to jednak jedyna praktykowana forma wyznania. Dla przykładu, nawet wśród therawadinów niekiedy zdarza się, że mnich odczuwający jakiś ciężar na sumieniu idzie do nauczyciela i zwierza mu się zeń. Żyjąc pod tym samym dachem ze swoim nauczycielem, w myśl praktyki udajesz się do niego przy końcu każdego dnia, kłaniasz się i prosisz o wybaczenie za każde wykroczenie ciała, mowy i umysłu, jakie przeciwko niemu mogłeś popełnić w ciągu dnia. Mogło ci się na przykład do końca nie spodobać to, co nauczyciel do ciebie powiedział, i złośliwa myśl mogła ci przebiec przez głowę. Powinieneś wówczas wyznać to

wieczorem; nie wolno ci z tym zasypiać. Powinieneś to wydobyć z siebie i stwierdzić: „Tak było. Poczułem złość. Przepraszam, wybacz mi proszę”. Jeśli trzymasz się tego w codziennej praktyce, utrzymuje się pozytywna i otwarta relacja mistrz-uczeń.

W moim przypadku, mimo że nie miałem okazji poznać większości swoich tybetańskich nauczycieli na tyle dobrze, by móc czynić przed nimi prawdziwe wyznania, byłem jednak w stanie otworzyć się czasem przed Dhardo Rinpocze, którego to poznałem całkiem nieźle. Raz czy dwa razy nastąpiło coś, przez co czułem się nieswojo, i powiedziałem mu o tym. Ale nie było zbyt wiele okazji do wyznania, a i tak nie myślałem jeszcze wówczas tak mocno w kategoriach wyznania, jak czynię to teraz. Była to jedna z tych rzeczy, które stopniowo dla siebie odkrywałem.

Już od czasów Buddy wyznanie było uważane za istotne nie tylko dla mnichów, lecz także dla ludzki świeckich. Weźmy dobrze znaną historię Adżatasztru, króla Magady, który żył w czasach Buddy. Adżatasztru został królem w sposób aż nazbyt częsty w owych czasach. Kazał zamordować swojego ojca, króla Bimbisare, starego przyjaciela i ucznia Buddy. Mimo że został królem, tak jak chciał, Adżatasztru gryzło sumienie. Nie umiał zapomnieć tego, co zrobił; nie mógł znaleźć spokoju. Pewnej nocy podczas pełni księżyca błąkał się godzinami tu i tam, aż w końcu nie był już w stanie tego dłużej wytrzymać. Postanowił zobaczyć się z Buddą, który przebywał ze swoimi uczniami w środku lasu. Adżatasztru poszedł prosto do Buddy i wyznał przed nim, co zrobił: zło go złamało i zabił swojego ojca ze względu na tron. Budda wysłuchał i przyjął wyznanie Adżatasztru, po czym wystosował nauczanie. Ale mimo że Adżatasztru usłyszał nauczanie i przyjął je, nie powstała w nim wyższa duchowa wizja. Budda stwierdził później, że Adżatasztru dostąpiłby takiej wizji, ale nie stało się tak z uwagi na fakt, że popełnił to najpoważniejsze i najstraszniejsze z wykroczeń.

Buddyzm mahajany także ma swoją tradycję wyznania błędów. Właściwie w całym buddyjskim świecie wersy wyznania są recytowane jako część praktyki rytuału. W tradycji mahajany wersy takie, jak te pochodzące z *Sutry złotego światła*, są szczególnie piękne i wyrafinowane. Istnieje wiele tekstów zajmujących się szczegółowo praktyką wyznania, a wśród nich *Sutra złotego światła* wyróżnia się swoim wielkim pięknem i wyczerpującym podejściem do przedmiotu.

Mówiliśmy już o tym, że wersy wypowiedziane przez złoty bęben, skupiając się generalnie na temacie wyznania, przywołują też inne sprawy, i w istocie mniej czy bardziej przybierają formę Siedmioczęściowej Pudży. W Siedmioczęściowej Pudży przechodzimy przez sekwencję czegoś, co można określić duchowymi nastrojami. Jako pierwsze następuje uznanie zasług Buddy, Oświeconego, oraz aspiracja do poświęcenia się ścieżce Oświecenia. Potem przychodzi wyznanie wszystkich przeszkód, jakie stoją pomiędzy moim obecnym stanem, a Oświeceniem, do którego aspiruję; dalej mamy radowanie się z zasług, w którym wyrażany jest zachwyt ze zręcznych działań podejmowanych przez innych. Następnie jest prośba o nauczanie, a na końcu ‘przekazanie zasług’, w którym wszystkie owoce zrodzone przez własny wysiłek duchowy oddaje się na rzecz wszystkich istot.

Mniej więcej taką formę przyjmuje rozdział trzeci sutry, chociaż, jako że nacisk jest kładziony na wyznanie, mamy tu do czynienia z trzema częściami dotyczącymi wyznania, a nie jedną, i każda z nich ma nieco inny posmak. Ponieważ każda z części wydobywa inny aspekt duchowego znaczenia wyznania, przyjrzymy się każdej z osobna nieco bliżej. Zaczniemy jednak od zwrócenia się ku pierwszym wypowiedziom złotego bębna, które tłumaczą kontekst, w jakim wyznanie powinno się odbywać.

Aspiracja: kontekst dla wyznania

Możemy określić pierwszą część rozdziału trzeciego jako modlitwę o rozwój wszystkich czujących istot. Określenie ‘modlitwa’ to jednakże opis bardzo prowizoryczny. ‘Modlitwa’ to po prostu dźwięk bębna i złote światło wydobywające się z niego, ale, co więcej, to **skutek** dźwięku i światła – korzystny wpływ dźwięku i światła na wszystkie istoty czujące.

Przez wspaniały bęben złotego światła niech będą zdławione wszelkie nieszczęścia trzech tysięcy światów, okropności złych stanów, okropności w świecie Jamy¹² i okropności biedy tutaj, w trojakim świecie.

Przez „złe stany” rozumie się tutaj te stany, jakim podlegają istoty znajdujące się w trzech z sześciu światów ukazanych na tybetańskim Kole Życia: świecie zwierząt, świecie głodnych duchów, oraz świecie istot piekielnych. Ostatecznie, rzecz jasna, trzeba wydostać się ze wszystkich sześciu światów, ale szczególnie te trzy to złe stany, ‘niekorzystne miejsce przeznaczenia’.

Aspiracje nie są więc na razie zbyt wysokie. Jest tylko modlitwa o oddalenie nieszczęść na tym świecie. Brak jakiegось odniesienia do osiągania wyższych stanów duchowych.

A przez wybrzmiewanie dźwięku bębna niech wszystkie trudności na świecie będą zdławione, niech wszystkie istoty pozbędą się strachu, wolne niech będą od lęku tak, jak wielcy mędrcy wolni są od lęku, nieustraszeni.

Abhaja, czyli nieustraszeność, wspominana jest w buddyzmie bardzo często. Jest na przykład wyliczona jako element w bodhisattwowej praktyce *dany*, czyli dawania. Obok rzeczy materialnych, kultury, życia i ciała (jeśli to konieczne), oraz najwyższego daru, nauczania Buddy, ma on zdolność przekazywania daru nieustraszeności. Samą swoją obecnością bodhisattwa tworzy pewność siebie i pomaga ludziom pozbyć się lęku. Wolność od lęku podkreśla się w buddyzmie znacznie mocniej niż w chrześcijaństwie, gdzie wręcz zachęca się ludzi do strachu: „Strach przed Panem to początek mądrości”.

Przypominam sobie z własnego doświadczenia pewien dość jaskrawy przykład ilustrujący tę różnicę pomiędzy dwoma religiami. Dotyczy on śmierci osoby mi znajomej, żyjącej wówczas w Kalimpong – pewnej starszej Angielki, która przybyła do Kalimpong i została buddystką. Pewnego dnia wróciłem z Kalkuty i pierwszą wieścią było, że pani Barclay zmarła; powstał spór co do ciała. Lokalni katolicy żywili doń roszczenia, chcąc jej sprawić chrześcijański pogrzeb, ale moi uczniowie opierali się i twierdzili, że przeszła na buddyzm. Pospieszyłem więc prosto do jej domu i zastałem tam kilku miejscowych chrześcijan, pewną liczbę moich uczniów buddystów, oraz policję.

Kiedy wszedłem, funkcjonariusz policji spytał mnie: „Czy może pan mi powiedzieć, jaką religię ta pani wyznawała?”; odparłem: „Owszem, była buddystką”. Moi uczniowie na to: „Widzi pan, mówiliśmy!”. Policjant dopytuje się dalej: „Tak, ale czy może pan to udowodnić?” – i wszyscy katolicy się uśmiechnęli. Odpowiedziałem: „Tak”. Funkcjonariusz odpowiedział: „No to, czy może pan przedstawić dowód na komisariacie jutro rano?”; „Tak, oczywiście”.

Mieliśmy organizację o nazwie Buddyjskie Stowarzyszenie Młodych i pani Barclay stała się jej członkiem. Wypełniła formularz aplikacyjny, i w miejscu „Religia” napisała „Buddystka”. Tak więc, by skrócić tę dłuższą historię, uzyskaliśmy prawo do ciała. Zabraliśmy je ze szpitalnej kostnicy z powrotem do budynku Stowarzyszenia Młodych, i położyliśmy je na stole ping-pongowym, jako że nie było innego miejsca. Wyzaczyliśmy pogrzeb na najbliższe popołudnie i przybyło wielu ludzi.

Tu docieramy do sedna tej historii. Pani Barclay знаła całkiem sporo chrześcijan z tego rejonu, w tym misjonarzy, i wszyscy zgromadzili się w pokoju bawialnym; było także wielu moich uczniów, którzy ją znali. Zgodnie z lokalnym zwyczajem, przed czyjąś kremacją szło się i patrzyło ostatni raz na tę osobę. Wszyscy moi uczniowie, młodzi Nepalczycy, Tybetańczycy i Bhutańczycy, poszli bardzo chętnie zobaczyć panią Barclay ostatni raz. Była ich dobrą znajomą; często zapraszała ich na herbatę. Wszyscy szli więc do pokoju gier, by popatrzeć: „Tak, wygląda dobrze, całkiem spokojnie...” – itp.

Ale kiedy spytałem chrześcijańskich misjonarzy i ministrantów, czy chcieliby pójść i popatrzeć na panią Barclay, odrzekli jednogłośnie: „O nie, dziękujemy!”. Bez wątplenia mieli lęk przed śmiercią, i wszystkim, co jej dotyczy. Żaden z nich nie poszedł zobaczyć, po prostu się

12 Jama – w buddyjskiej mitologii Pan Śmierci [przyp. red.]

obawiali, podczas gdy wszyscy ci zwykli Tybetańczycy i Nepalczycy szli bez żadnego wahania. Nie można powiedzieć, że było to tu nich na porządku dziennym, ale trochę do tego przywykli. Tak w końcu działo się u nich w domu, kiedy umarł dziadek albo starsza ciotka. Śmierć była naturalną rzeczą, częścią życia. Nie było czego się obawiać – wszyscy pewnego dnia musimy umrzeć, każdy to wie. Ale ci misjonarze, mimo że głosili swoją religię, ewidentnie się bali.

Trudno powiedzieć, czy jest to konkretnie kwestia chrześcijaństwa, czy bardziej współczesnego życia jako takiego. Jednak niewątpliwie wydaje się być więcej tego rodzaju lęku w umysłach ludzi na Zachodzie. Nie można oczywiście tego przeceniać; lęk jest w każdym, inaczej nie byłoby potrzeby tego rodzaju modlitw, ani bodhisattwów przekazujących nieustraszoną. Bez dwóch zdań kluczowy w buddyjskiej praktyce jest rozwój nieustraszoną, a szczególnie nieustraszoną w obliczu śmierci.

Nader często nie zdajemy sobie sprawy, jak silnie znajdujemy się pod wpływem strachu, zmartwienia i lęku. Niewielu ludzi jest zupełnie wolnych od strachu czy od zmartwień. Być nieustraszoną to duże osiągnięcie; właściwie jeśli nie ma się nas strach, jesteśmy w praktyce oświeceni. Oświecenie nie oznacza przy tym takiej nieustraszoną, która polega jedynie na braku wyobraźni. Słyszałem swego czasu o pilotach wojennych, i najlepsi z nich, asy lotnicze, zdobywający medale, cierpieli najwyraźniej na zupełny brak wyobraźni. Raczej nie byli nieustraszeni; nie mieli po prostu dość wyobraźni, by w pełni zdać sobie sprawę z niebezpieczeństwa. To nie jest prawdziwa nieustraszoną. Prawdziwa nieustraszoną oznacza jasny ogląd sytuacji – nie ma się co do niej złudzeń, ale nie wywołuje to strachu. Tak nieustraszoną rozumie buddyzm. Czym bowiem jest strach? Zwykle boimy się o siebie, boimy się utracić siebie. Dlatego, jeśli jesteśmy nieustraszeni, jesteśmy praktycznie wolni od egotyzmu.

Podstawowym strachem jest oczywiście lęk przed śmiercią, istnieje jednak wiele innych. Może się to wydać niespodzianką, ale liczna grupa ludzi zdaje się obawia się tego, że zwariują. Jak gdyby już byli pod dużym ciśnieniem, i nieco większy nacisk sprawi, że tąpną i się załamią. Charakterystyczne, że na Zachodzie panuje większy strach przed ludźmi szalonymi, aniżeli wydaje się panować w Indiach. Jeśli jakiś obłąkany wszedłby tutaj teraz i zaczął się głupio zachowywać, nie wiedzielibyśmy, jak do tego podejść, podczas gdy Hindusi nie byłiby wcale zakłopotani ani obruszeni, dopóki nie robiłby nikomu krzywdy. Być może ów strach przed obłądem wskazuje, że na Zachodzie utożsamiamy się z racjonalną stroną naszej osobowości silniej, niż się to zwykle czyni w Indiach, przez co trudniej nam współodczuwać z tymi, którzy postradali rozum.

Mamy też lęk przed upokorzeniem. Pastuszek Bunyana śpiewa: „Kto jest na dole, nie lęka się upadku” – ale my aż nazbyt często boimy się upaść, boimy się nie dorównać oczekiwaniom innych wobec nas. Mamy fałszywe wyobrażenia własnej osoby, które usiłujemy spełnić, których spełnienia inni od nas oczekują, i czujemy się niepewnie, ponieważ w głębi serca wiemy, że usiłujemy spełnić coś fałszywego. Mamy cały czas poczucie napięcia, ponieważ obawiamy się zawieść oczekiwania innych ludzi i odpychamy od siebie uczucie upokorzenia, które się z tym wiąże.

Jeśli zawsze myśleliśmy o sobie jako szczególnie inteligentnych, i każdy wokół tak o nas myśli, czujemy się upokorzeni, gdy wychodzimy na głupców, kłóci się to bowiem z naszym obrazem siebie. Ale jeśli nie mamy złudzeń co do siebie i nie staramy się spełnić jakiegoś nierealnego obrazu siebie, nie jesteśmy podatni na takie upokorzenia. Jeśli jesteśmy głupcami od dnia urodzenia – i wiemy to, i wszyscy wokół to wiedzą – wówczas nie upokorzy nas, gdy wyjdziemy na głupców. Jesteśmy po prostu sobą.

Stanie się nieustraszoną – o co modli się sutra – to wielkie duchowe osiągnięcie, bo jedynie Budda, Oświecony, jest całkowicie nieustraszony. Skoro buddyzm zawsze przywiązywał ogromną wagę do stanu nieustraszoną, nie może nas dziwić, że dźwięk złotego bębna skutkuje uśmierzeniem lęku.

Na samotnym retricie, kiedy spędzamy czas sami na medytacji i refleksji, z dużym prawdopodobieństwem może wypłynąć z nas lęk, ponieważ jesteśmy pozbawieni aktywności i rzeczy, dzięki którym uciekamy od naszych podstawowych lęków. W zwykłych okolicznościach, kiedy zaczynamy odczuwać lęk, po prostu idziemy do kogoś pogadać, idziemy do kina albo robimy coś innego, by odwrócić uwagę. Ale na samotnym retricie nie mamy dostępu do żadnej z takich

rzeczy. Nie ma ucieczki przed lękiem i strachem; stajemy z nimi twarzą w twarz. Każdy z nas ma w sobie taki element. Jest tak, jak gdyby zawsze tam był, albo większość czasu, ale zwykle odwracaliśmy od niego uwagę, zamiast stawić mu czoła. Gdy jednak zostajemy sami, ucieczka przychodzi znacznie trudniej.

Jeśli możecie pozwolić sobie na samotny retrit, odkryjecie być może, że na początku chętnie się czymś zajmujecie, by wypełnić sobie dzień, ponieważ obawiacie się nudy. Ale w miarę upływu czasu wchodzi się podczas rexitu na wyższy poziom pozytywności, i powinniście być zdolni porzucić robienie wielu rzeczy. Stwierdzicie, że po prostu nie potrzeba wam już tego rodzaju wsparcia. Po miesiącu czy dwóch jest możliwe, że nie robiąc zupełnie nic, przejdziecie przez dzień zupełnie pozytywnie – czyli bez lęku, uczucia pustki, znudzenia czy czegoś podobnego.

Zatem jeśli tylko będziecie mieli szansę udać się na samotny retrit, albo przynajmniej spędzić trochę czasu samotnie, bądźcie ostrożni, by nie traktować studiowania i medytacji jako ucieczki od uczucia lęku i niepewności. Obiektywnie rzecz biorąc, powinniście być czymś pozytywnie zajęci, ale uważajcie, by nie podejmować aktywności jako obrony przed lękiem, który ogarnia nas, kiedy po prostu jesteśmy sami. Dobrze jest cały czas medytować, jeśli to spontaniczna i naturalna aktywność, ale nie, jeśli medytujecie, by trzymać lęk z dala od siebie. To bez wątpienia trudne, ale pozwólcie sobie się bać. Nie możecie przekształcić swoich uczuć tak po prostu, ale jeśli pozwolicie sobie je odczuwać, to prędzej czy później przejdą. Być może koniec końców przekonacie się, że mniej problemów sprawia pozwalanie sobie na odczucie lęku, niż poświęcanie całego czasu i energii na powstrzymywanie go.

Jak wielcy mędrcy wiedzący wszystko o cyklach egzystencji obdarzeni są wszelkimi szlachetnymi cnoty, tak niech ludzie będą oceanami cnót obdarzonymi cnotą medytacji oraz (siedmiorgiem) elementów Oświecenia.

Siedem elementów (bądź czynników) Oświecenia to siedem *bodhjang*: uważność (*smṛti*), badanie stanów umysłu (*dharma-wiczaja*), energia (*wirja*), uniesienie (*prīti*), uwolnienie napięcia lub błogość (*prasrabdhi*), koncentracja (*samādhi*), oraz spokój lub równowaga umysłu (*upekṣa*).

Rzecz jasna, czynniki te nie mogą być tak elegancko pooddzielane od siebie. Na przykład *wirja*, mimo że wymienia się ją jako czynnik (jest także wyliczona jako jedna z *paramit*, czyli doskonałości), jest potrzebna cały czas. Bez pewnej dozy *wirji*, jak na przykład badać swoje stany umysłu? Mimo wszystko istnieje w tych czynnikach pewna sekwencja. Przede wszystkim mamy uważność. Za pomocą tej uważności badamy swoje stany umysłu, by stwierdzić, czy są zręczne, czy niezręczne. Jest to *dharma-wiczaja*. Dzięki przebadaniu swoich stanów mentalnych działamy w oparciu o wiedzę zdobytą na tych dociekaniach, zaczynając wypłeniać niezręczne stany umysłu, i pielęgnować zręczne. Na to oczywiście potrzeba energii. Nie tylko potrzebujemy na to energii, ale też będąc już w trakcie tego procesu, wyzwalamy w sobie więcej energii, bowiem energia uprzednio uwięziona w niezręcznych stanach uwalnia się. Uwolnienie energii prowadzi do doświadczenia *prīti* czyli uniesienia – i tak dalej...

Cykl egzystencji wspomniany powyżej to łańcuch *nidan*, Koło Życia, i tekst sugeruje, że wielcy mędrcy spenetrowali poprzez wgląd wszystkie jego aspekty. Znają je dogłębnie, przejrżeli je na wskroś, i są jednocześnie obdarzeni wszystkimi szlachetnymi cnotami.

I przez to wybrzmiewanie dźwięku bębna niech wszystkie istoty posiadą głos Brahmy.

Życzenie, by wszystkie istoty posiadały głos Brahmy, to życzenie, by wszystkie istoty dostały Oświecenia, gdyż to Budda jest tym, kto posiada głos Brahmy. Głos Brahmy jest współtworzony przez wszelkie możliwe dźwięki. Czasem mówi się, że tworzą go 64 dźwięki (jako że mamy 64 litery w sanskryckim alfabecie), co równa się stwierdzeniu, że wyraża on wszystkie możliwe kombinacje słów i zdań. Mówi wszystko, komunikując każdej osobie to, co szczególnie potrzebuje usłyszeć. To, że Budda dysponuje głosem Brahmy oznacza więc, że kiedy Budda mówi, każdy rozumie go na swój własny sposób.

Weźmy słuchaczy wykładu o buddyzmie. Każdy słyszy te same słowa, ale każdy bierze z nich to, czego potrzebuje. Jedna osoba mówi: „Powiedział coś, co naprawdę zrobiło na mnie wrażenie – mówił zwłaszcza o Czterech Szlachetnych Prawdach”. Ale ktoś inny może powiedzieć: „Nie, wszystko dotyczyło życia Buddy. Naprawdę mi się podobało”. Bez wątpienia wykładający mówił o obu tych rzeczach, ale jeden słuchacz zanotował przede wszystkim część o Czterech Szlachetnych Prawdach, zaś drugi to, co było mówione o życiu Buddy.

Wykład ma oczywiście swoją długość i zawiera różne tematy, zaś głos Brahmy mówi wszystko na raz, jeśli potrafiacie to sobie wyobrazić. To tak, jakby wykładowcy udało się opowiedzieć o Czterech Szlachetnych Prawdach i życiu Buddy w tym samym czasie. Z głosu Brahmy każdy wybiera to, co chce – bądź potrzebuje – usłyszeć. W najgłębszym sensie można powiedzieć, że Budda w ogóle nic nie mówi, albo że wszystko, co mówi, ma to samo znaczenie, i że jego słowa zdają się zawierać wiele znaczeń dlatego, że różni ludzie różnie je rozumieją.

Niech dosięgnie ich najwyższe Oświecenie stanu buddy. Niech zakręcą czystym Kołem Prawa. Niech pozostaną żywi przez wszystkie nienazywalne eony. Niech głoszą Prawo dla dobra świata. Niech zniweczą nieczystości, unicestwią nieszczęścia, wygaszą pożądania, podobnie jak nienawiść i szaleństwo.

Wszystko to jest jasne; zasadniczym znaczeniem znowu jest pragnienie, by wszystkie istoty mogły osiągnąć Oświecenie. Przekręcenie Koła Prawa to odniesienie do tradycyjnego obrazu, *dharmaczakra-prawartany*, ‘wprawienia w ruch Koła Dharmy’. Wedle niektórych uczonych mamy tu do czynienia z symboliką solarną, z Kołem Dharmy jako słonecznym dyskiem – słońcem i jego promieniami.

Niech usłyszą dźwięk bębna te istoty, które tkwią w złych stanach, a ich członki rozświećla gorejący ogień. Oby podjęły hymn: „Chwała niech będzie Buddzie”.

Tu jest mowa o czymś, co nazwalibyśmy piekłem, choć buddyjskie piekło różni się od chrześcijańskiego tym, że nie jest to stan permanentny. Nawet istoty piekielne mogą w dłuższej perspektywie czynić duchowe postępy. Te zdania wyrażają pragnienie, by także istoty w takich bardzo niekorzystnych warunkach usłyszały dźwięk bębna, i aby zyskały szansę uwolnienia się od tego stanu, i – w końcu – dostały Oświecenia.

Niech wszystkie istoty będą świadome swoich przeszłych narodzin w ciągu setek narodzin, tysięcy milionów narodzin.

Przede wszystkim, warto zakwestionować potrzebę pamiętania wszystkich swoich przeszłych wcieleń. Być może w ogólnym rachunku lepiej jest, że właśnie nie pamiętamy naszych przeszłych żyć. Byłaby to zapewne okropna i przykra historia. Mogłoby nas strasznie zniechęcić zobaczenie, że bezustannie powtarzaliśmy te same błędy. Wspominanie wybryków obecnego życia jest już dostatecznie przykre dla niektórych z nas. Gdybyśmy zerknęli w przeszłe życie i okazałoby się, że lepiej nie było, a jeszcze jedno życie wcześniej było nawet gorzej, a dziesięć czy dwanaście wstecz było zupełnie katastrofalnie – cóż, dostalibyśmy depresji już po pierwszych kilku setkach. Moglibyśmy pomyśleć, że nie ma dla nas nadziei. Na tym etapie lepiej więc wychodzimy na tym, że pamiętamy tylko to jedno, nasze życie – albo jego fragmenty. Wydaje się to łaskawym zrządzeniem opatrności, że mamy wymazaną pamięć za każdym razem, gdy się odradzamy, dzięki czemu stać nas na świeży start.

Jednak rozwinięwszy różne wyższe zdolności duchowe, bezpiecznie jest spojrzeć wstecz i przypomnieć sobie wcześniejsze wcielenia. Nawet jeśli patrzymy wówczas na dziesiątki tysięcy zmarnowanych żyć, nie ma to znaczenia, bowiem przynajmniej teraz jesteśmy już na dobrej drodze, całkiem blisko naszego celu. Życzyć więc, by „wszystkie istoty świadome były swoich przeszłych narodzin”, to życzyć im tym samym, by osiągnęły wysoki stopień rozwoju duchowego, gdyż tylko

wówczas wspomnianie swoich przeszłych wcieleń będzie użyteczne czy nawet możliwe do zniesienia.

Ustawicznie świadomi wielkich mędrców, niech posłyszają ich słowo, które jest szlachetne. I przez to wybrzmiewanie dźwięku bębna niech osiągną spotkanie z buddami. Oby unikali złych działań. Oby praktykowali chwalebne i dobre czyny.

Bycie ustawicznie świadomym wielkich mędrców oznacza rozpamiętywanie ich życia i pozytywnych właściwości, a jeśli są wśród żywych, widywanie ich i słuchanie. Mówiąc o „ich słowie” w liczbie pojedynczej, tekst zdaje się zakładać, że wszyscy wielcy mędrcy mówią jednym głosem, czyli że wszyscy ci, którzy są naprawdę wielkimi mędrkami, przekazują tę samą naukę – przynajmniej, jeśli idzie o istotę.

Tych ludzi, asurów, wszystkie istoty żywiące pragnienia i życzenia, niechże zaspokoje wybrzmiewaniem dźwięku bębna.

Tu więc mamy mowę o wszystkich istotach pełnych pragnień i życzeń. Jak gdyby głos bębna spełniał ich prawdziwe życzenia, to, na czym naprawdę im zależy, nawet jeśli o tym nie wiedzą. I tu dotykamy fundamentalnej duchowej kwestii. Często odczuwamy pragnienia różnego rodzaju rzeczy, o których sądzimy, że ich chcemy, ale kiedy już dostaniemy to rzekomo upragnione, nasze pragnienia pozostają niezaspokojone. Rzecz jasna, doświadczamy tego, ponieważ jesteśmy zajęci pogonią za rzeczami, których tak naprawdę nie chcemy. Aż nazbyt często, gdy już coś zdobyliśmy i nacieszyliśmy się tym (o ile się tym cieszyliśmy), zdajemy sobie sprawę, że koniec końców tak naprawdę tego nie potrzebowaliśmy. W głębi duszy nie czujemy się zaspokojeni; po prostu nas to na chwilę rozerwało czy rozbawiło, nic ponadto. Gdy o tym myślimy, to widzimy, że doskonale poradzilibyśmy sobie bez tego – a nawet byłoby nam bez tego lepiej.

Ale kiedy pragnienie przypiera nas do muru, ciężko o tym wszystkim pamiętać. Gdy myślisz, że czegoś chcesz, po prostu myślisz, że tego chcesz. Możesz przechodzić przez ten sam proces raz za razem, może setki razy, zanim się nauczysz i zaakceptujesz, że nie dostaniesz od tej rzeczy tego, czego naprawdę od niej chcesz. Nie da ci prawdziwej satysfakcji – trudno jednak porzucić tę nadzieję i nie spróbować raz jeszcze. "Dam temu jeszcze jedną szansę, zanim spróbuję Nirwany!". Musisz się w tym porządnie wytarzać, dopóki się nie przekonasz, że to błoto. Nawet jeśli ludzie mówią ci, że obiekt twojego pożądanego ci zawiedzie, i na racjonalnym poziomie widzisz, że mają rację, i tak ci to nie pomoże, jeśli gdzieś głęboko pozostajesz nieprzekonany. Jakkolwiek racjonalne i rozsądne będą argumenty przeciw temu, możesz być skłonny zrobić to tak czy inaczej, choćby po to, by samemu się przekonać. Nawet jeśli ludzie mówią ci, że obiekt twojego pożądanego ci zawiedzie, i na racjonalnym poziomie widzisz, że mają rację, i tak ci to nie pomoże, jeśli gdzieś głęboko pozostajesz nieprzekonany. Jakkolwiek racjonalne i rozsądne będą argumenty przeciw temu, możesz być skłonny zrobić to tak czy inaczej, choćby po to, by samemu się przekonać.

Oczywiście nie ma potrzeby próbowania wszystkiego osobiście. Jeśli ktoś nam powie, że włożenie palca w ogień skutkuje jego poparzeniem, nie musimy tego sprawdzać na sobie. Możemy zbliżyć palec na tyle, by poczuć ciepło, i to już wystarczy, by się przekonać. Złudzeniem jest myśleć, że powinniśmy osobiście doświadczyć wszystkiego, przed czym Budda przestrzegał, że nie poprowadzi nas w kierunku Nirwany. Wystarczy po prostu traktować poważnie słowa Buddy, przynajmniej w niektórych sferach, i nie dążyć do osobistego potwierdzenia faktu, że każda słabostka niesie ze sobą brak satysfakcji.

Nie jest nawet konieczne doświadczyć czegoś z każdej kategorii bądź grupy słabostek. Można wydzielić np. jedną wielką grupę pod szyldem ‘światowe przyjemności’; jeśli liźnaliśmy przynajmniej jednej z nich, powinno to wystarczyć, by pozbyć się złudzeń co do wszystkich innych. Wszystkie podpadają pod jedną i tą samą kategorię – wszystkie są zjawiskami uwarunkowanymi, toteż pod względem istoty tak naprawdę się od siebie nie różnią.

Z drugiej strony byłoby dość niebezpieczne pozbawiać się wszystkich przyjemności na

podstawie czysto racjonalnego rozumienia prawdy, zanim nie zaczniemy czuć realnej satysfakcji z praktykowania buddyzmu. Gdyby tak się stało, łatwo można popaść w znudzenie i frustrację, zacząć odbierać życie jako puste i bezsensowne, co rodziłoby pokusę popadnięcia w drugą skrajność. Trzeba najpierw poczuć radość bycia buddystą, nim porzucimy zbyt wiele, w przeciwnym razie będziemy kojarzyć życie buddysty z nudnym, suchym, bolesnym, trudnym i pozbawionym radości bytowaniem.

Nie powinno to oczywiście stanowić pretekstu, by z niczego w ogóle nie rezygnować. Jeśli nie czerpiemy żadnej przyjemności z Dharmy, najlepiej byłoby może porzucić kilka rzeczy i doprowadzić do tego, by życie stało się mało wygodne. To może popchnąć sprawy do przodu. Inaczej możemy utknąć w próżni, zajmując się Dhammą jedynie w swojej głowie, nie czerpiąc z tego przyjemności, i nie mając ochoty zrezygnować nawet z drobnych rzeczy, bo nie zaczęliśmy jeszcze radować się życiem duchowym. I tak to może wyglądać przez całe życie. Czasem trzeba zrobić coś drastycznego, podjąć ryzyko, narazić się na dyskomfort, pozwolić sobie na dogłębne znudzenie i frustrację. Wówczas być może zaczniemy czerpać przyjemność z Dharmy, gdyż nie będziemy jej dostawać z żadnego innego źródła.

Kuszące jest myśleć o złotym świetle bębna jako czymś odnoszącym się do bardziej wyrafinowanych przyjemności ziemskich, lecz zupełnie tak nie jest. To prawda, że na najwyższym poziomie doświadczeń estetycznych, jak muzyka Bacha w najbardziej wysublimowanej formie, mamy do czynienia z odległym odbiciem, czy może raczej echem, złotego światła. Ale złote światło w istocie nie przebłyskuje nawet przez najbardziej wzniosłe dzieła estetyczne; i nie wystarczy po prostu mieć odległy przebłysk w pośredni sposób. Musimy uczynić to doświadczenie swoim własnym, a to wymaga regularnego, zdyscyplinowanego sposobu życia skierowanego na ten cel.

W czasach współczesnych weszło nam w nawyk próbowanie doświadczeń bez angażowania się w to, co dane doświadczenie może sobą reprezentować. W przypadku muzyki, zazwyczaj nie traktujemy jej zbyt poważnie. Nie łączy się ona dla nas z żadną odpowiedzialnością; jest po prostu dostępna dla naszego użytku i przyjemności. Chodzimy na koncerty, bo to przyjemne doznanie. Ale moglibyśmy na nie chodzić i ich doświadczać jak objawień, które mogą wprowadzić realne różnice w naszym życiu. Do natury doświadczeń estetycznych należy wzniesienie się ponad siebie przynajmniej odrobinę – taka jest część ich wartości – a potem opadnięcie z powrotem w siebie, właściwie takiego samego jak przedtem. Prawdopodobnie tylko muzyk może słuchać muzyki z głębokim zaangażowaniem. Pozostali przypominają raczej osobę rzekomo praktykującą, która siedzi popołudniu w domu z pudełkiem czekoladek, kartkując życie Milarepy albo *Suttę o Parinibbanie*. To doświadczenie bardzo powierzchowne, bez mocy przekształcania nas.

Możemy mieć posmak tego, co Bach starał się przekazać, ale większość z nas nie może stać się muzykami takimi jak Bach. W przypadku doświadczeń duchowych jest jednakże inaczej. Wskazuje nam się coś, lub doświadczamy czegoś przelotnie, po czym w ramach określonej tradycji duchowej podejmujemy wysiłek, powtarzamy to doświadczenie w sobie, doświadczając go w pełni. Zapewne nigdy nie zostaniesz Bachem, ale możesz zostać Buddą.

Oczywiście estetyczne doświadczenie może być korzystne, nawet jeśli nie skutkuje trwałą zmianą. Jeśli na przykład chcemy się odzwyczaić od słuchania raczej mało wyrafinowanej muzyki rockowej, przestawienie się na muzykę Bacha jest w mojej opinii dużym krokiem we właściwym kierunku. Być może nie odzwierciedla ona złotego światła zbyt wyraźnie, stanowi jednak pewnego rodzaju światło. Przynajmniej przestawiamy się z czegoś topornego i ordynarnego na coś stosunkowo bardziej wyrafinowanego, co przygotowuje grunt do odbioru złotego światła.

Głos bębna to zatem dawca prawdziwej satysfakcji. Niekiedy poślednia satysfakcja blokuje ścieżkę ku satysfakcji prawdziwej; dobre jest wrogiem lepszego. Zaczniemy siebie pytać, czego naprawdę chcemy, bo nader często nasze mniemane potrzeby nie są potrzebami naszego serca. Stało się to naszym nawykiem: przyzwyczailiśmy się do tego, sądzimy, że bez tego nie damy rady, wydaje nam się, że podoba nam się to. Ale kiedy się zatrzymamy i zastanowimy się nad naszym doświadczeniem, często jesteśmy zmuszeni przyznać, że nie cieszą nas rzeczy, które zwykle robimy. Po prostu nie wiemy, co mielibyśmy robić w zamian. Obawiamy się, że bez nawykowych czynności znudzimy się i rozleniwimy, trzymamy się więc ich, aby odsunąć od siebie nudę.

Jeśli jesteśmy nieszczęśliwi, możemy iść na miasto, przytłumić percepcję, i udawać, że jesteśmy szczęśliwi. Alternatywą jest pozostanie w domu z pełną świadomością bycia nieszczęśliwym, mając jednak przy tym pewne wyobrażenie, gdzie szukać prawdziwego szczęścia. Albo przynajmniej wiedząc, **gdzie na pewno się go nie znajdzie**. Być może brzmi to dziwnie, ale odczuwana nieszczęśliwość jest w pewien sposób pozytywna, ponieważ jest to przede wszystkim dyskomfort odczuwany wtedy, gdy nie próbujemy już zaspokajać się ulotnymi przyjemnościami.

W sobotni wieczór, kiedy wszyscy na świecie zdają się wychodzić na miasto, by zażyć rozrywki, być może będziemy odczuwać, że opieranie się pragnieniu włączenia się w ten społeczny strumień jest poniekąd dezintegrujące. Tracąc kontakt ze 'społecznym wirem', mamy wrażenie odcięcia od źródła własnej energii. Jest tak dlatego, że wewnątrz nas jest coś odpowiadającego na ten zew, co znajduje się w konflikcie z naszą kreatywną energią. Jeśli poddamy się temu przyciąganiu, jedna część nas zatriumfuje nad inną z pomocą zewnętrznych sił. To bez wątpienia nie oznacza wewnętrznej integracji. Nie rozwiązaliśmy konfliktu; jedynie go przytłumiliśmy na dany moment. Tymczasowo rozładowaliśmy napięcie, ulegając zewnętrznemu wpływowi.

Istotom narodzonym w rozszałym piekle, błakającym się, bezbronnym i przytłoczonym żalostí, o członkach rozświelonych gorejącym ogniem, przyjdzie z pomocą ostudzenie ich ognia. Przez to wybrzmiewanie głosu bębna niech znikną wszelkie nieszczęścia tych istot, których nieszczęścia gwałtowne są i okropne w piekielnych ostępach, pośród duchów lub w świecie ludzi.

Schodząc z tym na ziemię, ostudzenie ognia odnosi się do naszego doświadczenia docierania do czegoś o naturze czysto duchowej. Skutkuje to zdaniem sobie sprawy, że całe nasze cierpienie nie jest konieczne; sprowadziliśmy je na siebie poprzez nasze niemądre zaangażowanie w pewne sprawy. Gdy sobie to uświadomimy, nasze cierpienie po prostu znika.

W swoim śnie Rucziraketu nie tylko słyszy teraz modlitwę, by z pomocą złotego światła bębna wszystkie istoty mogły doznać postępów; widzi również, jak złote światło naprawdę pomaga im osiągać postęp. W tym przypadku medium istotnie jest wiadomością, formą treścią. Modlitwa bębna, modlitwa złotego światła, jest samospełniająca się. Jak o tym mówiliśmy, złoty bęben jest absolutem, buddą, będąc także nowym Rucziraketu i samą sutrą. To, co Rucziraketu słyszy w tej otwierającej części, nie jest zatem tylko pobożnym życzeniem, by los wszystkich istot się poprawił. To, co słyszy – i widzi – jest rodzajem kosmicznego dramatu, w którym złote światło transcendencji rozświetla ciemności świata.

Ma on w swoim śnie rodzaj duchowej wizji. Widzi, że z jednej strony jest złote światło, światło prawdy, światło rzeczywistości; z drugiej zaś jest ciemność zagubienia i pomieszania, skalania i pożądania. Widzi walkę światła z ciemnością – światło usiłuje przezwyciężyć ciemność, ciemność usiłuje pokonać światło. Nie tylko słyszy modlitwę, by „nieszczęścia trzech tysięcy światów zostały zdławione”; widzi też, że przynajmniej w przypadku niektórych nieszczęść faktycznie **tak się dzieje**. Nie tylko słyszy modlitwę o uwolnienie istot od strachu; widzi niektórych ludzi uwalnianych od strachu. W podobny sposób widzi ludzi osiągających Oświecenie, nauczających Dharmy, niszczących w sobie chciwość, nienawiść i złudzenie. Widzi ludzi oddających cześć Buddzie, wysławiających Buddę, rozpamiętujących cnoty Buddy, wychodzących Buddzie na spotkanie, widzi ich podejmujących zręczne działania, widzi ostudzenie ognia piekielnych, widzi zdławienie wszystkich nieszczęść. Innymi słowy, Rucziraketu ma wizję transformacji całego świata. Widzi przezwyciężenie ciemności i triumfujące złote światło.

On także odczuwa działanie złotego światła. On także pragnie być odmieniony. Co więcej, chce pomagać złotemu światłu w jego dziele odmieniania świata i wspierania postępów czujących istot. Oto jego odpowiedź:

I dla tych bez pomocy, bez ratunku, bez ochrony, niech stanę się pomocnikiem, ucieczką, doskonałym obrońcą.

Innymi słowy, powstaje w nim *bodhicitta*, woła Oświecenia, i podejmuje on Ślubowanie Bodhisattwy, przysięga osiągnąć najwyższe Oświecenie dla dobra wszystkich czujących istot. Słowo „obrońca”¹³ może być mylące, gdyż często używa się go do tłumaczenia dwu różnych słów sanskryckich. Na przykład w Siedmioczęściowej Pudży, kiedy buddowie nazywani są „obrońcami”, tłumaczonym słowem jest *natha*. Z drugiej strony, słowo ogólnie używane na określenie obrońców czterech stron świata, czterech wielkich królów (na których natrafimy w sutrze później), to *pala* – są to dharmapalowicze. *Natha* ma raczej odmienne znaczenie od *pala*. Na przykład sierota jest nazywany *anatha* – ktoś bez opiekuna. *Natha* mogłoby więc być tłumaczone nawet jako ‘pan’¹⁴.

Podjęcie w tym punkcie przez Rucziraketu przysięgi bodhisattwy przypomina nam, że poczucie czasu w sutrze jest wykrzywione. Przedstawia nam się Rucziraketu jako bodhisattwę, co oznacza, że przyjął już on Ślubowanie Bodhisattwy, ale tu widzimy go (czy raczej złoty bęben) wypowiadającego przysięgę, jak gdyby nie nastąpiło to wcześniej. Nie powinno nas to dziwić; mamy wszak do czynienia ze snem, a sny operują w przestrzeni czasowej innej niż ta ze zwykłego życia. Rucziraketu w istocie wypowiada Ślubowanie Bodhisattwy przy końcu rozdziału:

Oby wszystkie istoty takie były w swojej cnocie, wyglądzie, chwale i glorii, z ciałem noszącym piękne główne znamiona Buddy i osiemdziesiąt pomniejszych znamion. I obym przez ten dobry czyn stał się na tym świecie buddą; obym głosił Prawo dla dobra świata; obym pomagał istotom znękanym przez liczne nieszczęścia; obym pokonał Marę z jego potęgą i jego armią; obym zakręcił Kołem doskonałego Prawa; obym pozostał przez niezliczone eony; obym zaspokoił różne istoty wodą nektaru; obym spełnił sześć niezrównanych doskonałości, jak przede mną spełniali je poprzedni buddowie; obym pogromił nieczystości; obym zniszczył nieszczęścia; obym wygasił pożądanie, podobnie jak nienawiść i szaleństwo. I obym był ustawicznie świadomy poprzednich narodzin, setek narodzin, tysięcy milionów narodzin. Obym stale rozpamiętywał cnoty wielkich mędrców. Obym słuchał ich mowy, która jest szlachetna. I poprzez ten dobry czyn obym zawsze odnalazł drogę do buddów; obym bezbłędnie unikał złych działań; obym praktykował dobre działania, krynice doskonałości.

Ten akapit zaczyna się od aspiracji w imieniu wszystkich istot, ale dalej przemienia się w swego rodzaju przysięgę bodhisattwy. Trzeba tu zwrócić uwagę na coś ważnego. Bodhicitta, woła Oświecenia, albo myśl o Oświeceniu, jak się to niekiedy (niepoprawnie) tłumaczy, jest transcendentalna. Nie jest efektem ziemskiej świadomości. Dlatego nie można właściwie mówić o ‘mojej bodhiciccie’ i ‘twojej bodhiciccie’. Nie jest to indywidualna właściwość. W istocie jest tylko jedna bodhicitta, podobnie jak jest tylko jeden bodhisattwa i jeden budda. Ale jedna i ta sama bodhicitta manifestuje się poprzez różne jednostki, poprzez tych, którzy stają się na nią otwarci, jak światło przenikające przez pryzmat.

Tak właśnie dzieje się w przypadku Rucziraketu. Otwiera się na złote światło, aby złote światło zaczęło w nim działać. Mówiąc w skrócie, staje się prawdziwym bodhisattwą. A prawdziwy bodhisattwa podejmuje praktykę sześciu doskonałości: hojności, etyki, cierpliwości, energii, medytacji oraz mądrości. Pracuje nad sobą, stara się pomagać innym najlepiej, jak może. Niestety, tym, co zwykle (właściwie zawsze) przychodzi potem, są przeszkody, jakie w sobie napotyka, wewnętrzny opór. Staje się świadomy wielu słabości i błędów, ogromu tego, co właściwie jest w nim złem. Uświadamia sobie ciemność wewnątrz siebie, i ta ciemność opiera się działaniu bodhicitty, walczy przeciw złotemu światłu. Co powinien uczynić bodhisattwa? Co **może** uczynić? Może uczynić wyznanie. Wyznać swoje błędy, swoje wewnętrzne zło. Właśnie to wyznanie Rucziraketu przyjmuje w *Sutrze złotego światła* formę wersów.

Doświadczenie Rucziraketu z pewnością przypomina nasze własne, mimo że nasze doświadczenie może być na niższym poziomie i mieć bardziej ograniczony zakres. My również, być może, dostrzegaliśmy działanie złotego światła w świecie, a przynajmniej w naszym zakątku

13 Ang. *protector*, co może oznaczać zarówno obrońcę, jak i opiekuna [przyp. tłum.].

14 W sensie właściciela lub gospodarza (ang. *master*) [przyp. red.]

świata, i my także chcieliśmy się na nie otworzyć, pozwolić mu działać poprzez nas. Zatem my też przyjmowaliśmy swoje osobiste aspiracje. Może nie podjęliśmy Ślubowania Bodhisattwy, ale jednak postanawialiśmy pracować nad sobą i robić, co w naszej mocy, by pomagać innym na wszystkie sposoby. Ale potem my także napotykalismy na przeszkody w naszym wnętrzu, wewnętrzny opór być może znacznie silniejszy i okropniejszy niż wszystko, z czym zetknął się Rucziraketu. Cóż więc możemy zrobić? Otóż my także możemy zacząć po prostu od wyznania swoich błędów.

Pierwsze wyznanie: zwycięstwo złotego światła

Słowem na wyznanie w sanskrycie jest *deszana*, co znaczy „zwrócenie uwagi”, „wskazanie”, „wyjaśnienie”, „wyeksponowanie” – tak jak w *dharma deszana*, co znaczy wytłumaczenie Dharmy. W podobny sposób dostajemy *papa deszanę*, czyli wskazanie błędów, przyznanie się do nich. *Papa* jest często tłumaczone jako ‘grzech’, ale wolę unikać tego słowa z powodu jego chrześcijańskich konotacji. ‘Winy’, z drugiej strony, są raczej zbyt łagodne. ‘Zło’ jest prawdopodobnie najlepszym tłumaczeniem. *Papa deszana* to wyłuszczenie, wyznanie zła wewnątrz nas. Ale żadne z tych wyrażen nie oddaje sprawiedliwości faktycznym duchowym doświadczeniom z tym związanym. Trzeba byśmy się bardziej wgłębili w to zagadnienie.

Kiedy stykamy się ze złotym światłem, jakaś jego cząstka przenika do naszego ‘organizmu’. To rodzaj duchowego jedzenia – najpotężniejszy możliwy do wyobrażenia pokarm duchowy. Co więcej, to rodzaj duchowego lekarstwa. Gdy przenika ono do naszego organizmu, napotyka na rozliczne przeszkody, jakie mamy już w sobie: chciwość, nienawiść, złudzenie, niewłaściwe poglądy... Następuje walka pomiędzy złotym światłem a trucizną w nas, jedno usiłuje wykorzenić drugie. Czasem niestety wygrywają niezręczne stany – udaje im się wyrzucić złote światło, co oznacza koniec dla naszego życia duchowego, przynajmniej na jakiś czas. Na szczęście zdarza się to rzadko. Doznawszy choćby odrobiny złotego światła, ciężko się go pozbyć: krótko mówiąc, tkwi już ono w nas.

Czy to, że złote światło w nas tkwi, znaczy więc, że raz wkroczywszy na duchową ścieżkę, nie możemy się cofnąć? Cóż, i tak, i nie. Dopiero, gdy ‘weszliśmy w Strumień’, jesteśmy nieodwracalnie oddani Oświeceniu. Do tego momentu żadne duchowe doświadczenie bądź seria doświadczeń nie są nieodwracalne, choć może zająć dużo czasu, by serię odwrócić. Prawdopodobnie jednak, raz osiągnąwszy poziom refleksyjnej świadomości właściwy istocie ludzkiej, najpewniej go już nie utracimy. Z buddyjskiej perspektywy cieszyliśmy się zapewne refleksyjną świadomością przez bardzo długi czas, przez wiele wcieleń. Zaś to, co rozwijało się przez długi czas, nie tak łatwo zniszczyć.

Nawet w okresie pojedynczego życia człowiek może ulec daleko idącej degeneracji poprzez niezręczne działania – być może odbierając to, co nie dane, lub popadając w ciężki alkoholizm, lub nawet popełniając morderstwo. Tym niemniej dany osobnik pozostaje w dalszym ciągu istotą ludzką, jakkolwiek by nie był zdegenerowany, i refleksyjna świadomość ciągle jest w nim obecna, a przynajmniej się w nim tli.

Po wejściu w kontakt ze złotym światłem, o ile tylko nasza refleksyjna świadomość pozostaje nietknięta, nie możemy już zapomnieć o doświadczeniu złotego światła, nawet jeśli nie weszliśmy jeszcze w Strumień, nawet jeśli nie jesteśmy bodhisattwami, i nawet jeśli w teorii możemy upaść z powrotem w bardzo niski stan. Na dłuższą metę moglibyśmy, z wielką trudnością i wskutek ogromu niezręcznych zachowań, wytrząsnąć złote światło z siebie, ale jest to wysoce nieprawdopodobne. Tym niemniej istnieje wyraźna różnica pomiędzy tym stanem a osiągnięciem stanu wejścia w Strumień.

Oczywiście w popularnym rozumieniu człowiek może się odrodzić jako zwierzę. Stwierdzenie, czy rzeczywiście się to zdarza, zależy w znacznej mierze od tego, co rozumiemy przez istotę ludzką. Jeśli rozumiemy przez to kogoś, kto ma nie tylko ludzkie ciało, ale w pełni i prawdziwie rozwiniętą ludzką świadomość, jest szalenie mało prawdopodobne, że po śmierci taka

osoba odrodzi się jako zwierzę. Ale jeśli w człowieku rozwinęła się jedynie bardzo podstawowa świadomość, i nawet ona została upodlona niezręcznymi czynami, przez co w momencie śmierci stan mentalny tej osoby nie jest wiele wyższy od zwierzęcego, odrodzenie w postaci zwierzęcej nie wydaje się niemożliwe.

W Dardżylingu lata temu natrafiłem na człowieka, który chował świnie. Był nepalskim buddystą, ale trzymał też świnie i szlachtował je na sprzedaż. Miał swój chlew i rzeźnię bezpośrednio poniżej miejsca, gdzie przebywałem, i co wieczór słyszałem krzyki zarzynanych świń. Kiedy podrywano im gardła, wydawały okropny, przeciągły krzyk, trwający całe minuty. Hodowca świń spędzał cały swój czas z tymi świniami, i rzeczywiście wyglądał jak świnia. Miał świńskie rysy i wyraz twarzy, nawet budowę świni, z krótkimi nogami i przedramionami jak świńskie nóżki. Odnosiłem wrażenie, że był w ścisłym mentalnym kontakcie ze swoimi świniami, i bez trudu mógłbym uwierzyć, że odrodził się jako świnia, zwłaszcza że w trakcie swojego życia zarzął setki i tysiące tych istot.

Wszystko zależy więc od tego, co mamy na myśli, mówiąc o istocie ludzkiej. Wydaje się to mało prawdopodobne, rozsądnie jest jednak przyjmować, że w pewnych wyjątkowych przypadkach człowiek może odrodzić się jako zwierzę, podobnie jak nie można się oprzeć uczuciu, że niektóre zwierzęta mają tak ludzkie cechy, że z łatwością mogłyby się odrodzić jako ludzie. Idea ludzi odradzających się jako zwierzęta zdaje się stać w sprzeczności z zasadą ewolucji. Po zakotwiczeniu się w ludzkiej kondycji, po osiągnięciu etapu refleksyjnej świadomości, jak można tak po prostu się cofnąć? Jednakże jedną z cech refleksyjnej świadomości jest to, że może ona działać przeciwko sobie, niszczyć się, popełnić jak gdyby samobójstwo. Na przykład, jeśli ktoś zaczyna pić dla zapomnienia, rozmyślnie stara się wymazać swoją prawdziwie ludzką naturę. Jest tak, jak gdyby refleksyjna świadomość miała moc obrócenia się przeciwko sobie i popełnienia samobójstwa. To broń obosieczna.

Jeśli jednak mamy szczęście doświadczyć złotego światła, wówczas dzięki niemu udaje się nam zazwyczaj wyrzucić, nawet zwymiotować, z siebie truciznę. Czyni to ze złotego światła nie tylko duchowe jedzenie czy duchowy lek, lecz również duchowy środek wymiotny. Po jego przyjęciu zmusza nas ono do zwymiotowania całego zła z naszego systemu. Wyznanie zła polega właściwie na zwymiotowaniu mentalnych i emocjonalnych trucizn. To coś więcej niż słowne obwieszczenie; to prawdziwa odraza wobec zła. Kiedy fizycznie wymiotujemy, nasz żołądek się wywraca, jest wzburzony, i bardzo podobnie jest podczas prawdziwego wyznania. Dotyka nas duchowe wzburzenie, po którym wydobywa się z nas wypłuta trucizna. Ujmuję tę sprawę obrazowo, wiem o tym, może to nawet być gorszące, ale prawdą jest, że wyznanie może stanowić bolesny i nieprzyjemny proces, w trakcie którego czujemy, że wypływamy nie tylko zło w nas obecne, ale wręcz nasze wnętrza wraz z nim.

Jeśli mamy jakiegokolwiek wątpliwości, co należy wyznać, odpowiedź jest prosta: wszystko. Musimy wyznać wszystko, co rodzi w nas zahamowania, wszystko, co powstrzymuje nas przed osiągnięciem Oświecenia. Ale to, rzecz jasna, w żaden sposób nie jest proste. Pewne sprawy bardzo trudno wyznać, bywa to nawet niemożliwe. Dzieje się tak dlatego, że prawdziwe wyznanie to potężne zjawisko. Prawdziwie coś wyznać oznacza porzucić to, nie tylko werbalnie, ale faktycznie. Jeśli wyznanie czegoś przychodzi nam z niechęcią, znaczy to, że nie jesteśmy zdolni tego porzucić. Zaś w tym stopniu, w jakim nie jesteśmy w stanie wyznać zła wewnątrz nas, zła przez nas uczynionego, nie jesteśmy też w stanie się rozwijać. Jesteśmy przykuci do przeszłości, do naszego starego 'ja', które nie chce w nas umrzeć.

Wyznanie Rucziraketu jest istotnie bardzo obszerne. O ile można stwierdzić, niczego nie pomija i z niczym się nie wstrzymuje. Wersy wyznania możemy podzielić na trzy rodzaje, i każdy z nich akcentuje co innego. Pierwszy to po prostu pełne wyznanie wszelkiego zła, jakie Rucziraketu mógł popełnić. Drugi wprowadza element przebaczenia, zaś trzeci dodaje ideę zła popełnionego pod wpływem różnorodnych 'opresji'. Oto pierwsza z owych trzech części:

I wyznam przed buddami wszelkie zło i okrutny czyn popełnione przeze mnie dotychczas.
Wszelkie zło, jakie uczyniłem, nie słuchając rodziców, zaniedbując buddów, zaniedbując

dobro; wszelkie zło, jakie uczyniłem, będąc pijanym władzą, będąc pijanym wysokim urodzeniem, będąc pijanym młodym wiekiem; wszelkie zło, jakie uczyniłem, zła myśl, złe słowo, zły uczynek bądź niedostrzeżenie czyjegoś nieszczęścia; wszelkie zło, jakie uczyniłem w wyniku głupiego rozumowania, z umysłem zaciemnionym ignorancją, pod wpływem złego przyjaciela lub z umysłem rozproszonym przez skalania, powodowany impulsem sportu lub przyjemności, albo pod wpływem lęku lub złości, lub w efekcie niezaspokojonej potrzeby bogactwa; wszelkie zło, jakie popełniłem przez powiązania z nieszlachetnymi ludźmi, z powodu zazdrości i chciwości, albo stosując podstęp lub niegodziwość; wszelkie zło, jakie popełniłem, nie zapanowawszy w pełni nad swoimi pragnieniami z powodu lęku w czasie nadchodzących kłopotów; wszelkie zło, jakie uczyniłem pod wpływem rozbieganych myśli lub pod wpływem namietności i gniewu lub będąc przyciśniętym przez głód i pragnienie; wszelkie zło, jakie uczyniłem z uwagi na jedzenie i picie, z uwagi na ubranie, z powodu zaangażowania się z kobietą, wskutek różnych dolegliwości wynikłych ze skałań; wszelkie zło ciała, języka i umysłu, złe działania nagromadzone w trojaki sposób, które popełniłem, oraz wszystkie podobne rzeczy – wyznaję. Wszelki brak szacunku, jaki mogłem okazać buddom, naukom, podobnie jak szrawakom – wyznaję. Wszelki brak szacunku, jaki mogłem okazać wobec pratyekabuddów i wobec bodhisattwów – wyznaję. Jeśli okazałem brak szacunku wobec tych, którzy głoszą Dobre Prawo lub wobec innych chwalebnych istot – wyznaję to. Jeśli nieświadomie odrzucałem ustawicznie Dobre Prawo lub okazywałem brak szacunku moim rodzicom – wyznaję to. Jakikolwiek zło uczyniłem wskutek mojej głupoty lub szaleństwa albo z powodu pychy i arogancji, przez namietności, nienawiść i złudzenie – wyznaję to wszystko.

Tak brzmi pierwsze wyznanie Rucziraketu, i daje ono dobre wyobrażenie, co to znaczy wyznać zło. Jego pierwsze zdanie jest takie:

Wyznam przed buddami wszelkie zło i okrutny czyn popełnione przeze mnie dotychczas.

Duże znaczenie ma to, że pierwszym rodzajem czynów wyznanych przez Rucziraketu jest okrucieństwo. Bez wątpienia powód jest taki, że okrucieństwo stanowi zachowanie najbardziej bezpośrednio przeciwstawiające się ideałowi bodhisattwy. Jeśli jesteś okrutny, nie możesz być bodhisattwą, ponieważ okrucieństwo to bezpośrednie przeciwieństwo współczucia. Jednym ze słów na okrucieństwo jest *nirdaja*, co znaczy 'nieobecność współczucia'. Jeśli więc chcesz zostać bodhisattwą, pierwszą rzeczą, jaką musisz wyznać, pierwszą rzeczą do zwymiotowania, jest okrucieństwo. Okrutne czyny zatamują cię na ścieżce bardziej niż wszystko inne.

Dlatego właśnie mahajana szczególnie nieprzychylna jest tym niezręcznym działaniom, które wypływają z nienawiści. Niektóre sutry mahajany posuwają się nawet do stwierdzenia, że w pewnym sensie jest bez znaczenia, czy popełniasz niezręczne działania oparte na chciwości. W ten sposób objawiasz przynajmniej pewną bliskość z żywymi istotami, pewną inklinację wobec nich. Ale poprzez nienawiść objawia się zupełnie inna postawa. Bodhisattwa nie może dopuszczać myśli płynących z nienawiści i okrucieństwa. Możesz być bodhisattwą, jeśli zostało w tobie trochę chciwości, ale nie możesz być bodhisattwą, jeśli została w tobie choćby odrobina nienawiści. Nieprzypadkowo okrutne czyny wymienia się tu przy wyznaniu jako pierwsze.

Być może z tego powodu niektóre pisma mówią, że bodhisattwa nie powinien mieć kota. Uważa się, że kot jest okrutny (takie jest hinduskie wyobrażenie), gdyż bawi się myszą i męczy ją, zanim zabije. Hindusi uznają więc kota za okrutne stworzenie o twardym sercu. O kocie mówi się, że był spośród obecnych przy parinirwaniu Buddy jedynym stworzeniem, które nie uroniło łzy – oprócz arahantów, którzy byli oświeceni. Wszystkie zgromadzone tam zwierzęta płakały, a kot jedynie siedział, nieporuszony. Kot ma zatem raczej nieciekawą reputację w hinduskim micie i legendzie.

Okrucieństwo jest gorsze od nienawiści, a nienawiść jest gorsza od złości. Złość to po prostu niespełnienie pragnienia; to energia pragnienia natrafiająca na przeszkodę i usiłująca się przez nią

przedrzeć. Złość bywa wybuchowa, ale często jest nader krótkotrwała, i właściwie nie wiąże się z chęcią wyrządzenia szkody osobie, która stoi nam na drodze. Chcemy jedynie pokonać trudności; nie chcemy nikogo skrzywdzić. Nienawiść natomiast oznacza zafiksowanie na pewnej konkretnej osobie czy rzeczy, która naszym zdaniem nam przeszkadza, i jesteśmy gotowi zrobić wszystko, by tę osobę czy rzecz usunąć. Jeśli czujemy wobec danej osoby nienawiść, w istocie nie wystarcza nam jej usunięcie; chcemy dać jej nauczkę czy wręcz skrzywdzić, bo jesteśmy tak zagniewani na to, że nam przeszkadzała. Rodzajem nienawiści jest wrogość, która jest mściwą nienawiścią nastawioną na prześladowanie kogoś, i człowiek pod jej wpływem nie odpuszcza, nie przebacza.

Można się na kogoś zezłościć bez niebezpieczeństwa znienawidzenia go; można nawet bardzo tę osobę lubić. Ale nie można kogoś nienawidzić i jednocześnie go uwielbiać. Można niewątpliwie kogoś nienawidzić i w tym samym czasie być w nim zakochanym – to dwie strony tej samej monety; ale nie można nienawidzić osoby, którą naprawdę lubimy. Złość na kogoś nie oznacza, że chcemy mu wyrządzić krzywdę, przynajmniej nie intencjonalnie. Wybuchamy, bo po prostu ktoś staje nam na drodze. W pewnym sensie złość może być pozytywna, w taki sposób, w jaki nienawiść nigdy nie będzie. Zachodzi przy tym jednak niebezpieczeństwo, że regularna złość wobec tej samej osoby z tego samego powodu przerodzi się w końcu w nienawiść do niej.

Jak nienawiść rozwija się ze złości, tak wrogość ponosi nienawiść na fali pragnienia zemsty poza granice możliwości przebaczenia. Okrucieństwo idzie o krok dalej. Okrucieństwo to wyrządzanie komuś bólu lub cierpienia ponad to, jakie jest potrzebne do usunięcia go z drogi, i czerpanie przyjemności z tego cierpienia. Złośliwość to radość z wyrządzenia przykrości komuś, kto nie uczynił nam żadnej krzywdy. Z punktu widzenia mahajany jest to najbardziej niezręczny ze wszystkich możliwych stanów mentalnych.

Ten pogląd odbija się w ogólnym mahajanistycznym podejściu do etyki. Kiedy na przykład król Aszoka, wielki buddyjski władca imperium Maurjów¹⁵, motywował swoich poddanych do zręcznych działań, zawsze posługiwał się kategoriami bycia łagodnym i cierpliwym, niepozwalania sobie na złość. Była to dla niego podstawa moralności. Nigdy nie wyrzekł słowa na przykład o seksie. Kiedy zaś w naszej kulturze myślimy o moralności, pierwszą rzeczą, jaka przychodzi nam do głowy, jest, że nie powinno się robić tego i nie powinno się robić tamtego. Lecz jeśli ktoś jest uważany za osobę niemoralną w kulturach buddyjskich, oznacza to, że jest niegrzeczny, nieprzyjazny, chamski w mowie, niegościenny, i podatny na złość.

Wszelkie zło, jakie uczyniłem, nie słuchając swoich rodziców (...) – wyznaję.

Po wyznaniu wszystkich popełnionych czynów okrutnych następną wyznaną rzeczą – nawet przed wyznaniem zaniebywania buddów – jest zło uczynione wskutek „niesłuchania rodziców”. Jeśli ta kolejność ma jakieś znaczenie, sugeruje ona, że niesłuchanie rodziców to nader poważna sprawa. Oznacza to, że nie da się zrobić dużych postępów duchowych, będąc w złych relacjach z własnymi rodzicami. Nasza relacja z rodzicami idzie tak głęboko, że jeśli nie jest ona pozytywna, zbyt wiele jest w nas rzeczy, które nie są pozytywne. Nie znaczy to, że musimy mieć bliski związek z naszymi rodzicami lub być z nimi w pełnej zgodzie. Mogą postrzegać świat tak odmiennie od nas, że nie będziemy w stanie się z nimi komunikować na głębszym poziomie. Ale przynajmniej nasz stosunek do nich powinien się opierać na dobrej woli. Jeśli tak nie jest, utrudni nam to wiele rzeczy.

Jeśli odczuwamy, że rodzice nas tłumią, nie pozwalają nam wzrastać, nie pozostaje nam nic innego, jak opuścić dom, dosłownie bądź metaforycznie, i być może, z racji własnego przywiązania, nie da się tego zrobić bez pewnego żalu do nich. Jednak jeśli chcemy się duchowo rozwijać, prędzej czy później musimy to przewyciężyć. Nawet jeśli nasi rodzice nigdy nie pojmą, co zrobiliśmy i dlaczego, musimy pielęgnować pozytywny stosunek do nich. Dopóki jesteśmy do nich negatywnie nastawieni i odbieramy ich jako nakazowych i opresyjnych, będzie nam to przeszkadzać. Nasze emocje są tak mocno związane z rodzicami, że nienawidząc ich, możemy mieć

15 Indyjskie państwo władane przez dynastię Maurjów (ok. 320-180 p.n.e.), obejmujące w największym rozkwicie tereny całego subkontynentu indyjskiego oraz dzisiejszego Pakistanu; najznakomitszym władcą tego okresu był Aśoka Wielki, dynamicznie propagujący buddyzm na terenach przez siebie władanych [przyp.tłum.].

trudności z pokochaniem kogokolwiek lub ze znalezieniem w sobie w praktyce dużych pokładów wiary. Gurdżijew mawiał: „Dobry człowiek zawsze kocha swoich rodziców”.

Nie zachwalam podtrzymania życia rodzinnego w jego dusznej, klaustrofobicznej postaci. Nie powinniśmy czuć się zależni od ciepła przytulnej grupy rodzinnej – daleko mi do tego. Z buddyjskiego punktu widzenia powinniśmy kochać swoich rodziców nie tylko dlatego, że jesteśmy ich synami czy córkami, ale dlatego, że jako ludzie jesteśmy im winni obiektywną wdzięczność za to, co dla nas zrobili, pomagając nam wejść w świat. Buddyzm, mówiąc o pozytywnej postawie wobec własnych rodziców, ma na myśli bardziej coś w rodzaju metty (życzliwości), aniżeli miłość w zwyczajnym sensie.

Jest tak również w hinduizmie w jego najlepszym wydaniu. Ustęp *Manusmriti* mówi, że kiedy syn osiąga wiek szesnastu lat, ojciec nie powinien już traktować go jak syna, a raczej jak przyjaciela. Osiągnąwszy szesnaste lat, powinniśmy już być dorośli i niezależni, i możemy zacząć odnosić się do naszych rodziców jako osoba. W idealnym scenariuszu rodzice zaakceptują taki stan rzeczy. Tylko wówczas może powstać naprawdę pozytywna wzajemna relacja między dzieckiem a rodzicami. Kiedy dziecko dorosło i stało się niezależne od rodziców, zaś rodzice są dostatecznie dorośli, by zaakceptować tę zmianę i odnosić się do swoich dzieci jak do odrębnych jednostek, wówczas relacja może być bardzo pozytywna. Bądź co bądź znamy naszych rodziców całe życie, a to tworzy mocne podstawy dla pozytywnych relacji.

Jeśli twoi rodzice umarli albo nie jesteś z nimi w kontakcie, możesz przynajmniej żywić dla nich pozytywne uczucia, życząc im dobrze, gdziekolwiek się znajdują. Jeśli z kolei twoi rodzice są w pobliżu i mają trudności z ‘wypuszczeniem cię z gniazda’, możesz znaleźć sposoby radzenia sobie z tym. Dla przykładu, jeśli twoja mama nadmiernie się o ciebie martwi, nie pozwól, by to przeszkadzało ci rozwijać dla niej pozytywne uczucia. Po pierwsze musisz zauważyć, że nie jest ona tylko martwiącą się matką; jest kobietą podatną na lęki. Nie martwi się tylko o ciebie; martwi się o bardzo różne sprawy. Spójrz na nią w tym świetle, a poczujesz dla niej więcej współczucia.

Martwienie się jest wszak funkcją matki. Gdyby nasze matki nie martwiły się o nasz materialny dobrostan, kiedy byliśmy mali, nie byłibyśmy teraz przy życiu. Podobnie jak instynkt kury rozpościerającej skrzydła nad jajkami, to podstawowy biologiczny instynkt z oczywistą wartością dla przetrwania gatunku. Nie powinno cię więc dziwić, że matka cuduje i gdać wokół ciebie – leży to w jej naturze. Jeśli uda ci się ją przekonać, że jesteś dorosła/y i nie potrzebuje się już przejmować tym, co jesz i czy dobrze się ubierasz, wtedy możesz zacząć odnosić się do niej jak do drugiego człowieka. Jeśli nie, będziesz być może zmuszona/y zaakceptować, że potrzebuje ona trochę pocaregielić się nad tobą.

Relacja z ojcem może być bardziej problematyczna, zwłaszcza dla młodego mężczyzny, choć może także nieść ze sobą więcej możliwości. Kiedy jest się jeszcze bardzo małym, ojciec często wydaje się groźną postacią. Ale jeśli ojciec sam czuje się ograniczony i niezadowolony ze swojego sposobu życia, może się cieszyć, że jego syn nie idzie tą samą koleiną. Nawet jeśli nie potrafi powiedzieć: „Doskonale, synu. Ciesz się, że osiągnąłeś więcej, niż ja”, może inaczej okazywać, że twój sukces sprawia mu przyjemność – nie tylko zawodowy sukces, ale też sukces w kategoriach ludzkich, nawet duchowych.

Wszelkie zło, jakie uczyniłem (...), zaniedbując buddów, zaniedbując dobro (...) – wyznaję.

Tu mamy po prostu przyznanie, że nie czciło się buddów i nie medytowało nad nimi oraz nie słuchało ich nauk. Zaniedbywanie dobra to zaniedbywanie zręcznych stanów umysłu.

Wszelkie zło, jakie uczyniłem, będąc pijanym władzą, będąc pijanym wysokim urodzeniem, będąc pijanym młodym wiekiem (...) – wyznaję.

Słowo tłumaczone tu jako „bycie pijanym”¹⁶ bywa też tłumaczone jako „zauroczenie”. Weźmy na

16 Ang. *Infatuation* – inne możliwe tłumaczenia tego słowa w tym kontekście to np. *zaślepienie* lub *zamroczenie* (czymś) [przyp. red.]

przykład upojenie „młodym wiekiem” (czy lepiej – „młodością”). Gdy jesteśmy w pełnym rozkwicie młodości, może nas ponosić fakt bycia młodym i pełnym wigoru, co z kolei może oznaczać pakowanie się w różnego rodzaju dzikie i lekkomyślne działania. „Ee, nic mi nie będzie. Jestem młoda. Mogę pić całą noc, dam radę”. Stajemy się nazbyt pewni siebie, trochę pyszni, i mamy skłonność patrzeć z góry i niecierpliwić się na ludzi starszych, albo nie tak szybkich i silnych jak my. Tak właśnie należy rozumieć bycie pijanym młodością.

Upojenie władzą ma miejsce, gdy ponosi nas wywieranie własnego wpływu. Z kolei upojenie „wysokim urodzeniem” napawa poczuciem wielkiego zadowolenia z siebie z tytułu przynależności do uznanej rodziny, posiadania wybitnych krewnych, ukończenia świetnej szkoły czy uniwersytetu, itd. W naszych czasach tego rodzaju upojenie nie jest może tak częste, jak to bywało dawniej. Zostało ono zapewne zastąpione przez coś innego – na przykład bycie celebrytą.

Można być również upojonym bogactwem. Przywodzi to na myśl bajkę o żabie i groszu. Pewnego razu żaba skakała po polu i znalazła monetę groszową. Oszalała z radości, ukryła ją w swojej norce i usiadła na zewnątrz, napuszona i odęta poczuciem swojej wagi, skoro stała się teraz dumnym właścicielem grosza. Gdy tak siedziała, przechodził tamtędy akurat słoń. Żaba wykrzyknęła: „Nie waż się przechodzić nad moją norką! Czy nie wiesz, kim jestem? Jestem właścicielką grosza!”. Ale słoń nawet żaby nie usłyszał. Szedł po prostu swoją drogą, i zdeptał jej norkę. Tak to żabę rozzłościło, że podążyła za słońcem, usiłując go kopnąć.

Oto jak bardzo śmieszni i lekkomyślni możemy się stać, kiedy nasz umysł jest zaczadzony. Tracimy wszelkie poczucie proporcji. Wiele czynionych głupot wynika z takiego przesadnego wyobrażenia o sobie. Gdy jesteśmy pijani, czujemy, że możemy zrobić każdą rzecz, nawet śmieszną, głupią i szaloną, o jakiej normalnie nawet byśmy nie pomyśleli, i wskutek upojenia młodością, bogactwem, pozycją społeczną czy władzą, zachowujemy się w pewnym sensie dokładnie tak samo lekkomyślnie i głupio. Zakładamy, że z racji młodości, władzy, urodzenia bądź sławy ujdzie nam to na sucho. Upojenie prowadzi do zbytnej pewności siebie; zbytняя pewność siebie prowadzi do przeceniania swoich możliwości i popełniania błędów; a błędy prowadzą do takich czy innych katastrof. Większość naszych niezręcznych działań nie wynika wcale z niegodziwości, a z tego, że dajemy się czymś ponieść do tego stopnia, że popełniamy błędy – za które prędzej czy później musimy płacić. I to właśnie jest tutaj wyznawane.

Wszelkie zło, jakie uczyniłem, zła myśl, złe słowo, zły uczynek bądź niedostrzeżenie czyjegoś nieszczęścia; wszelkie zło, jakie uczyniłem w wyniku głupiego rozumowania, z umysłem zaciemnionym ignorancją, pod wpływem złego przyjaciela lub z umysłem rozproszonym przez skalania (...) – wyznaję.

To wyznanie obejmuje dobrze znany podział na ciało, mowę i umysł. „Niedostrzeżenie nieszczęścia” przypuszczalnie dotyczy niedostrzeżenia katastrofalnych konsekwencji płynących z niezręcznych działań. Pod „głupie rozumowanie” moglibyśmy podstawić współczesny termin „racjonalizacja”. Zło uczynione przez „umysł zaciemniony ignorancją” jest dostatecznie jasne.

Ale co ze złem uczynionym „pod wpływem złego przyjaciela”? Co to może być? W *Sutcie Sigalowada* zły przyjaciel jest opisany jako ktoś, kto mówi: „Chodź, idziemy posłuchać śpiewu, przyłączyć się do tańca, popatrzeć na dziewczyny”. We współczesnym żargonie byłby to ktoś nakłaniający nas na wizytę w klubie tańca go-go.

Następnie mamy zło spowodowane przez „umysł rozproszony przez skalania”. Służy to przypomnieniu, że bardzo niewielka grupa ludzi popełnia zło z rozmyślnej niegodziwości. Bardziej chodzi o głupotę, zapominalstwo, nieuwagę. Dr Radhakrishnan w wykładzie na temat Buddy powiedział, że Budda uważał ludzi bardziej za głupich niż nikczemnych, bardziej ignoranckich niż buntowniczych. Chrześcijaństwo patrzy na to oczywiście całkiem inaczej.

Wszelkie zło, jakie uczyniłem, (...) powodowany impulsem sportu lub przyjemności (...) - wyznaję.

Przez „sport” rozumie się tu zabawę, bawienie się. Niekiedy bawimy się tak dobrze, że zaczynamy robić rzeczy naprawdę głupie czy wręcz bezmyślne. Stajemy się rozproszeni, ‘rozerwani’. Tego rodzaju rzeczy zdarzały się czasem na pierwszych retritach, jakie prowadziłem w Anglii. W tamtych czasach ludzie bywali albo tak ‘uważni’, że robili się sztywni i skrępowani, albo tak spontaniczni, że robili się zwariowani. Moim zadaniem jako prowadzącego retrit było starać się przywrócić ich na drogę środka. W pewnym momencie grupa uczestniczek jednego z retritów straciła uważność do tego stopnia, że cztery czy pięć z nich biegało po korytarzu, głośno piszcząc.

Jednym z wielkich problemów życia duchowego jest, jak utrzymać poczucie radości i pozytywności, pozostając w tym samym czasie uważnym – ale nie tak uważnym, jak gdyby się chodziło w pełnej zbroi. Podążanie drogą środka, bycie uważnym i świadomym, wiedząc dokładnie, co się robi, a jednocześnie bycie wolnym, spontanicznym i radosnym – oto sztuka duchowego życia.

Pamiętam swoją dawną wizytę w męskiej komunie buddyjskiej w Norfolk, by uczestniczyć w jakimś święcie. Kiedy tam przybyłem, atmosfera była jednakże daleka od świątecznej – było dość sztywno i smutno, i zastanawiałem się, co u licha się dzieje. Przespacerowałem się do ogrodu i zauważyłem, że niektóre sadzonki pomidorów potrzebowały podparcia bambusowym kijkiem, więc poprosiłem dwu mężczyzn, by się tym zajęli. Nieco leniwie odparli: „Dobrze, w porządku”, i tak ich zostawiłem. Kiedy dziesięć minut później wróciłem, zastałem ich zajętych „walką na miecze” przy pomocy dwóch bambusowych kijków; wyglądali nader szczęśliwie i radośnie, radośniej niż ich kiedykolwiek widziałem. Jednocześnie pozwalali sobie bez wątpienia na ujście dla swojej agresywności. Zastanawiając się nad tym potem, doszedłem do wniosku, że byli aż nazbyt przykuci do uważności, i nie dopuszczali do ekspresji swojej bardziej zabawowej strony.

Granice pomiędzy spontanicznością a upojeniem potrafimy nakreślić, kiedy jesteśmy w stanie zdać sobie sprawę, że tracimy swoją uważność. Z drugiej strony, jeśli stajemy się sztywni i skrępowani, to także nie jest prawdziwa uważność. Nasza świadomość stała się bowiem ‘wyobcowana’. Większość ludzi ma skłonność zaczynać praktykę buddyzmu od nadmiernej uważności (czy raczej fałszywej uważności), ponieważ zwykle zaczynają od bycia kompletnie nieuważnymi. Jest tak, jak gdyby trzeba było na chwilę zaznać jednej skrajności i nauczyć się być uważnym, by potem nieco odpuścić i zluźnić, nie zapominając przy tym do końca o uważności. Oczywiście jeśli tracimy ostrożność, znowu popadamy w drugą skrajność, i potrzebujemy wprowadzić więcej uważności i świadomości. Po prostu obserwujemy, do której skrajności nas ciągnie w danym momencie, i poprawiamy ten brak równowagi. Celem jest osiągnięcie środkowego rejonu, gdzie zachowujemy dużo spontanicznej, radosnej energii, trwając jednocześnie przy uważności.

Chociaż uważność to bez wątpienia kluczowy czynnik w rozwoju indywidualności, podobną wagę ma także spontaniczność. Nawet ‘zwierzęca’ spontaniczność może ulec przemianie w bardziej ludzką, czy wręcz duchową spontaniczność. Tak, jakby istniała w spontaniczności pewna energia, która ulega stopniowo oczyszczeniu i staje się świadoma w miarę, jak rośnie nasza uważność. Niektórzy ludzie stanowczo powinni powściągać swoją żywiołowość i świetny nastrój, ale inni potrzebują pozwolić sobie na wewnętrzny przepływ energii i na bardziej otwarte wyrażanie siebie. Możliwe, że powinni na moment zupełnie zapomnieć o uważności i wyluzować się.

Nie polega to też oczywiście na tym, że uważność i spontaniczność idą obok siebie ‘ramię w ramię’; są raczej całkowicie ze sobą stopione. To jak głębokie pochłonięcie twórczym działaniem. Kiedy na przykład malujemy obraz, energia przepływa swobodnie, ale jednocześnie jesteśmy świadomi. Wiemy dokładnie, co robimy, ale bez popadania w sztywność – wszystko płynie swobodnie. Ten właśnie rodzaj stanu mam na myśli, tyle że podniesiony do znacznie wyższej potęgi intensywności. Czasem zdarza się to w sytuacji naglej konieczności. Kiedy musimy coś zrobić szybko, mobilizuje się cała energia, ale jesteśmy też bardzo świadomi i czujni – doskonale wiemy, co robimy. W sytuacji niebezpieczeństwa możemy działać szybko i spontanicznie, a jednocześnie bardzo efektywnie, z pełną świadomością sytuacji.

Wszelkie zło, jakie popełniłem przez powiązania z nieszlachetnymi ludźmi, z powodu

zazdrości i chciwości, albo stosując podstęp lub niegodziwość; wszelkie zło, jakie popełniłem, nie zapanowawszy w pełni nad swoimi pragnieniami z powodu lęku w czasie nadchodzących kłopotów (...) – wyznaję to wszystko.

Pierwsza część tego wyznania jest łatwa do zrozumienia, druga może nie być tak oczywista. Wydaje się ona zwracać uwagę na fakt, że ktoś traci odwagę z lęku przed nadchodzącymi kłopotami, tracąc jednocześnie kontrolę nad sobą, włącznie z własnymi pragnieniami.

Zdarza się tak często na wojnie. Ludzie żyjący w niebezpiecznych warunkach stają się odrobinę lekkomyślni. Tak, jakby życie przestało być tak wartościowe, jak było wcześniej; „Jedź, pij i wesel się, bo jutro możesz być już martwy”. Wedle niektórych autorytetów zachowanie ludzi na wojnie ma znaczenie biologiczne. Jako że wielu ludzi ginie, natura ma swój interes w jak najszybszym ich zastąpieniu, stąd puszczanie konwencjonalnych hamulców moralnych. Jak gdyby istniało instynktowne powiązanie śmierci z reprodukcją. Pogoń za przyjemnością przed bitwą na pewno nie jest rezultatem nieustraszonego oblicza śmierci. Jeśli już, to jest na odwrót. Z jednej strony wiemy, że umrzemy, ale z drugiej strony odmawiamy stanięcia z tym twarzą w twarz. Chwytny się życia i przyjemności niemal kompulsywnie aż do ostatniej minuty, by przesłonić sobie ten fakt.

Banalny może się wydać pomysł zapytania siebie, co by się zrobiło, gdyby zostały nam trzy miesiące życia, ale odpowiedzi mogą już być dość odkrywcze. Jak spędzilibyśmy ten czas? Czy poszlibyśmy zalać robaka? Czy wyjechalibyśmy na samotny retrit? Przeczytalibyśmy wszystkie książki, których nigdy nie mieliśmy czasu przeczytać? Jaka by była pierwsza myśl, która przeszłaby nam przez głowę po pierwotnym szoku? U każdego z nas istnieje zapewne coś, czego niezrobienia przed śmiercią byśmy żalowali.

Wszelkie zło, jakie uczyniłem pod wpływem rozbieganych myśli lub pod wpływem namiętności i gniewu lub będąc przyciśniętym przez głód i pragnienie; wszelkie zło, jakie uczyniłem z uwagi na jedzenie i picie, z uwagi na ubranie, z powodu zaangażowania się z kobietą, wskutek różnych dolegliwości wynikłych ze skałań; wszelkie zło ciała, języka i umysłu, złe działania nagromadzone w trojaki sposób, które popełniłem, oraz wszelkie podobne rzeczy – wyznaję.

„Wpływ rozbieganych myśli” oraz „wpływ namiętności i gniewu” raz jeszcze podkreślają, że bardzo mało prawdopodobne jest czynienie zła z rozmyślnej niegodziwości. Można by pomyśleć, że zło czynione, gdy się jest „przyciśniętym przez głód i pragnienie” (zapewne chodzi o kradzież), nie musi być wyznawane, bo jakoś trzeba zdobyć jedzenie i picie, ale być może implikacja jest taka, że powinno się pracować lub żebrać, by zdobyć jedzenie, nie zaś kraść. Związane z tym wyznanie – zła uczynionego „z uwagi na jedzenie i picie, z uwagi na ubranie” – może być złem popełnionym wskutek niewłaściwego zarabiania na życie. I każdy z nas może sobie uzupełnić szczegóły zła uczynionego „z powodu zaangażowania się z kobietą” oraz „wskutek różnych dolegliwości wynikłych ze skałań”.

Wszelki brak szacunku, jaki mogłem okazać buddom, naukom, podobnie jak szrawakom – wyznaję. Wszelki brak szacunku, jaki mogłem okazać wobec pratyekabuddów i wobec bodhisattwów – wyznaję. Jeśli okazałem brak szacunku wobec tych, którzy głoszą Dobre Prawo lub wobec innych chwalebnych istot – wyznaję to.

W pewien sposób jest to wyznanie braku szacunku dla Trzech Klejnotów: Buddy, Dharmy i Sanghi – sangha (duchowa społeczność) jest tu reprezentowana przez szrawaków (‘słuchaczy’). Okazywanie braku szacunku buddom dotyczy niepraktykowania ich nauk, oraz, rzecz jasna, niewłaściwego zachowania w ich obecności, jeśli żyją akurat w naszych czasach. Brak szacunku dla nauk znaczy nieprzestrzeganie ich i zaniedbywanie starannego ich rozważania. W indyjskim kontekście, do którego sutra się odnosi, brak szacunku dla szrawaków dotyczy spraw takich, jak

niezaspokajanie potrzeb mnichów-uczników Buddy, pogardliwe odnoszenie się do nich, lub odprowadzanie ich z niczym, kiedy chodzą po prośbie.

Jeśli nieświadomie odrzucałem ustawicznie Dobre Prawo lub okazywałem brak szacunku moim rodzicom – wyznaję to.

To wyznanie jest znaczące nie tylko dlatego, że powracamy tu do rodziców, ale też z powodu pojęcia ustawicznego odrzucania Dobrego Prawa. Sprowadza się to do wyznania zawinionej ignorancji. Masz możliwość słuchania i znajomości Dharmy, ale celowo ignorujesz tę możliwość. Toteż w pewien sposób – nieświadomie – bezustannie ją odrzucasz.

Jakiegokolwiek zło uczyniłem wskutek mojej głupoty lub szaleństwa albo z powodu pychy i arogancji, przez namiętności, nienawiść i złudzenie – wyznaję to wszystko.

To koniec wyznania. Ostatnie trzy wyznane winy to oczywiście *lobha*, *dwesza* oraz *moha*, trzy korzenie wszelkich niezręcznych myśli, słów i czynów.

Godną zauważenia cechą tego wyznania jako całości jest to, że nie wymienia konkretnych przykładów. Zawiera ono raczej zarysy ogólnych zasad, przypuszczalnie dlatego, że pojedyncze działania powinny być oceniane różnie zależnie od ich okoliczności. Podane zasady ogólne nie są jednak nazbyt abstrakcyjne – są bliskie naszego realnego doświadczenia na tyle, że jesteśmy w stanie przełożyć je na osobiście istotne przykłady i umieścić pod każdym z tych zróżnicowanych nagłówków.

Podczas wyznania generalnie najlepiej trzymać się faktów i wyznawać dobrze określone sprawy – nic nierealnego i abstrakcyjnego. Nie ma potrzeby wyznawać, że w ostatnim miesiącu nie kontemplowało się codziennie Nirwany; można to prawdopodobnie uznać za oczywistość. Bardziej użyteczne byłoby przyznać się do drobnych, małoszkowatych czy podłych rzeczy, które się zrobiło bądź nie zrobiło, jak pominięcie swojej kolejki przy zmywaniu naczyń – tego rodzaju sprawy. Zbawienne może się okazać takie doświadczenie utraty iluzji co do siebie, ujrzenie, że jesteśmy nie do końca tak porządnymi osobami, jak nam się wydawało. Widzimy to wyraźnie i potem wyznajemy to, przyznajemy się do tego, wydobywamy to na światło dzienne. Nie wystarczy mówić w pseudo-Jungowski sposób o ‘rozpoznaniu mrocznej strony’. Musimy poczuć się głęboko zawstydzeni i naprawdę chcieć się tego pozbyć. Nie chodzi tu o romantyczne ‘mroki’; to nieprzyjemna, cuchnąca plama.

Jak widzieliśmy przy omawianiu tego ustępu sutry, w przypadku większości z nas nie chodzi tu też jednakże o zło czynione z rozmyślnej niegodziwości, i ważne jest o tym pamiętać. Czynimy zło z ignorancji, popełniając błędy, albo pod wpływem jakiegoś gruntownie niezręcznego stanu umysłu. Właściwie nie zamierzamy czynić zła.

Z drugiej strony spotykałem okazjonalnie ludzi, którzy mawiali: „Owszem, to niegodziwe, wiem o tym, ale i tak będę to robić. Bo tak chcę”. Wygląda to niemal tak, jakby posiadał ich jakiś demon. Są tak opanowani przez skrajnie negatywne emocje, czy to nienawiść, czy zazdrość, czy pragnienie zemsty, że naprawdę nie dbają o to, że wyrządzają zło. Stosunkowo rzadko można spotkać takich ludzi, a jeszcze rzadsi są ci, którzy postanawiają czynić zło całkiem bezinteresownie.

Trzeba tu wprowadzić rozróżnienie między ludźmi, którzy działają niegodziwie z pełną tego świadomością, od ludzi czyniących złe rzeczy z wiarą, że racja jest po ich stronie. Człowiek, który umieszcza bombę w wagonie kolejowym, wiedząc, że ludzie zostaną przez nią zabici i poranieni, może prawdziwie wierzyć, że nie czyni zła. Może mówić, że walczy za dobrą sprawę, walczy o sprawiedliwość. Jeśli ludzie muszą zginąć dla sprawy, to trudno; żałuje tego, ale nie można temu zaradzić. Taka osoba nie przyzna, że czyni zło.

Możemy dostrzec podobne, choć nie tak skrajne, zamieszanie umysłowe w przypadku ludzi jedzących mięso. Większości z nich nie śniłoby się zabicie świni, ale nie wahają się chodzić do sklepu i kupować szynkę, mimo iż gdzieś z tyłu głowy są świadomości, że istnieje związek między rzeźnią a ich obiadem. A może wchodzi tu w grę brak wyobraźni i w istocie nie potrafią zobaczyć

związku.

Krótko mówiąc, nie wierzę, byśmy wszyscy mieli w sobie potencjał czynienia najgorszego rodzaju zła w takim sensie, w jakim wszyscy mamy potencjał do osiągnięcia stanu buddy. Trudno przewidzieć, co ktoś zrobi i czego nie zrobi w określonych okolicznościach, ale mam wrażenie, że istnieją ludzie, którzy odmówiliby zrobienia pewnych rzeczy niezależnie od okoliczności.

Drugie wyznanie: od winy do otwartości

Niech buddowie strzegą mnie z czujnymi umysłami. Niech przebaczą mi przewinienia z umysłami pełnymi współczucia. Z powodu zła czynionego przeze mnie nawet przez setki eonów mój umysł jest przytłoczony i skrępowany nędzą, frasunkiem i lękiem. Z nieszczęśliwym umysłem bezustannie lękam się złych czynów. Gdziekolwiek pójdę, nie odnajduję radości. Wszyscy buddowie są współczujący. Uśmierzają lęki wszystkich istot. Oby przebaczyli me przewinienia i uchronili mnie od lęku. Niech tathagaci zdejmą ze mnie zanieczyszczenie skałań i czynów. I niech buddowie skąpią mnie w nieposkromionych wodach współczucia. Wyznaję wszelkie zło dawniej przeze mnie czynione i wyznaję wszelkie zło trapiące mnie teraz. Na przyszłość podejmuję się powstrzymywać od wszelkich złych aktów. Nie ukrywam żadnego zła, jakie mogłem uczynić. Trojakie akty cielesne i czworakie akty mowy, podobnie jak trzy odmiany aktów umysłu – wszystko to wyznaję. Co uczyniłem swoim ciałem, co uczyniłem swoją mową, co pomyślałem swoim umysłem, dziesięciorakie akty, jakie czyniłem – wszystko to wyznaję. Obym unikał dziesięciu złych działań. Obym praktykował dziesięć dobrych działań. Obym pozostał na dziesiątym poziomie. Obym stał się doskonałym buddą. Wszelkie zło, jakie uczyniłem, przynoszące niepożądany owoc, wyznam w obecności buddów.

Może się to wydać niespodzianką, może to nawet być szokujące, ale do istoty wyznania należy, że wyznajemy bez jakiegokolwiek poczucia winy. W istocie, dopóki doświadczamy winy – irracjonalnej, neurotycznej winy – nie jest możliwe prawdziwe wyznanie. Możemy odczuwać intensywny żal, możemy być głęboko zawstydzeni z tego, co robiliśmy, i źli na siebie za to, ale jeśli jest to prawdziwe wyznanie, nie będziemy czuć się winni.

Niełatwo jest zdefiniować winę. (Ciekawe samo w sobie, że etymologia tego anglo-saskiego słowa jest nieznana.) Ten złożony fenomen, tak wszechobecny na Zachodzie, może być podzielony na przynajmniej trzy czynniki. Po pierwsze, jest świadomość zrobienia czegoś niewłaściwie, a przynajmniej zrobienia czegoś, czego ktoś inny nie chciał, byśmy zrobili. Sami możemy nie uważać tego za niewłaściwe, ale fakt, że ktoś inny nie chciał, byśmy to zrobili, daje nam poczucie, że zrobiliśmy coś nie tak. Następnie mamy obawę przed ukaraniem, gdy zostaniemy zauważeni, i jeśli nie uczyniliśmy jeszcze nic złego, mamy lęk przed karą, gdybyśmy to zrobili i zostali złapani. Lęk przed byciem złapanym prowadzi do różnego rodzaju komplikacji: sekretu, ukrycia, oszustwa, kłamstwa, obłudy, wykrętu, wycofania i blokady w komunikacji. Mamy również do czynienia z silnym dyskomfortem i frustracją z powodu braku możliwości swobodnego czynienia tego, co się chce, nie mówiąc już o odczuwanym rozgoryczeniu.

Ale zasadnicza natura winy ciągle pozostaje niezgłębiona. Trzeci czynnik jest być może najbardziej wymowny. Osoba, która nie chce, byśmy coś uczynili, może być kimś przez nas ukochanym i kochającym nas, do kogo jesteśmy silnie, zaborczo, wręcz gwałtownie przywiązani, od kogo jesteśmy emocjonalnie zależni, i bez jego/jej miłości nie potrafimy żyć. Jeśli zrobimy coś, czego sobie nie życzy, nie tylko nas ukarze; w gniewie wycofa też swoją miłość. Innymi słowy właściwie skaże nas na śmierć, najstraszniejszą z możliwych kar.

Wina jest więc bolesną świadomością zrobienia, czy nawet chęci zrobienia, czegoś, przez co stracimy miłość kogoś, od kogo jesteśmy emocjonalnie zależni. U większości z nas wina rodzi się bardzo wcześnie w życiu, kiedy osobą, której miłość obawiamy się utracić, jest oczywiście nasza matka. Wszyscy z nas cierpieli z tego powodu do pewnego stopnia, a niektórzy cierpią dalej w

dorośłym życiu.

Obok poczucia winy wobec jednej osoby istnieje także poczucie winy wobec grupy, do której w naturalny sposób przynależymy. Mamy skłonność szukać akceptacji grupy – naszej rodziny, grupy pracowniczej, społeczeństwa – i trudno nam żyć przy ich otwartej bądź zawołowanej nieakceptacji. Wielu ludzi zdobędzie się niemal na wszystko, by być w jedności z grupą. Powiedzą wszystko, czego się od nich wymaga, przyznając się nawet do przestępstw, których nie popełnili – jest to ewidentne szczególnie w życiu politycznym państw totalitarnych. Czasem ci biedni, nieszczęśni ludzie zaczynają wręcz wierzyć w swoje fałszywe zeznania. Bądź co bądź, grupa musi mieć rację. Rodzaj ‘wyznania’ podejmowanego z lęku przed nieakceptacją grupy znacznie różni się od takiego wyznania, które tutaj rozważamy wraz z jego znaczeniem duchowym.

Chrześcijaństwo i inne religie teistyczne żerują jednak szeroko na tym poczuciu irracjonalnej winy. Wedle tych systemów religijnych Bóg jest osobą – osobą, na której łaskę wszyscy powinniśmy zasłużyć. Człowiek religijny kocha Boga, a przynajmniej stara się, i powtarza się mu, że Bóg kocha jego. Ale jest bardzo wiele rzeczy, których Bóg nie chce, by on robił; rzeczy, które Boga złością, ale które on, wierzący, chciałby zrobić – albo nawet już robił. Czuje się zatem winny. Czuje się tak, ponieważ obraził Boga, Bóg już go nie kocha, albo nawet go nie cierpi. Może więc zacząć nienawidzić Boga, i czuć się przez to bardziej winny niż kiedykolwiek.

Wszelako prawdziwe jednostki, osoby rozwijające swą prawdziwą indywidualność, decydują się na wyznanie nie dlatego, że nie mogą żyć bez akceptacji grupy, matki, czy Boga, ale dlatego, że chcą się rozwijać jako ludzie. Nigdy nie będą czuć się winni, nie są bowiem emocjonalnie zależni od nikogo. W *Sutrze złotego światła* to Rucziraketu reprezentuje prawdziwą jednostkę – a przynajmniej kogoś usiłującego być prawdziwą jednostką. Prawdziwe jednostki to ludzie, którzy rozwinęli refleksyjną świadomość, którzy nie tylko są świadomi, ale też są świadomi tego, że są świadomi. Są emocjonalnie pozytywni – pełni przyjaźni, radości, współczucia i opanowania, oraz mają biorącą się z głębi serca wiarę w transcendencję. Co więcej, ich energia nie jest zablokowana, lecz swobodnie płynąca i zintegrowana. Dzięki temu są całkowicie spontaniczni, a jednocześnie w pełni odpowiedzialni, świadomi konsekwencji swoich działań zarówno dla siebie, jak i dla innych, i zachowują się w zgodzie z tą świadomością. A co być może najistotniejsze, prawdziwe jednostki nie są członkami grup. Myślą, czują i działają na własny rachunek, nie będąc w żaden sposób emocjonalnie zależni od uznania grupy. Decydują się na wyznanie, ponieważ chcą pozbyć się wszystkiego, co stoi pomiędzy nimi a realizacją ideału, nie zaś dlatego, że chcą z powrotem wykupić się w łaski grupy.

Z pewnością nie taka jest podstawa wyznania na przykład w Kościele katolickim, który zachęca ludzi do wyznawania grzechów przeciw Bożemu prawu z poczucia winy i z lęku przed karą. Wbijają się katolikom do głowy, że jeśli umrą z grzechem śmiertelnym bez spowiedzi i bez rozgrzeszenia, pójdą prosto do piekła – na zawsze. Jako że spowiedź odbywa się wobec księdza, reprezentującego grupę, do której katolicy należą (czyli Kościół), wierni poprzez nierespektowanie Bożych przykazań ściągają na siebie nie tylko gniew Boży, ale też nieakceptację grupy reprezentowanej przez księdza. Niektórzy ludzie bardziej nawet boją się księdza, aniżeli Boga, co daje księdzu mocną kontrolę nad wierzącym. Ten rodzaj wyznania może mieć pewną wartość psychologiczną, czy chociaż być swego rodzaju zaworem bezpieczeństwa, lecz z buddyjskiego punktu widzenia nie ma on żadnego duchowego znaczenia.

Wiele lat temu w Bombaju znałem hinduskiego księdza katolickiego, mężczyznę w średnim wieku, który był świetnym uczonym znającym wiele języków. Gdy go poznałem, zaczynał się buntować przeciw Kościołowi, do którego należał, „rzymskiej ściemie”, jak to nazywał. Zdarzyło mi się raz go spotkać w Boże Narodzenie, i dostrzegłem, że wyglądał na bardzo zdenerwowanego. Znałem go na tyle dobrze, że zapytałem, co się stało; odpowiedział, że spędził całą Wigilię na słuchaniu spowiedzi. „Niedobrze mi po tym” – stwierdził. Nie chodziło o to, że ktoś wyznał mu coś strasznego, czy nawet bardzo ciekawego. Był to po prostu zwykły katalog drobnych nieuczciwości i niewielkich wykroczeń. To, czego miał dość, to atmosfera strachu i winy, z którą miał kontakt. Było mu niedobrze od ludzkiej desperackiej potrzeby ucieczki przed karą i wkradzenia się z powrotem w Boże łaski, gotowości ludzi do płaszczenia się, i ich ulgi, gdy odchodzili z kilkoma ojczenaszami i

zdrowaśkami.

Nigdy natomiast nie robi nam się niedobrze po prawdziwym wyznaniu, tak jak je rozumie buddyzm. Przeciwnie, doznamy dzięki niemu inspiracji, gdyż prawdziwe wyznanie dokonuje się bez poczucia winy. Owszem, w naturalny sposób lękamy się karmicznych konsekwencji naszych niezręcznych działań. Ale te konsekwencje powstają naturalnie, jako rezultaty naszych czynów; nie są natomiast odmierzane przez kogoś jako rodzaj kary. Prawo karmy to jedynie opis tego, jak się rzeczy mają. Działania mają swoje konsekwencje. Jeśli popełnialiśmy niezręczne czyny, będziemy narażeni na efekty tych czynów. Prawo karmy nie jest aplikowane przez buddów. To nie ich sprawka.

Zatem Budda, w przeciwieństwie do chrześcijańskiego Boga, nie dzierży sądu nad ludźmi, nie udziela kar ani nagród. Jako że zostaliśmy wychowani tak, a nie inaczej, możemy podchodzić do Buddy z lęklwym, pełnym poczucia winy umysłem, myśląc o nim jak o karcącej, ojcowskiej figurze, ale to będzie oznaczać kompletne niezrozumienie natury buddy. Jeśli obawiasz się buddów, zupełnie nie widzisz ich jako buddów. Współczucie Buddy jest absolutnie niezachwiane. Nie istnieje w ogóle kwestia proszenia o przebaczenie, a tym mniej – płaszczenia się z prośbą o miłosierdzie. Budda nie przypomina Boga, ojcowskiej figury, która może się zezłościć lub cię ukarać. Możesz podchodzić doń bez żadnej obawy.

Może być nam trudno to zaakceptować. Jeśli nie myślimy o Buddzie jako normalnym, stosunkowo miłym człowieku, z dużym prawdopodobieństwem będziemy o nim myśleć jak o Bogu, ze wszystkimi Bożymi atrybutami – włącznie ze skłonnością do złości i wysyłania ludzi do piekła, gdy się go obraża. Ale Budda jest zupełnie innym rodzajem postaci. Kiedy czujemy się winni, nie możemy czasem oprzeć się uczuciu, że postawa Buddy wobec nas się zmieniła, choćby nieznacznie. Nawet jeśli wiemy, że się nie złości, możemy sobie wyobrazić, że stał się nieco bardziej zdystansowany i odległy. Trudno zdać sobie sprawę, że niezależnie od tego, co zrobiliśmy, uczucia Buddy wobec nas nie zmieniły się ani na jotę. Gdybyśmy go spotkali, mógłby do nas mówić dość surowo, ale jego postawa wobec nas pozostałaby zasadniczo niezmienną.

Taki właśnie jest posmak pierwszych linijek drugiego wersu wyznania w *Sutrze złotego światła*. Rucziraketu prosi buddów, by „strzegli go z czujnymi umysłami”, ale nie należy tego rozumieć jako prośby do buddów o zachowywanie czujności nad nim. Buddowie są tu jak gdyby cały czas, z zawsze czujnymi umysłami. Rucziraketu tak naprawdę mówi: „Obym zawsze pamiętał o buddach z czujnym umysłem” – przypominając sobie, by ciągle pamiętać o fakcie, że buddowie nad nim czuwają. Podobnie prośba do buddów o „przebaczenie jego przewinień” to jedynie przypomnienie niezmiennego współczucia buddów.

Z drugiej strony nie jest też tak, że buddowie są w jakiś sposób zdolni zdjąć z nas efekty karmy, przebacząc nam. Wyznanie naszych złych czynów nie znaczy, że unikniemy ich konsekwencji. Nawet Budda musiał przetrzeć pewne rzeczy w swoim ostatnim życiu w efekcie działań z poprzednich wcieleń. Kiedy więc w mantrze Wadżrasattwy¹⁷ prosi się o oczyszczenie swojej karmy, nie znaczy to dosłownie, że karma ulega zniszczeniu. Chodzi raczej o to, że poprzez praktykę osiąga się poziom, na którym efekty karmy nie dotyczą nas, nie są już istotne, mimo że wciąż ich doświadczamy.

Nie wolno myśleć o karmie w zbyt mechaniczny sposób. Wedle niektórych sutr buddyjskich, doświadczane rezultaty są bezpośrednio związane z popełnionymi złymi czynami; ‘oko za oko, ząb za ząb’ – ale nie można rzetelnie myśleć o karmie, jak gdyby to była księgowość. Nie sądzę, by można dosłownie przyjąć, że jeśli kogoś uderzysz w nos w tym życiu, to ktoś ciebie uderzy w nos w następnym. W istocie istnieją pewne mniejsze karmy, które tracą siłę i nigdy nie wydają owocu, jeśli nie mają takiej możliwości przez pewien określony czas – choć w nieunikniony sposób zbieramy konsekwencje wszystkich większych karm.

Podsumowując, gdy prosimy buddów o przebaczenie naszych win, nie prosimy ich o wymazanie konsekwencji naszych nierozsądnych działań. Wiemy, że to byłoby niemożliwe, nawet dla buddów. Gdy mówimy: „Niech buddowie przebaczą mi mój grzech”, nie błagamy ich o zmianę

17 W ang. transkrypcji: Vajrasattva [przyp. red.]

zdania i nie obłaskawiamy ich złości na nas. Usiłujemy po prostu dla własnej korzyści zdać sobie sprawę, że postawa buddów wobec nas się nie zmieniła, i nigdy się nie zmieni, czegokolwiek byśmy nie uczynili.

Z powodu zła czynionego przeze mnie nawet przez setki eonów mój umysł jest przytłoczony i skrępowany nędzą, frasnikiem i lękiem.

Mimo że na irracjonalną winę nie ma miejsca, równie ważne jest, by nie czuć się zbyt komfortowo ze swoimi niezręcznymi działaniami. Słowa sutry uchwytują tutaj uczucia powstałe po popełnieniu niezręcznych działań, o których się wie, że są niezręczne. (Zostawmy na boku setki eonów, mógłby to być ostatni tydzień). Popelnivszy niezręczne działanie, **powinniśmy czuć się winni** – to znaczy powinniśmy czuć, że to problem i nawet poczuć się z tym bardzo źle. Jeśli ktoś popełnił wysoce niezręczne działanie, jak uderzenie innej osoby, i w ogniu krytyki odwraca się ze słowami: „Jakim prawem usiłujesz wzbudzić we mnie poczucie winy”, dotyka go dość poważne pomieszanie myśli. Nikt nie może nam jako buddystom narzucić bolesnej świadomości, że się zrobiło coś złego. Jeśli jednak doświadczamy takiego bolesnego uświadomienia, z pomocą czy bez pomocy innych, jest to coś nader pozytywnego i właściwego.

Z nieszczęśliwym umysłem bezustannie lękam się złych czynów.

Tak się czujemy, kiedy rzeczywiście wpoiiliśmy sobie, że działania mają swoje skutki – być może zaczęliśmy już doświadczać tych skutków. Niekiedy nie potrafimy czegoś wyznać nie przez brak zaufania, lecz dlatego, że nie zdajemy sobie dostatecznie silnie sprawy, że nasz czyn był niezręczny. Bardzo często różne niezręczne działania tak mocno weszły nam w nawyk, że nasze sumienie stało się stępione. Rozwiązanie jest proste – rozwinąć więcej uważności, choć łatwiej to powiedzieć niż zrobić. Powiedzmy na przykład, że byliśmy dość zachłanni przy kolacji. Czy należy to wyznać? To zależy od tego, jak silnie to odczuwamy. Jeśli myślimy sobie: „Byłem jak świnia. Każdy, kto by mnie widział, miałby kiepskie wrażenie co do tego, jacy są buddyści” – cóż, wyznajmy to wówczas.

Potrzebujemy rozwijać coraz więcej wrażliwości tego rodzaju. Rzecz godna zmartwienia, że niektórzy ludzie zdają się niezdolni do rozpoznania niezręcznych czy wręcz bardzo niezręcznych działań. Istnieje niemało ludzi, którzy niezbyt się przejmują mówieniem kłamstw, nawet jeśli nie są to niewinne kłamstwa. Wielu ludzi nie przejmuje się też zbyt niespełnianiem obietnic.

Gdziekolwiek pójdę, nie odnajduję radości.

Tak właśnie się poczuujemy, jeśli nasza wrażliwość jest dostatecznie ostra. Uświadamiamy sobie popełnienie niezręcznych działań, i być może zaczęliśmy już zbierać ich owoce. Wiemy, że z racji naszych dawnych złych nawyków grozi nam popadnięcie w jeszcze bardziej niezręczne działania i zbieranie dalszych nieprzyjemnych konsekwencji, i siedzi nam to w głowie. Wiemy, że nie ma dla nas prawdziwej radości, bo nie ma dokąd uciec przed konsekwencjami karmy. Wszystko, co możemy zrobić, to zdecydować się na wyznanie i zacząć od nowa.

Stąd następne zdania tekstu:

Wszyscy buddowie są współczujący. Uśmierzają lęki wszystkich istot. Oby przebaczyli me przewinienia i uchronili mnie od lęku.

Ważne jest nie uciekać przed konsekwencjami własnych niezręcznych działań – to w istocie niemożliwe – ale pozbywać się uczuć winy, lęku i zmartwienia. Temu właśnie służy wyznanie. Nawet jeśli dalej będziemy doświadczać skutków swoich przeszłych niezręcznych działań, nie ma to już znaczenia. Myślimy: „W porządku, nie szkodzi. Spłacam po prostu stare długi; nie gromadzę już nowych. Idę teraz do przodu”.

Niech tathagaci zdejmą ze mnie zanieczyszczenie skałań i czynów.

Należy to rozumieć w podobny sposób, jak idea bodhisattwy ‘umieszczającego’ ludzi w dziesiątym *bhumi*, najwyższym poziomie transcendentального rozwoju przed staniem się buddą. Biorąc rzecz dosłownie, jest to zupełnie niewykonalne; należy to rozumieć jako retoryczny wyraz heroicznych ambicji bodhisattwy. W pewnym sensie buddowie „zdejmują z nas skalania” cały czas, ale musimy zdać sobie z tego sprawę sami.

I niech buddowie skąpią mnie w nieposkromionych wodach współczucia. Wyznam wszelkie zło dawniej przeze mnie czynione i wyznam wszelkie zło trapiące mnie teraz. Na przyszłość podejmuję się powstrzymywać od wszelkich złych aktów.

To bardzo ważny fragment. Pokazuje, że nie jest to tylko kwestia wyznania tego, co się uczyniło. Trzeba podjąć gorliwe postanowienie zaczęcia nowego rozdziału, niepopelniania już tych niezręcznych czynów. Coś podobnego ma miejsce, gdy podejmujemy postanowienia noworoczne. Zmiana roku to dobry czas na wyznanie i pozostawienie za sobą niemądrych rzeczy, jakie czyniliśmy. Można wykorzystać tę okazję, by spisać czarno na białym wszystkie rzeczy, których żałujemy. Prawdopodobnie nie robiliście rzeczy nikczemnych – większość ludzi nie ma na to odwagi – ale możecie spisać wszystkie nierozsądne, małoduszne, głupie swoje zachowania, które podjęliście sami z siebie, w które zwiódł was ktoś inny, albo które przytrafiły wam się bezmyślnie. Nieważne, ile kartek papieru będziecie musieli zużyć. Zapiszcie to wszystko, spalcie i powiedzcie sobie: „Obym nigdy nie powracał do tych czynów w nadchodzącym roku. Obym pozostał od nich wolny”. Bądźcie pewni, że poczujecie się po tym lepiej. Wartością wyznania jako praktyki duchowej jest to, że wydobywamy coś na światło dzienne, obiektywizujemy to, i w ten sposób poniekąd pozbywamy się tego, przynajmniej na czas obecny. Jeśli zrobimy to szczerze, poczujemy się oczyszczeni i lejsi niż przedtem.

Chociaż praktyka podejmowania postanowień jest dobra, dla skutecznej praktyki wyznania będziemy potrzebować kogoś, kto wyznania wysłucha. Nie, nie chodzi mi o przedstawiciela Kościoła schowanego w drewnianej budce. Najlepsze owoce przynosi wyznanie przed innymi osobami, które również podążają duchową ścieżką. Można to oczywiście uczynić wobec tych, którzy są prawdziwymi jednostkami *par excellence* – wobec buddów i bodhisattwów. Rucziraketu w sutrze wyznaje zło **w obecności wszystkich buddów**. Ale powodem, dla którego Rucziraketu może wyznać zło buddom jest to, że ich widzi i słyszy. W naszej własnej praktyce możemy recytować Siedmioczęściową Pudżę i jak gdyby ‘wyznać’ przed buddami, ale rzadko, jeśli w ogóle, mamy żywe poczucie faktycznej ich obecności. Nie jest to więc wyznanie w pełnym tego słowa znaczeniu. Pełne wyznanie oznacza wyznanie konkretnych przewinień, także tych popełnionych w myśli, przed innymi, których obecności jesteśmy świadomi, i którzy usłyszą nasze wyznanie i przyjmą je.

Co więcej, powinniśmy dokonać swojego wyznania przed kimś, kto jest na tej samej duchowej ścieżce – przed naszymi duchowymi przyjaciółmi bądź nauczycielami. Ale czemu tak? Czemu nie możemy dokonać wyznania przed kimś, kogo spotkaliśmy w autobusie, albo przynajmniej przed naszymi zwyczajnymi przyjaciółmi? Ogólnie rzecz biorąc, są dwa główne powody. Po pierwsze, powinniśmy wyznać swoje zło przed kimś, wobec kogo możemy być naprawdę otwarci; i po drugie, nasze wyznanie powinno być usłyszane przez ludzi, którzy rozumieją jego znaczenie dla nas.

Pierwszy z tych powodów jest podkreślony w jednym z najważniejszych zdań tego ustępu sutry:

Nie ukrywam żadnego zła, jakie mogłem uczynić.

Często ukrywamy coś nie tylko przed innymi ludźmi, ale też przed samymi sobą. Nie lubimy przyznawać, że zrobiliśmy coś złe, że popełniliśmy błąd. Formą upokorzenia jest poczucie, że nie

dorosło się do własnego obrazu siebie. Ktoś kiedyś powiedział, że kiedy przysiadamy do napisania swojej autobiografii, pierwszą rzeczą, jaką sobie uświadamiamy, jest to, jakie sprawy pominiemy. Najpewniej nie opowiemy całej historii. „O nie, tego nie powiem. Wszystko inne, tylko nie to”. Bardzo ciężko jest być zadowolonym z tego, że inni widzą cię dokładnie takim, jakim jesteś, ‘ze wszystkimi zmarszczkami’. Zazwyczaj istnieje jakiś drobny zakamarek czy szczelina w naszym charakterze, życiu bądź przeszłości, co do której nie chcemy, by ktokolwiek się o niej dowiedział. Zanadto o niej nie myślimy; ukrywamy ją nawet przed sobą. Nietzsche powiedział: „Pamięć mówi, że zrobiłem to, duma mówi, że za żadne skarby nie mogłem tego zrobić, i duma wygrywa”. Idealnie rzecz biorąc powinno być oczywiście możliwe prowadzenie takiego życia, że można być otwartym wobec każdego (ludzkie życie powinno być otwartą księgą), ale większość ludzi ma przynajmniej kilka stron, jeśli nie całe rozdziały, których woleliby nie pokazywać innym ludziom.

Obciążeniem jest odnosić się do innych tylko częścią siebie, wstrzymując inną część, której nigdy mają nie zobaczyć. Jeśli nigdy nie odnosimy się do ludzi jako kompletna, pełna osoba, nie dowiedzą się, kim jesteśmy, a przynajmniej nie poznają nas w całości. Nie znaczy to, że kiedy popełniliśmy przestępstwo, mamy to każdemu powiedzieć – mogłoby to być niemądre; ale powinniśmy mieć kilka osób, z którymi możemy być absolutnie szczerzy. Zakładając, że dzielimy z nimi duchowy ideał, będą stanowić dla nas duchową społeczność w pełnym tego słowa znaczeniu. Jeśli nie posiadamy przyjaciół, którym możemy w pełni ufać, znajdujemy się w dosyć trudnej sytuacji.

W wyznaniu i w byciu ogólnie bardziej otwartym przeszkadza nam poczucie, że gdyby ludzie znali nas takimi, jakimi jesteśmy, przestaliby nas akceptować. „Gdyby ludzie wiedzieli, jaki jestem naprawdę, nie chcieliby mieć więcej ze mną do czynienia”. Ale w kontekście duchowej społeczności jesteśmy dalej akceptowani, nawet jeśli inni mają silnie krytyczny stosunek do tego, co zrobiliśmy. Może być dla nas trudne zrozumienie tego rozróżnienia, i może być to też w praktyce trudne dla naszych przyjaciół, jednak w zasadzie będą oni starać się utrzymać tę samą metę dla nas, mimo że mogą bardzo boleć nad tym, co zrobiliśmy. By się otworzyć, musimy mieć ten rodzaj pewności, że inni ludzie żywią wobec nas nieklamana dobrą wolę, co do której jesteśmy przekonani, że pozostanie niezmienną w każdych okolicznościach. Nawet jeśli nas przywołują do porządku, dzieje się to z dobrej woli.

Oczywiście także w duchowej społeczności nie można narzucić wzajemnego zaufania – pewności, że inni potraktują nas z pozycji miłości, nie zaś z pozycji siły. Prawdziwe wyznanie nie może być mechaniczną procedurą tego rodzaju, jaki pod nazwą wyznania ma miejsce w tak wielu częściach świata buddyjskiego. Powinniśmy być w bliskiej, ufnej komunikacji z osobą, wobec której wyznajemy, a ufać możemy tylko tym ludziom, co do których czujemy, że nas nie zranią, nie wykorzystają naszej otwartości. W pewien sposób potrzebujemy poczuć, że ich postawa wobec nas jest co do zasady taka sama, jak postawa Buddy. Cokolwiek byśmy zrobili, przebaczą nam to. Ich podstawowy stosunek do nas się nie zmieni; zachowają dla nas tę samą metę także po naszym wyznaniu, kiedy dowiedzą się o nas najgorszego.

Rodzaj otwartości rozwijany w ramach duchowej przyjaźni jest wyższego rzędu niż otwartość obecna w zwykłej przyjaźni, chociaż otwartość i wolna komunikacja na bardziej zwyczajnym ludzkim poziomie przygotowuje grunt pod bardziej duchową komunikację. Byłoby dość zaskakujące, gdyby ktoś przeszedł od nieufania nikomu na zwyczajnym ludzkim poziomie do zaufania ludziom w ramach duchowej przyjaźni. Nieczęsto wykonujemy taki skok, chyba że mamy za sobą niezwykle, dramatyczne doświadczenia duchowe.

Wyznanie to po prostu określony aspekt generalnej otwartości wobec ludzi, którym się naprawdę ufa. W tym sensie to nic specjalnego; to jedynie dalszy ciąg tego, co dzieje się cały czas. Nie oznacza to, że wyznanie to błaha sprawa. Należy bardzo poważnie traktować pielęgnowanie otwartości wobec innych, a stąd należy poważnie traktować także wyznanie. Mogą się pojawiać sytuacje, kiedy w tym samym duchu otwartości trzeba będzie zwrócić uwagę na błędy swojemu przyjacielowi, albo on będzie musiał zwrócić uwagę wam. Wówczas jednakże trzeba postępować z wielką ostrożnością. Nie należy próbować zwrócić uwagi innej osobie, chyba że jesteśmy w rozsądnym stopniu pewni, że ta osoba żywi do nas zaufanie; zależy to też od powagi sprawy, o

którą chodzi.

Wzbranianie się przed ujawnianiem swoich działań komuś, o kim naprawdę sądzimy, że jest w sensie duchowym bardziej rozwinięty niż my, wynika zapewne stąd, że wiemy, iż uzna on nasze działania za niezręczne. Podjąwszy się jednak tego, zauważymy, że im bardziej rozwinięta jest to osoba, tym łatwiej w pewnym sensie przychodzi nam otwartość wobec niej (zakładając, że sami jesteśmy stosunkowo słabiej rozwinięci).

Sporo czasu wymaga nabranie zaufania do drugiej osoby na tyle, by móc dokonać przed nią wyznania. Wymaga to też wiele wysiłku. Nie dzieje się to automatycznie, nawet jeśli spędzamy z tym kimś dużo czasu; potrzeba do tego stanowczego wysiłku. Niemalą ulgę przynosi możliwość bycia z kimś prawdziwie otwartym, świadomość, że nie trzeba utrzymywać żadnych pozorów, zostaniemy bowiem zaakceptowani takimi, jakimi jesteśmy. Nie będzie zgody na wszystkie nasze zachowania, ale będziemy akceptowani jako człowiek. Najlepiej nie mieć nic do wyznawania, nic do ukrycia, ale oczekiwanie na osiągnięcie takiego stanu czystości trwałoby bardzo długo dla większości z nas. Testem rzeczywistej otwartości i prawdziwej przyjaźni jest to, że możemy być otwarci, mimo że są niezręczne rzeczy, których najchętniej byśmy nie czynili. W istocie jeśli wyznajemy przed przyjacielem swoje przewinienia, wie on, że mu ufamy, i może równie dobrze bardziej otworzyć się przed nami. Nie ma wiele przyjaźni w relacji, w której nie możesz być otwarty ze swoim przyjacielem, a przyjaciel nie może być otwarty z tobą.

Czemu jednak tak ostrożnie podchodzimy do wyznania? Czemu nie możemy być otwarci wobec każdego? Główny problem to strach przed tym, co ludzie pomyślą. To poniekąd dziwne. Bądź co bądź, nie mają w swojej mocy uczynić nam żadnej krzywdy ani szkody. Dlaczego wszyscy nie mają wiedzieć, co robimy, chyba że popełniliśmy jakieś przestępstwo, po którym możemy wylądować w więzieniu? Jakże by to miało znaczenie, gdyby wszyscy w mieście się dowiedzieli, że się w przeszły weekend upiłeś? I co z tego?

Możemy coś ukrywać także w wyniku postawy wyniesionej z dzieciństwa. Kiedy jako dzieci zaczynaliśmy się czuć bardziej niezależni od rodziców, znajdowaliśmy przyjemność w ukrywaniu różnych spraw przed nimi. Myśleliśmy sobie radośnie: „Gdyby się dowiedzieli, ale byłaby draka!”. Czujemy się bardzo bystrzy, jakbyśmy ich przechytrzyli. To może i jest w porządku, kiedy jesteśmy mali, ale powinniśmy wyrosnąć z tego rodzaju postawy. Jeśli mamy wobec całego świata takie odczucia, jakie dziecko ma wobec rodziców, świadczy to o tym, że jeszcze nie dorośliśmy.

Zwykle jesteśmy bardzo zależni od tego, co ludzie o nas myślą. Pragniemy ich akceptacji, a przynajmniej pragniemy uniknąć ich nieakceptacji. To dość ironiczne, że większości ludzi i tak nie obchodzi to, co wzbraniamy się przed nimi wydobyć. Miewamy czasami sytuacje, kiedy usiłujemy powiedzieć komuś coś, o czym zakładaliśmy, że jest okropne. Dzielenie się tym jest dla nas bardzo bolesne, ale nagle zauważamy, że rozmówca nie zwraca zbyt dużej uwagi na to, co mówimy, bo ma to dla niego małe znaczenie. Po prostu tego nie zarejestrował. Wyobrażaliśmy sobie, że go to zmrozi, czekaliśmy na jego przejęte zgрозą spojrzenia, a on mruknął tylko „no tak”, i zmienił temat. Nie jest wcale przytłoczony, zszokowany ani przerażony. Innymi słowy, przypisywaliśmy zbyt duże znaczenie temu, co zrobiliśmy.

Wiele lat temu miałem przyjaciela, który zwykł mi powtarzać: „Gdybyś wiedział, jaki naprawdę jestem, nie chciałbyś mieć ze mną nic do czynienia”. Mawiał tak przez około dwa lata. Kiedy wreszcie zdobył się na wyznanie tego przede mną (były to myśli, nie zaś żadne zachowanie) – wybuchnąłem śmiechem. Przez te dwa lata był przekonany, że gdybym poznał jego myśli, nie chciałbym dłużej go znać. Było to śmieszne. Ale często tak właśnie nabudowujemy problemy w naszych umysłach.

Odwrotnością tego jest kwestia, którą poruszyliśmy już wcześniej: że powinniśmy brać nasze niezręczne zachowania dostatecznie serio. A to przywodzi nas do drugiego powodu, dla którego warto czynić wyznanie przed przyjaciółmi, którzy są na tej samej ścieżce duchowej. Załóżmy, że czynimy wyznanie przed zwykłym przyjacielem, który nie podziela naszych duchowych ideałów. Wyznajemy, powiedzmy, że w ostatni weekend nieco się upiliśmy, albo że nie medytowaliśmy cały tydzień. Zwykły przyjaciel nie byłby w stanie zrozumieć, co te sprawy dla nas znaczą, a stąd nie rozumiałby naszego zaniepokojenia. Mógłby nawet z najlepszymi intencjami orzec, że

niepotrzebnie się denerwujemy. W takim wypadku nie byłoby rzeczywistej komunikacji, przez co nie doszłoby do prawdziwego wyznania. Nie byłibyśmy wówczas w stanie wypluć z siebie całego zła i pozbyć się go.

Powinniśmy wyznawać zło przed przyjaciółmi, którzy rozumieją, czym są niezręczne zachowania, a nie przed kumplami czy kumpelami, którzy poklepią nas po plecach i powiedzą „W tym temacie wszyscy tak robią”. Tego rodzaju przyjaciele są skłonni traktować nas raczej ulgowo, toteż nasze ‘wyznanie’ niewiele nam da. Nie będziemy może zbyt dumni z naszych czynów, ale nie będziemy też nimi szczególnie zawstydzeni. Nawet taka otwartość jest jednak lepsza od żadnej. Wyrabiamy przynajmniej postawę otwarcia się, chyba że w zawoalowany sposób chęłpimy się jakimś dość interesującym aspektem naszej mrocznej przeszłości.

Jeśli pójdziemy do terapeuty, lub zaczniemy rozmawiać z kimś poznanym podczas podróży, i dojdziemy do przyznania się do pewnych intymnych spraw (być może właśnie dlatego, że rozmawiamy z kimś obcym) – stanowić to może krok we właściwym kierunku. Wypowiedzieliśmy to przynajmniej na głos, i może nam to pomóc przejść do prawdziwego wyznania. Trzeba jednak mieć jasność co do różnicy między przyznaniem się do czegoś a prawdziwym wyznaniem tego. Wyznanie czegoś przed społecznością duchową to całkiem inne doświadczenie. Nasi duchowi przyjaciele będą wiedzieć, o czym mówimy, będą współczująco podchodzić do naszego niepokoju i będą rzeczywiście przejęci. Jednocześnie nie będą tak naprawdę zmartwieni, jako że zachodzi faktyczna komunikacja, a stąd faktyczne wyznanie, dzięki czemu można mówić o rzeczywistych krokach podjętych dla odrzucenia zła, jakie w nas tkwi.

Kiedy nie jesteśmy pewni, czy popełniliśmy jakiś niezręczny czyn, rozwiązanie jest proste – zapytajmy naszych duchowych przyjaciół. Spytajmy: „Co o tym sądzisz? Było to niezręczne? Podziel się ze mną swoją opinią”. Między innymi po to są duchowi przyjaciele.

Trudności przy wyznaniu to dobra wiadomość, wskazują bowiem, że naprawdę wyznajemy zło, a nie traktujemy wyznania jak formalności, co wszak stało się faktem w tak wielu częściach świata buddyjskiego. Jeśli jednak podejście do kogoś i stwierdzenie, że mamy mu coś do wyznania, to zbyt wielka trudność dla nas, można zrobić tak, jak sugerowałem wcześniej – spisać swoje wyznanie i ceremonialnie spalić je w kontekście pudży. Byłby to środek drogi pomiędzy wyznaniem złożonym Buddzie a wyznaniem wobec innej osoby. Nie trzeba nawet pokazywać nikomu tej kartki: fakt spisania tego znaczy, że przyznajemy się do naszych czynów, wydobywamy je na światło dzienne jako element obiektywnej rzeczywistości. Bądź co bądź, ktoś mógł wejść w posiadanie tej kartki papieru. Podjęliśmy ryzyko jej utraty.

Idealnie jest wyznać błąd zaraz po popełnieniu niezręcznego aktu, zaraz po bolesnym uświadomieniu sobie etycznej gafy – albo tak szybko, jak możemy skontaktować się z naszymi duchowymi przyjaciółmi. Im dłużej wstrzymujemy się od wyznania, tym dłużej nasze duchowe życie tkwi w zastoju.

Wyznania jednakże nie podejmujemy raz na zawsze. Moralne porażki zdarzają się niestety zawsze, przynajmniej w umyśle. Dopóki nie osiągniemy Oświecenia, zawsze będzie wewnątrz nas takie czy inne zło, którego trzeba się pozbywać. Wedle tradycji mahajany wyznanie jest więc częścią życia. Musimy cały czas być na bieżąco z wyznawaniem zła. Krótko mówiąc, wyznanie jest kluczowe w życiu duchowym.

Trzecie wyznanie: znękanie egzystencją

Pamiętamy, że w swoim drugim wyznaniu Rucziraketu przyznaje, iż popełnił dziesięć niezręcznych aktów – trzy akty ciała, cztery akty mowy oraz trzy akty umysłu. Trzecie i ostatnie wyznanie dodaje nowy element: wyznanie zła nagromadzonego wskutek różnego rodzaju znękania i opresji.

Jakiegokolwiek poważne zło wyrządziłem znękany egzystencją lub pod wpływem głupich myśli, wyznaję to wszystko w obecności Buddy. Wyznaję to zło, które nagromadziłem

znękany urodzeniem, wskutek znękania różnymi działaniami pod wpływem potrzeb, znękany egzystencją, znękany światem, znękany błędzeniem umysłu, znękany skalaniem spowodowanymi przez głupich i nierozsądnych, znękany przybyciem złych przyjaciół, znękany strachem, znękany namiętnością, znękany nienawiścią oraz znękany mrokiem i szaleństwem, znękany okolicznościami, znękany brakiem czasu, znękany pragnieniem zyskania zasług, stojąc tak oto znękany przed Buddą, wyznając całe to zło.

Słowo tłumaczone tu jako „znękanie”¹⁸ to sanskrycka *samkata*, dla której słownik podaje następującą definicję: „ściśnięty, skurczony, zamknięty, wąski, stłoczony, gęsty, nieprzepuszczalny, nieprzebyty, gęsty od czegoś, pełen czegoś; cieśnina, trudność, stan krytyczny, zagrożenie dla lub ze strony”. Daje to dość dobre wyobrażenie, co znaczy *samkata*, i jasno pokazuje, że „znękanie” nie jest w żadnym razie w pełni adekwatnym tłumaczeniem, mimo że to niezła propozycja.

Samkаты to te czynniki, przez które jest się otoczonym, które się wokół tłoczą, które uciskają, ściskają i ograniczają. Sugeruje to, że istnieją wszelkiego rodzaju niezręczne działania wykonywane jak gdyby pod przymusem. Nasze niezręczne działania nie pochodzą z wolnej, nieprzymuszonej woli. Gdyby sytuacja była trochę bardziej korzystna, moglibyśmy równie dobrze ich nie popełnić. Istnieje wiele czynników egzystencji nas uciskających, które sprawiają, że niezręczne zachowanie jest bardziej prawdopodobne, trudniej zaś podjąć się czegoś zręcznego. Okoliczności tak często bywają przeciwko nam. Nasze otoczenie zdaje się niemal nas przymuszać do zrobienia tego, co niezręczne. Nie jest to jednak ostatecznie żadna wymówka, ponieważ to przez naszą słabość odczuwamy **znękanie jako znękanie**. Raz jeszcze wracamy do motywu, że ludzie nie są rozmyślnie niegodziwi; chodzi raczej o to, że są słabi i ulegają presji.

Lista opresji jest długa: egzystencja, urodzenie, aktywność cielesna, świat, błędzący umysł, skalania spowodowane przez głupców, przybycie złych przyjaciół, strach, namiętność, nienawiść, mrok i szaleństwo, czas, okoliczności, uzyskanie zasług. Sutra wyznaje zło popełnione pod naciskiem tych wszystkich rzeczy. Bezdyskusyjnie nie są to czynniki, na które napotykamy jedynie okazjonalnie i musimy im się opierać. Są to sprawy otaczające i gniotące nas przez cały niemal czas. I to też nie tak, że tylko są, a my się tym nie martwimy; nie – one się panoszą dookoła, ‘atakują’ nas i napierają na nas, wiszą nad nami i ograniczają nasze ruchy. Stanowią stałe, chroniczne zagrożenie, a jeśli o tym nie pamiętamy, to z tego powodu, że spowszedniały tam do tego stopnia, że nie odbieramy już ich oddziaływania jako opresji.

Lista zaczyna się od „znękania egzystencją”. Oznacza to, że uwarunkowana egzystencja sama w sobie – po prostu bycie istotą ludzką – skłania nas do podejmowania niezręcznych działań. Wystarczy przejść się na krótki spacer, a zobaczymy rzeczy, które jak amen w pacierzu wywołają w nas niezręczne myśli, a nawet niezręczne działania. Mówiąc konkretniej, można stwierdzić, że życie miejskie stanowi pewne brzemię. W mieście musimy wkładać tak wiele energii w trzymanie świata na dystans, chronienia przed nim tego, co już osiągnęliśmy na drodze uważności i pozytywności, że niewiele zostaje w nas siły na robienie dalszych realnych postępów. Musimy jednakże przyznać, że dzieje się tak tylko dlatego, że istnieje w nas pewne pokrewieństwo z tymi „opresjami świata”.

Dość oczywisty jest sens, w którym „głupia myśl” może nas uciskać. Myśli bez udziału naszej woli cały czas przebiegają nam przez głowę. Nie mamy niezręcznych myśli celowo; po prostu wyskakują nam w głowie. Nie prosiliśmy ich o przyjście, nie chcieliśmy, by tam się pojawiły; przyszły i tyle. Tak tego doświadczamy. Nazywamy je ‘naszymi’ myślami, ale czasem wydaje się nam, jakby przyszły z zewnątrz i dokonały najazdu na naszą głowę. Usiadłszy do medytacji, staramy się skupić nasz umysł, utrzymać go w czystości i spokoju, a wszystkie te głupie, niezręczne myśli narzucają się i udaremniają nasze szczerze wysiłki. Tak się czujemy. Nie możemy jednak uciec przed faktem, że te myśli są nasze własne, należą do nas.

Potem mamy „znękanie urodzeniem”. Wedle niektórych psychologów narodziny same w sobie są traumatycznym przeżyciem. Oto siedzimy sobie w łonie przed porodem: ciepło, stosunkowo cicho, całkiem komfortowo. I nagle gwałtownie przeciskamy się przez wąski otwór, po

18 W oryg. ang. *opression*, więc alternatywnymi polskimi tłumaczeniami mogłyby być *opresja*, *obciążenie*, *nacisk* lub *ucisk*, które pojawiają się wymiennie w dalszej części tekstu [przyp. red.]

czym wydostajemy się na drugim końcu na rażące, jaskrawe światło, po czym zanurza się nas w wodzie. To z pewnością traumatyczne doświadczenie. Dostajemy klapsa, byśmy zaczęli oddychać, owija się nas w kosmaty ręcznik, ubiera, zawija, aż wreszcie zaczynamy czuć głód. „Znękanie urodzeniem” trafnie więc to opisuje.

W jaki jednak sposób nękać może aktywność cielesna? Cóż, zastanówmy się nad tym. Budzimy się rano, trzeba wstać i się ubrać, pójść do łazienki, umyć zęby i coś zjeść. Wszystko to jest cielesna aktywność, która musi być podtrzymywana. Czasem zdaje się ona tak narzucać, że zapominamy, po co w ogóle żyjemy. Gdy się starzejemy, fizyczna aktywność staje się w coraz większym stopniu brzemieniem. W końcu z trudnością możemy chodzić, czy nawet podnieść się z krzesła bez pomocy. Bez pomocnej dłoni nie wsiądziemy do autobusu. Być może nie będziemy mogli się ubrać czy pójść do ubikacji bez pomocy. Właśnie wtedy to znękanie w pełni się uwidatnia – mimo że w młodości także mamy tego przedsmak, kiedy jesteśmy chorzy. Z trudnością przychodzi nam wtedy myślenie o czymkolwiek innym niż nasz stan fizyczny, niewygody i bóle, lekarstwa itd.

Jeśli chodzi o „znękanie światem”, można to rozumieć w sensie węższym niż znękanie egzystencją – jako całość życia społecznego. Jakikolwiek by nie było konkretne znękanie, przenika ono całość życia. Weźmy na przykład „przybycie złych przyjaciół”. Nie jest tak, że okazjonalnie spotykamy złych przyjaciół, którzy skłaniają nas do popełniania niezręcznych czynów; jesteśmy przez nich otoczeni. Przejedźmy się autobusem – oto są! Pójdźmy na mecz piłkarski – już czekają! Otaczają nas ludzie, którzy w pewnym sensie są „złymi przyjaciółmi”, jako że ich wpływ na nas nie jest pozytywny ani zręczny.

Znękanie strachem, namiętnością, nienawiścią, mrokiem i szaleństwem było już omawiane, gdy była mowa o poprzednich fragmentach wyznania. Ten fragment dodaje jednak nowe elementy. Mamy na przykład „znękanie okolicznościami”, kiedy potrzebujemy szybko działać lub podjąć decyzję nieprzygotowani. Następnie „znękanie brakiem czasu”, czy też, jak byśmy powiedzieli, „presja czasu”, jakże często zdaje się odwodzić nas od zręcznych działań. Bez wątpienia w warunkach współczesnego życia często czujemy, że nie mamy dość czasu na właściwe załatwienie różnych spraw, albo na zastanowienie się, jak wyglądałoby w danym wypadku zręczne działanie. Działamy pośpiesznie, i z dużym prawdopodobieństwem działamy niezręcznie.

Wedle sutry nawet zyskanie zasług rodzi presję – co może brzmieć dziwnie. Rzecz jasna, sutra wskazuje na niebezpieczeństwo zbytniego przywiązania się do swoich zasług. Jeśli myślimy o duchowym życiu zanadto w kategoriach zdobywania zasług, zaczyna to generować sporą presję w naszym realnym życiu duchowym. Tekst nie powiada tego wprost, ale zakładam, że zasługi, o których tu mowa, są niższego rodzaju, gwarantującego po śmierci miejsce w wyższym niebiańskim świecie. Nie wiem, w jaki sposób zasługi oddane Oświeceniu mogłyby być źródłem znękania. Znękanie powstaje wszak tylko wtedy, gdy staramy się działać zręcznie i jakieś zewnętrzne czynniki wchodzą nam w drogę. Przeszkadzać może samo życie, przeszkadzać może brak czasu, ale zasługi oddane Oświeceniu na pewno przeszkadzać nie mogą.

Ta lista zwraca uwagę na fakt, że istnieją w naszej egzystencji wszelkiego rodzaju niezręczne czynniki, które zawsze nas naciskają, i przed którymi trudno umknąć, ponieważ doświadczamy ich cały czas. Nigdy nie odpuszczają. Jak gdyby istniała pewna siła w świecie, która niemal przymusza nas do czynienia niezręcznych rzeczy wbrew naszemu osądowi i najlepszym chęciom. Jeśli jesteśmy przez te czynniki otoczeni, prędzej czy później uzyskają na nas określony wpływ. To nie tak, że są one źródłem niezręczności w jakiś tajemniczy, pośredni sposób. Bezustannie otaczający nas źli przyjaciele prędzej czy później zaczną mieć na nas pewien wpływ. Lista jest oczywiście wybiórcza; wszystkie niezręczne i niepomocne czynniki mają taką naturę.

Nie oznacza to, że jednostka jest zwolniona z odpowiedzialności za swoje zachowania. Poprzez wyznanie popełnionego zła akceptujemy odpowiedzialność za nie. Można zrozumieć, że nie udało nam się przeciwstawić naciskom rzeczywistości, ale przeciwstawianie się leży w zakresie naszej odpowiedzialności. Jeśli coś nie jest naszą winą, czemu to wyznawać? Nie miałoby to sensu. Fakt wyznania pociąga za sobą akceptację odpowiedzialności za dany czyn, także jeśli ulegliśmy szalonej pokusie. Czyniąc techniczne rozróżnienie, można powiedzieć, że naciski to okazje do

niezręcznych działań, ale nie ich przyczyny. My jesteśmy ich przyczyną, a zatem odpowiedzialność spada na nas. Mogą bardzo silnie nas kusić, ale wciąż mamy możliwość im się oprzeć.

Kiedy stajemy się bardziej wewnętrznie zintegrowani, to czujemy się nie tyle mniej naciskani, ile mniej targani przez wszelakie presje. W stanie braku integracji jesteśmy wewnętrznie rozbici i podzieleni. Jedna strona naszej osobowości chce medytować, inna się temu opiera; jeśli więc pojawia się jakakolwiek zewnętrzna presja, by nie medytować, z łatwością może ona podzielać na nas poprzez tę część nas, która i tak nie chce medytować. Kiedy jesteśmy podzieleni, ta część nas, której dany nacisk jest na rękę, łatwo ulega jego wpływom.

Mając w sobie 'wewnętrznego zdrajcę', grającego na rzecz 'wroga na zewnątrz', jesteśmy w trudnej pozycji. Oprócz bycia pod zewnętrznym naciskiem, jesteśmy podzieleni wewnętrznie tak, że jedna część wywiera nacisk na inną. Gdy zaś nie trapi nas wewnętrzny konflikt, znacznie łatwiej radzić sobie z naciskami zewnętrznymi. Przechadzamy się na przykład po mieście i widzimy reklamy z modelkami w kusym ubraniu, ale gdy nie ma w nas nic podatnego na takie widoki, mogą one wywierać dowolną presję – nic więcej się nie wydarzy. Gdy z drugiej strony czyha w nas już, by tak rzec, wewnętrzny zdrajca, połączone siły zdrajcy i reklam mają duże szanse nas przytłoczyć. Im bardziej jesteśmy podzieleni wewnętrznie, z tym większym prawdopodobieństwem będziemy znękani zewnętrznymi naciskami, a im bardziej jesteśmy zintegrowani, tym łatwiej możemy wytrzymać poziom nacisku z otoczenia odpowiadający naszemu zintegrowaniu.

Warto być świadomym, że w świecie istnieje cały szereg czynników, które niemal zmuszają nas do niezręcznych zachowań. Nie dostajemy ze świata zbyt wiele wsparcia; ustawicznie wisi nad nami presja, by działać tak, jak zwykle – czyli w sposób niezręczny. Żyjemy pośrodku opresyjnej sytuacji i możemy odbierać to tak, że trzeba tłumić w sobie wiele rzeczy tylko po to, by przetrwać dzień. Właśnie dlatego tak dobrze jest wybrać się na retrit od czasu do czasu, doświadczyć lekkości i szczęścia tego, że presji nie ma – przynajmniej tu i teraz.

Sprawą dyskusyjną jest, czy bycie świadomym **opresji jako opresji** cokolwiek pomaga. Jeśli na zewnątrz panuje okropny hałas, możemy na pewno uświadamiać sobie, co się dzieje, ale nie pomoże nam to medytować, jeśli hałas się ciągnie i bez ustanku nam przeszkadza.

Można stwierdzić, że to konieczność radzenia sobie z opresjami wyrabia siłę, ale uważam, że istnieje punkt, po którego przekroczeniu to już nie działa. Podnoszenie ciężarów na siłowni bez wątpienia nas wzmocni, ale jeśli jesteśmy starzy i słabsi, może to stanowić takie obciążenie dla serca, że padniemy martwi. Podobnie jest w sensie psychologicznym. Radzenie sobie z naciskami jest w odpowiednich dawkach wzmacniające, ale istnieje też limit, poza który nie możemy wykroczyć.

Wynika z tego, że powinniśmy wiedzieć, ile jesteśmy zdolni wytrzymać, i jeśli sytuacja jest nie do wytrzymania, wycofać się z niej, o ile to w ogóle możliwe. Powiedzmy, że mieszkamy na przykład z kimś o okropnym charakterze. Możemy przez jakiś czas sobie z tym radzić, ale założmy, że inna osoba z podobnym rodzajem temperamentu przyszła do nas mieszkać. Będziemy być może zmuszeni przyznać, że nie zniesiemy życia z dwiema takimi osobami – wpędziłyby nas po prostu w depresję, co w żaden sposób by nam nie pomogło. Lepiej jest więc im podziękować, niż się dołować. Nie powinniśmy być zawstydzeni faktem, że nasze zasoby cierpliwości są ograniczone. Owszem, potrzebujemy być silni, ale powinniśmy spokojnie oszacować swoją siłę i zdecydować, czego możemy rozsądnie od siebie oczekiwać. Zwykle możemy znieść więcej, niż nam się wydaje, ale musimy też podchodzić do siebie realistycznie i nie niszczyć się fałszywymi wyobrażeniami na temat tego, ile powinniśmy być zdolni znieść.

Podsumowując, za obciążeniem stoi pewien zewnętrzny czynnik, czy to społeczny, czy psychologiczny, który wywiera na nas presję, byśmy działali niezręcznie. Zamiast żalić się nad sobą, warto realistycznie przyznać, że przez sam fakt bycia w świecie jesteśmy przeciwko niemu. Świat aż nazbyt często nie wspomaga nas w wysiłkach, by stawać się bardziej zręcznym, a wręcz popycha nas w odwrotnym kierunku.

Skutki wyznania: oczyszczenie i radość

Skutki wyznania powinny już teraz być dość jasne. Po szczerym wyznaniu zła czujemy się oczyszczeni. Czujemy, że wracamy na ścieżkę, i że znowu możemy czynić postępy. Piękny przykład stanu, w jakim się wtedy znajdujemy, stanowi praktyka wizualizacji Wadźrasattwy. Jest to praktyka wadźrajany, ale w duchu jest ona bardzo bliska wersom wyznania usłyszanym przez Rucziraketu w jego śnie.

Podczas tej praktyki wizualizujemy sobie Wadźrasattwę siedzącego na białym lotosowym tronie bezpośrednio nad naszą głową. Jego kolor jest śnieżnobiały, przypomina barwę świeżo spadłego śniegu, na który pada poranny blask słońca. Jest u zarania swojej młodości, z długimi czarnymi włosami opadającymi na plecy, na jego twarzy widnieje uśmiech oraz współczucie. W jednej ręce trzyma przy piersi wadźrę, czyli dordże, drugą podtrzymuje dzwonek spoczywający na jego kolanie. W jego sercu widzimy ciemnoniebieską sylabę *hum*, a wokół niej niczym girlanda ciągnie się sto liter mantry Wadźrasattwy, także białego koloru. Girlanda liter oplata się w kierunku wskazówek zegara wokół ciemnoniebieskiego *hum*, i w trakcie tego oplatania się widzimy krople białego nektaru opadające z niej. Nektar ów opada na czubek naszej głowy dużym strumieniem, spływa nerwem pośrodkowym i wszystkimi nerwami przez cały system nerwowy, wymywając wszelkie zło i czyniąc naszą istotę całkowicie czystą. Stajemy się czyści, lśniący, przezroczyści niczym kryształowa waza. Usunąwszy wszelkie skalania, nektar gromadzi się w nas, i kropla po kropli stajemy się jak kryształowa waza pełna aż po brzegi czystego, białego mleka.

Osiągnąwszy ten stan, widzimy dalej, że niebo aż po krańce wypełnia się gęsto kwiatami lotosu. Na każdym lotosie jest posadowiony śnieżnobiały Wadźrasattwa, i pod każdym Wadźrasattwą znajduje się czująca istota, oczyszczana dokładnie tak, jak my. Widzimy, że jesteśmy czystą istotą w czystym świecie, czystą istotą pośród czystych istot. Potem czujemy, że naprawdę wyznaliśmy zło, które zostało nam odpuszczone.

Po dokonaniu wyznania przed buddami w naturalny sposób powinniśmy czuć się wobec nich wdzięczni za wysłuchanie i zaakceptowanie naszego wyznania, i śpiewać im hymny pochwalne tak, jak czyni to Rucziraketu w *Sutrze złotej światła*.

Wysławiam buddów zasobnych w oceany cnót, przypominających góry lśniące złotą barwą niczym góra Sumeru¹⁹. Idę po schronienie do tych buddów i pochylam głowę przed nimi wszystkimi. Każdy z nich ma złotą barwę, lśni niczym czyste złoto. Ma piękne oczy, czyste i doskonałe jak beryl. To kopalnia jaśniejąca od chwały, splendoru i sławy. Jest słońcem-buddą usuwającym zakamarki ciemności promieniami swego współczucia. Jest zupełnie nieskalany, znakomity, o błyszczących członkach. To w pełni oświecone słońce. Jego członki promieniają niczym złoto. Księżycowym blaskiem mędrców chłodzi płomienny ogień tych umysłów, które pożerane są przez ogień skałań. Jego organy zmysłów piękne są niby trzydzieści dwa wspaniałe główne znamiona, członki zaś jego cudownie lśnią znakomitymi mniejszymi znamionami. Z mieszanką blasków pełną chwały, zasług, splendoru i błyskotliwości stoi pośród ciemności niczym słońce trzech światów.

Z członkami podobnymi srebru, kryształowi i miedzi, w różnych wspaniałych barwach czystych niczym beryl, mieszaniną promieni różnorodnych zdobny, miedzianoczerwony niczym świt, błyszczysz jak słońce, o wielki mędrce. Bowiem ten, kto wpadł w rzekę cyklów egzystencji, dotknięty lękiem w wodzie śmierci, w środku powodzi nieszczęść, w splątaniach wieku podeszłego, wysuszy się zupełnie w promieniach słońca-buddy z tego oceanu biedy, którego prądy są skrajnie srogie i okrutne.

Jak w wielu innych sutrach mahajany, cały ten ustęp daje wrażenie niewyczerpanego bogactwa i obfitości, i to tu właśnie chodzi. Podkreśla się przez to, że budda znacznie wykracza poza dwa-trzy raczej pomnikowe i abstrakcyjne przymioty. To prawdziwa skarbnica cnót i zasług.

Zestaw wyobrażeń tutaj obecnych – słońce, góry, promienie księżyca, beryl, srebro, miedź,

19 Sumeru (inaczej Meru) – święta, symboliczna góra buddyzmu, hinduizmu i dżinizmu o pięciu wierzchołkach.

kryształ, świt, woda – jest w całości uniwersalny; nie ma tu nic specyficznie indyjskiego. Ale bezładna ekstrawagancja, pewna wybujałość, ma znamiona kultury indyjskiej. Nie ma zbyt wiele formy w tych wszystkich epitetach i porównaniach, brak ładu ani symetrii. Są wrzucone jedno na drugie, tworząc misz-masz. Może się to wszystko nam wydawać przesadne, wręcz obce. Możemy preferować podejście bardziej zbliżone do zen – pojedyncza gałązka w rozkwicie starannie ułożona w prostej wazie – jednakże Hindusi lubią gromadzić setki kwiatów w jednym miejscu, bez jakiegokolwiek porządku. Jeśli podejście zen wyraża **autentyczną** intensywność spokoju i koncentracji, wówczas może to być coś, czego nam potrzeba. Ale skromne, gustowne ograniczenie, paleta pastelów, nie jest właściwie cnotą samo w sobie, przynajmniej nie w kontekście rytuału. Lepiej pozwolić sobie na więcej, być nawet nieco mniej ostrożnym, jeśli przez ‘ostrożny’ rozumieć bycie zahamowanym i nieśmiałym.

Tradycja zachodnia nie jest oczywiście całkowicie pozbawiona tego rodzaju rozrzutnej ekspresji. Thomas Traherne popuszcza wodze w swoich *Stuleciach medytacji religijnych*. Podobnie Shelley w *Odzie do skowronka*, gdzie niektóre obrazy, na przykład porównujące skowronka do świetlika albo do wysoko urodzonej dziewczyny na wieży zamkowej, są ewidentnie lekkim absurdem; ale nauczałem studentów w Indiach tego poematu, i bardzo podobały im się wszystkie takie porównania. Krytycy angielscy zwykle zgadzają się, że część metafor można by usunąć, by uczynić wiersz bardziej zwartym i jednolitym, ale Hindusi zdecydowanie by nie podzielili tego zdania. Dla nich mogłoby to ciągnąć się do woli.

Można powiedzieć, że jest to różnica pomiędzy stylem gotyckim a neoklasycznym. Podstawowe rozróżnienie zachodzi między stylem ‘gromadzącym’ i ‘eliminującym’ – przykłady tego da się znaleźć zarówno w kulturalnej tradycji Zachodu, jak i we wschodnim buddyzmie. Porównajmy choćby kwakierski dom spotkań, ubogi, goły i niczym nieozdobiony, z poreformacyjnym, rokokowym kościołem katolickim, pełnym najprzeróżniejszych błyskotek, aksamitu, koronek, farby i gipsowych wykończeń, ze skutkiem bądź to tryskającym życiem, bądź to kiczowatym. Różnica między podejściem therawady i wadźraja jest podobna, i obie mają swoje dobre strony. Anglicy mają skłonność nieśmiało wycofywać się przed bujnością i obfitością, ale sądzę, że powinniśmy to w sobie przełamywać.

Rzecz jasna, może to też pójść za daleko w drugą stronę. Niektóre tybetańskie świątynie bywają tak przeładowane przedmiotami, że staje się to napastliwe. Mnóstwo ludzi pozostawiło tam masę rzeczy, i żadna z nich nie może zostać wyrzucona lub oddana, przez co w każdym zakamarku i szczelinie upchnięty jest jakiś obrazek albo thanگا, plus setki lampek i pojemniczków na wodę. Świątynie sprawiają czasem wrażenie nadmiaru przedmiotów, szczególnie że często umieszcza się je w kasetkach z przeszklonym przodem. Jak w muzeum, zakurzone i zjedzone przez mole. Wszystko trzeba zachowywać, ponieważ ktoś to podarował w religijnym zapale, ale czasem naprawdę chciałoby się wyrzucić parę rzeczy. Myślałem sobie nieraz, że sam buddyzm tybetański jest taki – przypomina nieco muzeum. Za dużo się w nim tego nagromadziło, za dużo drobnostek i błyskotek.

Potrzebna jest więc najpewniej droga środka. Od czasu do czasu dobrze jest pozwolić sobie na napad obfitej i sówitej szczodrości, ale nie da się w ten sposób funkcjonować cały czas. Czasem skłaniamy się zaś do bycia oszczędnymi i prostymi, ale tak też nie można funkcjonować cały czas. W codziennej praktyce najlepiej trzymać się drogi środka. Uczyńmy nasz ołtarzyk bogatym, ale nie tandetnym, oszczędnym, ale nie monotonnym. Dni świąteczne są okazją do prawdziwej obfitości – nie szczędźmy wydatków na dekoracje, lampy i świece, a już naprawdę zaszalejmy przy kwiatkach.

Sławię Buddę, którego członki lśnią niczym złoto, którego członki promienieją złotym blaskiem, kopalnię wiedzy, zwierchnika we wszystkich trzech światach, cudownie pięknego, o członkach noszących nader wspaniałe znamiona. Jak bezmierna jest woda w oceanie, jak ziemia nieskończona jest ze swoimi cząsteczkami kurzu, jak niezliczone są kamienie góry Meru, jak bezgraniczne jest błękitne niebo, tak bezgraniczne są zalety Buddy. Żadna istota nie może ich nawet poznać. Gdyby je rozważać i rozmyślać nad nimi przez liczne eony, nie poznałoby się ich do końca. Być może przez eony można przeliczyć i ogarnąć ziemię z jej

skálami, górami i oceanami, wodę w oceanie zmierzyć co do kropli: zalet Buddy nie można poznać do końca.

Budda osiągnął i zrealizował to, co Nieuwarunkowane, a jako że Nieuwarunkowane nie jest właściwie dostępne myśli i nie może być w pełni wyrażone, tak samo jest z Buddą. Zalety Buddy są niezmierzone i niewyrażalne. Są dwa sposoby przyznania tego. Można po prostu stwierdzić „Zalety Buddy nie mogą zostać wyrażone”, i można też zaangażować swoją inwencję, usiłując je opisać, co ten akapit koniec końców czyni. Druga metoda daje zapewne lepsze wyobrażenie niewyczerpalności cnót Buddy aniżeli suche, logiczne stwierdzenie.

W wielu tradycjach duchowych mówi się o dwu głównych drogach podejścia do rzeczywistości: negatywnego i afirmatywnego. Negatywna droga polega na przeczeniu, że Nieuwarunkowane jest czymkolwiek uwarunkowanym. Mówimy o Nieuwarunkowanym: „Nie jest to x, nie jest to y. Nie ma to nic wspólnego z przestrzenią i nic wspólnego z czasem. Nie ma początku ani końca. Nie jest ani światłem, ani ciemnością, ani dobrem, ani złem, ani istnieniem, ani nieistnieniem. Wykracza to poza to wszystko”. Afirmatywna droga polega na mówieniu, że Nieuwarunkowane jednak jest światłem – nie zwyczajnym światłem, a światłem absolutnym, najjaśniejszym, najczystszy, najwspanialszy światłem. Albo mówi się, że Nieuwarunkowane jest piękne, nie jest jednak zwykłym, ziemskim pięknem. Jest znacznie piękniejsze niż najpiękniejsza rzecz, którą widzimy i doświadczamy. To piękno samo w sobie, piękno nie mające sobie równych.

Jedno i drugie to oczywiście jedynie sposoby widzenia rzeczywistości. Ściśle biorąc nie możemy myśleć w ogóle o rzeczywistości, ale dla celów praktycznych potrzebujemy o niej myśleć, i zasadniczo istnieją tylko te dwa sposoby, na które o niej myśleć możemy: albo przez negowanie wszystkiego, co uwarunkowane, w odniesieniu do Nieuwarunkowanego, albo przez myślenie o Nieuwarunkowanym przez pryzmat uwarunkowanego w najlepszym wydaniu, w szczytowym punkcie, wykraczającego poza to, co kiedykolwiek doświadczyliśmy w ramach uwarunkowań.

Cóż, właściwie jednak istnieje też sposób trzeci. Jest to podejście z użyciem paradoksu, sugestywnego zestawienia przeciwstawnych terminów, na przykład gdy mówimy o ‘ośniewającej ciemności’. Takie sprzeczności dają niektórym przynajmniej ludziom wskazówki co do tego, jaka jest rzeczywistość. Buddyjskie teksty o Doskonałej Mądrości operują tego rodzaju pojęciowymi paradoksami, stosując także podejście negatywne. *Sutra złotego światła* preferuje jednakże podejście afirmatywne, odwołując się do obrazów, przedstawień i bogatych opisów. Zawiera tylko jeden bardzo krótki rozdział o siunjacie, który jest rodzajem nieporadnej wersji nauczania o Doskonałej Mądrości.

Naturalna konsekwencja wyznania jest dwojaka: radowanie się z zasług, zarówno własnych, jak i innych ludzi; oraz poświęcenie swoich zasług Oświeceniu. Pierwszy posmak tego dostajemy w drugim wyznaniu:

Winszuję wszystkim, którzy w tej Dżambudwipie i innych sferach świata uczynili dobry akt. I jakkolwiek zasługę osiągnąłem za pomocą ciała, mowy czy umysłu, przez korzeń zasług obym dotknął dzięki temu oświecenia.

Radowanie się z zasług innych daje nam inspirację i siłę. Przeciwdziała także każdej tendencji do zazdrości i chciwości, zachęcając do bezinteresowności. Jeśli ktoś inny spełnił dobry uczynek, cieszymy się z tego dokładnie tak samo, jakbyśmy uczynili to sami. Jeśli będziemy w stanie pielęgnować w sobie pozytywną postawę uznania dla innych, możemy czuć, że w pewien sposób **sami** tak uczyniliśmy.

Dla niektórych ludzi radowanie się zasługami innych nie jest łatwe. Rozważając dobre cechy innych ludzi, możemy poczuć się dość niekomfortowo. Powodem tego jest, że czujemy się gorsi; a czujemy się gorsi, bo sami nie posiadamy tych dobrych cech. To nas wścieka. Patrzymy na to w zawistny, uprzedzony sposób. Zamiast myśleć: „Asia to bardzo miła osoba”, zaczynamy myśleć: „Jest znacznie miłsza niż ja. Zapewne sądzi, że jest ode mnie lepsza. Co gorsza, kiedy inni ludzie na

nas patrzą, oni też prawdopodobnie myślą, że ona jest ode mnie lepsza”. Im więcej o tym myślimy, tym gorsi się czujemy. Wydaje nam się, że Asia myśli o sobie jako lepszej od nas, podczas gdy taka myśl nie powstała nawet w jej głowie. Może wręcz za bardzo nie zauważać naszego istnienia. Jeśli czyjeś zalety sprawiają, że jest on na wyższym poziomie niż my, wówczas mamy skłonność nie doceniać go i szacować niżej jego dobre cechy, jedynie po to, by utrzymać się w naszych oczach na równym poziomie z nim.

Jeśli posiadamy jakieś zasługi, którymi możemy się radować, łatwiej nam radować się z zasług innych, ponieważ bardziej czujemy się z nimi na równi – w istocie jednak to tylko przyznanie się do własnej słabości. Powinniśmy być zdolni radować się zasługami innych niezależnie od tego, czy sami dorobiliśmy się jakichkolwiek zasług. Tak naprawdę im mniej zasług mamy, tym większy jest to powód do radowania się z zasług innych ludzi. Skoro sami nie mamy własnych zasług, na szczęście mają je inni! Jeśli w świecie tworzą się zasługi, powinny one być naturalnym powodem do radości.

Tekst ma zapewne na myśli ten rodzaj zasługi, który ludzie zyskują, by tak rzec, nie mające związku z nami osobiście. Wszelako także nasza odpowiedź na działania podejmowane bezpośrednio na naszą korzyść nie zawsze jest prostolinijna. Wielu ludzi opiera się wręcz dobrym czynom podejmowanym na ich rzecz, odczuwają bowiem, że stawia ich to w sytuacji zobowiązania. Możemy być niechętni pożyczeniu kosiarki od sąsiadów, bo to by znaczyło, że jesteśmy zobowiązani pożyczyć im coś w zamian. Usiłując jednak uniknąć wszelkich zobowiązań, w końcu całkowicie odetniemy się od relacji z innymi. Mając jakiegokolwiek kontakty z ludźmi, nie można uniknąć zaangażowania się w sieć wzajemnych zobowiązań.

Być może niechęć czy brak skłonności do radowania się zasługami innych wynika ze zbyt dużego skupienia na sobie. Możemy potrzebować zapomnienia o sobie i o tym, na czym stoimy, i po prostu radować się z cudzych zasług w sposób całkiem bezosobowy. Nie czujemy zazdrości wobec świecącego słońca z tej racji, że ono świeci, a my nie. Po prostu cieszymy się jego blaskiem. W podobny sposób radujmy się, że ktoś wypracował zasługi, czyniąc świat trochę jaśniejszym i lepszym miejscem. Nieważne, kto to jest, czy jesteśmy to my, czy ktokolwiek inny – ważne, że te zasługi stały się faktem.

Po radości z cudzych zasług Rucziraketu przechodzi do poświęcenia wypracowanych przez siebie zasług na rzecz Oświecenia. To poświęcenie jest powiązane z ‘trzema celami’. Wedle pewnych tekstów w życiu są możliwe trzy cele. Można życzyć sobie dobrobytu w obecnym życiu, można pragnąć szczęśliwego odrodzenia w którymś przyszłym wcieleniu, albo też można myśleć w kategoriach osiągnięcia Oświecenia; i można poświęcić swoje zasługi każdemu z tych celów. Ujmując to w uproszczony sposób, można mówić: „Dzięki temu dobremu uczynkowi obym był szczęśliwy, zdrowy i silny w tym życiu”, można mówić: „Dzięki temu dobremu uczynkowi obym szczęśliwie odrodził się w niebie po śmierci”, albo możemy mówić: „Dzięki temu dobremu uczynkowi obym dostał Oświecenia dla dobra wszystkich istot”. Bodhisattwa oczywiście decyduje się na to trzecie, i właśnie o tym jest tutaj mowa.

W kwestiach tego rodzaju musimy strzec się przed skupieniem na sobie w niezręcznej postaci. Owszem, mamy ostateczny ideał, i szczerze pragniemy, by czynione przez nas dobro nie zostało zmarnotrawione, lecz przyczyniło się do osiągnięcia tego ostatecznego ideału. Nie należy jednak tego robić w skupieniu na sobie większym niż przy czymkolwiek innym. Nie mówimy ludziom, że idziemy medytować, bo chcemy osiągnąć Oświecenie. Mówimy po prostu: „Chyba pójdę sobie pomedytować”. Ale wewnątrz jesteśmy świadomi, że jest to kierunek, w jakim się poruszamy, i cel, dla którego mobilizujemy wszystkie nasze energie i zasoby, włącznie z zasobami reprezentowanymi przez nasze zasługi. Życzymy sobie po prostu, by wszelkie posiadane przez nas zasługi przyczyniały się do ostatecznego Oświecenia.

Czy więc to, czemu poświęcamy nasze zasługi, robi jakąkolwiek różnicę? Jaka to różnica, czy poświęcimy je szczęściu obecnego życia, czy życiu przyszłego? Tradycyjny pogląd buddyjski głosi, że jest to realna różnica, ponieważ decydującym czynnikiem jest zawsze nasza motywacja. Chińscy buddyści rozróżniają ‘czystą’ i ‘nieczystą’ zasługę – kolokwialnie mówi się o ‘białych zasługach’ i ‘czerwonych zasługach’, gdzie biały to kolor ducha, a czerwony to kolor ziemi. Zasługa pierwszej i

drugiej grupy celów jest nieczysta, gdyż jest zanieczyszczona nalotem interesowności, podczas gdy zasługa poświęcona trzeciemu celowi jest od takiego nalotu wolna.

Czysta zasługa zwykle jest głębsza i potężniejsza od nieczystej, o ile nie podchodzimy do zyskiwania zasług jak do swego rodzaju kapitału czy dochodu, o którym możemy decydować, czy zainwestować go na własną korzyść czy na korzyść wszystkich istot. Można by powiedzieć, że zwrot z inwestycji zasługi w interesie wszystkich jest nieskończenie większy niż z inwestycji czysto osobistej, ale to też nie do końca tak. Zasługi jako takie zmieniają się zależnie od tego, czy włożymy je w ziemskie, czy duchowe sprawy, nie są to bowiem jedynie zasługi – jesteśmy to **my**. Nasze zasługi to **my**.

Idea oddania zasług przez bodhisattwę ma nade wszystko pomóc mu usunąć jakikolwiek ślad samolubstwa. Wygasa pragnienie pracy dla siebie lub czerpania korzyści w tym albo w przyszłym życiu. Chce jedynie poświęcać wszelkie swoje zasoby Oświeceniu na rzecz wszystkich. W ten sposób pozbywa się jakichkolwiek śladów interesowności.

Zwykle kiedy robimy coś dobrego, gdzieś z tyłu głowy mamy nadzieję, że będzie to z korzyścią dla nas osobiście, w wąskim i indywidualistycznym sensie. Bodhisattwa stara się przeciwdziałać tej naturalnej – i trzeba powiedzieć: doskonale zdrowej – tendencji, mówiąc: „Jakiegokolwiek zasługi wytworzę, oby nie poszły one na moją osobistą korzyść w tym ani w przyszłym życiu. Oby pomogły mi osiągnąć Oświecenie na korzyść wszystkich, tak, bym stał się dla wszystkich pożyteczny”. Pomaga mu to przezwyciężyć indywidualistyczną postawę reprezentowaną przez pierwsze dwa cele, która oczywiście jest nie do pogodzenia z mahajaną i z ideałem bodhisattwy. Strzeże przed naturalną tendencją dbałości o własną osobę, także w ramach czegoś, o czym lubimy myśleć jako naszym życiem duchowym.

Te dwa aspekty, radowanie się z cudzych zasług i poświęcenie swoich zasług Oświeceniu, splatają się w jedno po trzeciej części wyznania:

Wszelkim istotom zyskującym w tej Dżambudwipie i innych sferach świata liczne i głębokie zasługi winszuję ich zasług. Oby ta radość z ich zasług i z zasług uzyskanych przeze mnie poprzez ciało, mowę lub umysł zaowocowała spełnieniem mego postanowienia. Obym dostąpił najwyższego, nieskazitelnego oświecenia.

Następuje to zaraz po długim ustępie o ogólnym życzliwym nastawieniu. Ciesząc się samemu szczęściem i dobrostanem, w naturalny sposób radujemy się także duchowym szczęściem i dobrostanem innych, jak czyni to tutaj Rucziraketu. Często mamy to w zakończeniu pudży lub nawet sutry mahajany. To po prostu wyraz dobrej woli w stosunku do wszystkich żywych istot – życzymy im wszystkim wszelkich dobrych rzeczy, zarówno materialnych, jak duchowych.

Oby w każdej sferze wszystkich istot wszelkie nieszczęścia zginęły. Oby wszystkie istoty, których zmysły obciążone są defektem, których członki są chore, uzyskały pełną sprawność. Oby wszyscy znajdujący się w dziesięciu kierunkach, chorzy, bezsilni, ranni i bezbronni, wybawieni zostali od swego utrapienia, oby odzyskali zdrowie, siłę i zmysły. Oby będący w zagrożeniu ze strony królów, zbójców i łotrów, targani setkami różnych lęków, oby wszystkie te uciskane i cierpiące istoty wybawione zostały od setek skrajnych, okropnych lęków. Oby bici, więzani i torturowani przez więzy, znajdujący się w licznych kłopotach, rozpraszani przez tysiące różnych prac, zarażeni obawami i strasznym lękiem, oby zostali wybawieni ze swoich więzów; niech bici będą wybawieni od bijących; niech skazańcy zjednoczą się z życiem; i niech wszyscy ci, którzy popadli w kłopoty, uwolnieni zostaną od lęków. Oby istoty nękanie przez głód i pragnienie dostały mnogość posiłków i napojów. I oby ślepi ujrzeli świat licznych form, głusi usłyszeli rozkoszne dźwięki, oby goli otrzymali piękne szaty, zaś biedni – skarby. I niech wszystkie istoty pobłogosławione będą obfitym bogactwem, zbożem i licznymi klejnotami. Oby doświadczenie nieszczęścia nikomu nie zaszkodziło. Oby wszystkie istoty cieszyły się dobrym wyglądem. Oby przyjęły piękne, wdzięczne i pomyślne kształty i bezustannie doświadczały mnóstwa błogosławieństw. Kiedy o tym pomyślą, niech

dostaną jedzenia i picia wedle woli, wielką obfitość, oraz zasługi, lutnie, bębny, i przyjemnie brzmiące cymbały, źródła, rozlewiska, stawy i zbiorniki. Kiedy o tym pomyślą, niech dostępne dla nich będą lotosowe stawy z niebieskimi i złotymi lotosami, jedzenie i picie, oraz tkaniny, bogactwo, złoto, ozdoby z pereł i drogocennych kamieni, ze złota, berylu i różnych klejnotów. Oby nigdzie na świecie nie wybrzmiały już dźwięki tragedii. Oby nie było ani jednej istoty o wrogim obliczu, i oby wszystkie miały szlachetny wygląd, tworząc blask dla siebie nawzajem. Jakiegokolwiek powodzenie jest możliwe w świecie ludzi, niech powstanie dla nich mocą samej ich myśli. Kiedy o tym pomyślą, niech wszystkie ich pragnienia spełnią się poprzez zasługi oraz ich owoce. Niech z drzew trzykrotnie spadną perfumy, girlandy, maści, tkaniny, pudry i liczne kwiaty. Niech różne istoty przyjmą je i niech się radują. Niech oddadzą bezgraniczną cześć wszystkim tathagatom w dziesięciu kierunkach, bodhisattwom, szrawakom, oraz czystemu, nieskazitelnemu, niezbitemu Prawu. Oby wszelkie istoty uniknęły niskich stanów egzystencji. Oby uniknęły ośmiu sytuacji, gdzie praktyka Dharmy jest niemożliwa. Oby sięgnęły najwyższej, głównej szansy dla człowieka. Niech wszystkie osiągną spotkanie z buddami. Oby zawsze odradzały się wysoko i miały skarbcze wypełnione obfitym bogactwem i zbożem. Przez liczne eony niech będą wspaniałe zdobne w piękno, dobrą karnację, sławę i chwałę. Oby wszystkie kobiety stały się mężczyznami, silnymi, bohaterскими, inteligentnymi i uczonymi. Oby czyniły stałe postępy ku Oświeceniu i aktywnie praktykowały sześć doskonałości. Oby ujrzały buddów w dziesięciu kierunkach, wygodnie usadowionych pod wspaniałymi drzewami klejnotów, siedzących razem na tronach z drogocennego berylu. Oby posłyszały, jak głoszą oni Prawo. Niech doszczętnie zniszczone zostaną wszystkie złe uczynki przeze mnie popełnione, to, co poprzednio uczyniłem w opresjach różnych egzystencji, wszystkie złe uczynki niosące niepożądane owoce. Oby wszystkie istoty tkwiące w więzach egzystencji, związane mocnymi więzami przez kajdany cyklów egzystencji, zostały wybawione od swoich więzów przez dłonie mądrości. Oby zostały wybawione od swoich nieszczęść. Oby stały się buddami.

Rzuca się tu w oczy zdanie „Oby wszystkie kobiety stały się mężczyznami”. Kobiety często martwią się tym, co postrzegają jako dyskryminację kobiet w buddyzmie, i czasem odwołują się do pism buddyjskich, które zdają się sugerować, że kobiety są poniżane. Ale istnieje pewien tekst, który czyni tę sprawę całkiem jasną. W jednym z fragmentów kanonu palijskiego niejaka Mahapadżapati przychodzi do Buddy, pragnąc ordynacji. Początkowo Budda odrzuca jej prośbę. Towarzysz Buddy, Ananda, bez wątpienia zastanawiając się, czy Budda odmówił Mahapadżapati ordynacji z powodu braku u kobiet zdolności duchowych, zapytał się Buddy wprost: „Czy kobiety zdolne są do najwyższych osiągnięć duchowych?”, i uzyskał jasną odpowiedź: „Tak”. W tradycji buddyjskiej ugruntowało to tę kwestię raz na zawsze. Nikt nigdy nie sugerował, że Budda mógł tego nie powiedzieć; jego słowa są tutaj całkowicie kategoryczne, i wszystkie inne teksty winny być interpretowane w ich świetle. To podstawowa zasada buddyjska, która jest też uwypuklona w innych tekstach kanonu palijskiego, gdzie Budda podkreślał zdolność kobiet do osiągnięcia Oświecenia.

Co więcej, można powiedzieć, że z wielkich religii świata jedynie buddyzm kategorycznie stwierdził, że kobiety są zdolne do najwyższych duchowych osiągnięć. Takiego pytania w chrześcijaństwie nawet się nie zadaje. Kobiety mogą być ‘zbawione’; mamy kobiety-święte; ale kiedy zaczniemy mówić o ‘zbawicielu-kobiecie’ – a w niektórych kręgach nawet o kobiecie-kapłanie – narażamy się na trudności. W buddyzmie jednak zawsze się mawiało, że kobiety są zdolne do osiągnięcia wszystkich duchowych celów dostępnych ludziom, i w istocie je osiągały. W historii buddyzmu mamy przykłady młodych czy starych kobiet, które osiągnęły Oświecenie, wiemy zatem, że to możliwe. Sam Budda miał uczennice o dużych osiągnięciach, podobnie Milarepa, oświecony tybetański asceta, oraz Padmasambhawa, wielki guru Tybetu. W buddyzmie dla kobiet była dostępna dowolna pozycja duchowa, którą mogli zajmować mężczyźni. Istnieją nie tylko bhikkhu, ale też bhikkhuni, nie tylko męscy guru, ale też żeńskie guru. W buddyzmie nie istnieje nic, co zapobiegałoby pełnieniu przez kobiety każdej możliwej duchowej funkcji, i jest to

jedyna religia, o której można tak powiedzieć.

W buddyzmie mamy więc to dwojakie podejście. Jest on bardzo realistyczny, a jednocześnie nader idealistyczny. Istotnie przyznaje, że istnieją pewne niedogodności w przypadku kobiet, ale z drugiej strony mówi, że kobiety mogą osiągnąć Oświecenie, że każda duchowa droga otwarta dla mężczyzn otwarta jest również dla kobiet. Należy wspólnie brać pod uwagę oba te aspekty.

Na zdanie „Oby nie było ani jednej istoty o wrogim obliczu, i oby wszystkie miały szlachetny wygląd, tworząc blask dla siebie nawzajem” nie natrafiłem w żadnym innym tekście. Podpowiada ono rodzaj kreatywnej komunikacji, która pomaga obu stronom postępować naprzód dzięki światłu rzucanemu na ścieżkę przez towarzysza. Leży to w duchu całego tego akapitu, który ponownie jest raczej obfity. Tekst mógłby równie dobrze stwierdzić: „Oby wszystkie istoty uzyskały szczęście zarówno ziemskie, jak i transcendentale” i tak to zostawić, ale mahajana lubuje się w wyliczaniu rzeczy bardzo żywo i konkretnie – co bez wątpienia jest dużo lepsze, przynajmniej dla większości ludzi.

Rozdział kończy się dalszymi dobrymi życzeniami:

Ktokolwiek konsekwentnie czci i sławi buddów, z umysłem wiernym, czystym, nieskazitelny, za pomocą tego Wyznania, które jest głoszone z przyczyny przekazania zasługi, ktokolwiek porzuca złe stany przez sześćdziesiąt eonów, i ktokolwiek, kobieta czy mężczyzna, bramin czy wojownik, za pomocą tych rozślawionych wersów sławić będzie mędrców, stojąc z dłońmi w geście szacunku, ten przypomni sobie swoje narodziny w każdej egzystencji, całe jego ciało ozdobione będzie od stóp aż do głowy wraz ze wszystkimi zmysłami, będzie wyposażony w liczne zasługi oraz cnoty, i będzie bezustannie czczony jako król między ludźmi. Takie będzie jego miejsce narodzenia.

Czynili oni dobro nie za panowania jednego buddy, nie za panowania dwu, trzech, czterech, pięciu, ani nawet dziesięciu; ci, do których ucha to Wyznanie przenika, czynili dobrze za panowania tysięcy buddów.

Tak oto kończy się rozdział trzeci, Rozdział o Wyznaniu, we wspaniałej Suwarnabhasie, królowej sutr.

Aby więc spotkać się z sutrą na jej poziomie, trzeba mieć już nagromadzone sporo zasług. Trzeba wejść w kontakt z wieloma buddami – w różnych życiach, gdyż w jednym okresie jest tylko jeden budda. Wedle tradycji ziemia nie zniosłaby ciężaru więcej niż jednego buddy w jednym czasie.

Raz jeszcze sutra powtarza typową dla mahajany obfitą cześć i wylewną radość. Sutry mahajany zawsze starają się dać nam wrażenie ogromu i nieskończoności, mnogości i obfitości. Starają się poszerzyć naszą perspektywę. Być może jedynie w ten sposób kompilator sutry mógł wyrazić to, co naprawdę czuł; nie mógł tego zrobić w bardziej trzeźwy sposób. Musiało to być bardzo inspirujące dla ludzi, którzy brali to dosłownie co do joty.

Cały rozdział pozostawia ogólne wrażenie radości i bujności. Idzie na całość. Mimo że tak wiele się mówi o złu i przewinieniach, ogólne wrażenie jest bardzo pozytywne. Nie ma tu nic niezdrowego ani ponurego, żadnej atmosfery grzechu i winy. Nie jest to abstrakcyjne ani zawile; stwierdza sprawy duchowo oczywiste w zrozumiałym, prostolinijnym sposób. Nie miesza się w konceptualne gry, dociera do odbiorcy w bardziej bezpośredni sposób. Trzeba jedynie pozwolić się ponieść nurtowi narracji.

Ta radość pojawia się w wielu sutrach mahajany. Wszyscy są ogromnie rozradowani pojawieniem się buddy, możliwością podążania za Dharumą, składania ofiar dla sanghi, czy pielgrzymowania do stup. Przepojenie radością jest ogromne na myśl o tym, jakie mają szczęście i jakie to wszystko cudowne. Jest to radość czysta, barwna, niewinna i dziecinna, choć nie sugeruje to braku dojrzałości. Oto tradycyjny duch i atmosfera mahajany. Dla przeciętnego wiernego mahajany religia zawsze znaczyła coś barwnego i radosnego, bujnego i szczęśliwego; zaś bycie religijnym znaczyło bycie hojnym, otwartym, gościnnym, miłym, kochającym, przyjacielskim, szczerym, jasnym i radosnym.

Takie jest zasadnicze duchowe znaczenie wyznania: odpędzić ciemność i zło, byśmy mogli

doświadczać wolności i szczęścia płynącego z czystego serca i umysłu. Kiedy widzieliśmy działanie złotego światła nie tylko w świecie i w nas, ale też oczyściliśmy się ze zła wewnątrz nas, droga ostatecznej doskonałości stoi przed nami otworem.

Część druga

PRZEKSZTAŁCANIE ŚWIATA

OBROŃCY DHARMY

Dotychczas zajmowaliśmy się rozwojem jednostki, transformacją indywidualnego ‘ja’ przez złote światło. Teraz możemy zacząć przechodzić od przekształcania ‘ja’ do przekształcania świata. A więc zacznijmy od początku – czym jest ‘świat’? Mam na myśli to pytanie nie w abstrakcyjnym czy filozoficznym sensie, ale całkiem dosłownie. W naszych czasach przywykliśmy do widzenia świata i wszechświata w pewien określony sposób. Jesteśmy tak przyzwyczajeni do ‘wiedzy’ o świecie w sensie naukowym, że łatwo nam zapomnieć, iż zaledwie kilka wieków temu świat, jaki ludzie ‘znali’, świat przed-Kopernikański, był fundamentalnie inny. Wciąż jednak trudno nam sobie wyobrazić, że mógłby być inny sposób widzenia świata niż ten ‘właściwy’, naukowy.

Ale starożytni indyjscy buddyści widzieli wszechświat zupełnie inaczej. By go zobaczyć tak, jak oni, będziemy musieli użyć naszej wyobraźni. Zacznijmy od wyobrażenia sobie przestrzeni, czystej, nieskończonej przestrzeni, rozciągającej się we wszystkich kierunkach. Kiedy zaś wpatrujemy się coraz głębiej, widzimy powietrze rozproszone wśród tej nieskończonej przestrzeni, powietrze koloru ciemno-niebieskiego. W tymże niebieskim powietrzu stopniowo zaczynamy wyczuwać dwa prądy powietrza, dwa niebieskie wiatry, dmące w przeciwnych kierunkach, i wiatry owe przyjmują formę dwu skrzyżowanych wadźr, z których każda ma miliony mil długości.

Następnie wyobraźmy sobie, że na tych dwu ogromnych, skrzyżowanych wadźrach spoczywają wielkie masy wody, formując płaski dysk, a na tych wodach, ku krawędziom dysku, widzimy cztery kontynenty czy wyspy, i każda z nich posiada dwa subkontynenty. Wszystkie te kontynenty i subkontynenty mają podstawy z czystego złota. Wschodni kontynent zwie się Wideha; jest barwy białej i kształtu przypominającego półksiężyc. Południowy kontynent to Dżambudwipa; jest niebieski i ukształtowany jak łopata owcy. Kontynent zachodni, Godanija, jest czerwony i okrągły jak słońce, natomiast kontynent północny, Uttarakuru, jest kwadratowy i zielony.

Dokładnie w centrum wód wznosi się potężna góra, góra Meru. Wynosi się na 80 000 jodżan powyżej poziomu wód (*jodżana* to około 8-10 mil) i ma także 80 000 jodżan poniżej ich poziomu. Ma cztery strony, podobnie jak piramida, i każda strona złożona jest z jakiejś cennej substancji. Wschodnia ściana jest srebrna, południowa składa się z lapis lazuli, zachodnia jest z rubinu, a północna – ze złota. Górę Meru otacza ocean szeroki na 80 000 jodżan i tak samo głęboki. Ocean jest otoczony przez pierścień złotych gór, szeroki na 40 000 jodżan i tak samo wysoki. Góry te otacza ocean o tych samych wymiarach. W sumie jest siedem okrągłych oceanów i siedem pierścieni złotych gór, których rozmiary stopniowo zmniejszają się w miarę podróży do zewnątrz, choć oczywiście średnica tworzonych przez nie okręgów ustawicznie wzrasta. Ostatni pierścień złotych gór ma jedynie 625 jodżan wysokości i 625 jodżan szerokości. Poza obrębem tego są wody, na których dryfują cztery kontynenty i osiem subkontynentów. Cały system jest domknięty przez wielką żelazną ścianę, której celem jest zatrzymać światło słońca, księżyca i gwiazd. Ta ściana ma mieć 312,5 jodżany wysokości oraz ponad 3,5 miliona jodżan w obwodzie. Poza tą ogromną żelazną ścianą jest jedynie ciemność, dopóki nie dotrze się do innego wszechświata.

Wedle starożytnej buddyjskiej tradycji takich wszechświatów są w przestrzeni tysiące i miliony, każdy ze swoją własną górą Meru, kontynentami, górami i oceanami, oraz z własnymi czującymi istotami i buddami. Z tego co wiemy, kosmologia ta jest niemal w całości wytworem indyjskiego buddyzmu. Jedynym elementem, który może być tybetański (nie licząc drobnego koloryzowania tu i tam), są niebieskie wiatry i dwie skrzyżowane wadźry. Szczegóły można znaleźć w tradycyjnych tekstach takich jak *Mahavyutpatti*²⁰ – rodzaju sanskryckiego słownika zestawionego do pomagania tłumaczom tekstów z sanskrytu na tybetański, oraz w *Abhidharma-koszy*.

Indyjska wizja wszechświata daje oczywiście zupełnie inne jego wyobrażenie niż współczesna wizja zachodnia. Jest ona jednak na swój sposób zasadna. Spotkałem kiedyś młodego tybetańskiego lamę, który studiował zachodnie przedmioty akademickie, i spytałem go, co jego zdaniem było prawdą: tradycyjne indyjsko-tybetańskie wyobrażenie wszechświata, czy wyobrażenie zachodnie. Był bardzo młodym lamą (a przy tym reinkarnacją sławnego lamy w tradycji gelugpa), ale mimo że był tak młody, jego odpowiedź była nie tylko ostrożna, ale w mojej opinii także słuszna. Powiedział: „Oba wyobrażenia są użyteczne dla różnych celów”.

Nie chciałbym komentować użyteczności współczesnego wyobrażenia zachodniego, lecz użyteczność tradycyjnego buddyjskiego obrazu nie ulega wątpliwości, przynajmniej jeśli chodzi o ściśle duchowe cele. Po pierwsze, dostarcza konkretnego symbolizmu, na którym opiera się spora część praktyk medytacyjnych i rytualnych, zwłaszcza w wadźrajanie. Jedną z najważniejszych praktyk całej wadźraja jest praktyka znana jako ofiarowanie mandali. ‘Mandala’ znaczy dosłownie ‘okrąg’, a w tym kontekście znaczy całe koło uwarunkowanej egzystencji, jak się to przedstawia w buddyjskim wyobrażeniu wszechświata. Praktyka jest dość złożona. Budujemy w jej trakcie trójwymiarowy model wszechświata, zwieńczony górą Meru, zawierający cztery kontynenty etc. (Czynimy to w swojej wyobraźni, używając kupek ryżu na metalowej tacy dla reprezentowania różnych elementów obrazu świata). Ten modelowy wszechświat ofiarowujemy Buddzie, a częściej guru (szczególnie po otrzymaniu nauczania bądź inicjacji), razem z właściwymi modlitwami i medytacjami.

Ofiarowanie ni mniej, ni więcej, tylko całego wszechświata, to bardzo naturalna reakcja. Otrzymaliśmy wszak Dharmę, coś nieskończenie cennego, co przekształci całe nasze życie – cóż więc damy? Nie jest to kwestia podarowania **w zamian**; dajemy, ponieważ chcemy coś dać, ponieważ czujemy się tak ogromnie wdzięczni. Chcemy oddać wszystko, co posiadamy, łącznie z własnym życiem, z własnym ‘ja’. Czujemy wręcz, że gdybyśmy byli panami całego wszechświata, oddalibyśmy go. Tak więc czynimy. Jedynie poprzez taką ofiarę możemy wyrazić swoje uczucia. Dla nas w tym szczególnym momencie mandala **jest** wszechświatem, wszechświat **jest** mandalą.

Tradycyjna buddyjska wizja wszechświata daje również kosmologiczne zaplecze nauczaniu Buddy, i jest obecna, literalnie bądź domyślnie, w pismach buddyjskich, być może ze szczególnym uwzględnieniem sutr mahajany. Na przykład w rozdziale 6. *Sutry złotego światła* Budda mówi o „całych wielotysięcznych, stutysięcznych światosferach, gdzie istnieją setki milionów księżyców, słońc, wielkich oceanów i wielkich Sumeru”.

Widzieliśmy już coś z ‘krajobrazu’ wszechświata, z jego górami, oceanami i wyspami, ale nie przedstawiliśmy sobie jeszcze istot zamieszkujących ten wszechświat, z których część odgrywa kluczową rolę w tym rozdziale sutry. My sami zamieszkujemy Dżambudwipę, południowy kontynent. Dżambudwipa to najmniejszy z kontynentów, mierzący zaledwie 7000 jodżan średnicy, i wedle starożytnej tradycji jego mieszkańcy są bogaci i dobrze im się powodzi, i podejmują zarówno zręczne, jak i niezręczne działania.

By poznać także innych mieszkańców tego wszechświata, musimy bliżej przyjrzeć się górze Meru. Góra jest podzielona poziomo na osiem warstw, z których cztery są powyżej poziomu wód, cztery zaś – poniżej. Cztery warstwy poniżej poziomu wód zawierają piekła, które są zamieszkane przez różne rodzaje umęczonych istot, cierpiących na skutek swoich niezręcznych działań. Cztery warstwy powyżej poziomu wód są zajęte przez różnego rodzaju półbogów: jakszów (subtelne duchy), nagów (węże lub smoki), i tak dalej.

Ponad górą Meru znajdują się różne niebiosy zamieszkane przez bogów, które wedle niektórych opisów zaczynają się 80 000 jodżan powyżej szczytu góry. Najpierw mamy niebo znane jako ‘niebo trzydziestu trzech’, czyli trzydziestu trzech bogów, trzydziestu trzech wedyjskich bóstw. Ich królem jest Indra, który zamieszkuje wspaniały pałac pośrodku tego nieba. Potem są bogowie Sujima, a tuż nad nimi jest niebo zadowolonych bogów, niebo Tuszita. Wyżej mamy niebo bogów zachwycających się swoim własnym stworzeniem, a jeszcze wyżej – niebo bogów zachwycających się stworzeniem innych. Ogólnie więc, łącznie z niebem czterech wielkich królów, istnieje sześć nieb.

Według nauczania buddyzmu całość uwarunkowanej egzystencji dzieli się na trzy wielkie

poziomy czy też płaszczyzny: płaszczyznę pożądania zmysłowego, płaszczyznę czystej formy, lub, jeśli wolimy, płaszczyznę formy archetypowej, oraz płaszczyznę bezforemną. Wszystkie nieba dotychczas wymienione podpadają, podobnie jak sfera ludzka, pod płaszczyznę pożądania zmysłowego.

Wszystkie sześć nieb tej płaszczyzny jest zamieszkane tak przez bogów, jak i przez boginie, stąd też w każdym z tych nieb istnieje możliwość seksualnego zaspokojenia. Im wyżej jednakże się wznosimy, tym bardziej wyrafinowana staje się forma tego zaspokojenia, podobnie jak same niebiosy stają się w miarę wznoszenia coraz bardziej wyrafinowane. W niebie Indry, podobnie jak pośród istot ludzkich, zaspokojenie seksualne dokonuje się poprzez kopulację, pośród bogów Sujima jedynie przez trzymanie dłoni, wśród zadowolonych bogów – za pomocą uśmiechu, wśród bogów zachwycających się swoim własnym stworzeniem – poprzez przedłużone spojrzenie, natomiast pośród bogów zachwycających się stworzeniem innych – przez prosty rzut oka, nic więcej.

Ponad niebiosami pożądania zmysłowego z ich bogami i boginiami są niebiosy świata czystej formy. Zamieszkane są przez szesnaście lub osiemnaście (opisy się tu różnią) klas bogów Brahmy. W pierwszych trzech niebach bogowie żyją kolejno w towarzystwie Brahmy, jako świat Brahmy, oraz jako wielcy bogowie Brahmy. Potem w trzech następnych niebiosach mamy bogów mniejszego światła, bogów nieograniczonego światła, oraz bogów dźwięcznego światła (to jest światła będącego także dźwiękiem, dźwięku będącego także światłem). Ponad nimi są dalsze trzy niebiosy, w których żyją bogowie mniejszej czystości, nieograniczonej czystości, a wreszcie – bogowie promienistej czystości. Wyżej istnieje kolejnych siedem (albo dziewięć) niebios zamieszkałych przez inne klasy bogów Brahmy. Ostatnie pięć tych niebios jest wspólnie znane jako *czyste krainy*, i odradzają się tam ci, którzy na ziemi przełamali wszystkie pięć niższych więzów i osiągnęli ścieżkę nieodwracalności – czyli ścieżkę, na której nie ma ponownego odradzania się w świecie ludzi, a właściwie w którejkolwiek płaszczyźnie poniżej czystych krain.

Wszystkie niebiosy z płaszczyzny czystej formy zamieszkane są jedynie przez bóstwa męskie (anioły, jeśli chcemy tak je nazwać), i pojawiają się tam one spontanicznie, bez żadnej reprodukcji seksualnej. Powyżej niebios czystej formy z ich aniołami znajdują się cztery nieba płaszczyzny bezforemnej, zamieszkane przez bogów nieposiadających formy.

Można zauważyć analogie pomiędzy różnymi tymi niebami a stanami dhjanicznymi doświadczanymi w medytacji. Każda z grup niebios bogów Brahmy odpowiada jednej z pierwszych czterech dhjan²¹, zaś nieba płaszczyzny bezforemnej odpowiadają czterem bezforemnym dhjanom.

Aby dokończyć nasze studium populacji starobuddyjskiego wszechświata, musimy znów przebyć dość długą drogę w dół, wracając do poziomu Nieba Trzydziestu Trzech. Na tym poziomie unosi się w powietrzu krąg ośmiu bogiń: bogini zmysłowości, girland, pieśni, tańca, kwiatów, kadzideł, lamp oraz perfum. Boginie zajmują pozycje w ośmiu głównych kierunkach w przestrzeni. Są młode, piękne, i różnobarwne – biała, żółta, czerwona, zielona, itd. Trzymają również w dłoniach przedmioty korespondujące z ich naturą i imionami. Bezpośrednio ponad boginiami, także zawieszone w powietrzu w ustalonych pozycjach, jest siedem drogocennych obiektów – cenne koło, cenny klejnot, cenna królowa, cenny minister, cenny słoń, cenny koń, oraz cenny klucznik – plus waza z kosztownościami. Następnie, w najbardziej wewnętrznym kręgu, bezpośrednio wokół góry Meru, jest rydwan słońca prowadzony przez dziesięć koni, oraz rydwan księżyca prowadzony przez siedem koni, drogocenny parasol niezależności oraz sztandar zwycięstwa. W centrum tego wszystkiego, w pałacu Indry, nagromadzone jest całe bogactwo bogów i ludzi. Jak gdyby w pałacu Indry można było znaleźć wszystko, o czym tylko bogowie i ludzie mogą zamarzyć. W jednej z Ewangelii jest powiedziane: „Gdzie bowiem jest twój skarb, tam będzie i serce twoje”²². Skarb reprezentuje więc nasze pragnienia. Pałac Indry jest zaś miejscem, gdzie wszystkie pragnienia się spełniają – przynajmniej pragnienia sięgające do tego poziomu, gdyż jest wiele niebios i dziedzin powyżej Nieba Trzydziestu Trzech.

W tym wszechświecie jest jeszcze tylko jedna grupa istot, których dotychczas nie poznaliśmy.

21 W ang. transkrypcji: dhyana (skr.) lub jhana (palijski) [przyp.red.]

22 Mt 6,21.

Jeśli przyjrzymy się raz jeszcze górze Meru, zobaczymy cztery postaci stojące na szczycie bądź w jego pobliżu, a być może każda stoi na niższym dodatkowym szczycie w połowie drogi na górę, w każdym z czterech kierunków. Są to czterej wielcy królowie, czterej obrońcy świata.

Najpierw jest Dhrtarasztra. Jego imię znaczy ‘strażnik ziemi’, jest białego koloru i broni wschodniej części. Jest królem gandharwów (niebiańskich muzyków) oraz pisiaczów (wampirów). Potem jest Wirudhaka, którego imię znaczy ‘wzrost’. Jest koloru żółtego i ochrania część południową; jest królem kumbhandów oraz pretów, czyli głodnych duchów. Trzeci jest Wirupaksza, ‘o wytrzeszczonych oczach’: obrońca krainy zachodniej, jest barwy czerwonej i panuje nad nagami, czyli węzami lub smokami, oraz nad putanami, czyli wojowniczymi duchami. Wreszcie mamy Wajszrawanę, co znaczy ‘wielce uczony’; jest koloru zielonego i broni północnej części świata, i włada nad jakszami, czyli subtelnymi duchami, oraz rakszami, demonami jedzącymi mięso.

Wszyscy czterej królowie są potężnie zbudowani, mają wyzywające oblicza i mają na sobie zbroję. Często przedstawia ich się w sztuce buddyjskiej, szczególnie na freskach wewnątrz świątynnych westybuli (dwóch po obu stronach wejścia do nawy głównej), bądź też w formie wolno stojących, często gigantycznych posągów. I oczywiście pojawiają się w *Sutrze złotego światła*.

Jak widzieliśmy, Budda naucza sutry w otoczeniu bodhisattwów i wielu innych istot. Na początku 6. rozdziału sutry dowiadujemy się, że pośród owych istot jest czterech wielkich królów. Byli najwyraźniej cały czas obecni w tym zgromadzeniu, ale aż do tego momentu nie wnieśli swojego wkładu. Teraz powstają, oddają cześć Buddzie i zaczynają mówić. Królowie przemawiają wielokrotnie, podobnie jak sam Budda (jest to najdłuższy rozdział sutry), ale możemy zyskać ogólne poczucie ich znaczenia, skupiając się na ich pierwszej przemowie. W mowie tej czterej królowie czynią dwie konstatacje i cztery obietnice. Po pierwsze, wysławiają zasługi *Sutry złotego światła*. Po drugie, oznajmniają, że sutra wspiera ich w całkiem ciekawy i istotny sposób, jak to wkrótce zobaczymy. Potem składają swoje cztery obietnice: sprawowania władzy nad różnymi klasami półbogów w zgodzie z Dharma, chronienia całej Dżambudwipy, chronienia mnichów głoszących sutrę, oraz chronienia królów, którzy rozciągają swój patronat nad mnichami głoszącymi sutrę.

Chciałbym tu poczynić jedną uwagę na temat pierwszej z tych konstatacji. Otóż różnorakie powody, dla których czterej wielcy królowie wysławiają sutrę, dają się podzielić na dwie grupy: powody duchowe oraz ziemskie. Na przykład wysławiają sutrę, ponieważ dbają o nią liczni bodhisattwowie oraz obdarza ona wszystkie istoty najwyższymi błogosławieństwami; ale wysławiają ją również dlatego, że odpędza wrogie armie oraz usuwa głód i choroby. Mówią tym samym, że przekształca ona życie lub ‘ja’, oraz, że przekształca ona świat.

Przejdźmy teraz do drugiej konstatacji wielkich królów – że *Sutra złotego światła* ich wspiera. Oto, co mówią:

O Panie, kiedy ta wspaniała Suwarnabhasa, królowa sutr, głoszona jest szczegółowo przed tym zgromadzeniem, w słodkim nektarze tego Prawa boskie ciała nasze, czterech wielkich królów, wspólnie z armiami naszymi i świętą naszą, jedynie słysząc to Prawo, skapią się ku wielkiej naszej mocy. W ciałach naszych zestali się męstwo, siła i energia. Świetność, chwała i splendor wkroczą w nasze ciała.

Jak to jest, że zwykle usłyszenie sutry może mieć taki efekt na ciała czterech wielkich królów? Co należy rozumieć przez „usłyszenie sutry”? Aby to pojąć, musimy głębiej zrozumieć, kim jest czterech wielkich królów i co właściwie reprezentują. Należy tu zwrócić uwagę na cztery sprawy.

Po pierwsze, czterech wielkich królów zajmuje najniższe niebo płaszczyzny pożądania zmysłowego. Są bez wątpienia istotami niebiańskimi, ale na niskim, w istocie najniższym poziomie. Mają jednocześnie kontakt z istotami zamieszkującymi ziemię – nie tylko z istotami ludzkimi, ale również z wieloma rodzajami innych istot. Z punktu widzenia świata ma to zdecydowane zalety. Królowie zajmują pozycję pośrednią, swego rodzaju ziemię graniczną między bardziej

prymitywnymi a bardziej wyrafinowanymi, między bardziej chaotycznymi a bardziej harmonijnymi poziomami płaszczyzny pożądania zmysłowego. Jako że są w bezpośrednim kontakcie z ziemią, mają możliwość interweniowania w jej sprawy, a jako że przynależą do niebios, ich interwencje są na pewno pozytywnej natury.

Czterech królów jest znanych także jako *lokapalowie*, strażnicy świata. W tradycyjnym buddyźmie hinajany *hiri* i *ottappa* – wstyd i dezaprobata, jak się to zwykle tłumaczy – nazywane są dwiema *lokapalami*, ponieważ bez nich nie mogłoby być porządku moralnego. Oznacza to, jak się wydaje, że nie ma wielkiej różnicy między lokapalami i dharmapalami z tradycji wadźrajany – „dharma” ma tutaj silne konotacje etyczne. Jak można było się spodziewać, wadźrajana daje jednakże nieco inny punkt widzenia na te sprawy, przedstawia bowiem dharmapalów jako istoty nader groźne i pełne gniewu, które w rzeczy samej są oświeconymi bodhisattwami. Stanowczo odróżnia ich to od czterech wielkich królów, lokapalów, będących nie bodhisattwami, a istotami nieoświeconymi, choć z bardzo wysokiego poziomu.

Drugą istotną właściwością czterech wielkich królów jest ich przewodzenie różnym zbiorowiskom istot pozaludzkich. Rodzaje tych istot są bardzo zróżnicowane, jeśli chodzi o kształty, rozmiary, czy nawet kolory. Niektóre są bardzo piękne, a przynajmniej zdolne do przyjęcia pięknych kształtów, lecz większość jest okropnie brzydka i niewydarzona. Na przykład nagowie, węże lub smoki, powiązane są z wodą i ze skarbami, i mogą przybrać postać wielką i małą, widzialną bądź niewidzialną. Często mają dobre zrozumienie nauczania, ale nie praktykują go. Jakszowie są dość straszni, i często mają ogromne rozmiary. Gandharwowie, zjadacze perfum, są tak nazywani, bo żyją na perfumach, podobnie jak ludzie żyją na stałym pożywieniu. Pełnią funkcję muzyków w pałacu Indry, w niebie trzydziestu trzech, i mówi się o nich, że są zapatrzeni w swoje żony.

Asurowie są gwałtownymi, wojennymi duchami, porównywanymi niekiedy z gigantami z mitologii greckiej, i ustawicznie walczą z bogami nieba trzydziestu trzech. Męscy asurowie są skrajnie brzydki, ale kobiety są wyjątkowo piękne. Garudy są ogromnymi istotami o złotych skrzydłach, przypominają orły i żywią się nagami. Następnie mamy kimnary. Nazwa ‘kimnara’ znaczy „co? czy to człowiek?”. Zwie się tak je, ponieważ do pewnego stopnia przypominają ludzi, tak więc kiedy jednego z nich widzimy, możemy nie mieć pewności, czy mamy do czynienia z człowiekiem. Wedle niektórych autorytetów mają na głowie rogi; wedle innych mają głowę ludzką, ciało zaś ptasie. Podobnie jak gandharwowie są muzykami w pałacu Indry – mężczyźni śpiewają, kobiety tańczą.

Istnieje bardzo wiele innych rodzajów istot niebędących ludźmi: wampiry, strzygi, duchy, ghule, straszyla, duchy rozgorączkowane, itd. Reprezentują one całą masę prymitywnej, chaotycznej, burzliwej energii, która wiruje wokół naszej ziemskiej płaszczyzny – energii, która aż nazbyt łatwo może przybierać negatywne i destrukcyjne formy. Każdy z czterech królów włada konkretną grupą owych istot. Innymi słowy, trzymają oni pod kontrolą tę prymitywną, chaotyczną i burzliwą energię. Nie są zdolni jej przekształcić, ale przynajmniej mogą zapobiegać nadmiernemu wyrwaniu się jej spod kurateli.

Jedynie czterech wielkich królów znajduje się w pozycji umożliwiającej świadczenie tego rodzaju usług. Bogowie wyższych niebios nie mogliby tego robić. Ich energie są tak wyrafinowane, że nie mają punktu styczności z nagami, jakszami, rakszasami, itd. – być może nie są nawet świadomi ich istnienia. Czterech wielkich królów pełni więc bardzo użyteczną funkcję. Przynależą do niebios, ale pozostają w kontakcie z ziemią, i mogą dzięki temu utrzymywać pod kontrolą naturalne energie ziemi, zapobiegając ich niszczącemu wpływowi na świat ludzki.

Trzecią sprawą, którą należy tutaj poruszyć odnośnie wielkich królów, jest fakt bycia przez nich obrońcami świata, obrońcami czterech jego części. Przed czym jednak oni bronią? Sami królowie czynią to jasnym w swojej pierwszej przemowie. Zwracając się do Buddy, mówią: „Rozgromimy hordy bhutów, którzy są bezlitośni, których umysły pozbawione są współczucia, którzy chwałę innych zabierają dla siebie”. Bhutowie to złe duchy. Są to siły wrogie ludzkości, wrogie duchowemu rozwojowi, energii odmawiające poddania się kontroli czterech wielkich królów. Wszystko, co królowie mogą zrobić, to trzymać je z daleka, nie dopuszczać ich.

Będąc obrońcami czy strażnikami w takim sensie, królowie stoją po obu stronach wejścia do świątyni, ani wewnątrz, ani na zewnątrz, lecz na progu. Bądź co bądź, świątynia nie jest jedynie budynkiem. Świątynia to zamknięta, święta przestrzeń, gdzie wykonuje się symboliczne, święte działania. Dlatego do tej przestrzeni powinny zostać dopuszczone jedynie zintegrowane energie. Centralna pozycja w świątyni zajmowana jest przez Buddę lub równoważną postać, jak Padmasambhawa czy Awalokiteszwara, inne pozycje zajmowane są zaś przez arahantów, bodhisattwów, duchowych nauczycieli, bogów i boginie, wszystkich zestawionych harmonijnie wokół postaci centralnej. Nawet nagowie, jakszowie oraz inne istoty pozaludzkie mogą mieć tu swoje miejsce. Zależy to od jednej jedynej rzeczy: szczerzej czci dla Buddy, pójścia po Schronienie, oddania siebie na usługi Dharma.

Można oczywiście spytać, jak pozaludzkie istoty w rodzaju pretów i jakszów mogą przejść na usługi Dharma. Odpowiedź na to pytanie zależy od tego, jak traktujemy tego rodzaju symbolizm. Weźmy przykład bliższy naszemu własnemu podwórku: grecki bóg Hermes. Kim lub czym jest Hermes? Moglibyśmy powiedzieć, że w greckiej mitologii jest to posłaniec bogów, i mogłaby się to wydać odpowiedź satysfakcjonująca, ale właściwie nie jest to wcale odpowiedź. Jeśli doczytamy więcej na temat Hermesa, staje się jasne, że była to głęboko złożona postać o bardzo wielu aspektach, i niektóre z nich najwyraźniej stały ze sobą w sprzeczności. Aby zyskać jakiegokolwiek pojęcie, kim lub czym Hermes był albo jest, trzeba przeczesać dostępny materiał bardzo starannie. Należy porównać setki wzmianek o Hermesie w *Iliadzie* i *Odysei*, stopniowo budując sobie jego obraz. Nie wystarczy po prostu stwierdzić „Hermes był posłańcem bogów”, i tak to zostawić. Byłoby to wręcz dość mylące, jako że stworzyłoby u ludzi wrażenie, że wiedzą o nim już wszystko.

Podobnie jest ze wszystkimi mitologicznymi postaciami wymienionymi w *Sutrze złotego światła*. Nie wystarczy po prostu powiedzieć: „Pretowie to głodne duchy – jakże więc głodny duch może stać się sługą Dharma?”. Trzeba posłuchać nad pretami – kim są? czym są? – i postarać się zdobyć jakieś pojęcie, jacy naprawdę są. Wówczas być może zaczniemy widzieć, w jaki sposób mogą oni stać się sługami Dharma.

Odnieśmy to do nagów – węży lub smoków. Co mogą reprezentować? Obrońcą zachodniej części świata (czyli **naszej** części) jest Wirupaksza. Wirupaksza, obok innych istot, jest również przywódcą smoków. Ale czym właściwie są owe smoki? Nie wolno nam ich mylić z europejskimi smokami tego rodzaju, jaki został zabity przez św. Jerzego. Buddyjski smok jest stworzeniem zupełnie odmiennym. Zgodnie z tradycją buddyjską smoki to stworzenia wysoce inteligentne. Nierzadko doskonale potrafią zrozumieć Dhaemę, ale w tym sęk, że nie praktykują jej. W szczególności nie przestrzegają wskazań etycznych. Być może dlatego w indyjskiej sztuce buddyjskiej smoki często przedstawia się w formie węża, z dużymi głowami, długim i cienkim ciałem, bez rąk ani nóg. Nie mają członków, gdyż nic nie robią. Myślą i pojmują, ale nie praktykują – nigdy nie działają podług tego, co wiedzą, toteż nie potrzebują rąk ani nóg.

Czytałem kiedyś książkę autorstwa chińskiego mnicha buddyjskiego, który przy okazji głównego wywodu zauważył, że smoki obecnie nie są już tak powszechne, jak dawniej. Muszę wszelako stwierdzić, że się z nim nie zgadzam. Myślę, że jeśli już, to smoki są teraz znacznie powszechniejsze, przynajmniej w niektórych częściach świata. Na Zachodzie smoki są naprawdę bardzo powszechne. Mamy tu bowiem wielu ludzi, którzy doskonale rozumieją Dhaemę, wiedzą wszystko o siunjacie i zen, wszystko o ‘jednym umyśle’ i abhidharmie, wszystko o ezoterycznych naukach tantry, którym jednak nigdy nawet nie przyjdzie do głowy praktykować Dhaemę. Takie smoki (albowiem smoki mogą przyjmować ludzką postać) są szalenie powszechne w kręgach buddyjskich.

W pewien sposób intelektualne smoki Zachodu są najgorszymi smokami, jakie świat widział, praktycznie nie uznają bowiem władzy samego Wirupakszy. Jak gdyby nawet ten poziom porządku się załamał. Nagowie wyłamali się spod władzy Wirupakszy, i być może wszystkie inne istoty także wyłamały się spod władzy panujących nad nimi królów-strażników. Obecny poziom zamieszania i chaosu nie istniał zapewne nigdy przedtem. Być może najbardziej bezpośrednio niebezpieczny obecnie smok jest ogólnie rzecz biorąc reprezentowany przez środowisko naukowe, o ile jego programy badawcze i rozwojowe – tj. kierunek ich poszukiwania wiedzy – nie są moderowane

przez żadne przesłanki etyczne. Wielu członków tego niezwykle wpływowego środowiska zachowuje się tak, jakby zaprzędali się diabłu za cenę sukcesów zawodowych, bezpieczeństwa materialnego i prestiżu.

Jako buddyści potrzebujemy wzywać na pomoc Wirupakszę, obrońcę zachodniej części, aby utrzymywał nasze smoki na wodzy. Musimy utrzymywać naszą jednostronną aktywność intelektualną pod kontrolą – poprzez bycie uwrażliwionym na złote światło i poprzez praktykowanie Dharmy. W ten sposób wprowadzimy nagów w podwoje świątyni.

Świątynia to także pewna mandala, harmonijny układ psychologicznych, duchowych oraz transcendentalnych energii wokół centralnej zasady, zasady Oświecenia. Wprowadzając więc nagów w podwoje świątyni, budujemy mandalę. Czterej wielcy królowie to również strażnicy czterech bram mandali. Zapobiegają wkroczeniu wrogich energii, energii niezintegrowanych – innymi słowy, energii nieprzygotowanych do zjednoczenia się, na swoim własnym poziomie i na swój własny sposób, z zasadą Oświecenia. Czterej wielcy królowie są strażnikami progów, pełnią funkcję wielkiej wagi. Z jednej strony muszą trzymać wszelkie wrogie i niezintegrowane siły z dala, w przeciwnym razie bowiem harmonia mandali zostałaby zakłócona. Z drugiej strony muszą dopuszczać energie zintegrowane i gotowe do dopuszczenia, w przeciwnym razie potencjalne bogactwo mandali będzie zubożone.

W ramach tradycji buddyjskiej istnieją też inne istoty strzegące bram mandali. Są to czterej *gauri*, ‘piękni’. Mają za pomocą haków zatrzymywać ludzi opuszczających mandalę. Z zachodniego punktu widzenia może to brzmieć dość groźnie, ale w buddyzmie te haki powiązane są z fascynacją. O fascynującej kobiecie można powiedzieć, że „łapie mężczyzn na swój haczyk” nie przemocą, a roztaczając swój czar; bodhisattwa czyni to samo. Bodhisattwa przyciąga nas do Oświecenia za pomocą piękna, odsłaniając nam prawdziwie piękną stronę Oświecenia. Gauri reprezentuje ten rodzaj fascynacji. Dla swego własnego dobra warto pozostawać w mandali, ale z samej natury sytuacji nie można być tam trzymanym siłą. Gauri zdają się więc reprezentować bardziej pociągający aspekt lokapalów, który sprawia, że wolimy pozostać w mandali aniżeli ją opuścić, co inaczej by nas kusiło.

Kiedy, powiedzmy, mandala jest udekorowana kwiatami i wygląda bardzo pięknie, podoba nam się w niej, nawet jeśli to, co mandala reprezentuje, nie przyciąga nas duchowo. Jest pociągająca, jest piękna – i pomaga nam to pozostać. Oto gauri przy pracy ze swoimi haczykami. Duchowa społeczność to także mandala. Czterech wielkich królów również tutaj pełni swoją funkcję. Niszczycielskie energie muszą być trzymane z daleka, w przeciwnym razie duchowa społeczność zostanie zniszczona, zaś pozytywne, zintegrowane energie są mile widziane, bo bez nich społeczność duchowa nie będzie wzrastać.

Czwartą i ostatnią sprawą, o jakiej trzeba pamiętać odnośnie czterech wielkich królów, jest ich niebywała potęga. Ta właściwość jest dobrze uwydatniona na malowidłach i innych przedstawieniach, gdzie królowie są często pokazani jako mężczyźni w kwiecie wieku, potężnie zbudowani, często z ogromnymi, okrągłymi mięśniami. W pewien sposób przypominają Heraklesa z greckiej mitologii, ale w przeciwieństwie do Heraklesa są odziani w zbroje. Reprezentują niezwykle potężne, pozytywne energie, które nie są nazbyt duchowe i wyrafinowane, ale jednocześnie nie są też całkowicie ziemskie. Takie energie opisuje się niekiedy jako prymitywne, i bez wątpienia są one prymitywne w porównaniu z bardziej wyrafinowanymi energiami wyższych płaszczyzn. Ale nie wolno gardzić prymitywną energią – ma ona swoją zasadniczą rolę do odegrania w świecie. Energia reprezentowana przez czterech wielkich królów jest nie tylko niebywale potężna, lecz także ogromnie aktywna i wolna. Nie jest blokowana ani wypierana, ale zawsze dostępna dla trzymania pod kontrolą niespokojnych ziemskich energii i dla odstraszenia sił wrogich duchowości.

Powinno być teraz nieco jaśniejsze, kim właściwie są czterej wielcy królowie, i co sobą reprezentują. Reprezentują oni siły równowagi i harmonii w kosmosie, zwłaszcza na szalenie ważnym pograniczu pomiędzy światem ludzkim a niebiańskim, bądź też, jeśli wolimy, pomiędzy psychologicznym a duchowym. Reprezentują w istocie możliwość przejścia z jednego do drugiego.

Powinniśmy także mieć już teraz lepszą pozycję do zrozumienia stwierdzenia królów, że

Sutra złotego światła ich wspiera. Bez wątpienia nie należy rozumieć tego stwierdzenia wyłącznie w sensie dosłownym. Tym, co ich wspiera, jest złote światło, światło transcendencji, i niewątpliwie potrzebują oni takiego wsparcia. Możemy rozumieć to tak, że pozytywne energie kosmosu, sprzyjające równowadze i harmonii, bez wsparcia transcendencji prędzej czy później zamienia się w swoje przeciwieństwo i staną się negatywne.

Ma to istotne konsekwencje. Na poziomie indywidualnego ludzkiego życia znaczy to, że nie istnieje nic takiego, jak **czysto psychologiczna** pozytywność w sensie pozytywności, która pochodzi jedynie z psychologicznych źródeł. Nie istnieje nawet nic takiego, jak **czysto duchowa** pozytywność. Jakże bowiem jest właściwie kryterium, co jest pozytywne, a co nie jest? Co jest zżeczne, a co nie? Z buddyjskiego punktu widzenia zżeczne jest to, co zapewnia podstawy dla rozwoju związku z transcendencją, pozytywne zaś jest to, co w praktyce zapewnia podstawy dla rozwoju transcendencji. Jakże więc bez odniesienia do transcendencji określić, co naprawdę jest pozytywne? Nie mamy wówczas środków do stwierdzenia różnicy pomiędzy pozytywnym a jedynie przyjemnym, pomiędzy prawdziwie pozytywnym a tym, co daje nam po prostu osobistą satysfakcję. Bez odniesienia się do transcendencji nie możemy mieć pewności, czy to, co wydaje nam się pozytywne, jest takie w istocie.

Trzeba tu wziąć pod uwagę jeszcze jedną rzecz. Założmy, że doświadczamy pozytywnego stanu umysłu w zwyczajnym sensie psychologicznym. Jeśli mamy jakieś pojęcie o tym, co transcendentalne, i wiemy, że pozytywność może być podwaliną dla transcendencji, stanowi to wówczas bodziec podtrzymujący to doświadczenie pozytywności. Można wręcz posunąć się do tezy, iż bez odniesienia do tego, co transcendentalne, nie mamy żadnego fundamentalnego powodu dla rozwijania lub utrzymywania pozytywności.

W praktyce oznacza to, że powinniśmy mieć osobistą relację z kimś, kto miał doświadczenie transcendencji. Jeśli jest nam ona dostępna tylko jako wspomnienie bądź jako starożytna tradycja, traci to swoją podtrzymującą moc. Tak właśnie w czasach Buddy stało się w przypadku braminów. Ich przodkowie byli znawcami Brahmy, sięgnęli Brahmy, ale w czasach Buddy bramini nie mogli odnosić się do takiego doświadczenia, toteż nie mogli podtrzymać tradycji duchowej.

Możemy spojrzeć na to z perspektywy symbolizmu tybetańskiego Koła Życia, a szczególnie z płaszczyzny bogów. Bogowie zdają się mieć bardzo pozytywne doświadczenia życiowe, ale jeśli nie mają oni świadomości transcendencji, ich pozytywność nie może funkcjonować jako podstawa dla realizacji tejże transcendencji. Wedle tradycji bogowie po prostu odbierają nagrodę za swoje przeszłe zżeczne działania. Tym, co podtrzymuje ich pozytywność, jest karma. Gdy ich pozytywna karma się, by tak rzec, skończy, wówczas wytrąceni zostaną ze swojego pozytywnego stanu, chyba że w jego trakcie będą w stanie uzyskać wizję transcendentalną. A jeśli istotnie zyskają taką wizję, stworzy to podwaliny nie tylko dla realizacji transcendencji, ale także dla poszerzenia ich pozytywnego doświadczenia.

Jeśli to wszystko przyjmujemy, wynika z tego, iż nie można być w głębokim sensie człowiekiem bez pójścia po Schronienie. Jesteśmy ludźmi jak gdyby przez przypadek, lub też na krótki czas; nie możemy utrzymać naszej ludzkiej kondycji bez pewnego odniesienia do czynnika transcendentalnego. Nasz powód dla stworzenia świeżej pozytywnej karmy, która podtrzyma pozytywny stan, jest w ostatecznym rachunku powodem transcendentalnym.

Nawet kiedy doświadczenie transcendentalne przestało być żywe i stało się tylko wspomnieniem, w dalszym ciągu wspomnienie to wywiera pewien wpływ, przynajmniej na jakiś czas. Ale w końcu, gdy braknie świeżego impulsu lub doświadczenia ze strony transcendencji, wszystkie pozytywne akty woli, które zależały od tego czynnika transcendentalnego, stają się coraz słabsze. Pamięć takiej wizji może przez pewien czas być podtrzymywana przez społeczność, ale nie na długo. Dla przykładu, przez ostatnie sto lub więcej lat ludzie przestali wierzyć w chrześcijaństwo²³, ale nie przestali żyć zgodnie z etyką chrześcijańską, wciąż bowiem ta etyka zachowywała siłę oddziaływania. Dopiero w ostatnich czasach siła ta uległa osłabieniu i wielu ludzi nie widzi powodu dalszego przestrzegania chrześcijańskiej etyki.

23 W Wielkiej Brytanii odsetek ludzi wierzących i praktykujących jest znacznie niższy niż w Polsce [przyp. tłum.]

Prawdą jest nie tylko to, że trwała pozytywność ma swoje ostateczne oparcie w transcendencji. Pozytywność wspierana przez transcendencję będzie bardziej pozytywna, nawet na swoim własnym poziomie, niż mogłaby być kiedykolwiek bez niej. Jak mówi czterech wielkich królów: „W ciałach naszych zostali się męstwo, siła i energia. Świetność, chwała i splendor wkroczą w nasze ciała”. „Ciało” znaczy tu nie tyle coś odmiennego od umysłu, lecz całą osobowość, całą istotę. Innymi słowy, królowie wspierani przez złote światło będą jeszcze więksi i bardziej królewscy, i będą pełnić swoje szczególne funkcje jeszcze skuteczniej. W podobny sposób ten, kto pójdzie po Schronienie, nie tylko rozwinie się duchowo, ale też w większym stopniu stanie się istotą ludzką. Niepowtarzalnie ludzkie cechy wspierane są przez duchowość, przez transcendencję. Można niemal powiedzieć, że nie da się być człowiekiem bez pójścia po Schronienie. Ostatecznie jedynie człowiek oświecony jest istotą prawdziwie ludzką.

Na poziomie zbiorowego życia ludzkiego nie może istnieć zdrowa kultura czy cywilizacja bez ugruntowania w pewnych transcendentalnych wartościach, jakkolwiek wartości te mogą być głęboko ukryte. Czysto sekularystyczna kultura to doprawdy sprzeczność w pojęciach – choć oczywiście nie znaczy to, że na Zachodzie mamy z powrotem wpaść w ramiona ortodoksyjnego chrześcijaństwa. Istnieją alternatywy.

Po oznajmieniu, że Dharma ich wspiera, czterej wielcy królowie czynią swoje cztery przyrzeczenia. Po pierwsze obiecują pełnić władzę nad różnymi klasami półbogów zgodnie z Dharumą, co znaczy, że ich panowanie nie będzie wyrazem arbitralnej, egoistycznej woli, lecz pokaże ich siłę duchową – nie ich własną moc, a moc Dharma. Będą po prostu kanałami, przez które ta moc jest przekazywana, przez które dociera do zastępów pozaludzkich istot. Stając się takimi kanałami, sami w sobie będą tym bardziej prawdziwi.

Drugą obietnicą królów jest ochrona całej Dżambudwipy, czyli znanego nam materialnego świata, świata ludzkiego. Czterech wielkich królów obiecuje trzymać z dala wszelkie wrogie siły zagrażające zniszczeniem struktury pozytywnego, zdrowego społeczeństwa ludzkiego – czyli takiego społeczeństwa, w którym jednostka ma możliwość rozwoju. Obecnie usługi czterech wielkich królów są szalenie potrzebne – w istocie ich siła jest napięta do granic i przechodzi ciężką próbę, zwłaszcza w naszej zachodniej części, gdzie wrogie siły starają się włamać w szeregu miejsc.

Ich trzecią obietnicą jest ochrona i udzielenie poparcia mnichom odczytującym lub recytującym sutrę i tłumaczącym jej znaczenie. Obiektywnie znaczy to, że mniej wyrafinowane energie kosmosu będą współpracować z mnichami w ich pracy głoszenia sutry. Subiektywnie znaczy to zaś, że sami mnisi zintegrują własne prymitywniejsze energie psychofizyczne, aby mogli użyć ich dla tego celu. Potrzeba jednak wiele energii do głoszenia Dharma – nie tylko energii duchowej, ale też czysto fizycznej wytrzymałości. Także to czterej wielcy królowie obiecują zapewnić.

Po czwarte, przyrzekają chronić królów, którzy patronują mnichom głoszącym sutrę. Tutaj „królowie” oznaczają rządy – społeczne, ekonomiczne i polityczne systemy zorganizowane, by asystować duchowemu rozwojowi. Tacy „królowie” pełnią w swoich poszczególnych systemach tę samą funkcję, jaką czterej wielcy królowie pełnią w kosmosie jako całości, i dlatego jest naturalne, że czterej wielcy królowie powinni ich chronić. Reprezentują tego samego ducha na różnych poziomach aktywności. Skupię się na tym bardziej w ostatnim rozdziale, dotyczącym tych, którzy stoją na straży porządku moralnego.

Owe cztery przyrzeczenia, wspólnie z zaangażowaniem się czterech wielkich królów w ochronę sutry, znaczą, iż królowie podporządkowują się złotemu światłu, podobnie jak zastępy pozaludzkich istot podporządkowują się czterem wielkim królom. Ujmując to inaczej, ziemskie energie podporządkowują się energiom niebiańskim, te zaś podporządkowują się energiom transcendentalnym. W taki oto sposób wprowadzona jest głęboka zasada duchowej hierarchii. O czterech wielkich królach można powiedzieć, że w swej istocie ucieleśniają tę zasadę. Pełnią władzę nad tym, co pod nimi, chętnie jednocześnie akceptując władzę tego, co nad nimi. Królowie zatem reprezentują również zasadę przekształcania świata. Świat może się prawdziwie przekształcać jedynie, gdy podporządkuje się złotemu światłu, uwarunkowi się na złote światło –

innymi słowy, jeśli tak się zorganizuje, by sprzyjać przejawom złotego światła w życiu jednostki.

Zaszedłszy do tego punktu, warto rozważyć, w jakim sensie można mówić o istnieniu czterech wielkich królów. Sprawa zależy oczywiście od tego, co możemy rozumieć przez 'istnienie'. Muszę powiedzieć, że kiedy studiowałem ten rozdział sutry, miałem poczucie, że królowie są zgromadzeni wokół mnie, może nie jako odrębne jednostki, a bardziej jako cztery chmury połączone ze sobą. Stanowczo nie miałem przy tym wrażenia, że moje ich doświadczenie jest czysto subiektywne. Czułem, że naprawdę istnieją w jakimś obiektywnym sensie, choć rzecz jasna nie mogę przedłożyć żadnego dowodu na to.

Nie jest chyba zbyt naciągane sądzić, że czterej wielcy królowie reprezentują siły równowagi i harmonii w kosmosie, i jako tacy mają realny wpływ na świat. Wydaje się być faktem, że w naturze działa zasada równowagi, nawet w samym ciele ludzkim tak się dzieje. Zdrowy organizm, kiedy łapie chorobę, ma naturalną tendencję do kompensacji i wyleczenia się. Jeśli następuje nierównowaga w środowisku, na przykład za sprawą katastrofy pochodzenia ludzkiego, natura także wydaje się mieć tendencję do postawienia się z powrotem w pion. Być może czterech wielkich królów reprezentuje taką tendencję wpisaną w naturę jako całość. Nie dają się oddzielić od natury, są jej częścią, mimo że mają swoje odrębne osobowości. Nie stoją poza naturą i nie kombinują przy niej jak mechanik majstrujący przy samochodzie.

W zachodniej mitologii nie ma oczywistych odpowiedników czterech wielkich królów, chociaż król Artur być może jest do nich zbliżony. Abstrahując od specyficznie chrześcijańskich aspektów jego mitu, może być widziany jako król zwalczający siły zła, podobnie jak czterech wielkich królów. Oczywiście król Artur jest na końcu pokonany, co najwyraźniej nigdy nie staje się udziałem wielkich królów, więc być może jednak niezbyt on tu pasuje. Inną nasuwającą się analogią jest św. Jerzy, który przynajmniej jest figurą legendarną, jako że raczej nie istniał w sensie historycznym, chyba że bierzemy pod uwagę jakąś odległą zbieżność z kimś historycznym, podobnie jak to było w przypadku króla Artura. Jest również archanioł Michał, tradycyjnie przedstawiany w walce z diabłami.

Jedynym sposobem przywołania mocy czterech wielkich królów jest myśleć o nich i koncentrować się na nich. Moje własne doświadczenie ich obecności przydarzyło mi się bez wątpienia dlatego, że intensywnie się na nich skupiałem. Mogą mieć swoje mantry, zaś wadżrajana ma pudże z ofiarami dla nich; takie praktyki pomagają jednak przywołać ich jedynie w tym stopniu, w jakim się na nich koncentrujemy i dajemy się zaabsorbować myślom o nich. Formalne praktyki nakierowane na nich jedynie pomagają w takiej koncentracji.

Znaczy to, że musielibyśmy być **zainteresowani** czterema wielkimi królami. Myśląc o nich jak o niczym więcej niż fragmencie przebrzmiałej mitologii tybetańskiej, stanowczo nie bylibyśmy w stanie ich przywołać. Musimy mieć do nich jakieś odczucia, tak samo jak do każdej innej postaci mitologicznej. Jeśli wciągnął nas materiał dotyczący Hermesa, będziemy mieć pewne doświadczenie Hermesa. Tak samo jest z dowolną inną figurą archetypiczną, albowiem każda z nich koresponduje z czymś w ludzkiej psyche. Można się z nimi kontaktować poprzez odpowiadający im aspekt psyche, ale wpięrw musimy go aktywować.

Nie tylko czterech wielkich królów wychodzi z obietnicą ochrony sutry. W kolejnych rozdziałach inni bogowie wychodzą przed szereg i czynią podobne obietnice. W szczególności sutrę obiecują chronić trzy boginie: Saraswati, bogini nauki; Śri, bogini bogactwa; oraz Drydha, bogini ziemi. Obietnica czterech wielkich królów reprezentuje ogólną zasadę transformacji świata poprzez podporządkowanie się złotemu światłu, natomiast obietnica trzech bogiń reprezentuje działanie tej zasady w różnych sferach ludzkiego życia i ludzkiej aktywności. W trakcie następnych trzech rozdziałów zobaczymy, czym są te sfery i jak ta zasada w nich działa.

Jeśli podporządkujemy się złotemu światłu, będziemy w stanie przekształcać własne życie, własne 'ja', i współdziałać przy przekształcaniu świata. Uczyniwszy to, również staniemy się obrońcami Dharmy w swoim skromnym zakresie.

BUDDYZM I KULTURA

Świat ulega transformacji, kiedy staje się w pełni receptywny wobec złotego światła. Przez ‘świat’ w tym kontekście mam na myśli sumę nieoświeconych ludzkich działań. Rolnictwo, handel, sztuka, nauka, medycyna, prawo, władza, administracja, dyplomacja, transport, komunikacja, reklama, rozrywka, sport... wszystkie te rzeczy razem tworzą świat. Stają się one receptywne na złote światło, gdy są dostępne na usługi duchowego rozwoju jednostki. Może to rzecz jasna znaczyć rozpoznanie, że nie może z nich być żadnego użytku dla osoby, jeśli idzie o jej duchowy rozwój. W tym wypadku muszą po prostu cicho się usunąć: to z ich strony najlepsza usługa, jaką mogą spełnić.

Kiedy wszystkie te różne aktywności współtworzące świat oddadzą się na usługi duchowego rozwoju jednostki, świat zostanie odmieniony przez złote światło. Będzie to świat odpowiedni do życia dla jednostek – taki, w którym jednostka może wzrastać. Oczywiście stwierdzenie, że wszelkie aktywności współtworzące świat powinny oddać się na usługi duchowego rozwoju jednostki, to jedynie skrót myślowy. Bądź co bądź, aktywności te nie istnieją na własną rękę; są podejmowane przez ludzi. Zatem to ludzie muszą oddać się na usługi duchowego rozwoju jednostki. Tylko wówczas świat ulegnie przemianom. Ogromna większość ludzi nie ma, rzecz jasna, żadnego zamiaru podjęcia się czegoś takiego. Chcą kontynuować swoje własne działania bez jakiegokolwiek oglądania się na złote światło i duchowy rozwój jednostki.

Nie znaczy to jednak, że nic się nie da zrobić. Można tę trudność pokonać; świat może zostać odmieniony. Może on być przemieniany przez grupy duchowo zorientowanych jednostek podejmujących różne ludzkie działania i kierujących je w stronę złotego światła w taki sposób, że przyczynia się to do rozwoju zarówno tych, którzy te działania podejmują, jak i tych, którzy wchodzi z nimi w kontakt. Angażując się w jak najwięcej tego rodzaju działań, ludzie zorientowani na duchowy rozwój mogą powołać do życia świat wewnątrz świata. Odmieniony świat wewnątrz świata nieodmienionego może zostać powołany do życia – i być stopniowo powiększany.

Rozważając rolę czterech wielkich królów, dotarliśmy do zasady transformacji świata. Stwierdziliśmy, że świat może być przekształcany jedynie, gdy stanie się receptywny na złote światło. Odtąd zajmiemy się transformacją konkretnych aspektów świata: kultury, środowiska, ekonomii, a nawet polityki. Pierwsze te trzy aspekty są reprezentowane w sutrze przez trzy boginie – Saraswati, Śri oraz Drydę, z których każda po kolei występuje z obietnicą ochrony sutry, oddając tym samym reprezentowany przez siebie dział ludzkiej działalności na usługi rozwoju jednostki.

Pierwszą z tych trzech wielkich bogiń jest Saraswati. Na początku rozdziału 7. wychodzi naprzód, oddaje pokłon Buddzie, i czyni szereg obietnic w odniesieniu do mnicha głoszącego *Sutrę złotego światła*. Wkrótce dojdziemy do tych obietnic, ale najpierw powiedzmy, kim jest Saraswati.

Nie mielibyśmy problemu z odpowiedzią na to pytanie, gdybyśmy byli w Indiach, a zwłaszcza gdybyśmy trafili tam w okresie pięciu czy sześciu tygodni po zakończeniu pory deszczowej. W wielu rejonach Indii ten szczególny okres znany jest jako ‘pudże’, a jest tak nazywany, gdyż w tym właśnie czasie odbywa się cały szereg hinduistycznych świąt i festiwali religijnych na cześć różnych bogów i bogiń hinduizmu. To bardzo świąteczny okres: każdy jest szczęśliwy, radosny i bardziej przyjazny niż zazwyczaj. Niebo jest niebieskie, słońce świeci, wieje delikatna bryza – to najprzyjemniejsza pora całego roku. Ludzie często biorą wtedy wolne w pracy, ponieważ nie widzi im się pracować. Kupują nowe ubrania, odwiedzają przyjaciół i krewnych, wymieniają prezenty, i oczywiście chodzą uczcić swoich licznych bogów i boginie, zwykle popołudniu. W niektórych częściach Indii, na przykład w Bengalu, specjalne przedstawienia tworzy się jedynie na sezon pudży, i instaluje się w tymczasowych świątyniach w miejscach dostępnych dla publiczności. Chodzenie ludzi na pudże w Indiach przypomina chodzenie na mecze piłkarskie lub na bingo w Anglii, a gromadzi się dziesiątki czy nawet setki tysięcy ludzi. Przy okazji wyjątkowych

uroczystości, z których część wypada jedynie co 10-12 lat, gromadzą się ich nawet miliony.

Saraswati to jedna z najpopularniejszych bogiń spośród bogów i bogiń czczonych podczas sezonu pudży. Jej przedstawienia są zwykle naturalnych rozmiarów, czasami nieco większe, i są zrobione z gliny, pięknie malowane i udekorowane. Bogini jest przedstawiana jako piękna młoda kobieta z długimi, opadającymi puklami włosów, ubraną w brokatowe sari rodem z Benares, zwykle czerwone ze złotą lamówką. Jest usadowiona na białej *hamsie*. *Hamsę* tłumaczy się przeważnie jako ‘łabędzia’, ale właściwie jest to gęś. Indyjskie asocjacje kulturowe odnośnie gęsi są zupełnie inne od zachodnich; w Indiach gęś to piękny, elegancki ptak przywołujący wielorakie skojarzenia religijne. Saraswati siedzi zatem na białej gęsi, trzymając na kolanach *winę* – hinduski instrument zbliżony nieco do lutni.

W Indiach różne bóstwa są szczególnie czczone przez różne klasy ludzi. Przedsiębiorcy, kupcy, handlowcy i sklepikarze czczą Ganeszę, boga o głowie słonia usuwającego przeszkody, oraz Lakszmi, bogini bogactwa. Ci, którzy podejmują trening fizyczny – sportowcy, kulturyści i sztangiści – czczą Hanumana, małego boga, bardzo oddanego Ramie, znanego ze swej fizycznej siły, energii i inicjatywy. Kobiety i dziewczęta szczególnie wielbią z kolei Krysznę, nie tyle dlatego, że z jego ust wyszła *Bhagawad-Gita*, ile dlatego, że tańczy nocami w lesie z *gopimi*, czyli dziewczynami od krów, dojarkami.

Saraswati jest szczególnie czczona przez studentów. W przeddzień jej święta na ołtarzach jej poświęconych piętrzą się podręczniki, zeszyty ćwiczeń, długopisy i ołówki, a nawet gumki do ścierania. Studenci czynią te ofiary, by zapewnić sobie błogosławieństwo Saraswati i wyprosić u niej pomoc przy zdawaniu nadchodzących egzaminów, które zbliżają się zbyt szybko, by mieć komfort przy pudżach. Saraswati jest obiektem studenckiej dewocji, ponieważ jest boginią uczoności, edukacji – słowem, kultury.

Imię ‘Saraswati’ nie daje nam żadnej wskazówki co do jej właściwej funkcji. Znaczy ono ‘obfitująca w wodę’, a czasami tłumaczy się to nawet jako ‘wodnista’. Bierze się to stąd, że, jak można było się spodziewać, jest to nazwa rzeki, położonej w tym przypadku w północno-zachodnich Indiach. Jakże więc doszło do tego, że rzeka przekształciła się w boginię nauki i kultury? Jak to zwykle bywa w Indiach, to bardzo długa historia. Cofa nas o kilka tysięcy lat, do czasów, kiedy Arjowie najechali na Indie. Nikt z całą pewnością nie wie, skąd przybyli, ale wkroczyli do Indii na swoich koniach i rydwanach z północnego zachodu, i stopniowo podbili pierwotnych mieszkańców tej krainy, zaś razem z tymi najeźdźcami przybyli nie tylko ich wojownicy i władcy, ale także ich kapłani, słynni bramini.

Do tego czasu bramini rozwinęli złożony system rytuałów i ofiar. Ofiary składano na każdą możliwą intencję, przy każdej możliwej okazji, i często były to ofiary składane na brzegach rzeki. W tamtych czasach nie było świątyń; wszystko to robiono w otwartej scenerii. Brzeg rzeki był idealny na złożenie ofiary jako miejsce gładkie i piaszczyste, z płaską powierzchnią na konstrukcję ołtarza, a także zapewniające wodę na rytualne ablucje, do których bramini przywiązywali wielką wagę. Co więcej, na brzegach rzeki, być może z dala od ludzkich siedlisk, było odosobnienie, była cisza i spokój. Brzegi Saraswati były szczególnie cenione, jeśli chodzi o spełnianie tych wedyckich ofiar, do tego stopnia, że utrzymało się skojarzenie pomiędzy tą rzeką a całym systemem rytualnym.

Duża część kultury bramińskiej była oparta na tym systemie rytualnym, bądź zeń wyrastała. Na przykład w trakcie składania ofiar recytowano słynne hymny wedyjskie. Nierzadko miały one w sobie wielkie poetyckie piękno. Były między nimi hymny do słońca i księżyca, hymny do świtu i wiatrów. Były hymny do boga błyskawicy Indry, do niebiańskich bliźniąt i niebiańskich koni, i tak dalej. Hymny te, cechujące się często wspaniałym językiem i conceptem, reprezentują początki indyjskiej literatury. Niektóre skomponowano nawet przed przybyciem Arjów do Indii. Ich język jest tak archaiczny, że już w okresie ich przybycia do Indii stał się dość trudny do zrozumienia. Skłoniło to braminów do rozwinięcia całej nauki etymologii zwanej *nirukti*, obok gramatyki, fonetyki i prozodii. Hymny często śpiewano do specjalnej melodii, mamy tu więc początki określonego rodzaju muzyki. Ponadto ołtarze używane w związku z bramińskimi ofiarami były bardzo złożone. Musiały być skonstruowane w określony sposób, mieć określony kształt i rozmiary

(w jednym przypadku miały przypominać orla z rozpostartymi skrzydłami), a nawet zawierać określoną liczbę cegieł. Te ściśle określone wymogi prowadziły, jak się uważa, do rozwoju arytmetyki i geometrii.

Bezpiecznie jest więc stwierdzić, że znaczna część hinduskiej kultury – także kultury wysokiej – była związana z systemem rytualnym, między innymi z brzegami Saraswati. Do tego czasu rzeka sama w sobie ‘stała się boginią’. Jak wszystkie starożytne ludy, starożytni Hindusi utożsamiali naturalne obiekty, jak rzeki, góry, jeziora, słońce, księżyc i samą ziemię, z bóstwami. Widzeli je, czy wręcz je doświadczali, jako bogów i boginki. Dość wcześnie w kulturalnej historii Indii pojawia się rzeczna bogini o imieniu Saraswati, która jest szczególnie związana z kulturą.

Proces rozwoju nie zatrzymał się jednak na tym. W Wedach istnieje kilka hymnów do starożytnej i dość tajemniczej bogini imieniem Wać. Wać znaczy ‘mowa’ – nie zwyczajna mowa, lecz mowa w sensie potężnej, znaczącej, nawet kreatywnej mowy (przy okazji warto zwrócić uwagę na fakt, że starożytni Hindusi musieli zdawać sobie sprawę z ogromnej wagi ludzkiej komunikacji, skoro podnieśli mowę do rangi bogini i poświęcili jej hymny). Tak czy inaczej, poprzez stulecia Saraswati stopniowo przejmowała atrybuty Wać, wskutek czego Wać została niejako wchłonięta przez boginię Saraswati.

Trzeba odnotować, że Wać symbolizowała mowę, słowo **mówione**. Wówczas nie było w Indiach niczego takiego jak pismo, przynajmniej nie dla celów religijnych. Pismo było czymś ze sfery *profanum*, odpowiednim do prowadzenia rachunków itp. Toteż kultura, której Saraswati stała się uosobieniem, była kulturą przekazywaną ustnie, z nauczaniem udzielanym uczniowi przez nauczyciela za pomocą przekazów ustnych. W takiej kulturze pamięć ma nieocenioną wagę. Jeśli czyjaś pamięć zawiedzie, wiedza o nieprzemijającej dla społeczeństwa wartości może zostać utracona. Saraswati powiązano zatem także z dobrą pamięcią. Możemy tu przeprowadzić analogię z dziewięcioma muzami z mitologii starożytnej Grecji. Muzy to personifikacje różnych sztuk i nauk, towarzyszkami (niektóre przekazy mówią, że córki) Apolla, boga poezji, muzyki i wieszczania. Matką muz jest natomiast Mnemozyne, której imię znaczy ‘pamięć’. Innymi słowy, pamięć to matka wszelkich sztuk i nauk. W każdej przedpiśmiennej społeczności nie ma kultury bez pamięci.

Oczywiście w Indiach tradycje ustne zostały w końcu spisane, a kiedy to nastąpiło, Saraswati stała się nie tylko boginią słowa mówionego, ale też boginią literatury i uczoneści. Zaczęła być również uważana za żonę boga Brahmy. Brahma jest w puranicznym hinduizmie jednym z *trimurti*, trzech podstawowych wcieleń boskości: Brahma Stwórca, Wisznu Utrzymujący Przy Życiu, i Śiwa Niszczyciel.

Oto więc Saraswati, ponad tysiąc lat po zajściu wszystkich tych procesów ciągle czczona w Indiach. Jest boginią edukacji i kultury, ucieleśnieniem komunikacji, uosobieniem pamięci, patronką literatury zarówno świeckiej, jak duchownej, oraz małżonką Brahmy, boga Stwórcy. To zatem dość ciekawe, że w rozdziale 7. sutry pojawia się ona po raz pierwszy w indyjskiej literaturze.

Pytanie brzmi, co ona tam robi? Jest bez wątpienia boginią hinduizmu. Co hinduistyczna bogini robi w buddyjskiej sutrze mahajany? Jak doszło do tego, że tam się znalazła? W rozdziale 3. mamy bramina pojawiającego się we śnie Rucziraketu. Teraz mamy do czynienia z hinduistyczną boginią grającą nawet ważniejszą rolę w sutrze. Co to wszystko znaczy?

Pierwszą rzeczą, o której warto pamiętać, jest fakt, że hinduizm jest nie uniwersalną religią w rodzaju buddyzmu, chrześcijaństwa czy islamu, a religią etniczną, podobnie jak judaizm czy szintoizm. Stanowi sumę wierzeń i praktyk ludu indyjskiego w okresie 3000 lat. Mimo że są pewne aspekty hinduizmu odnoszące się do duchowego rozwoju jednostki, jako całość hinduizm jest znacznie bardziej zajęty zachowaniem spójności grupy, tak samo jak inne religie etniczne. Saraswati reprezentuje zatem kulturowe dziedzictwo pewnej grupy społecznej – reprezentuje indyjską kulturę.

Czym jednak jest ‘kultura’? To bardzo ciekawe słowo. Po angielsku jego pierwotnym znaczeniem jest uprawa, hodowla, produkcja²⁴. Następnie znaczenie to zastosowano do innych

24 Łacińskie słowo *cultura* było pierwotnie związane z rolnictwem. W angielskim to powiązanie zachowało się w takich słowach, jak *agriculture* – rolnictwo, czy *horticulture* – ogrodnictwo [przyp.tłum.].

dziedzin – jak w kulturze fizycznej, kulturze umysłowej – i wreszcie słowo to zaczęło znaczyć coś w rodzaju ‘rozwoju’. Osoba kulturalna czy ‘posiadająca wysoką kulturę osobistą’ oznacza kogoś wszechstronnie rozwiniętego: fizycznie, umysłowo, emocjonalnie i moralnie.

Sanskrycki ekwiwalent słowa ‘kultura’ przekazuje w dużej mierze to samo znaczenie, z pewną interesującą różnicą w nacisku. Jest to *samskṛti*, co znaczy ‘udoskonalone’ i znajduje się w opozycji do *prakṛti*, czyli ‘naturalnego’. Innymi słowy, *samskṛti* to produkt ludzkiej przemyślności, podczas gdy *prakṛti* to produkt natury. Różnica ta odbija się również w sferze języka. Staroindyjski klasyczny język sanskryt jest udoskonaloną formą języka, jest językiem poddanym procesom regularyzacji, dopracowania i oczyszczenia, podczas gdy prakryt to naturalna forma języka, język tubylczy. Sanskryt był używany przez ludzi wyedukowanych, kulturalnych, zaś prakrytu używali ludzie nieuczeni, gmin. Widać tę różnicę w pewnych klasycznych dramatach indyjskich. Główne postaci mówią sanskrytem, natomiast inne postaci, jak śludzy, mówią prakrytem.

Studenci historii buddyzmu mogą się zastanawiać, jak to się stało, że pisma buddyjskie spisano w oczyszczonym, kulturalnym sanskrycie zamiast w potocznym prakrycie. Czyż Budda, bądź co bądź, wprost nie zakazał mnichom nauczać Dharma w sanskrycie, prosząc ich zamiast tego o nauczanie jej w codziennym języku zwykłych ludzi? Cóż, Budda rzeczywiście zrobił coś takiego, ale słowo przez niego użyte to nie *samskṛt*, lecz *chandas*. Jest on znany jako ‘wedyczny sanskryt’, język, w którym skomponowano Wedy. Pierwotnie był to język używany przez Arjów, ale do czasów Buddy stał się językiem wymarłym, podobnie jak jest nim obecnie na przykład łacina. Budda nie chciał, by jego słowa były przekładane na to, co dla większości ludzi było językiem martwym; wolał, by Dharma była dostępna dla ludzi w ich własnym języku, jakkolwiek by on nie był.

Kiedy tradycja religijna zakorzeni się w szczególnej formie języka, ma tendencję do pozostawania przy tej formie, z uwagi na religijny konserwatyzm – wygląda na to, że religia jest zawsze konserwatywna. W międzyczasie zwyczajny język mówiony stale ulega zmianom, przez co w końcu rozwija się różnica między językiem świętych tekstów, a zwykłym, codziennym językiem. Tak właśnie się stało w przypadku wedycznego sanskrytu. Wedy istniały w tej konkretnej archaicznej formie języka, której nie można było zmienić przez wzgląd na świętość Wed, lecz język ciągle się zmieniał. Tak rozwinęły się sanskryt i prakryt, zasadniczo dwie formy tego samego języka – jedna bardziej, druga mniej wyrefinowana.

Do czasu, gdy sutry mahajany zostały spisane, sanskryt (nie sanskryt wedyczny, a sanskryt klasyczny) stał się swego rodzaju lingua franca, który rozumiano w znacznie szerszych kręgach niż wedyczny sanskryt w czasach Buddy. Sutry mahajany spisano w sanskrycie po prostu dlatego, że był to język najszerzej rozumiany. Nie odstępiono od zasady; ciągle przyświecała idea, by udostępnić nauki Buddy jak największej liczbie ludzi.

Fakt, że buddyjskie pisma przełożono na sanskryt nie znaczy więc, że były one dostępne jedynie dla ‘uczonych’ ludzi. Jak powiedziałem, w dramatach postaci z wyższych klas mówiły sanskrytem, a śludzy – prakrytem, wszyscy jednak mogli się wzajemnie zrozumieć. To trochę jak różnica między standardowym angielskim a regionalnymi dialektami, choć prakryt również był literackim medium – wyznawcy dżinizmu na przykład dość szeroko używali prakrytu.

Wszystko to nieco może wykracza poza główny temat, ale stawia nas w lepszej pozycji do zrozumienia sensu pojawienia się Saraswati w *Sutrze złotego światła*. Jak stwierdziliśmy, reprezentuje ona kulturę danej grupy, specyficznie indyjską kulturę, wszelako reprezentuje też kulturę jako taką, *samskṛti*. Reprezentuje ludzką naturę w jej bardziej rozwiniętej postaci, ludzką aktywność w czystszych i bardziej wysublimowanych formach. Możemy nawet powiedzieć, że reprezentuje ogłędę charakteru i wyrobiony umysł.

Przedstawiłem wystąpienie Saraswati w *Sutrze złotego światła* poprzez stwierdzenie, że obiecuje ona chronić sutrę, ale ściśle biorąc nie jest to do końca prawdą. Właściwie Saraswati obiecuje chronić mnicha głoszącego sutrę, dzielącego się złotym światłem Dharma. Dharma zaś, czyli to, co nazywamy buddyzmem, nie jest religią etniczną, a uniwersalną, jest duchowym nauczaniem skierowanym do jednostki, bądź do osoby, która usiłuje stać się jednostką. Złote światło jest światłem transcendencji, światłem Prawdy, światłem Rzeczywistości, światłem Buddy.

Aby przekazać to złote światło, potrzebny jest język, środek komunikacji, nie tylko dosłownie, ale też metaforycznie. Ów środek przekazu musi spełnić dwa wymogi. Przede wszystkim, co oczywiste, musi być wspólny dla przekaziciela i odbiorcy. Mnich głoszący sutrę i ludzie, którym ją głosi, muszą mówić tym samym językiem. Po drugie, język musi być dostatecznie oczyszczony, dostatecznie przejrzysty, by przekazać coś ze splendoru złotego światła.

Głosiciel dharmy w *Sutrze złotego światła* stara się przekazać złote światło ludowi Indii, musi zatem przemawiać językiem indyjskiej kultury. Jedynie język kultury jest dostatecznie oczyszczony, by stanowić środek przekazu dla złotego światła, zaś jedynie język kultury indyjskiej jest dostatecznie bliski, by go pojąć. I to właśnie oznacza pojawienie się bogini Saraswati. Odpowiada za spotkanie się religii uniwersalnej i etnicznej, spotkanie się buddyzmu i kultury indyjskiej. Ściślej mówiąc, odpowiada za spotkanie się duchowych ideałów mahajany oraz bogatej i żywotnej kultury indyjskiego okresu Guptów²⁵, w którym powstały niektóre z najwybitniejszych buddyjskich dzieł sztuki.

Co więcej, jej obietnica ochrony mnichów głoszących sutrę pokazuje, jak religia etniczna stawia się na usługi religii uniwersalnej. Chociaż jest to nam tu zaprezentowane w formie nader zbliżonej do dramatu, w żadnym razie nie jest to niespotykana sytuacja. Uniwersalna religia w istocie zawsze przemawia językiem kultury etnicznej, przynajmniej w swoich początkach. Na początku w pewnym sensie nie jest dla niej dostępny żaden inny język. Sam Budda mówił kulturowym językiem (czy raczej: językami) swoich czasów. W tamtym okresie wydawały się istnieć dwa języki: język braminów i język szramanów; czyli język wedyczny i niewedyczny, czy nawet antywedyczny; będące być może także językiem aryjskim i niearyjskim.

Jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale, *Sutra złotego światła* przemawia językiem indyjskiej kosmologii i mitologii. Mówi o pierścieniach złotych gór i okrągłych oceanach, o bogach i boginiach, oraz licznych klasach istot pozaludzkich. Ale oczywiście buddyzm nie pozostał ograniczony do Indii, w miarę rozprzestrzeniania się w Azji wchodził w kontakt z innymi kulturami etnicznymi, szczególnie z tymi w Azji Środkowej, w Chinach, Japonii i w Tybecie, i również te kultury postawiły się na usługi Dharmy. Buddyzm stopniowo nabywał zdolność wyrażania się w kategoriach kultury chińskiej, japońskiej itd.

Obecnie Dharma przybyła na Zachód. Osoby o zachodnim pochodzeniu wchodzi w kontakt ze złotym światłem, a nawet chcą je przekazywać innym ludziom Zachodu. Aby to czynić, muszą się wyrażać w kategoriach kultury Zachodu. Buddyzm musi nauczyć się języka kultury Zachodu. Rodzi to wiele interesujących pytań. Czy buddyzm może być oddzielony od kultury Wschodu? Czy zaznajomienie się z kulturą Wschodu jest niezbędne dla zrozumienia buddyzmu, czy kultura Zachodu może postawić się na usługi buddyzmu? Czym w ogóle jest kultura Zachodu? Czy Dharma może być nauczana całkowicie bez pośrednictwa kultury? Zanim odpowiemy na te pytania, musimy dokładniej przyjrzeć się rozdziałowi 7. sutry.

Z uwagi na swój zróżnicowany charakter – zróżnicowany nawet jak na taki transcendentalny misz-masz, jak *Sutra złotego światła* – 7. rozdział jest charakterystyczny dla tego rodzaju materiału, jaki późna sutra mahajany często zawiera (mimo że jest to dosyć krótki rozdział, nie dłuższy niż pięć stron w tłumaczeniu Emmericka). Zaczyna się od oddania pokłonu Buddzie przez Saraswati, by przejść do jej różnych obietnic. Obiecuje ona udzielić mnichowi głoszącemu sutrę pięć darów lub błogosławieństw.

Po pierwsze Saraswati przyrzeka udzielić elokwencji „przez wzgląd na przyozdobienie mowy mnicha głoszącego Prawo”. Mnich jest zapewne zwolennikiem mahajany aspirującym do ideału bodhisattwy, i w naturalny sposób chce podzielić się naukami Buddy z jak największą liczbą ludzi. Znaczący to, że musi być zdolny do efektywnego ich przekazywania. Potrzebuje siły komunikacji, potrzebuje elokwencji, i to właśnie Saraswati mu daje. Owa elokwencja to nie kwestia podręcznikowej retoryki, nie kwestia sprytnych chwytów profesjonalnego, podwieczorkowego mówcy. To odnajdywanie prostego, naturalnego wyrazu dla prawdziwych, płynących z głębi serca

25 Państwo Guptów istniało w latach 320-720 n.e.; miało swój macecznik w dolinie Gangesu, w szczytowym okresie obejmującym całe północne Indie. Był to złoty wiek kultury i nauki indyjskiej, powstały wówczas m.in. eposy Ramajana i Mahabharata [przyp.tłum.].

uczuć, odnajdywanie odpowiednich myśli, słów i obrazów.

Po drugie, Saraswati przyrzeka obdarzyć dobrą pamięcią. To bez wątpienia konieczne dla głosiciela Dharma. W sutrze są odniesienia do faktu jej zapisania, ale zapamiętanie ciągle jest uważane za ważne, w niektórych częściach świata buddyjskiego nawet dzisiaj. Pamiętam, jak jeden z moich własnych tybetańskich nauczycieli opowiadał mi, ile stron pisma dziennie musiał zapamiętywać jako mały mnich nowicjusz w wieku siedmiu lat. Metoda głoszenia Dharma w starożytnych Indiach przypominała coś w rodzaju publicznego seminarium. Do zwyczaju należało recytowanie przez mnicha kilku linijek sutry lub innego tekstu, a potem przedstawianie swego szczegółowego wyjaśnienia, często z opowieściami ilustrującymi tekst. W ten sposób przechodził przez całą sutrę od początku do końca. Mógł ją recytować i omawiać codziennie po kilka godzin, co w przypadku dłuższych sutr mogło trwać kilka miesięcy. Dobra pamięć stanowczo była potrzebna, i Saraswati obiecuje jej udzielić.

Po trzecie, przyrzeka wygładzić mowę mnicha tak, by była poprawnie wygłoszona. Treść sutr mahajany jest często nie tylko trudna, ale też bardzo pogmatwana. Wszystko jest pomieszane i porozrywane, wydaje się nie mieć związku. Jeśli mnich nie zachowuje ostrożności, może się pogubić w sutrze niczym w nieprzeniknionej dżungli, przestając postrzegać jej właściwy przekaz. Bez wątpienia jest tak w przypadku *Sutry złotego światła*. Może nie jest to najtrudniejsza sutra mahajany, jeśli chodzi o treść, ale na pewno jest jedną z gorzej uporządkowanych, przynajmniej w konwencjonalnych kategoriach literackich. Także tu więc Saraswati podaje pomocną dłoń, wspomagając mnicha w wyłożeniu sutry w uporządkowany, systematyczny sposób.

By być zdolnym do wyłożenia sutry w taki właśnie sposób, mnich musi oczywiście dysponować jej zrozumieniem, i to jest czwarty dar Saraswati: doskonała zdolność pojmowania i wielka wiedza. Mnichowi nie wystarczy recytować słowa sutry; musi jeszcze umieć dociekać ich znaczenia. Powinien sam mieć kontakt ze złotym światłem, wręcz być z nim w jedno. Złote światło musi z niego emanować. Cokolwiek mówi, ma być tak, jakby mówiło to złote światło – inaczej *Sutra złotego światła* nie jest prawdziwie głoszona. Bogini obiecuje zatem obdarzyć wielką wiedzą i władzą pojmowania. W tym momencie staje się jasne, że nie reprezentuje ona żadnej czysto zewnętrznej mocy, ponieważ żadna zewnętrzna moc nie może dać pojmowania i wiedzy. Saraswati reprezentuje właściwie kulturalną, zadbaną świadomość mnicha, oraz oczyszczone, potężne emocje związane z tą świadomością, emocje, które stały się zintegrowane z duchowym życiem i dlatego przyczyniają się do realizacji transcendencji.

Po piąte i ostatnie, Saraswati obiecuje udzielić *dharani*. *Dharani* jest rodzajem magicznego zaklęcia. Jest to coś do zapamiętania i recytacji. Słowo to pochodzi z tego samego rdzenia, co słowo 'dharma', z rdzenia *dhr*, co znaczy „to, co wspiera lub stoi na straży”. Jak już wiemy, *Sutra złotego światła* to późna sutra. Została spisana pomiędzy IV a VIII wiekiem n.e., w tym zaś czasie mahajana była jak gdyby wypierana przez wadżrajanę, czy raczej przez mantrajanę, która stanowiła wczesną fazę wadżrajanę. Obietnica bogini udzielenia mnichowi *dharani* świadczy więc o wtargnięciu wadżrajanę w mahajanę, czy też mantrajanę w paramitajanę. Sugeruje to, że głosiciel Dharma w swojej pracy potrzebuje specjalnej właściwości powiązanej z wadżrajaną. Potrzebuje czegoś magicznego, czegoś transcendentnie charyzmatycznego. Potrzebuje być rodzajem upostaciowienia Padmasambhawy; w przeciwnym razie będzie mu bardzo trudno wypełniać swoje zadanie.

Bezpośrednio po obietnicach Saraswati następuje bardzo osobliwy, w istocie nader etniczny ustęp, dotyczący, wiercie lub nie, popularnej magii. Saraswati tłumaczy, w jaki sposób mnich głoszący Dhamę winien brać swego rodzaju rytualną kąpiel ziołową. Przygotowanie kąpieli wymaga zmielenia w pył ponad trzydziestu różnych ziół i żywic, kiedy określona konstelacja jest w ascendencji²⁶, a następnie stukrotnego poświęcenia jej za pomocą magicznego zaklęcia. Bezdyskusyjnie odbijają się tu określone braminiczne idee rytualnego oczyszczenia. Moim zdaniem w tym fragmencie tekstu mamy do czynienia z kawałkiem kultury etnicznej, którego sutra nie była w stanie w pełni przetrwać.

26 Ascendent – jeden z ważniejszych terminów astrologicznych, oznacza punkt wejścia określonego obiektu astrologicznego na horyzont w danym miejscu i czasie.

Podobne przykłady dają nam wskazówki co do sposobu, w jaki mahajana absorbowała elementy kultury etnicznej jako zręczne środki pomagające przekazywać Dharma. Wiele naszych emocji, łącznie z tymi bardziej wyrafinowanymi, wiąże się z kulturą etniczną. Nauczyciel buddyzmu pragnie zachęcić ludzi do zintegrowania tych emocji ze swoją praktyką Dharmy, i może to zrobić poprzez wchłonięcie we własną prezentację Dharmy tych elementów, z którymi ludzkie emocje są szczególnie mocno związane. Ziołowa kąpiel to niewątpliwie przypadek, kiedy próba zaangażowania zręcznych środków niezbyt dobrze działa, do tego stopnia, że przygotowuje to grunt pod infiltrację buddyzmu przez hinduizm. W takich 'niestrawionych fragmentach' kultury etnicznej widzimy być może początek końca mahajany w Indiach. Lecz zasada stojąca za włączeniem danej kultury w obręb Dharmy nie przestaje obowiązywać. Sprowadza się ona do pełnego zaangażowania emocji, tak, by można było duchowe życie przeżywać całym sercem.

Nie jest jednak możliwe włączyć **wszystkie** emocje w ten sposób. Niektóre emocje są już bardzo wysublimowane, podczas gdy inne, mimo że pozytywne, są bardzo prymitywne. Kiedy na przykład delektujemy się dziełem sztuki pięknej, w grę wchodzi wyrafinowane emocje; kiedy natomiast idziemy obejrzeć mecz piłkarski, emocje w to zaangażowane będą oczywiście prymitywniejszej natury, chociaż mogą być pozytywne. Jedynie bardziej wyrafinowane emocje mogą zostać włączone w duchowe życie, gdyż jedynie one są rozwinięte do poziomu, w którym można je włączyć. Stąd też Dharma nie może w zupełności zaabsorbować elementów etnicznych, kiedy są z nimi związane dosyć prymitywne emocje.

Weźmy na przykład spotkanie ze znajomymi podczas imprezy, powiedzmy, przyjęcia urodzinowego. Ludzie mogą być w świetnych nastrojach (zwłaszcza gdy wino płynie szerokim strumieniem) i rodzą się w nich różne emocje. Taka sytuacja jest rodzajem etnicznego świętowania, ale z trudem można by sobie wyobrazić tego rodzaju przyjęcie jako integralną część na przykład Wesaku, festiwalu, na którym świętuje się Oświecenie Buddy. Byłoby to duchowo niestrawne, by tak rzec. Nawet gdyby nominalnie była to część święta Wesak, zaburzyłaby naprawdę jego przebieg. Ale wystawa artystyczna lub koncert muzyczny bez wątpienia mogłyby zostać włączone w świętowanie Wesak, jeśli tylko byłyby w harmonii z duchem tej okazji.

Rzecz jasna, absorbując elementy kultury etnicznej dla lepszego przekazywania Dharmy, jednocześnie w subtelny sposób się je przekształca. Problem z rytualną kąpielą ziołową przepisaną w *Sutrze złotego światła* polega na tym, że to przekształcenie z jakiegoś powodu nie nastąpiło. Być może zostało to włączone w zbyt wielkim pośpiechu, by mogło zostać odpowiednio wchłonięte.

Saraswati opisuje dalej, jak jej samej należy oddawać cześć. Po pierwsze należy zrobić magiczne koło za pomocą krowiego łajna. To krowie łajno to specyfika Indii. Indyjskie skojarzenia, jeśli idzie o krowie łajno, bardzo różnią się od naszych. W Indiach krowie łajno to święta, uświęcona rzecz. Zrobiwszy więc magiczny krąg, trzeba go posypać kwiatami i umieścić w nim złote naczynie i srebrne naczynie wypełnione słodkim sokiem. Należy także umieścić wewnątrz tej mandali – bo jest to tak naprawdę mandala – czterech mężczyzn w pełnej zbroi. Tekst nie mówi nic ponad to: czterech mężczyzn odzianych w zbroję. Może to być odniesienie do czterech wielkich królów, ale tekst nie daje nam co do tego wskazówek. Niewiele więcej dowiadujemy się o czterech pięknie przystrojonych dziewczach, które wedle tekstu również mają znaleźć się wewnątrz kręgu – poza tym, że mają trzymać gliniane naczynia. Mają one być może przypominać o czterech boginiach czyniących dary, ale tego tekst nie mówi. Udzielone są też różne inne wskazówki – na przykład, że wyobrażenie Saraswati ma zostać udekorowane parasolami. Po raz kolejny indyjskie skojarzenia odnośnie parasolek są odmienne od zachodnich, przywodzą bowiem na myśl stan królewski, dominację, triumf, zwycięstwo – a nie tylko deszczowy dzień. Trzeba też wznieść flagi i chorągwie oraz wyrecytować więcej zaklęć. Wreszcie bogini przyrzeka osobiście być obecna na rytualnej kąpeli i wyraża gotowość usunięcia chorób, klótni, złych snów i złych duchów.

Wszystko to może się wydawać raczej odległe od złotego światła. Saraswati konkluduje jednak, że wszystko to powiedziała ze względu na mnichów, mniszki oraz ludzi świeckich, którzy zachowują i utrwalają najważniejsze sutry, by móc dostąpić Oświecenia. Budda gratuluje Saraswati i chwala ją za jej słowa dotyczące zaklęć i medykamentów.

Potem przychodzi kolej na bramina Kaudinę, którego poznaliśmy już w rozdziale 2. Mówi

on:

Saraswati, wielka bogini, godna jest czci, pielęgnuje głęboką ascezę, sławna we wszystkich światach, źródło dobrodziejstw i wielkich cnót.

Dalej jest opis bardzo archaicznej, jak się wydaje, formy bogini:

Trwająca na wzgórzu, piękna, odziana w szaty z trawy, nosząca trawiaste ubranie, stoi na jednej nodze.

Kaudinja przechodzi następnie do dalszego, nieco innego jej opisu. Najpierw opowiada nam o sytuacji, kiedy zebrali się wszyscy bogowie i poprosili boginię, aby zabrała głos. W odpowiedzi wyrecytowała długie zaklęcie, po którym nastąpiła modlitwa, by wiedza mogła rozkwiatać „poprzez podręczniki, wersety, magiczne księgi, księgi doktrynalne, poematy”. Przekazawszy słowa bogini, Kaudinja wysławia dalej Saraswati w pięknym hymnie zamykającym ten rozdział. Tu mamy tłumaczenie prozą wierszowanego hymnu w sanskrycie, który dostarcza dobrego opisu Saraswati w doskonale rozwiniętej formie puranicznej.

Niech posłyszają mnie wszystkie zastępy bhutów. Wysławiać będę boginię, której twarz jest niebywale, nad wyraz piękna, która pośród kobiet w świecie bogów, pośród gandharwów i władców asurów jest najwyższą, główną, najwspanialszą boginią. Zwie się Saraswati i ma członki, które kłębią się od ozdób z najprzedniejszych cnót. Jej oczy są szerokie. Jej zasługi są wspaniałe. Pełna jest cnót czystej wiedzy. Jej piękno przypomina najcudowniejsze klejnoty. Będę ją wysławiał, gdyż posiada wybitne cnoty doskonałej mowy, gdyż przyczynia się do wspaniałych, wielkich sukcesów, gdyż jest kopalnią cnót; będę ją wysławiał dla jej sławnego nauczania, dla jej czystości i najwyższego poziomu, z tej racji, że jest cudowna niczym lotos, z oczyma pięknymi i doskonałymi, że jej siedziba jest wspaniała, jej wygląd piękny, że jest olśniewająco przyozdobiona niepojętymi cnotami; będę ją wysławiał, bo przypomina księżyc, bo czysty jest jej splendor, bo jest kopalnią wiedzy, bo doskonała jest jej uważność, ona zaś jest największą spośród lwic; będę ją wysławiał, ponieważ jest wehikułem ludzkości, ponieważ posiada osiem rąk, ponieważ jej wygląd jest jak księżyc w pełni, ponieważ jej mowa przemawia do serca, głos jej jest delikatny, a ona posiada głęboką mądrość; będę ją wysławiał, gdyż pomaga w spełnieniu najlepszych czynów, gdyż jest wspaniałą istotą, gdyż jest szanowana przez władców bogów i asurów, gdyż sławi się ją we wszystkich siedzibach licznych bogów i asurów, gdyż bezustannie czci się ją w mieszkaniach licznych bhutów.

Jeśli taka jest Saraswati w pełni rozwiniętej puranicznej formie, co zrobimy z poprzednim, bez wątpienia bardziej archaicznym opisem? Powróćmy do pierwszego opisu bogini – wedle którego stoi na wzgórzu na jednej nodze, odziana w ubranie z trawy. Co to wszystko może właściwie znaczyć? Na pewno jest tu jakiś związek z systemem składania ofiar, a przynajmniej z kulturą, jaka wyrastała z tego systemu. Ale czemu bogini stoi na wzgórzu? Jakie jest znaczenie tego, że stoi na jednej nodze? Bez wątpienia ma to jakieś znaczenie, ale muszę wyznać, że nie potrafiłem do niego dotrzeć. Podejrzewam, że wymagałoby to szeroko zakrojonych badań nad staroindyjskim symbolizmem, zwłaszcza symbolizmem wedyjskim. Bez tego możemy tylko zgadywać.

Noszenie ubrań z trawy jest łatwiejsze do wyjaśnienia. Trawa, zwłaszcza trawa *kusza* i *durwa*, odgrywa istotną rolę w rytuałach braminicznych, i w dalszym ciągu jest szeroko wykorzystywana w Indiach dla celów religijnych. Odzienie z trawy Saraswati ukazuje zatem wyraźne powiązanie między bardzo archaiczną formą bogini z jednej strony, a braminicznym systemem ofiarnym, kulturą z niej płynącą i wszystkim, co ona reprezentuje, z drugiej. Samo wspomnienie świętej trawy przywołuje niewątpliwie różnego rodzaju skojarzenia w indyjskim, a szczególnie w ortodoksyjnie hinduistycznym, umyśle. Bez zaznajomienia się z językiem kulturowym myśl o trawie *kusza*

wywoła w nas jedynie wzruszenie ramion. Rozważmy więc analogiczny przykład z naszej własnej kultury.

Weźmy choćby jemiolę. Jakie skojarzenia wywołuje jemiola w naszych umysłach? Przede wszystkim pomyślimy zapewne o Bożym Narodzeniu, i o tym, co wedle tradycji powinno mieć miejsce pod jemiolą! Potem mogą nam przyjść do głowy starożytni druidowie, drzewa dębu, złote sierpy, ofiary z ludzi. Możemy pomyśleć o Stonehenge – jak się okazuje, błędnie, ponieważ Stonehenge nie ma nic wspólnego z druidami. Możemy pomyśleć o eisteddfod, Walii, degeneracji, walijskich smokach i bardach, odzie Thomasa Greya pt. „Bard”, o Edwardzie I. Jemiola mieści w sobie wszystkie te skojarzenia, i nie tylko te.

Dla ludzi z Indii dokładnie tak samo jest z trawą *kusza* i *durwa*. Te święte trawy przywołują skojarzenia z ofiarami, braminami, starożytnymi mędrkami, riszami o długich białych brodach i ze świętymi sznurami, z ascetyzmem, życiem pustelniczym, porzuceniem wszystkiego dokoła, z Walmiki, Ramajaną, Wedami, z bogami i sanskrytem. U ortodoksyjnego hinduisty wywoła to wszystkie te skojarzenia i wiele innych. Wszystkie one są powiązane z pewnymi nader głębokimi emocjami. Zatem fakt, że Saraswati jest opisana jako odziana w ubranie z trawy, nie tylko przywołuje skojarzenia. Wprowadza także w sutrę emocje związane z tymi skojarzeniami, i zaprzęga je na usługi duchowego rozwoju jednostki – czyli na usługi złotego światła. Dlatego pierwszorzędne znaczenie ma odszukanie czegoś, co można by nazwać kulturowym ekwiwalentem, odszukanie symboli i obrazów, które naprawdę do nas przemawiają. Do żywotnych zadań buddyzmu należy przemawianie w kulturowym języku ludzi, do których próbuje się dotrzeć.

W ten sposób wracamy do naszego pytania o relację pomiędzy buddyzmem a kulturą, w szczególności buddyzmem a kulturą zachodnią. Po pierwsze, czy buddyzm może być oddzielony od kultury Wschodu? Cóż, nie tylko może być oddzielony; oddzielony, a przynajmniej odróżniony, być musi. Buddyzm nie jest kulturą Wschodu, jakkolwiek piękna byłaby to kultura. Buddyzm w ogóle nie jest kulturą. Dharma to nie kultura. Złote światło to nie kultura. Kultura to jedynie medium. Niestety wielu wschodnich buddystów tego nie pojmuje, włącznie z tymi, którzy przyjeżdżają na Zachód z nadzieją udzielania nauk. Niekiedy sądzą oni, że szerzą Dhamę, podczas gdy szerzą jedynie swoją narodową kulturę, co powoduje wielkie zamieszanie w umysłach przynajmniej części buddystów na Zachodzie.

Druga kwestia: czy znajomość wschodniej kultury jest konieczna dla zrozumienia buddyzmu? I tak, i nie. Historycznie rzecz biorąc, buddyzm znalazł swój wyraz w kulturze Wschodu, i jeśli chcemy poznawać Dhamę, powinniśmy dysponować pewną znajomością wschodniej kultury, przynajmniej na początek. Na przykład w *Sutrze złotego światła* Dharma jest w znacznej mierze wyrażona w kategoriach kultury indyjskiej, przeto bez pewnego zrozumienia kultury indyjskiej przekaz sutry pozostaje mniej czy bardziej niedostępny. Można sobie darować znajomość kultury Wschodu jedynie wówczas, gdy ma się osobisty kontakt z duchowym nauczycielem, który nie musi polegać na wschodniej kulturze jako środku komunikacji.

Bardzo niewiele jest, jak sędzę, czysto ‘buddyjskiej’ kultury. W mojej opinii istnieje bardzo niewiele kulturowych form czy artefaktów, o których można stwierdzić, że w czystej postaci wyrażają ducha buddyzmu. Nie można nazywać czegoś wyrazem czy nawet częścią buddyjskiej kultury jedynie dlatego, że da się temu przypiąć łatkę ‘buddyjskie’. Jednocześnie potrzebny jest, ogólnie mówiąc, pewnego rodzaju kontekst kulturowy dla praktyki buddyzmu. Mimo że zachodni buddysta praktykujący buddyzm na Zachodzie w zasadzie nie musi adoptować wschodniej kultury, musimy używać czy dostosować pewne elementy wschodniej kultury buddyjskiej, na przykład szaty, styl śpiewu czy ikonografię, dopóki nie wypracujemy zachodniobuddyjskich ekwiwalentów kulturowych. Na Wschodzie zapewne najlepsze dla zachodniego buddysty jest pełne dostosowanie się do lokalnej kultury buddyjskiej, starając się przy tym zachować ostrożność, by nie pomylić tej kultury z Dhamą. Dla zachodniego buddysty podróżowanie na Wschód staje się jednakże coraz mniej potrzebne. Wszystko, czego potrzebujemy, mamy już u siebie.

Trzecia, dość złożona kwestia, jest taka: jak zachodnia kultura może stać się dostępna na usługi buddyzmu? Zachodni buddyści mogą zacząć choćby od ustalenia punktów styczności z wielkimi artystami, którzy mieli pewien dostęp do Dhamy, przynajmniej od czasu do czasu i w

ograniczonym zakresie: ludzie tacy, jak Goethe, Schopenhauer, Nietzsche, Blake, Wordsworth czy nawet D.H. Lawrence. Jestem pełen nadziei, że pewnego dnia zachodnia kultura buddyjska się rozwinie, i są już pewne oznaki, że zaczyna się to dziać. Ale nadzieja stworzenia buddyjskiej kultury zachodniej jest nierealna bez głębokiego przeziąknięcia duchem buddyzmu. W pewnym sensie buddyzm idzie pierwszy, po nim przychodzi kultura buddyjska. Może to jednak działać również na odwrót. Zaangażowanie się w kulturę w najlepszym tego słowa znaczeniu pomaga oczyścić emocje, zaś oczyszczenie emocji jest istotne, nawet kluczowe, dla duchowego rozwoju jednostki. Praktyka buddyzmu oraz rozwijanie buddyjskiej kultury powinny iść w parze.

Nauczanie Dharmy bez pośrednictwa kultury jest możliwe, ale jedynie w kontekście bliskiego i intensywnego związku między nauczycielem a uczniem. Dlatego cała kwestia buddyzmu i kultury jest bardzo ważna. Kultura zajmuje szalenie istotne miejsce w naszym życiu, odgrywa także bardzo istotną rolę w naszym rozwoju duchowym. Gorąco pragnę, byśmy mieli rodzaj święta symbolizującego zintegrowanie naszej aktywności kulturowej z naszym duchowym życiem – naszą własną pudżę Saraswati, czy nawet lepiej, pudżę Mandziughoszy. Saraswati, bądź co bądź, reprezentuje kulturę etniczną, natomiast Mandziughosza jest bardziej uniwersalny. Można go znaleźć w całym świecie buddyzmu mahajany, był bardzo popularny w Chinach i Tybecie, i być może mógłby stać się równie popularny na Zachodzie. Mandziughosza reprezentuje najgłębszą Mądrość wyrażoną w kategoriach najwyżej rozwiniętej, najbardziej wysublimowanej kultury. Zazwyczaj przedstawia się go jako pięknego, młodego księcia złotożółtej barwy. Siedzi ze skrzyżowanymi nogami na tronie z niebieskiego lotosu, i ma na głowie wieniec z pięciu kwiatów niebieskiego lotosu w pełnym rozkwicie. W swojej wzniesionej do góry prawej dłoni dzierży ognisty miecz, miecz Mądrości, zaś w swej lewej dłoni trzyma na wysokości serca książkę. Na twarzy ma uśmiech i współczucie, cała zaś postać promieniuje wspaniałym złotym światłem.

W popularnym buddyzmie tantrycznym, którego niektóre odłamy miały swego czasu manię odnajdywania małżonków dla wszystkich archetypicznych postaci, starały się uważać Saraswati za małżonkę Mandziughoszy. Oczywiście w pewien sposób byłoby bardzo naturalne i właściwe uznawać Saraswati za małżonkę Mandziughoszy: ów symbolizm odnosiłby się do receptywności kultury etnicznej (reprezentowanej przez Saraswati) wobec kultury uniwersalnej (reprezentowanej przez Mandziughoszę). Bardzo ładnie to się układa. Ale nie jestem raczej skłonny przyznawać duże znaczenie formom *jab-jum* – tym połączonym męsko-żeńskim formom buddów i bodhisattwów – ponieważ ludzie na Zachodzie mają tendencję traktować je jako usprawiedliwienie dla uromantycznienia, by nie rzec gloryfikacji, zwyczajnych par seksualnych, zależnych od siebie nawzajem żeńskich i męskich istot ludzkich. Dla większości ludzi wspólny obraz męskich i żeńskich bodhisattwów przekazuje wiadomość, że posiadanie partnera jest nie tylko w porządku, ale wręcz z duchową korzyścią. Ludzie mogą sądzić, że jako mężowie i żony, partnerzy i partnerki, uosabiają niejako mądrość i współczucie buddów – co zazwyczaj nie zachodzi (by ująć to łagodnie). Promowanie tego rodzaju bezmyślnej przesady zdecydowanie nie należałoby do zręcznych środków.

Pomimo gorliwych wysiłków tantry stało się jednak tak, że forma *jab-jum* Mandziughoszy nigdy się nie rozpowszechniła, być może dlatego, że tak mocno zakorzenił się on w ikonografii jako pojedyncza, samotna męska postać bodhisattwy. Mandziughosza pozostaje na wieczność bez małżonka: osobny, w celibacie, doskonały. Nie ma zatem potrzeby personifikacji kultury jako osobnej istoty. W osobie Mandziughoszy kultura jest w pełni zasymilowana, w pełni wchłonięta. Kulturę możemy widzieć jako reprezentowaną przez ornamenty, które błyszczą na złotym ciele Mandziughoszy. Innymi słowy złote światło wykracza ostatecznie poza kulturę.

NATURA, CZŁOWIEK A OŚWIECENIE

W ostatnich dwu rozdziałach zajmowaliśmy się w szczególności tematem ochrony. Najpierw pojawili się czterej wielcy królowie i ich obietnica ochrony sutry, po czym wielka bogini Saraswati obiecała chronić mnicha głoszącego sutrę. W tym rozdziale w dalszym ciągu zajmujemy się tematem ochrony; zajmujemy się obietnicą innej bogini, że roztoczy ochronę nad sutrą. Boginią, która powinna teraz się pojawić, jest Śri, bogini bogactwa i dobrobytu, jako że w sutrze rozdział o Śri następuje bezpośrednio po rozdziale o Saraswati. Jednakże w tym rozdziale, dla ułatwienia sobie wyjaśnień, wprowadzimy Drydhę, boginię ziemi, Śri zaś zatrzymamy do następnego rozdziału, gdzie zajmiemy się buddyjską ekonomią. Rzecz jasna nie wiąże się to z brakiem szacunku dla sutry.

Ostatni rozdział dotyczył wielkiej bogini Saraswati i jej obietnicy ochrony mnicha głoszącego sutrę, ale nie mówił zupełnie nic o samym mnichu. Pozostawał on po prostu anonimową postacią, nad którą bogini obiecała roztoczyć ochronę. W tym rozdziale chciałbym dać w miarę pełny obraz postaci Drydhy, bogini ziemi, ale także powiedzieć coś na temat mnicha głoszącego sutrę, mnicha będącego medium w przekazie złotego światła. Powiem również odrobinę o samym złotym świetle.

Tak więc na pierwszym miejscu zajmiemy się Drydżą, boginią ziemi; po drugie, mnichem głoszącym sutrę; i wreszcie po trzecie, złotym światłem. Zaś w kategoriach tytułu rozdziału zajmiemy się naturą, człowiekiem i Oświeceniem. Najpierw przyjrzymy się Drydzie, bogini ziemi czy Matce Naturze, potem złotemu światłu czy też Oświeceniu, a w końcu mnichowi głoszącemu sutrę – czyli człowiekowi.

Zacniemy od przyjrzenia się początkowym słowom rozdziału o Drydzie. Jest to raptowny początek: „Wówczas bogini-ziemia Drydha tak oto przemówiła do Pana” – czyli do Buddy. Właściwie rozdział 8., dotyczący Śri, zaczyna się w dokładnie taki sam sposób. Ale rozdział 7., dotyczący Saraswati, rozpoczyna się w godny uwagi odmienny sposób. Zaczyna się bowiem tak:

Wówczas Saraswati, wielka bogini, przykryła jedno ramię swoją szatą, przyklękła jednym kolanem na ziemi, wykonała gest szacunku w kierunku Pana i tak oto do Pana przemówiła.

Różnica polega na tym, że Śri, bogini bogactwa, oraz Drydha, bogini ziemi, nie oddają pokłonu Buddzie przed wypowiedzeniem się, natomiast Saraswati to czyni, podobnie jak czterej wielcy królowie oraz Samdżnaja, wielki generał jakszów pojawiający się w rozdziale 11. Różnica ta oznacza być może, iż Śri oraz Drydha są w naturalny sposób mniej podatne na wpływ złotego światła niż Saraswati: innymi słowy, trudniej jest przekształcić świat ekonomii i natury niż przekształcić świat kultury. Może się to wydawać zbyt naciągane, lecz bez wątpienia można odkryć znaczenie w wielu drobnych detalach sutry.

Mimo że Drydha rezygnuje z pokłonu, czyni ona tym niemniej obietnicę, i to długą i piękną. Po pierwsze obiecuje być obecna wszędzie, gdzie sutra jest nauczana. Mówi co więcej, że podejdzie w swoim niewidzialnym ciele subtelny do siedzenia Dharmy (na którym zasiada mnich głoszący sutrę), i oprze swą głowę o podeszwy stóp mnicha, który głosi Dhamę. Nie mówi się nam tego wprost, ale mnich prawdopodobnie siedzi ze skrzyżowanymi nogami na jednym z dość wysokich, przypominających tron siedzeń Dharmy, zbliżonych wysokością do wzrostu człowieka, które są do dziś używane w Tybecie, albo przynajmniej były tam w użytku do niedawna. Mamy najwyraźniej sobie wyobrazić boginię podchodzącą do takiego tronu i kłoniącą nieco głowę, by znalazła się naprzeciw podeszw stóp mnicha. Może być oczywiście tak, że mnicha należy sobie wyobrazić jako siedzącego na europejską modłę jak gdyby na krześle, i wówczas bogini stałaby, podsuwając głowę

bezpośrednio pod jego stopy. Nie jest ona obecna w swoim ciele fizycznym, toteż nie musi stać na powierzchni ziemi.

Tak czy siak, scena ta przypomina dobrze znany epizod z życia Buddy, który wydarzył się krótko przed osiągnięciem przezeń pełnego Oświecenia. Przyszły Budda – wtedy jeszcze Siddhartha – usadowił się na *wadžrasanie*, diamentowym tronie, na którym siedzą wszyscy buddowie, gdy dostępują Oświecenia, i który przeto jest w buddyjskiej tradycji uznawany za symboliczne centrum wszechświata. Na nim właśnie Siddhartha usiadł. Wiedział, że jego godzina nadeszła, że dostąpi Oświecenia tej właśnie nocy, usiadł więc na tym miejscu, w centrum wszechświata, na diamentowym siedzeniu. Kiedy to uczynił, pokazał się Mara, Zły. Odkąd tylko Budda porzucił dom, Mara nie odstępował go na krok i uprzykrzał mu życie, starając się znaleźć drogę do jego umysłu. Przy tej okazji zaatakował go, mówiąc: „Jakie masz prawo siedzieć tam, gdzie siedzieli wszyscy buddowie przeszłości?”, jak gdyby pytał: „Skąd jesteś taki pewien, że osiągniesz Oświecenie?”. Budda odpowiedział, że ma prawo siedzieć tu, ponieważ praktykował paramity, czyli doskonałości – hojność, etykę, cierpliwość, energię, medytację, mądrość – nie tylko przez jeden żywot, lecz przez wiele; nawet nie przez setki, lecz przez tysiące, dziesiątki tysięcy żywotów. Jest teraz, jak powiedział, gotowy do osiągnięcia Oświecenia. Ma prawo zająć miejsce na diamentowym tronie.

Mara odparł więc: „Łatwo tak mówić. Łatwo twierdzić, że praktykowało się paramity, ale kto cię widział? Kto widział, że robiłeś wszystkie te wspaniałe rzeczy? Kto jest twoim świadkiem?”, i Siddhartha odrzekł: „Ziemia jest moim świadkiem. Wszystkie te moje czyny dokonały się w obliczu ziemi, zatem bogini ziemi była ich świadkiem”. Następnie Siddhartha dotknął ziemi opuszkami palców prawej dłoni, i natychmiast bogini ziemi wzniosła się z głębin ziemi i powiedziała: „Owszem, widziałam to wszystko. Widziałam go praktykującego wszystkie te paramity. Doprawdy godzin jest zająć to miejsce na diamentowym tronie”.

Scena ta bywa często przedstawiana w buddyjskiej sztuce. Bogini ziemi, kiedy się wznosi, zwykle przedstawiana jest jako piękna kobieta o dojrzałym wyglądzie, nieszczerólnie młoda, ale też nieszczerólnie stara. Jest koloru złotobrazowego lub ciemnozielonego, i zazwyczaj pokazywana jest jedynie górna część jej ciała wyłaniająca się z ziemi, podobnie jak Matka Erda w Wagnerowskim *Pierścieniu*. Jej ręce są złączone w geście czci. Tylko okazjonalnie przedstawia się ją jako stojącą obok *wadžrasany* lub pod nią, z głową naprzeciw podeszw stóp Buddy, dokładnie tak, jak bogini ziemi jest opisana w *Sutrze złotego światła* w odniesieniu do mnicha, który głosi sutrę. Ale jakkolwiek by ona nie była przedstawiona czy opisana, znaczenie jest tu jasne – bogini ziemi jest podległa Buddzie, a także podległa mnichowi głoszącemu sutrę.

Jeszcze głębiej podkreśla to symbolizm głowy i stóp. Wedle starożytnych Hindusów, włącznie ze starożytnymi indyjskimi buddystami, głowa była najszlachetniejszą, najwartościowszą częścią całego ciała. Sanskrycki zwrot oznaczający głowę to *uttama anga*, czyli najdoskonalszy członek. Stopy z drugiej strony to najmniej szlachetna i wartościowa część, ponieważ w starożytnych Indiach ludzie chadzali boso, i ich stopy często bywały bardzo brudne. Jeśli chciało się okazać komuś szacunek, dotykało się głową jego stóp; innymi słowy, podporządkowywało się to, co było w nas najwyższe, temu, co było w nim najniższe. Jeśli naprawdę nas przewyższał, był to jedyny sposób wejścia z nim w realny kontakt, jedyny sposób nastawienia się na prawdziwy odbiór tego, co mógł nam przekazać.

Tego rodzaju symbolizm odnajdujemy też w praktykach medytacyjnych, w których wizualizuje się bodhisattwę lub buddę Wadžrasattwę usadowionych nad głową; albo gdy wizualizuje się nad własną głową linię przekazu gurów siedzących jeden ponad drugim. Stajemy się wówczas receptywni na ich duchowy wpływ dzięki ustawieniu się z nimi w imaginacyjnej linii pionowej. Do zwyczajów w Indiach w dalszym ciągu należy dotykane stóp świętych ludzi palcami, a następnie dotykane własnej głowy; idea jest taka, że bierzemy pył z ich stóp i umieszczamy go na swojej głowie. Wielu Hindusów w taki sam sposób okazuje szacunek nie tylko świętym ludziom, lecz również rodzicom, starszym, a nawet świeckim nauczycielom. W buddyjskich krajach Wschodu odnajdujemy bardzo podobny zwyczaj; jedyna różnica polega na tym, że w krajach therawady nie ma kontaktu fizycznego. Ludzie świeccy oddają cześć mnichom, a mnisi oddają

cześć starszym mnichom poprzez uklęknięcie i dotknięcie czołem ziemi naprzeciw ich stóp. Zasada jest dokładnie taka sama.

W Indiach i innych buddyjskich krajach Wschodu istnieje szereg innych zasad związanych z głową i stopami. Na przykład nie należy nigdy dotykać głowy kogoś, kogo uważamy za znaczniejszego od siebie, a nade wszystko nie należy, rzecz jasna, nigdy dotykać jego głowy własnymi stopami. Byłoby to postrzegane jako odwrócenie naturalnego porządku rzeczy. W podobny sposób, nie należy nigdy siedzieć z nogami rozciągniętymi w kierunku kogoś uznawanego za wyższego – nie wolno na przykład wyciągać stóp w kierunku wyobrażenia Buddy, zwłaszcza w sali praktyki. Takie zachowanie byłoby uznane za grubiańsko lekceważące i niewrażliwe.

Przyrzekłszy skłonić swą głowę do podeszw stóp mnicha głoszącego Dharma, bogini ziemi przechodzi do dalszych obietnic. Obiecuje żywić się nektarem Dharmy – inaczej mówiąc, wywiedzie duchowy pokarm z Dharmy, ze złotego światła. Obiecuje oddawać cześć, radować się, zwiększać aromaty ziemi. Uczyni ziemię mocniejszą, przez co drzewa, kwiaty i owoce staną się mocniejsze – i nie tylko mocniejsze, ale też smaczniejsze, piękniejsze i obfitsze. Ponadto fakt, że owoce rodzone przez ziemię będą smaczniejsze, piękniejsze i obfitsze udzieli się ludziom na tej ziemi żyjącym. Wzrośnie ich długowieczność, siła i uroda, wzmoże się moc ich zmysłów, dzięki czemu podejmą niezliczone setki tysięcy działań właściwych dla żywiołu ziemi. Staną się oddani; staną się gruntowni; podejmą czyny wymagające energii. W taki oto sposób cała Dżampudwipa stanie się kwitnąca i spokojna. Ludzie będą szczęśliwi i ich myśli zwrócą się dzięki temu ku *Sutrze złotego światła*. Będą z czystym umysłem podchodzić do członków społeczności duchowej, prosząc ich o wyłożenie sutry.

Kiedy zaś sutra będzie wykładana, sama Drydha, współ ze swoją swiłą, stanie się silniejsza i bardziej energiczna. Słowa, do jakich się odwołuje, są niemal takie same, jak słowa czterech wielkich królów. Mówi ona: „W naszym ciele powstanie wielka moc, hart i siła. Świetność, chwała i szczęście wkroczą w nasze ciało”. Zaspokoi ją, jak mówi, nektar Dharmy, ziemia zaś zacznie obfitować w aromaty i umocni się. Ludzie zależni od ziemi będą mnożyć się i wzrastać, doświadczają także różnych przyjemności i radości. Ze wszystkich tych powodów, mówi Drydha, ludzie powinni być wdzięczni ziemi oraz bogini ziemi, która wszystkie te rzeczy umożliwiła. Jej życzeniem jest, by ludzie słuchali sutry z szacunkiem, a potem ją omawiali, radując się, że usłyszeli Dharma, zdobyli zasługę, ucieszyli buddów. Powinni również radować się, że uniknęli odrodzenia w niższych stanach. Nie odrodzą się w piekle, świecie Jamy, ani jako zwierzęta, ani jako głodne duchy. Będą się radować, jak mówi Drydha, że mają zapewnione odrodzenie pośród bogów i ludzi. Poza tym bogini ma nadzieję, że ludzie po usłyszeniu sutry podzielą się z przyjaciółmi i sąsiadami wszystkim, co zapamiętali z jej nauk. Jeśli tak zrobią, ziemia stanie się silniejsza; ludzie staną się silniejsi, będą błogosławieni, posiadą wielkie bogactwo i radość, oddadzą się praktyce szczodrości czyli *dany*, będą mieli wiarę w Trzy Klejnoty.

Obietnica bogini zakłada swego rodzaju ruch cyrkularny. Najpierw głoszona jest *Sutra złotego światła*, co wspiera boginię ziemi. Tak oto wsparta, zwiększa ona plony i siłę ziemi, przez co ludzie żyjący na niej stają się silniejsi i dobrze im się powodzi. Jako że są silniejsi i żyją w dobrostanie, stają się szczęśliwi; skoro zaś są szczęśliwi, chcą przysłuchiwać się sutrze. Głoszenie sutry wspiera bogini; gdy bogini jest wsparta, czyni to ziemię silniejszą; i cały proces powtarza się znowu.

Nie jest niespodzianką, że obietnica bogini podąża cyrkularną ścieżką. Bądź co bądź, jest to bogini ziemi. Jest naturą; nawet Matką Naturą – zaś aktywność natury jest zasadniczo cykliczna. Bogini ziemi reprezentuje zatem zmianę, zmienność, a szczególnie zmianę cykliczną. Reprezentuje cykliczny proces akcji i reakcji między skrajnymi biegunami. Jest uwarunkowaną egzystencją. Jest samsarą. Jest kołem zycia.

Nazbyt jednak teraz przyspieszyliśmy. Nie skończyliśmy jeszcze obietnicy Drydhy. Dość łatwo można zauważyć, że w trakcie swojej obietnicy bogini powtarza cyrkularny wzorzec trzykrotnie, za każdym razem na nieco wyższym poziomie. Przy końcu pierwszego powtórzenia ludzie przysłuchują się *Sutrze złotego światła*, na końcu drugiego mówią innym o niej, a na końcu trzeciego rozwija się w nich wiara w Trzy Klejnoty. Innymi słowy, ruch cyrkularny nie jest całkowicie cyrkularny: stara się być spiralny. Jest spiralny w pewnym sensie, lecz nie jest to

prawdziwa spirala. Na prawdziwej spirali, prawdziwej Spiralnej Ścieżce, postęp staje się nieodwracalny, kiedy przekroczymy punkt nieodwracalności, osiągniemy Wejście w Strumień. W okręgu, w Kole Życia, nie ma postępu; nie ma więc trwałego duchowego postępu, nie ma postępu transcendentalnego. Ale pomiędzy okręgiem a spiralą mieści się fragment ścieżki, którym się obecnie zajmujemy. W tym fragmencie postęp duchowy ma miejsce, lecz postęp ów nie jest nieodwracalny. Wciąż możemy popaść z powrotem w koło, do stanu, w którym kręcimy się po prostu w kółko, nie czyniąc jakichkolwiek postępów.

W rozdziale 7. Saraswati obiecuje mnichom, mniszkom i ludziom świeckim propagującym główne sutry, łącznie z *Sutrą złotego światła*, że unikną cyklu egzystencji, lecz tutaj bogini Drydha nie czyni takowej obietnicy. Może jedynie obiecać, że istoty unikną odrodzenia w niższych sferach, że odrodzą się pośród bogów i ludzi, że będą miały wiarę w Trzy Klejnoty. Nie może nawet obiecać, że pójdą po Schronienie. Innymi słowy, bogini ziemi ma swoje ograniczenia. Dalej natura doprowadzić nas nie może.

Potwierdza się to w pozostałej części rozdziału. Po obietnicach Drydhy przemawia Budda. Mówi, że ci, którzy usłyszeli choćby pojedynczy wers *Sutry złotego światła*, odrodzą się w grupie trzydziestu trzech bogów i innych grupach bogów. Ci, którzy okazują cześć sutrze, odrodzą się w niebiańskich pałacach zrobionych z siedmiu rodzajów klejnotów. Odrodzą się siedmiokrotnie w każdym pałacu, i doświadczą nieopisanych niebiańskich błogosławieństw. Drydha przemawia potem znowu. Powtarza swoją obietnicę, modli się, by istoty mogły w dalszym ciągu słyszeć sutrę i doświadczać niepojętych boskich i ludzkich przyjemności. Wreszcie modli się, by mogły obudzić się do najwyższego, doskonałego Oświecenia. Ale to jedynie modlitwa; nie jest to obietnica. Jest to modlitwa, która w jej oczach spełni się w nieskończenie odległej przyszłości. Z punktu widzenia naturalnego porządku Oświecenie jest widziane jako odległe boskie wydarzenie, nie zaś jako praktyczna możliwość tu i teraz. Ta modlitwa zamyka rozdział o bogini ziemi Drydzie.

Bogini ziemi to w sutrze dość tajemnicza postać. Nie ma opisów Drydhy, nie ma hymnów na jej cześć, jakie były na cześć wielkiej bogini Saraswati, a także na cześć bogini Śri we wcześniejszym rozdziale. Pozostaje w cieniu, bezkształtna, nierozpoznana. We współczesnych hinduistycznych Indiach jest w dużej mierze tak samo. Saraswati to bogini niezwykle popularna, czczona w całych Indiach, szczególnie przez uczonych, pisarzy i studentów. Śri czy Lakszmi są nawet bardziej popularne i szerzej czczone: przez wszystkich domowników, a zwłaszcza przez biznesmenów, finansistów, posiadaczy sklepów, czy spekulantów na giełdach. Inne boginie są także czczone. Mamy Durgę, dziesięcioręką pogromczynię demona-byka. Mamy Kali, Czarną, która tańczy na rozciągniętych zwłokach swego męża, która nosi girlandę świeżo ściętych głów, która ma czerwony wystający język, i z której ust ścieka krew. Jest również Sitala, budząca postrach bogini ospy. Wszystkie te boginie są czczone przez miliony ludzi w Indiach; mają swoje świątynie, swoje wyobrażenia i swoich kapłanów. Ale Drydhy się nie czci. Nie ma jej świątyń, wyobrażeń, kapłanów.

Pominięcie to jest jednak raczej złudne. W pewnym sensie wszystkie boginie są boginiami ziemi, podobnie jak wszyscy bogowie są bogami nieba. Jeśli, by tak rzec, przejdziemy w dół z Jedności, i weźmiemy to jako podstawową zasadę, będziemy mieć do czynienia z pierwotnym dualizmem, który można znaleźć w najstarszych filozofiach, religiach i systemach mitologicznych. Redukując ten dualizm do najprostszych kategorii (jak jest na przykład w starożytnej mitologii egipskiej), mamy ziemię i niebo. Ziemia jest reprezentowana przez różne boginie, niebo zaś – przez różnych bogów.

Można oczywiście przywołać pojedyncze postaci, które wydają się być wyjątkami od tej podstawowej reguły. Pluton to na przykład bóg świata podziemnego – ale nie sądzę, by mógł być uważany za boga ziemi w ten sam sposób, w jaki Drydha jest boginią ziemi. Jest bogiem, żyje pod ziemią i panuje nad Hadesem, ale to nie czyni go męskim odpowiednikiem bogini ziemi. Demeter jest boginią ziemi, lecz żyje na powierzchni ziemi. Innymi słowy, życie pod ziemią nie jest synonimem bycia bogiem lub boginią ziemi. Jeśli idzie o Neptuna, boga morza, nie sprawia on wrażenia bycia męskim odpowiednikiem bogini ziemi. Znacznie bardziej przypomina on swego brata Jupitera, który włada królestwem powietrznym.

O Pallas Atenie można powiedzieć, że nie jest postacią bogini ziemi z powodu swego bliskiego związku z Zeusem. Wedle greckiej mitologii zrodziła się z głowy Zeusa (nie miała w ogóle matki), więc w pewien sposób jest rozszerzeniem osobowości Zeusa, i posiada szereg męskich atrybutów. Pewien uczony porównał ją raz do Mandziuszriego, bodhisattwy mądrości, mówiąc, że Mandziuszri był w całości czystością i intelektem – co niezbyt pasuje do charakterystyki bogini ziemi. Ale nawet jeśli Atena jest wyjątkiem, jest to wyjątek potwierdzający regułę. Mimo że technicznie jest płci żeńskiej, nie posiada zwykłych atrybutów bogiń ziemi. Drydha jest być może pierwotną indyjską boginią ziemi, by nie rzec matką ziemią, zanim jeszcze jej liczne funkcje się różnicowały. Do pewnego stopnia ma ona swoje paralele w innych kulturach: w starożytnej Grecji jest to Rea i Demeter, w Egipcie – Izyda i Hathor, w Babilonii – Ishtar, u Efezyjczyków – Diana, w północnej Europie – Erda lub Hertha. Ale możemy chyba znaleźć bliższy odpowiednik w różnych anonimowych figurach neolitycznych, wśród tak zwanych neolitycznych Wenus, figurkach z olbrzymimi piersiami, pośladkami i łonami, a ledwo zaznaczonymi głowami. Tak jak one, Drydha reprezentuje być może pierwotną rzeczywistość stojącą za bardziej wyrafinowanymi przejawami symbolizowanymi przez różne inne boginie.

Jak by nie było, Drydha to nie tylko postać bardziej tajemnicza od Saraswati i Śri; jest ona również znacznie mniej ludzka. Stwierdziłem, że owe trzy boginie reprezentują trzy różne sfery ludzkiej aktywności, i że ich obietnice ochrony sutry reprezentują transformację tych sfer poprzez oddanie ich na usługi złotego światła. W przypadku Drydhy jest to jednak tylko częściowo prawdą. Jej obietnica ochrony głosiciela sutry ma przeto nieco inne i bardziej złożone znaczenie. Ludzkie energie będące częścią natury mogą zostać oddane do dyspozycji złotego światła – mogą ulec transformacji. Ale natura jako taka nie może zostać oddana na usługi złotego światła. Sama natura nie może ulec transformacji. Wszystkim, co możemy przekształcić, jest nasza postawa wobec natury, i jest to wystarczające.

Spróbuję przyjrzeć się naszej postawie wobec natury w trzech jej aspektach. Po pierwsze, naszemu wykorzystaniu natury – czyli zasobów naturalnych i środowiska; po drugie, naszemu szacunkowi dla natury i czerpaniu z niej radości; po trzecie – naszemu zrozumieniu natury. ‘Wykorzystanie natury’ oznacza wykorzystanie zasobów naturalnych; obecnie słyszymy na ten temat bardzo dużo. Ostrzega się nas, że pewne zasoby naturalne nie są niewyczerpane, i że eksploatujemy je w alarmującym tempie i często w marnotrawny sposób. Jako buddyści, starający się podążać za Dharma, powinniśmy mieć tego pełną świadomość. Powinniśmy starać się jak najostrożniej użytkować wszystko o naturalnym pochodzeniu, a co więcej, korzystać z zasobów natury w największym możliwym zakresie i w najlepszy możliwy sposób – czyli dla jak najlepszej korzyści naszej oraz innych. Ta sama zasada odnosi się do użytkowania przez nas środowiska naturalnego. Nie powinniśmy go niszczyć ani naruszać w żaden sposób, na przykład poprzez zanieczyszczenia; a nade wszystko powinniśmy starannie się zastanowić, zanim zdecydujemy się wprowadzić jakieś nieodwracalne zmiany.

Wszystko to stało się abecadłem odpowiedzialnego i świadomego myślenia, i nie ma tu potrzeby tego rozwijać. Chodzi mi jedynie o podkreślenie ogólnej zasady za tym stojącej – że właściwe użytkowanie natury stanowi część duchowego życia. Chciałbym jednak w szczególności wspomnieć o jednym konkretnym nadużyciu natury, które ma specjalne znaczenie dla buddystów: o zanieczyszczeniu, a nawet zbezczeszczeniu, środowiska przez hałas. Jest to zmorą zwłaszcza w dużych miastach, ale nawet małe wioski nie są od tego wolne. Nawet tam hałas samolotów przecina powietrze, a trzydziestotonowe, wyładowane po brzegi ciężarówki pędzą przez wąziutkie główne drogi. W takich warunkach życie, a w szczególności medytacja, stają się trudne. Buddyści powinni zatem być szczególnie świadomi takich problemów, i robić wszystko, co mogą, by zredukować hałas, nawet udzielając aktywnego wsparcia organizacjom walczącym o ten cel.

Drugim aspektem naszej postawy wobec natury, jaki chciałbym rozważyć, jest nasz szacunek dla natury i radość z niej w sensie estetycznym czy nawet kontemplacyjnym. Nie ma tu już kwestii użytkowania natury czy robienia z nią czegokolwiek. Po prostu przyglądamy się naturze, doceniamy ją z uwagi na nią samą – czy to patrząc na szczyt górski, czy na szerokie horyzonty morza, na mały kwiat, czy po prostu na ziarenko piasku. Ten rodzaj docenienia natury jest

stosunkowo nowy na Zachodzie. W Anglii na przykład stało się to powszechne dopiero u romantycznych poetów, zwłaszcza Wordswortha i Coleridge'a. Ich czasy to rzecz jasna rewolucja przemysłowa, kiedy nastąpił wielki zryw utylitaryzmu, kiedy natura zaczęła być używana – i nadużywana – szerzej niż kiedykolwiek w historii. Być może nacisk romantycznych poetów na szacunek dla naturalnego piękna był konieczny dla przywrócenia równowagi – i ów nacisk ciągle jest konieczny, szczególnie dla ludzi usiłujących rozwijać się duchowo. Nie ma potrzeby idealizować czy uromantyczniać natury, a tym mniej ją sentymentalizować, jak czasami czynił to nawet Wordsworth, ale nie ma także wątpliwości, że docenianie natury, w szczególności jej wielkiego piękna, może odgrywać istotną rolę w duchowym życiu. Może mieć bardzo łagodzące, uspokajające działanie, działanie wręcz wzmacniające, które odkrywamy, wybierając się na retrit poza miasto, czy nawet po prostu wychodząc na spacer do parku któregoś pięknego popołudnia.

Trzecią sferą, o której chciałem wspomnieć, jest rozumienie natury. Rodzajem rozumienia, jakie mam na myśli, nie jest tu rozumienie naukowe ani filozoficzne, lecz zasadniczo rozumienie duchowe, które polega na widzeniu natury taką, jaka jest. Natura składa się z pór roku, jest cykliczna, natura to zatem samsara. Natura to Koło Życia: nie statyczny obraz namalowany na ścianie, lecz żywy, ustawicznie powtarzający się proces.

Na Zachodzie przywykliśmy do myślenia, że wszystko ma swój określony początek. Także sama natura, istnienie wszechświata jako takiego, musi mieć, jak sądzimy, swój początek w czasie, albo początek wraz z samym czasem. Chrześcijanie na przykład przez stulecia wierzyli, że wszechświat miał swój początek, kiedy Bóg stworzył go z niczego. Przypisywali to nawet określonej dacie. Zwykli byli twierdzić z pewną dozą pewności, że świat został stworzony w 4004 r. p.n.e., choć od tamtego czasu data ta została zrewidowana.

Ale pomyśl, że istniał jakiś początek, że świat został stworzony w określonym czasie, nie należy do poglądów buddyjskich. Do aksjomatów buddyzmu należy, że samsara nie ma początku, czy raczej nie ma postrzegalnego początku – słowem kluczowym jest tu 'postrzegalny'. Tam, gdzie mamy postrzegający podmiot, mamy także przedmiot – czyli świat. Podmiot nie może zatem postrzegać początków świata. Może jedynie cofać się w czasie bez końca. Może postrzegać relatywny początek i relatywny koniec, ale nigdy absolutny początek i absolutny koniec. Może postrzegać początek danego wszechświata, lecz przedtem będzie postrzegał poprzedni wszechświat; przed nim jeszcze wcześniejszy, i tak dalej. Wedle nauczania buddyzmu wszechświaty ewoluują przez okresy wielu milionów lat, od stanu subtelного do materialnego, a kiedy osiągną apogeum rozwoju, następuje przeciwny proces – czyli inwolucja z materialnego do subtelного stanu, która również trwa wiele milionów lat. Istnieją więc okresy ekspansji i okresy kurczenia się. Istnieją wdechy i wydechy kosmosu, podobnie jak wdechy i wydechy ludzkiego ciała, tyle że ten kosmiczny proces oddychania zajmuje wiele milionów lat. Samsara jest cykliczna; uwarunkowana egzystencja jest cykliczna.

Ale nie popadajmy w zbyt dużą abstrakcję i oderwanie. Zajmujemy się przecież w dalszym ciągu naturą. Właściwie zajmujemy się boginią ziemi. Ziemia jest nie tylko cykliczna, kierowana porządkiem pór roku. Jest także zimna i ciemna; sama z siebie nie ma ciepła czy światła. Otrzymuje je z zewnątrz, od zasady nie tylko przeciwstawnej ziemi, ale też wyższej od ziemi. Z perspektywy ziemi tą wyższą zasadą jest niebo. Z perspektywy natury jest nią Oświecenie. Z perspektywy zmiany jest to niezmienność. Z perspektywy uwarunkowanego jest to Nieuwarunkowane. Z perspektywy świata jest to transcendencja. Z perspektywy samsary jest to Nirwana. Z perspektywy ciemności jest to światło. Z perspektywy Drydhy, bogini ziemi, jest to złote światło, światło Prawdy, światło Rzeczywistości, światło Buddy; światło, które **jest** Prawdą, **jest** Rzeczywistością, **jest** Buddą. Do tej właśnie zasady Budda odnosi się w *Udanie*, kiedy mówi: „Istnieje, o mnisi, niezrodzone, niedokonane, niestworzone, niezłożone. Jeśli, o mnisi, nie byłoby niezrodzonego, niedokonanego, niestworzonego i niezłożonego, nie byłoby dla nas ucieczki przed zrodzonym, dokonanym, stworzonym i złożonym. Ale skoro istnieje niezrodzone, niedokonane, niestworzone, niezłożone, przeto istnieje ucieczka przed zrodzonym, dokonanym, stworzonym, złożonym”.

Mamy zatem dwie zasady: złożone i niezłożone, uwarunkowane i Nieuwarunkowane, samsarę i Nirwanę; czy też, w kategoriach tego rozdziału sutry, naturę i Oświecenie, Drydhę boginię ziemi i

złote światło. Obie te zasady są odrębne i niezależne, przynajmniej w ramach odniesienia podmiot – przedmiot. Jedno nie może być wyprowadzone z drugiego, czy do drugiego zredukowane. Samsara nie ma postrzegalnego początku w czasie. Nie ma więc punktu, w którym łączy się z Nirwaną jako swoim skutkiem. Nirwana jest całkowicie poza czasem oraz poza przestrzenią, nie istnieje zatem punkt w czasie, w którym wiązałyby się z samsarą jako swoją przyczyną. Duchowe życie polega koniec końców na dokonaniu przejścia z jednej zasady do drugiej, z samsary do Nirwany, od natury do Oświecenia, z uwarunkowanego w Nieuwarunkowane. Polega na porzuceniu pogoni za nieszlachetnym na rzecz pogoni za szlachetnym, *anarija-parijesany* na rzecz *arija-parijesany*. By raz jeszcze zacytować słowa historycznego Buddy, Siakjamuniego, polega na tym, że uwarunkowane poszukuje Nieuwarunkowanego, a nie na tym, że uwarunkowane poszukuje uwarunkowanego.

Ale kto dokonuje tego przejścia? Kto podejmuje szlachetne poszukiwanie? Człowiek. Mnich głoszący *Sutrę złotego światła*. Jak widzieliśmy, mnich ten jest postacią anonimową. W trzech rozdziałach sutry któraś bogini wychodzi i obiecuje go chronić, ale zupełnie nic się o nim nie mówi – a przynajmniej nie w tych rozdziałach. Jakby po prostu był hakiem, na którym boginie zawieszają swoje obietnice. Coś jednak mówi się o nim w rozdziale 13., dotyczącym Susambhawy – czy raczej mówi się coś o **pewnym** głosicielu sutry, mnichu imieniem Ratnoczaja. (Przy okazji, „Ratnoczaja” znaczy ‘stos klejnotów’ albo ‘nagromadzenie cenneści’). W tym rozdziale przemawia sam Budda, opowiadając historie jednego ze swoich przeszłych wcieleń. Mówi, że był raz król imieniem Susambhawa, co znaczy ‘szczęśliwie urodzony’ albo ‘zrodzony ze szczęścia’, i był on władcą wszystkich czterech kontynentów. I pewnej nocy Susambhawa miał sen, w którym zobaczył mnicha Ratnoczaję lśniącego w samym środku słońca. Najwyraźniej był jaśniejszy od samego słońca, i głosił *Sutrę złotego światła*. Po obudzeniu się ze snu, czując się niezwykle szczęśliwy, król poszedł spotkać się z uczniami buddy, i zapytał o mnicha Ratnoczaję. Ratnoczaja w owym czasie znajdował się gdzie indziej, siedział w jaskini, studiując *Sutrę złotego światła* i rozmyślając nad nią. Uczniowie zabrali więc króla Susambhawę do Ratnoczaji. Król upadł i oddał cześć stopom Ratnoczaji, prosząc go o wyłożenie sutry; Ratnoczaja się zgodził. Król z wielką radością poczynił odpowiednie przygotowania i Ratnoczaja wyłożył sutrę. Nie trzeba mówić, że król był pod wielkim wrażeniem, był bardzo poruszony – do tego stopnia, że uronił łzy radości. Był wręcz tak poruszony, że podarował wszystkie swoje włości (które obejmowały, jak się nam mówi, cztery kontynenty wypełnione klejnotami) Zakonowi Ratnasikhina, który w owym czasie był Buddą. Opowiedziawszy historię, Budda Siakjamuni zdradza, że to on sam był królem Susambhawą, Budda Akszobja zaś był Ratnoczają.

Coś więc jednak się mówi tu o głosicielu sutry, i jest w tym podkreślona jedna istotna rzecz. Głosiciel sutry zawsze jest mnichem, bhikszu. Wszystkie trzy boginie obiecują chronić mnicha głoszącego sutrę. Powstają w ten sposób dwa pytania. Kim jest mnich? I czemu akurat mnich powinien głosić sutrę?

Musimy pamiętać, że *Sutra złotego światła* to sutra mahajany, a mahajana niezmiennie przywiązuje większą wagę do ducha aniżeli do litery nauczania Buddy (choć nie znaczy to, że ignoruje lub zaniedbuje literę). W ten sam sposób przywiązuje większą wagę do rzeczywistości duchowego życia niż do zewnętrznych jego przejawów. Zatem dla mahajany mnich to nie tylko ktoś, kto przestrzega pewnych szczegółowych wskazań dyscypliny, kto goli głowę i nosi żółte szaty, choć oczywiście może robić te rzeczy. Wedle mahajany mnich to ktoś całkowicie oddany duchowemu życiu, szlachetnemu poszukiwaniu Nieuwarunkowanego, nie tylko z uwagi na siebie, ale z uwagi na wszystkie istoty żyjące. Mnich mahajany jest więc bodhisattwą, przynajmniej w intencji, nawet jeśli bodhicitta właściwie w nim jeszcze nie zaistniała.

Jedynie wolny człowiek może zaś się poświęcić. Nie można całkowicie się poświęcić, o ile nie jest się wolnym od wszystkich więzów i odpowiedzialności świata. Dwa największe źródła świeckiej odpowiedzialności, przynajmniej jeśli chodzi o mężczyznę, to, po pierwsze, żona i rodzina, i po drugie, praca przynosząca dochody; oczywiście obie te sprawy zazwyczaj idą w parze. Dlatego mnich trwa w celibacie, w bezżenności; nie ma żony, dzieci, nie ma odpowiedzialności związanej z rodziną. Angielskie słowo ‘mnich’ (*monk*) oznacza kogoś, kto jest samotny, jest

singlem, jest sam. Ale to nie musi koniecznie znaczyć, że mnich jest pustelnikiem. Może w istocie żyć jako członek duchowej społeczności, także społeczności monastycznej. Idea, że mnich jest sam, odnosi się do faktu, że nie przynależy on do żadnej grupy spajanej przez wyłącznie świeckie więzy krwi, zależności emocjonalnej czy wspólnego materialnego interesu. W ramach społeczności duchowej można być samemu i jednocześnie razem z innymi. W ramach grupy nie jest się jednak ani samemu, ani z innymi.

Mnich nie ma też żadnych świeckich zajęć. Nie pracuje na swoje utrzymanie. Nic nie wytwarza, niczego nie produkuje, niczego nie zarabia. Ekonomicznie rzecz biorąc, jest pasożytem. Jest dostojnym, duchowym pasożytem, ponieważ jego wyżywienie i przyodziewek zależą od innych, jak to zobaczymy w następnym rozdziale.

Rzecz jasna, używam tu słowa ‘pasożyt’ w sensie ironicznym, i możecie się zastanawiać, w jakim stopniu realistyczne może być myślenie o „dostojnym duchowym pasożycie” w nowoczesnym społeczeństwie Zachodu. Współcześnie nie jest właściwie możliwe myślenie w kategoriach bycia pasożytem w sensie życia na koszt państwa; nawet będąc na zasiłku dla bezrobotnych jesteśmy zobowiązani do ‘pracy’ nad poszukiwaniem pracy. Jeszcze trudniej być duchowym pasożytem, nie mówiąc już o byciu dostojnym duchowym pasożytem. Duchowy pasożyt, dostojny czy nie, to ktoś, kto nie czyni dla społeczeństwa żadnego bezpośredniego wkładu ekonomicznego, tym niemniej jest przez społeczeństwo wspierany.

Przywodzi to na myśl całą kwestię zarobków, zapłaty i wymiany usług. Buddyjskim ideałem duchowym jest dawać, co tylko można na każdym poziomie, bez kalkulowania w kategoriach *quid pro quo*, w kategoriach jakiegokolwiek zapłaty, wzięcia ‘w zamian’ czegoś, co nam potrzeba; dawać, co tylko można, czy to w perspektywie materialnej, kulturowej, czy duchowej. Nie należy do buddyjskich ideałów dosłowne bycie uduchowionym pasożytem, jeśli rozumiemy przez to kogoś, kto tylko bierze i nigdy nie daje. Ale stanowczo nie ma tu brania i dawania w sensie swego rodzaju barteru – tzn. jeśli ty dajesz mi tak wiele materialnego wsparcia, ja dam ci wiele wsparcia duchowego. Uduchowiony pasożyt w buddyjskim sensie byłby to ktoś, kto korzysta w miarę potrzeb z materialnego wsparcia społeczeństwa, i niekoniecznie daje coś materialnego w zamian, kto tym niemniej całkiem realnie daje coś na inne sposoby, i nie jest to po prostu racjonalizowanie pozwalania sobie na bycie wspieranym.

Mnich wie, że czyste duchowe życie, jest całkowicie oddany życiu duchowemu, nie posiada żadnych świeckich więzów ani obowiązków. Mnich żyje zatem życiem anielskim, jak określili to pewni starochrześcijańscy pisarze. Mnisi żyją tak, jakby byli w niebie. Żyją jak anioły. W niebie nie ma ani małżeństwa, ani poddania się małżeństwu, nie ma orania, siewu ani żniw. Dlatego życie monastyczne jest życiem szczęśliwym. Mogę to poświadczyć z własnego doświadczenia i obserwacji, przynajmniej jeśli chodzi o mnichów buddyjskich (nie mogę świadczyć za innych). Nie waham się wręcz stwierdzić, że życie mnicha jest najlepszym i najszczęśliwszym z możliwych żywotów. W Indiach nie tylko sam żyłem jako mnich, ale też miałem kontakt z mnichami wielu różnych szkół i narodowości – z mnichami therawady i mahajany, z mnichami zen, nicziren, gelugpy i njingmasy. Niektórzy byli Syngalezami, inni Birmańczykami; byli Tajowie, Wietnamczycy, Kambodżanie, Laotańczycy, Chińczycy, Nepalińczycy, i wszyscy oni byli znacząco szczęśliwsi od ludzi świeckich, nawet od buddyjskich ludzi świeckich. Świeccy buddyści byli całkiem szczęśliwi, ale buddyjscy mnisi byli jeszcze szczęśliwsi.

Może się to wydawać dziwne. Ludzie świeccy mają wszak żony, dzieci, pracę, pieniądze, samochody, wszystkie wyobrażalne przyjemności i radości. Ale jest prawdą, że dosyć często wyglądają oni stosunkowo mizernie. Z drugiej strony, mnisi nie mają zazwyczaj żadnej z tych rzeczy. Większość mnichów, których znałem, posiadała niewiele więcej od swoich szat, jałmużniczej miseczki, i kilku książek; może jeszcze wiecznego pióra czy, rzadziej, aparatu fotograficznego. Wielu z nich nie przyjmowało wcale stałego pokarmu po południu, zadowolając się filiżanką herbaty. Niektórzy byli tak restrykcyjni, że nie pozwalali sobie nawet na mleko do herbaty. Wszyscy jednak byli niezwykle szczęśliwi, zadowoleni i przyjaźni. Obcowanie z nimi było prawdziwą radością.

Taki więc jest mnich – prawdziwy mnich, a nie jedynie ktoś, kto przyjął mniszą ordynację.

Mnichem jest ktoś całkowicie oddany życiu duchowemu, nieposiadający świeckich więzów ani obowiązków, trwający w celibacie, czyli beżenny, bez żony i dzieci, niezarabiający na utrzymanie, wspierany przez innych, otrzymujący pokarm i odzienie od innych. Co więcej, mnich prowadzi życie anielskie, jest szczęśliwy. Innymi słowy, mnichem jest ktoś, kto dokonał przejścia od uwarunkowanego do Nieuwarunkowanego, od samsary do Nirwany, od natury do Oświecenia, bądź też ktoś, kto jednoznacznie jest w trakcie dokonywania tego przejścia. Mnichem jest ktoś, kto przynajmniej wyruszył na szlachetne poszukiwanie.

Zdawać się może, że prezentuję tu wyidealizowany obraz życia monastycznego. Tym, co w istocie prezentuję, jest wyidealizowany obraz człowieka jako takiego, bowiem w mojej interpretacji sutry mnich to człowiek, Drydha to natura, złote światło zaś to Oświecenie. Mnichowi jedynie przytrafiło się bycie mnichem. W pierwszym rzędzie jest on człowiekiem, człowiekiem zaangażowanym w życie duchowe, człowiekiem idącym po Schronienie.

Oczywiście biorę słowo 'mnich' w jego prawdziwym sensie, nie jako kogoś, kto formalnie otrzymał pewną ordynację czy wyświęcenie i stał się przez to mnichem w sensie technicznym. Wielu jest na Wschodzie mnichów, którzy nie dorastają do tego ideału, ponieważ, pomimo że zostali formalnie ordynowani, nie poświęcają się dla Trzech Klejnotów, dla ideału Oświecenia. Być może jest dość mylące, że mnich w sutrze jest nazywany 'mnichem', zaś ludzie noszący żółte szaty, a niedorastający do ideałów buddyzmu, także są nazywani 'mnichami'. Jest to jedynie zrządzenie historii.

Trzeba przy tym wszystkim zauważyć, iż nie jest łatwo dokonać przejścia od uwarunkowanego do Nieuwarunkowanego. Nie jest łatwo porzucić samsarę, mimo że rodzi ona nieszczęścia. Nie jest łatwo porzucić świat. Samsara jest jednak nie tylko na zewnątrz nas, świat jest nie tylko na zewnątrz nas – jest również w nas. Człowiek jest istotą o dwojakiej naturze. Z jednej strony, jest dzieckiem ziemi; z drugiej, jest potomkiem niebios. Jest częścią natury, ale jednocześnie ją przekracza. Odczuwa grawitacyjne przyciąganie uwarunkowanego; ale odczuwa też grawitacyjne przyciąganie Nieuwarunkowanego. Człowiek to zatem istota znajdująca się w konflikcie, w konflikcie z samym sobą, w konflikcie wewnątrz samego siebie. Możemy nawet posunąć się do stwierdzenia, że człowiek jest polem bitwy przeciwstawnych sił. W każdej istocie ludzkiej rozgrywa się wielka bitwa, w której siły natury walczą z siłami Oświecenia, bogini ziemi Drydha walczy ze złotym światłem.

Mnich jest kimś, w kim konflikt ów został rozwiązany, bitwa została wygrana. Jego naturalne energie poddały się złotemu światłu, stały się w całości dostępne na usługi złotego światła. Wedle frazeologii chrześcijańskiej przezwycięzył on świat. Powinno być teraz oczywiste, czemu mnich ma być głosicielem *Sutry złotego światła*, i czemu bogini ziemi przykładą swą głowę do podeszw jego stóp. Jedynie ktoś utożsamiający się ze złotym światłem może być głosicielem *Sutry złotego światła*. Mnich dokonał przejścia od uwarunkowanego do Nieuwarunkowanego, od samsary do Nirwany, od natury do Oświecenia, bądź jest w trakcie tego przejścia. Utożsamił się ze złotym światłem, stał się z nim jakby jednością, przynajmniej do pewnego stopnia, jest więc zdolny stać się głosicielem sutry. Ostatecznie, rzecz jasna, to sam Budda jest głosicielem sutry, i dlatego sam Budda jest kimś chronionym.

Współcześnie niestety bogini ziemi wymknęła się spod kontroli. Natura wymknęła się spod kontroli; i mam przez to na myśli nie naturę na zewnątrz człowieka, przynajmniej o tyle, o ile sama nie została ona przezeń zaburzona, lecz naturę wewnątrz człowieka, naturalne ludzkie energie. Obecnie uwarunkowane trwa bez wytchnienia w pogoni za uwarunkowanym. Prawie nikt nie dąży do Nieuwarunkowanego; panuje niemal wyłączny nacisk na wartości materialne. Ale jeśli cywilizacja ma się utrzymać, jeśli ludzkość nie chce siebie zniszczyć, znacznie silniejszy nacisk musi być położony na wartości duchowe. Życie duchowe musi ulec odnowie, a przez 'życie duchowe' mam na myśli prawdziwie duchowe życie, a nie tylko starą, konwencjonalną religijność, którą mamy przerośniętą. Potrzebujemy w istocie bezkompromisowego hołdowania ideałom monastycznym w prawdziwym i najlepszym sensie.

BUDDYJSKA EKONOMIA

Rozdział o Śri, rozdział 8., jest dosyć krótki, składa się z mniej niż trzech stron w tłumaczeniu Emmericka, zaś obietnice Śri zajmują tylko część tego. Lecz długość jej obietnic nie odzwierciedla ich znaczenia. Nie obiecuje po prostu chronić mnicha głoszącego sutrę; jej obietnica jest określona znacznie ściślej, i obiecuje ona znacznie więcej. Jak już mówiłem, nie zaczyna ona nawet od oddania czci Buddzie. Przechodzi prosto do rzeczy. Mówi, że da mnichowi, po pierwsze, zapak; po drugie, ubranie; po trzecie, miskę jałmużniczą; po czwarte, łóżko i siedzenie; po piąte, leki; plus, jak mówi, inne doskonałe uposażenie. Wyjaśnia także, dlaczego zamierza podarować to wszystko. Podaruje to, jak mówi, w celu zapewnienia głosicielowi sutry wszelkiego uposażenia, aby nie cierpiał braku i mógł utrzymywać bystry umysł, aby przepędzał dnie i noce ze szczęśliwym umysłem, aby mógł analizować słowa i zdania sutry, aby mógł je propagować dla dobra wszystkich żywych istot, i aby wszystkie żywe istoty mogły przebudzić się w końcu do pełnego, doskonałego Oświecenia.

Kim więc, po pierwsze, jest bogini Śri? Jak widzieliśmy, bogini Saraswati jest szeroko czczona przez współczesnych Hindusów, zwłaszcza przez uczonych, pisarzy, studentów i każdego, kto ma cokolwiek do czynienia z nauką. W podobny sposób bogini Śri jest obecnie ciągle czczona w Indiach; w istocie jest czczona nawet szerzej niż Saraswati. Czci się Śri praktycznie w każdym hinduskim domu, zazwyczaj pod imieniem Lakszmi. Łatwo jest zrozumieć, co ona symbolizuje. Słowo 'Śri' znaczy 'dobrobyt', natomiast 'Lakszmi' znaczy 'szczęście' albo 'powodzenie'. Dobrobyt, o jaki tu chodzi, to oczywiście dobrobyt materialny, zaś powodzenie to powodzenie w świeckim sensie – ten rodzaj powodzenia, który pomaga nam wygrać w totolotka, a nie znaleźć egzemplarz *Wprowadzenia do buddyzmu* na siedzeniu autobusu.

Bogini ta reprezentuje więc materialny dobrobyt, materialny sukces. Współczesna hinduska Lakszmi jest przedstawiana mniej więcej tak, jak współczesna hinduska Saraswati, czyli jako piękna, młoda kobieta z długimi, rozpuszczonymi, błyszczącymi czarnymi włosami, odziana w karmazynowe sari ze złotym lamowaniem. Lakszmi jednakże jest przedstawiana raczej jako młoda zamężna kobieta. Nosi bowiem czerwoną *tilakę* zamężnej kobiety na swoim przedramieniu, i niekiedy również czerwony puder zwany *kum-kum* na końcówkach włosów, oraz różne wyroby jubilerskie, naszyjniki, bransolety, łańcuszki na kostkę, kolczyki, i rzecz jasna pierścień lub kolczyk w nosie. Szczególnie południowoindyjska Lakszmi jest czczona w takiej postaci. Generalnie Saraswati jest ubrana znacznie skromniej, jak przystoi bogini nauki. Lakszmi nie jest usadowiona na gęsi, jak Saraswati, lecz na ogromnym kwiecie lotosu, zazwyczaj fioletowym albo białym, i czasem trzyma kwiat lotosu w swojej dłoni.

Istnieje wiele przedstawień Lakszmi w świątyniach, i często mają one więcej niż jedną parę dłoni. Lakszmi zwykle stoi obok swego małżonka, którym jest bóg Wisznu, drugi członek hinduskiego *trimurti*. Jest bez wątpienia trafne uznawać Wisznu Utrzymującego Przy Życiu i Lakszmi bogini bogactwa i dobrobytu za 'małżonków' i czasem odnosić się do nich jako do Lakszmi Narajana (Narajan to inne imię Wisznu). W New Delhi jest sławna i kolosalna świątynia Lakszmi Narajana. Została ona poddana renowacji przez współczesnego indyjskiego multimilionera, w zasadzie miliardera, G.D. Birlę, jednego z najbogatszych ludzi wydanych przez Indie w czasach współczesnych (miał więc dobry powód, by być oddanym Lakszmi). Był on dobrze znanym biznesmenem, z jego kieszeni płynęło główne wsparcie finansowe dla Mahatmy Gandhiego i Partii Kongresowej w dniach poprzedzających indyjską niepodległość. Jest autorem słynnej uwagi: „Kosztuje mnie dwa tysiące rupii dziennie, by utrzymać Bapu (czyli Mahatmę Gandhiego) w ubóstwie”.

Jak można było oczekiwać, bogini Lakszmi jest szczególnie czczona przez członków bractwa biznesowego w Indiach. Każdy hinduski sklepikarz ma obrazek bogini w jaskrawych kolorach, a także obrazek Ganeszy, boga usuwającego przeszkody o głowie słonia. Ortodoksyjny hinduistyczny

biznesmen czci te obrazki każdego dnia – w sensie palenia kadzidełek i świeczek naprzeciw ich obrazków czy wyobrażeń. Każdy hinduski sklep ma w rogu sejf, a przynajmniej dużą i mocną stalową skrzynię, i wyobrażenie Lakszmi znajdziemy umieszczone bezpośrednio ponad sejfem, a czasem nawet w jego wnętrzu. Pierwszą rzeczą, jaką sklepikarze robią rano, jest otwarcie sejfu, i w trakcie tego czczą oni wyobrażenie Lakszmi wewnątrz sejfu, przez co można powiedzieć, że całkiem dosłownie czczą bogactwa; naprawdę czczą oni pieniądze. Nawet księgi rachunkowe muszą mieć tradycyjnie czerwony kolor, ponieważ jest to kolor sari bogini Lakszmi.

Wyobrażenia Lakszmi są też obecne w domach, z oczywistych powodów; Lakszmi to prawdopodobnie najpopularniejsze domowe bóstwo w Indiach. Nie wzbudza ona zbyt wiele uczuć religijnych; po prostu wierzy się, że ogólnie przynosi szczęście i dobrobyt. Dobra żona również bywa nazywana 'Lakszmi'. Jeśli żona jest pogodna i pracowita, jeśli jest dobrą kucharką, gospodynią i matką, i jeśli sprawy jej męża przebiegają korzystnie, jego przyjaciele powiedzą mu: „Twoja żona to prawdziwa Lakszmi”, albo: „Bogini szczęścia doprawdy zagościła w twoim domu” – innymi słowy żona przyniosła mu szczęście. Niestety jednak istnieje i ciemniejsza strona tego obrazu. Jeśli sprawy męża idą źle, i jeśli umrze on przedwcześnie, wówczas jego krewni powiedzą, że to wina żony, która przyniosła mu pecha. Wszelako ogólnie rzecz biorąc uważa się, że zamężna kobieta, a zwłaszcza młoda mężatka z dziećmi, przynosi szczęście. Jeśli, wyszedłszy z domu, czy to idąc do pracy, czy gdziekolwiek indziej, pierwszą osobą, jaką zobaczymy, jest zamężna kobieta (a w Indiach jest to zawsze widoczne, jako że zamężne kobiety mają na czole czerwoną kropkę), wówczas będziemy mieli tego dnia szczęście. Ale jeśli pierwszą zobaczoną osobą jest mnich, będziemy mieli pecha, ponieważ mnich symbolizuje negację świeckiego dobrobytu i sukcesu. Wierzenie to jest mocno wpojone w niektórych Hindusów, szczególnie niektórych ortodoksyjnych braminów, którzy po spotkaniu mnicha jakiegokolwiek proveniencji jako pierwszej osoby rano, po prostu robią w tył zwrot i wracają do domu. Nawet nie próbują nic robić tego dnia; mówią, że wiedzą, iż nie przyniesie to rezultatu. Spotkali bowiem tego mnicha, i kompletnie zniszczył on ich szczęście na cały dzień.

Oczywiście jest to hinduistyczny punkt widzenia, a hinduizm jako religia etniczna podkreśla wartości grupowe oraz świecki dobrobyt. Buddyjski punkt widzenia jest zupełnie inny. Nie posunąłbym się do stwierdzenia, że wedle buddyjskiego punktu widzenia spotkanie rano zamężnej kobiety jest pechowe, ale na pewno spotkanie mnicha jest uważane za dobrze wróżące – dobrze wróżące z duchowego punktu widzenia.

Istnieje wiele legend dotyczących bogini Lakszmi, z których jedna opowiada o jej narodzinach. Powiada się, że pewnego dnia bogowie postanowili wzburzyć wielki kosmiczny ocean mleka. Posłużyła im do tego wyjęta z posad góra Meru, wzięli Anandę, kosmicznego węża, jako linę owijającą dookoła górę Meru, i jedni bogowie i boginie pociągali za jeden koniec liny, inni pociągali za drugi, i pociągając wte i wewte, wzburzali kosmiczny ocean mleka. W ten sposób powstało z niego mnóstwo cudownych rzeczy, niczym masło. Jako pierwsza wyłoniła się krowa obfitości. Potem pojawiło się drzewo spełniające wszystkie życzenia; wystarczy jedynie je dotknąć i pomyśleć życzenie, i natychmiast życzenie się spełnia. Następnie wyskoczył niebiański słoń chodzący tak szybko, jak wiatr i mający sześć kłów. Potem pojawiła się bogini Lakszmi; tak właśnie się narodziła. Ale zaraz po niej powstało naczynie pełne trucizny dostatecznie silnej, by zabić wszystkie istoty we wszechświecie.

Oczywiście każdy chciał zabrać dobre rzeczy, które się pojawiły – bogowie szczególnie pragnęli wziąć boginię Lakszmi – lecz nikt nie chciał trucizny. Stało na tym, że Wisznu wziął Lakszmi i poślubił ją, a jeśli chodzi o truciznę, została ona połknięta przez boga Śiwę. Tak przynajmniej stało się wedle hinduistów. Wedle buddystów to bodhisattwa Awalokiteszwara połknął truciznę. Ale czy to Śiwa, czy Awalokiteszwara połknął truciznę, żadnemu z nich nie uczyniła ona szkody, ponieważ nie poszła dalej niż ich gardło. Ale gardła obu stały się ciemnoniebieskie, przez co obaj są znani jako Nilakantha, 'niebieskogardli'.

Trucizna symbolizuje tutaj cierpienie świata, *dukkhę*, którą Awalokiteszwara połyka ze współczucia i mądrości. Wersja buddyjska, a prawdopodobnie także hinduistyczna, podkreśla interwencję bodhisattwy lub boga biorącego na siebie cierpienia świata. Ale, rzecz jasna, nie może

to być brane dosłownie. Może on jedynie pokazać nam, że współczucia i mądrości, jak samemu połknąć tę truciznę, jak samemu radzić sobie z cierpieniem. To nie tak, że dosłownie połyka on ból, z którym w przeciwnym razie sami musielibyśmy się zmierzyć. Kiedy wzburzamy ocean samsary (co większość z nas czyni bezustannie), pojawiają się wszelkiego rodzaju piękne i przyjemne rzeczy, których każdy pragnie, ale prędzej czy później pokazuje się naczynie z trucizną. Ściśle biorąc, nikt inny nie może połknąć tej trucizny za nas, może jednak nam pokazać, jak ją połknąć, jak konfrontować się z własnym cierpieniem, by w końcu je pokonać. W pewnym sensie sami musimy być swoim własnym Awalokiteszwarą.

Mówi się niekiedy, że mit o niebieskogardłym Awalokiteszwarze pochodzi od hinduskiego mitu o Śiwie, ale nie jest wykluczone, że było odwrotnie. Bez wątplenia starożytne Indie (nie potrafimy nawet w miarę dokładnie oznaczyć czasu) pełne były dryfującej masy mitów, legend i folkloru, które nie były własnością żadnej konkretnej religii. Wszystkie religie, które obecnie znamy jako hinduizm, buddyzm, dżinizm, itd., były jak gdyby zanurzone w tym zbiorniku, i czerpały z tych historii, mitów, przypowieści, przysłów i powiedzeń, adaptując je do własnych celów.

Zostawmy jednak na boku te stare opowieści i powróćmy do rozdziału 8. sutry; mamy teraz, jak się wydaje, dosyć jasny obraz tego, co reprezentuje współczesna hinduska bogini Lakszmi. Jest to świecki dobrobyt, bogactwo i prosperity, zwłaszcza w aspekcie bardziej domowym. Można zapewne powiedzieć, że jest ona dostatkiem, czy nawet, że jest ekonomią. W sutrze obiecuje ona zapewnić mnichowi głoszącemu sutrę zapał, odzienie, miskę jałmużniczą, łóżko, siedzenie, lekarstwa, i inne doskonałe uposażenie. Jak wiemy, czyni to, aby mógł on właściwie głosić sutrę, oraz by wszystkie istoty mogły na tym skorzystać.

Znaczy to, że bogactwa i dostatki oddają się na usługi mnicha głoszącego sutrę, a przez to – na usługi Dharmy, złotego światła. Śri reprezentuje zatem bogactwa i dostatki oddane celom duchowym. Różnica pomiędzy hinduską boginią Lakszmi a buddyjską boginią Śri jest taka, że Lakszmi symbolizuje bogactwa i dostatki oddane celom świeckim, natomiast Śri symbolizuje bogactwa i dostatki oddane celom duchowym. Lakszmi to ekonomia w ogólności, a Śri to ekonomia buddyjska, co oczywiście stanowi tytuł tego rozdziału.

Zanim pójdę dalej, muszę coś wyznać. Ten tytuł nie jest oryginalny. Jak być może zgadliście, zapożyczyłem go od E.F. Schumachera, autora *Małe jest piękne*²⁷, książki, którą każdy buddysta powinien przeczytać. W rozdziale tej książki zatytułowanym „Buddyjska ekonomia” punkt wyjścia Schumachera jest dokładnie taki sam, jak mój. Rozdział zaczyna się od następującego stwierdzenia: „Właściwy sposób utrzymania jest jednym z wymagań Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki Buddy. Jest zatem jasne, że musi istnieć coś takiego jak buddyjska ekonomia”.

Schumacher analizuje konsekwencje tego stwierdzenia w kontekście zdecydowanie nowoczesnym, nietradycyjnym, podczas gdy w tej książce zajmujemy się ekonomią buddyjską przede wszystkim z perspektywy tradycjonalistycznej, duchowej, w kontekście *Sutry złotego światła*. Tym niemniej zasadniczo zgadzam się z podejściem Schumachera; wydaje mi się, że jego myślenie idzie słusznym torem. Cieszy mnie, że jego książka przyciąga tak wiele uwagi, i mam nadzieję, że w dalszym ciągu będzie ją przyciągać. Mam także nadzieję, że coraz więcej ludzi będzie działać zgodnie z jego rekomendacjami. Ujmując to krótko i po buddyjsku, raduję się zasługami Schumachera.

Raduję się również zasługami wielkiej bogini Śri, i poczynioną przez nią obietnicą. W zasadzie natura jej obietnicy jest bardzo prosta – tak prosta, że moglibyśmy łatwo ją przeoczyć. Zasadniczo obietnicą wielkiej bogini Śri jest obietnica dawania. Cóż obiecuje ona dać? Właściwie wszystko – wszystko, co jest konieczne dla wsparcia życia duchowego: jedzenie, ubrania, schronienie i lekarstwa. Doprawdy nie potrzeba nic ponad to. Można więc powiedzieć, że buddyjska ekonomia to ekonomia dawania. Można nawet pójść dalej i powiedzieć, że buddyjskie życie to życie oparte na dawaniu. W zakresie, w jakim posiadamy, musimy też dawać – przynajmniej rzeczy materialne, jeśli nie możemy dać nic więcej. Bez dawania nie ma duchowego

27 Schumacher E.F. *Małe jest piękne*; wyd. Aletheia, 2013.

życia.

Bardzo wyraźnie widzimy to w przypadku bodhisattwy, idealnego buddysty mahajany, który poświęca się osiągnięciu *bodhi*, Oświecenia, ze względu nie tylko na siebie, ale też wszystkich istot czujących. Bodhisattwa praktykuje sześć paramit, czyli transcendentálnych cnót; pierwsza z nich to *dana* – dawanie. Istnieje wiele rodzajów *dany*, ponieważ istnieją najprzeróżniejsze rzeczy, które mogą być dane najprzeróżniejszym ludziom w najprzeróżniejszy sposób.

Praktyka *dany* jest szeroko rozpowszechniona we wszystkich krajach buddyjskich, zarówno tych podążających za naukami therawady, jak i tych stosujących się do nauk mahajany czy dowolnej innej szkoły. W krajach tych Dharma oraz jej praktyki i nauki są wspierane na skalę, jaką trudno sobie na Zachodzie wyobrazić. Nigdzie zaś nie jest (czy raczej – nie **było**) to tak rozwinięte, jak w Tybecie sprzed roku 1950, a w pewnym stopniu nawet do roku 1959.

Pamiętam związaną z tym rozmowę, jaką odbyłem w Kalimpong wiele lat temu (musiało to być we wczesnych latach 50. XX w.) z tybetańskim uczniem imieniem Aggen Czototsang, który uczył się ze mną angielskiego. Miał około trzydziestu lat i pochodził ze wschodniego Tybetu; był Khambą. Khambowie mieli reputację zaciekleń i wojowniczych, do tego stopnia, że byli uważani za ludzi agresywnych i niezdyscyplinowanych, ale także za bardzo dobrych buddystów. Aggen był jednym z pięciu braci, i wszyscy byli kupcami. Był niski i krępy, oraz bardzo prostoliniyny i bezpośredni. Przykro mi to mówić, ale zginął około 10 lat później, walcząc z Chińczykami we wschodnim Tybecie. Mam nadzieję, że dobrze się odrodził, mimo że zginął w walce. Otóż Aggen opowiadał mi raz, jak on i jego bracia wydają swoje dochody. Dzielili oni wszystkie zarobione w danym roku pieniądze na trzy części. Następnie oddawali trzecią część na rzecz Dharma: na naprawę klasztorów, na jedzenie i odzienie dla mnichów, na drukowanie kopii świętych tekstów, sponsorowanie ceremonii religijnych, zamawianie posągów i malowideł buddów i bodhisattwów, i tak dalej. Trzecią część wydawali na przyjemności: niestety składały się one głównie z picia i hazardu, a zwłaszcza hazardu – chociaż już nie palenia. Staromodni Tybetańczycy uważali palenie za znacznie gorsze od picia. Trzecia część była przeznaczona na wydatki domowe, oraz na inwestycje w dalsze przedsięwzięcia. Wedle Aggena taka była ogólna praktyka w Kham; każda rodzina oddawała jedną trzecią swoich dochodów na Dhamę – co jest doprawdy przykładem do naśladowania dla wszystkich buddystów. Generalnie sądzimy, że oddajemy dość dużo, jeśli oddajemy dziesiątą część swoich dochodów, ale wedle standardów Khamby byłoby to w zasadzie skąpstwo.

Bogini Śri obiecuje dać mnichowi głoszącemu sutrę takie rzeczy, jak jedzenie, ubranie, łóżko i siedzenie; innymi słowy, udziela ona darów w naturze, nie w gotówce. Jest to tradycyjna praktyka w dalszym ciągu rozpowszechniona w pewnych częściach świata buddyjskiego, chociaż w mniejszym stopniu, niż miało to dawniej miejsce. Sam żyłem w ten sposób przez kilka lat – nie w kraju buddyjskim, lecz w Indiach. Nie trzymałem w ogóle pieniędzy, nawet kieszonkowego. Nie posługiwałem się pieniędzmi, nie dotykałem ich, i nie przyjmowałem pieniędzy, gdy mi je oferowano. Stwierdziłem, że ten układ znacząco upraszczał życie. Wiele było spraw, o których po prostu nie musiałem myśleć, bo nie miałem do dyspozycji pieniędzy.

Odkryłem jednak później, że życie w ten sposób było możliwe jedynie wówczas, kiedy zajmowałem się wyłącznie moją osobistą duchową praktyką. Nie mogłem utrzymać takiego stylu życia, kiedy zacząłem angażować się w organizowanie działalności buddyjskiej. Do tego potrzebowałem pieniędzy, nawet w Indiach. Jeśli taka była sytuacja nawet w Indiach, tym bardziej jest to sytuacja tutaj, na Zachodzie. Także tutaj w dalszym ciągu można zaprosić mnicha głoszącego sutrę na posiłek, podarować mu parę skarpetek czy mały wiejski domek. Ale jeśli chcemy wspierać Dhamę w większym zakresie, oznacza to dawanie pieniędzy; w istocie oznacza to dawanie całkiem sporej ilości pieniędzy.

Stosunek ludzi do pieniędzy jest dosyć dziwny. Zapewne nie jest to zaskakujące: same pieniądze są dziwną rzeczą, przypominającą Proteusza. Pieniądze to życie, pieniądze to władza, pieniądze to prestiż, pieniądze to sukces, pieniądze to bezpieczeństwo, pieniądze to przyjemność, pieniądze to miłość. Za pieniądze możemy wszak kupić miłość, bądź dowolną rzecz, jaką chcemy – albo sądzimy, że chcemy. Najdziwniejszą być może rzeczą w postawie ludzi wobec pieniędzy jest

ludzka niechęć do rozstawania się z nimi. Na Zachodzie jest to prawdą nawet w przypadku niektórych buddystów. Wydają się myśleć, że w pewien sposób jest coś złego w dawaniu pieniędzy na działalność Dharma. Ta niechęć ma prawdopodobnie wiele wspólnego z naszym zasadniczym stosunkiem do pieniędzy. Mamy skłonność myśleć o nich jako czymś brudnym i odrażającym, z czym porządni ludzie powinni mieć jak najmniej do czynienia, przynajmniej publicznie. Wyrażenie ‘brudne pieniądze’ odzwierciedla zapewne naszą zasadniczą postawę wobec pieniędzy, i na Zachodzie niektórzy buddyści zdają się podzielać tę postawę. Uważają Dhamę za coś bardzo czystego, co powinno być utrzymane w czystości. A jak utrzymać Dhamę w czystości? Cóż, jednym ze sposobów jest trzymać swoje brudne, odrażające pieniądze jak najdalej od niej.

Stanowczo nie jest to jednak tradycyjna postawa. Tradycyjna postawa jest taka, że pieniądze nabyte w etyczny sposób, w zgodzie z zasadami właściwego sposobu utrzymania, są dobrą, zdrową rzeczą, i najlepsze, co możemy z nimi zrobić, to poświęcić je na działalność Dharma. Można powiedzieć, że pieniądze są jak nawóz: czasem trochę śmierdzą, ale naprawdę są dobrą, czystą, zdrową rzeczą. Nie powinniśmy być przewrażliwieni na punkcie obrotu pieniędzmi czy na punkcie ich oddawania. Jak wyraził się sir Francis Bacon cztery stulecia temu: „Pieniądze są niczym gnój: nic dobrego, chyba że się go rozrzuci”.

Jeśli więc mamy nieco tego gnoju, powinniśmy chcieć go rozrzucić, szczególnie w kierunku Dharma. Jak powiedział sam Budda: „Nie obawiajmy się dawać”. Armia Zbawienia miała taki slogan: „Dawaj, aż cię to zaboli”. Ale bez wątplenia jest to hasło błędne, zapewne odzwierciedlające postawę chrześcijańską. Każe nam ono myśleć o życiu duchowym jak o czymś zasadniczo bolesnym, i promuje nastawienie do dawania podobne do tego, jakie większość z nas ma wobec wizyty u dentysty. Odkładamy ją tak długo, jak to tylko możliwe, bo zakładamy, że będzie bolało. (Nastawienie to wymaga od odbiorcy, by także był nieszczęśliwy). Ale w istocie dawanie ani trochę nie boli. W istocie im więcej dajemy, tym szczęśliwsi, lżejsi, swobodniejsi się czujemy. Powinniśmy więc dać szansę innym, by sami wypracowali swoją drogę do dawania tak, jak tylko mogą. Jako buddyści mówmy: „Dawaj, aż omdlejesz z radości”.

Należy dodać, że dawanie nie oznacza płacenia. Gdy zacząłem prowadzić buddyjską działalność w Anglii, odkryłem, że ludzie bardzo niechętnie dawali coś na rzecz Dharma, mimo że, jak mnie zapewniali, miała na nich dobroczynny wpływ. Całkiem chętnie jednak płacili – za wykłady, zajęcia jogi, retriity, itd. Zacząłem się zastanawiać, czemu tak było, i w końcu doszedłem do pewnych ostrożnych wniosków, które rzucają przynajmniej nieco światła na tę sprawę.

Kiedy płacisz, kupujesz; kiedy kupujesz, posiadasz. A jeśli coś posiadasz, coś należy do ciebie, jest dla ciebie, wtedy płacenie ci nie przeszkadza – nawet płacenie za Dhamę. Kiedy zaś dajesz, to oddajesz. Pieniądze dane to pieniądze stracone. To, co oddane, nie jest już dłużej twoje, nie jest dla ciebie, toteż dajesz niechętnie, nawet na rzecz Dharma. Cała ta mentalna postawa jest dość nieszczęsna, i zauważyłem, że ludzie, którzy potrafią się jej pozbyć, są zdecydowanie szczęśliwsi.

Przejdźmy teraz do rzeczy, które bogini Śri obiecuje dać mnichowi głoszącemu sutrę. Po pierwsze, obiecuje dać mu zapal, co oznacza zarówno entuzjazm, jak energię. Jak jednak ta bogini może dawać zapal? Bez wątplenia jest ona przede wszystkim boginią bogactwa i dobrobytu. Jak może ona wyposażać we właściwość psychologiczną, czy wręcz duchową? Czy nie wyszła nieco przed szereg? Czy nie wykroczyła poza właściwą jej jurysdykcję?

Niezupełnie. Daje ona bowiem zapal w sposób pośredni, poprzez zapewnienie innych rzeczy: ubrania, miski jałmużniczej, łóżka, itd. Mnich musi być zdolny poświęcić całą swoją energię życiu duchowemu, głoszeniu *Sutry złotego światła*. Gdyby musiał troszczyć się o jedzenie i ubranie, zabrałoby to nieco jego energii, zatem jedzenie i ubranie musi mieć zapewnione, i to właśnie czyni wielką bogini Śri. Dając mnichowi jedzenie i ubranie, umożliwia mu poświęcenie całej energii na głoszenie sutry. Bądź co bądź, mnich zrezygnował nie tylko z odpowiedzialności za utrzymanie żony i rodziny; zrezygnował także z odpowiedzialności za utrzymanie siebie, i jest to ogólnie uznawane w większości krajów buddyjskich. Jest tak szczególnie w przypadku krajów therawady, gdzie, jak wiem z własnego doświadczenia, nie wolno mnichowi dla siebie gotować, czy nawet zrobić sobie filiżanki herbaty. Wszystko mu się dostarcza, wszystko się za niego robi.

Istnieje jednak druga strona tej monety. Mnich powinien poświęcić całą swoją energię dla Dharmy, i cała znaczy **całą** – co nie przyjdzie nikomu łatwo. Może poświęcić się buddyjskiej działalności w rodzaju głoszenia *Sutry złotego światła*, bądź medytacji, bądź połączyć obie te sfery, ale w ten czy inny sposób całą swoją energię poświęca dla Dharmy, i właśnie bogini Śri to umożliwia. Innymi słowy, umożliwia to ekonomia buddyjska – ekonomia dawania.

Po drugie, Śri udziela mnichowi daru odzienia. To interesujące, i w dużej mierze zgodne z pierwotnym duchem buddyzmu, że tłumacz oddaje to słowo jako ‘odzienie’, a nie ‘szaty’. W czasach Buddy mnisi (jak ich dzisiaj nazywamy) nosili zwyczajne ubranie: jedna sztuka tkaniny wokół talii, druga sztuka ułożona pod prawą ręką i na lewym ramieniu, i trzecia sztuka tkaniny podwójnej lub potrójnej grubości służąca kilku celom – można było ją nosić jako szal w ciągu dnia, używać jako koca w nocy bądź zwijać dla stworzenia swego rodzaju poduszki. Niektórzy mnisi zszywali kilka drobnych sztuk tkaniny, aby powstał jeden duży fragment, co stało się potem ogólną praktyką.

Jedyną istotną różnicą pomiędzy ubraniem mnicha a ubraniem osoby świeckiej był kolor. Ubranie świeckie było białe; ubranie mnicha zaś farbowane, czy raczej odbarwione, mniej więcej żółtobrazowe, trochę jak khaki. Powód tej bezbarwności był dwojaki. Jeśli tkanina wyglądała bardziej na brudną niż czystą i białą, była znacznie mniej łakomym kąskiem dla złodziei; poza tym czyniła też mnicha łatwiejszym do rozpoznania. Ludzie, widząc kogoś noszącego te bezbarwne tkaniny, wiedzieli, że oto mają przed sobą kogoś potrzebującego wsparcia. Ubranie mnicha nie było szatą, jeśli przez ‘szatę’ mamy na myśli coś uroczystego i ceremonialnego, by nie rzecz teatralnego, chociaż z biegiem czasu się takie poniekąd stawało. Bogini Śri daje więc odzienie mnichowi głoszącemu sutrę, czyli innymi słowy, zwyczajne ubranie.

Po trzecie, Śri daje mnichowi miseczkę jałmużniczą. Sanskryckie słowo na mnicha to *bhikszu*, i *bhikszu* zazwyczaj tłumaczy się jako „ten, kto żyje na *bhikszu*”, czyli podarowanym jedzeniu – jedzeniu wyżebranym. *Patra* znaczy miskę – czy raczej słowo ‘miska’ jest używane przy tłumaczeniu słowa *patra* – i może ona być z gliny, drewna bądź metalu, *bhikszapatra* to więc miska, w której jedzenie jest zbierane i w której jest spożywane. Miska jałmużna to jeden z ośmiu tradycyjnych rekwizytów mnicha, jedna z ośmiu rzeczy, jakie dostaje się przy ordynacji na mnicha. (Inne to: trzy części odzienia – spodnia, wierzchnia i górna, pas, sitko do wody, brzytwa i zestaw igły z nicią).

Ogólna praktyka była taka, że mnich wychodził wcześniej rano, i chodził od drzwi do drzwi, nie pomijając żadnego domu – czyli nie wybierając, gdzie zostanie najlepiej przyjęty i nakarmiony. W każdym domu otrzymywał drobną ilość gotowanego jedzenia, i kiedy jego miska się napełniła, albo kiedy zebrał już dość, zatrzymywał się i powracał do klasztoru, bądź tam, gdzie akurat przebywał. Gdy powracał, ofiarowywał część jedzenia swemu nauczycielowi, i czasami dzielił się nim z innymi uczniami. Resztę dnia spędzał na medytacji, studiowaniu, nauczaniu, itd. Jeśli akurat podróżował, po zebraniu jedzenia udawał się w odosobnione miejsce, na przykład do jakiegoś gaju, gdzie jadł swoją strawę, odpoczywał i medytował przed powrotem na swój szlak.

Mnichowi wolno też przyjmować zaproszenia do spożywania posiłków w domach ludzi świeckich, którzy mogą również przynosić jedzenie do klasztoru, ale za każdym razem jedzenie jest umieszczane w mniszej miseczce i mnich z niej jada. Miska jest także używana do przynoszenia wody i do picia, bez wątplenia więc jest to nader przydatna część wyposażenia. Dobrze znany starożytny tekst powiada, że mnich ze swoją miską i trzema częściami odzienia przypomina ptaka z jego dwoma skrzydłami: uposażony w ten sposób, może swobodnie poruszać się, gdzie dusza zapagnie.

Warto zauważyć, że bogini nie obiecuje zaopatrzyć mnicha w pożywienie, lecz w miskę jałmużną. Możemy oczywiście powiedzieć, że za miską jałmużną stoi jedzenie, i to prawda, ale być może istnieje także inne wytłumaczenie. Mnich żebra o jedzenie, a przynajmniej je zbiera. W swoim wyżywieniu jest zależny od innych, a co więcej, jest zależny od innych nawet, jeśli chodzi o miskę jałmużną – środek, przy pomocy którego żebra o jedzenie. Nie zapewnia sobie nawet swojej miseczki; także to musi zostać mu dane. Inaczej mówiąc, jest całkowicie zależny od innych w swoich ziemskich potrzebach, co czyni go całkowicie wolnym w oddaniu całej swojej energii

Dharmie, w tym przypadku – głoszeniu sutry.

Po czwarte, Śri daje łóżko lub siedzenie. Użyte tu słowo to *sajanasana*: nie tyle łóżko lub siedzenie w sensie dużych i ciężkich mebli, a bardziej miejsca do spania lub miejsca do siedzenia. Nie można zapominać, że mnich był pierwotnie wędrowcem. Nie było kwestii jego permanentnego pozostawiania w klasztorze; to przyszło później. Wszystkim, czego potrzebował w trakcie swoich wędrówek, było miejsce, gdzie mógł przebyć noc czy też kilka dni. Mogło to być u stóp cienistego drzewa, w letniskowym domku w czyimś prywatnym parku, czy choćby w jaskini. W ostatnim rozdziale widzimy mnicha Ratnoczaję, jak siedzi w jaskini, studiując i zastanawiając się nad *Sutrą złotego światła*. Właśnie to bogini zobowiązuje się zapewnić, czy w formie drzewa, chaty, czy jaskini: obiecuje zapewnić miejsce, gdzie można by przebywać.

Po piąte i ostatnie, bogini obiecuje dać lekarstwa. W czasach Buddy było to stosunkowo proste. Lekarstwem często wymienianym w tekstach palijskich są galasy²⁸ rozpuszczone w krowim moczu, co było uważane za rodzaj panaceum dla chorego mnicha. Sam tego nigdy nie wypróbowałem, ale znałem mnichów wierzących w to głęboko. Szczególnie pewien syngalezyjski mnich mocno rekomendował mi to lekarstwo, twierdząc, że wyleczy mnie ze wszystkich moich bolączek. Był to mnich, który – co odnotowałem w moich wspomnieniach *Tęczowa Droga (The Rainbow Road)* – naciskał mnie, bym przestał pisać wiersze i bym wydawał więcej artykułów o filozofii buddyjskiej. Obawiam się, że nie byłem w stanie podążyć za jego radą: do tej pory nie spróbowałem galasów rozpuszczonych w krowim moczu, i ciągle pisuję niekiedy poezję. Musi się przewracać w swojej stupie.

Wracając jednak do leków – zasada jest ta sama, czy to będą galasy zmieszane z krowim moczem, czy najnowsze, cudowne leki: nie ma mianowicie zasadniczych przeciwwskazań dla korzystania przez mnicha z kuracji medycznych. W samej sutrze jest nawet rozdział o leczeniu chorób. Kuracja medyczna mnicha czy kogokolwiek innego powinna być jednakże w zgodzie z zasadami duchowymi oraz prawami natury. Aby orzec, czy kuracja jest „w zgodzie z zasadami duchowymi”, trzeba spojrzeć zarówno na cel leczenia, jak i jego naturę. Celem kuracji medycznej jest odzyskanie zdrowia, by można było tego zdrowia i energii użyć do prowadzenia życia duchowego. Natomiast natura kuracji nie powinna być nieetyczna ani łamać żadnej zasady duchowej. Mam na przykład poważne wątpliwości co do eksperymentów ze zwierzętami. Nie jest zgodne z duchowymi zasadami uciekanie się do kuracji powstałej wskutek cierpienia innych istot żywych.

Inną kwestią jest, czy pewne kuracje uśmierzają ból kosztem jasności umysłu. Oczywiście jasność umysłu nie powinno się łatwo poświęcać, ale nie ma sensu cierpieć, kiedy nie jest to konieczne. Środki przeciwbólowe należy odrzucić jedynie wtedy, gdy ich używanie ma gorsze skutki niż sam ból. I tak doświadczamy dość bólu od czasu do czasu – bólu brzucha, bólu zęba, itd. Nie trzeba nam przypominać, na czym polega tego rodzaju cierpienie.

Chcę przez to podkreślić, że nie jesteśmy ani trochę bliżej wglądu w naturę cierpienia, kiedy go doświadczamy. Możemy także mieć wgląd w naturę cierpienia, gdy znajdujemy się w stanie szczęśliwości. Doświadczenie cierpienia samo w sobie nic nas nie uczy. Ludzie, którzy wiele przecierpieli, mogą bardzo szybko o tym zapomnieć, jeśli nie mieli wtedy wglądu w naturę cierpienia.

Często, kiedy ludzie umierają, podaje im się zwiększone dawki morfiny, i może się wydawać, że stoi to w sprzeczności z tybetańskim nauczaniem o umieraniu z jasnym umysłem. Ale ból przyćmiewa naszą świadomość podobnie, jak narkotyk – i tak źle, i tak niedobrze. Trzeba próbować znaleźć wąski punkt równowagi, w którym nie bierzemy aż tyle leków, że brak nam zupełnie uważności, ale bierzemy też na tyle dużo, by ból nie przyćmiewał naszego umysłu w stopniu, w jakim czyniłby to nadmiar leków. Może to być bardzo delikatny punkt równowagi, i w pewnych smutnych przypadkach odnalezienie go może nie być możliwe. Nie ma wtedy właściwie wyboru. Ból przyćmiewa świadomość tak samo, jak leki. Dla większości ludzi po prostu nie jest możliwe znosić ból i pozostawać uważnym, nie mówiąc już o zwracaniu swoich myśli ku Buddzie, Dharmie

28 Narośle na łodygach i liściach roślin [przyp.tłum.].

i Sandze.

Niektórzy ludzie uważają, że ból jest efektem karmy, i nie należy przeciwdziałać temu procesowi. Ale tak naprawdę nie wiadomo, czy jest to efekt karmy. Może nim być, ale może też nim nie być – zazwyczaj nie wiemy, chyba że mamy jakiś bardzo szczególny rodzaj wglądu. Zwykle mówi się, że praktycznym testem jest to, że zawodzą wszystkie środki ulżenia swojej kondycji; wówczas możemy odwołać się do wyjaśnienia poprzez karmę. Ale jeśli ból może zostać uśmierzony przez leki, prawdopodobnie nie jest to karma, bowiem leki nie przewyciężyłyby karmy. Nawet jeśli choroba wiązała się ze złą karmą, można argumentować, że dostępność leków na nią wiąże się z przychodzącą potem dobrą karmą.

Mówiąc, że leczenie medyczne powinno być w zgodzie z prawami natury, mam na myśli, że nie powinno być jedynie paliatywne. Powinno być czymś więcej niż łataniem dziury w życiu człowieka. Pewni ludzie prowadzą niezdrowe życie i w efekcie cierpią na różnego rodzaju choroby, oczekując, że lekarze je wyleczą, podczas gdy oni dalej będą prowadzić swój niezdrowy tryb życia. Jeśli prowadzimy zdrowe życie, będziemy zdrowi; sposobem na bycie zdrowym jest prowadzenie zdrowego trybu życia. Kuracje medyczne nie powinny po prostu umożliwiać nam dalsze prowadzenie niezdrowego życia; powinny nas zachęcać do życia zdrowego.

Nie chodzi mi tu tylko o zachętę do naturopatii, czyli leczenia poprzez naturę. Jeśli zwyczajny lekarz mówi do pacjenta: „Musi pan jedynie ograniczyć jedzenie mięsa i jeść mniej jajek. Na nic się nie zdadzą moje pigułki. Musi pan więcej ćwiczyć i zredukować spożycie alkoholu” – to właśnie jest kuracja medyczna w zgodzie z prawami życia i natury.

Oto więc pięć rzeczy, jakie Śri obiecuje dać mnichowi głoszącu sutrę: zapał, odzienie, miskę jałmużną, łóżko i siedzenie, oraz lekarstwa. Ostatnie cztery odpowiadają dobrze znanej liście, którą można znaleźć w wielu starożytnych tekstach buddyjskich, liście czterech rzeczy, jakich mnich ma prawo oczekiwać od świeckich buddystów: jedzenia, ubrania, schronienia i lekarstw. Te cztery rzeczy reprezentują niezbędne minimum wymagane do podtrzymywania życia; innymi słowy, mnich ma prawo oczekiwać od ludzi świeckich jedynie tego, co konieczne, niczego więcej.

Prowadzi nas to do sprawy relacji między mnichem a ludźmi świeckimi. Na buddyjskim Wschodzie przyjmują oni pełną odpowiedzialność za zaspokojenie wszystkich potrzeb materialnych mnicha, i czynią to z radością. Bardzo ich cieszy, że mogą umożliwić mnichowi poświęcenie całego czasu i energii życiu duchowemu, gdyż wierzą, że przynosi to wszystkim korzyść. Wierzą oni też, że poprzez wspieranie mnicha gromadzą dla siebie zapas zasługi, który pomoże im lepiej się odrodzić, a nawet przyczyni się do materialnego dobrobytu w tym życiu. Trzeba przyznać, że niektórzy ludzie świeccy wspierają mnichów jedynie ze względu na zasługę. Ale mimo że mogą oni nie mieć zbyt głębokiego rozumienia życia duchowego, mają tym niemniej dobrze ugruntowaną wiarę w wyższość cnót mnicha oraz w zasługi, jakie niesie jego wspieranie.

Na współczesnym Zachodzie mnich nie może oczekiwać wsparcia tego rodzaju czy z tego powodu, na pewno nie przez ogół społeczeństwa; być może nawet nie przez świecką społeczność buddyjską. Trzeba znaleźć inny sposób zaspokojenia materialnych potrzeb pełnoetatowca – czyli kogoś poświęcającego cały swój czas i energię dla Dharma. Właśnie dlatego rozwijanie firm właściwego sposobu utrzymania jest kluczem do zakorzenienia się buddyzmu na Zachodzie.

Po złożeniu obietnic przez boginię Śri, w dalszej części rozdziału wypowiada się najwyraźniej Budda Siakjamuni, choć nie jest to wprost powiedziane. Mówi o poprzednim buddzie, któremu bogini Śri, jak powiada to tekst, zawdzięcza posadzenie korzenia zasług – innymi słowy, dzięki któremu podjęła zręczne działania, prowadzące ją przypuszczalnie do odrodzenia się jako bogini Śri. Zaleca, by budda ów był ceremonialnie czczony perfumami, kwiatami i kadzidłami, i że powinien być czczony mocą wielkiej bogini Śri. Sama Śri również winna być czczona perfumami, kwiatami i kadzidłami, oraz spryskaniem różnymi napojami. W ten sposób zdobędzie się „wielką górę zboża”.

Budda cytuje następnie dość interesujący wers (możemy w dalszym ciągu sądzić, że przemawia Budda):

Aromaty ziemi wzrastają na ziemi. Bóstwa radują się stale. Bóstwa owoców, plonów,

krzewów, zarośli i drzew sprawiają, że plony rosną w doskonałym stanie.

Trzeba tu zauważyć dwie sprawy. Zgodnie z tymi wersami owoce, plony itd. nie rosną jedynie na mocy czynników materialnych. W grę wchodzi także czynniki psychiczne – przedstawione tu jako *dewowie* czy bóstwa. Jeszcze kilka lat temu ludzie na Zachodzie odrzuciliby takie stwierdzenie jako czysty nonsens, relikw starożytnego, przednaukowego, animistycznego przesądu. Ale teraz ludzie Zachodu, nawet naukowcy, nie są tacy pewni. Podchodzą obecnie do tej sprawy ostrożniej.

Drugą rzeczą godną uwagi w tym fragmencie jest fakt, że bogini Śri staje się swego rodzaju boginią rolnictwa czy boginią plonów. Ilustruje to moje stwierdzenie z poprzedniego rozdziału – że w pewnym sensie wszystkie boginie są boginiami ziemi. W przypadku Śri to powiązanie jest szczególnie jasne. Bądź co bądź najpierwotniejszą formą bogactwa, obok żywego przychówku, jest zboże lub ziarno. Sanskryckie słowo na bogactwa (*dhana*) i na zboże lub ziarno (*dhānā*) jest niemal identyczne, ponieważ bogaty człowiek był to ktoś, kto miał dużo ziarna w swoim spichlerzu.

Pozostała część tego rozdziału sutry zawiera wskazówki co do ceremonialnego czczenia Śri jako bogini bogactwa, a także jako bogini zboża lub ziarna – proponuje się różne magiczne zaklęcia dla tego celu. Bogini ma być czczona głównie przez ludzi świeckich. Powinni oni podejmować działania przynoszące zasługę, powtarzanie magicznych zaklęć przez okres siedmiu dni, przestrzegać dni pełni i nowiu poprzez zachowywanie ośmiu wskazań etycznych, a także czcić wszystkich buddów rano i wieczorem za pomocą kwiatów, perfum i kadzideł. I powinni czynić to ze względu na Oświecenie własne oraz wszystkich istot. Jeśli ktoś tak czyni, wszystkie jego życzenia się spełnią, pojawi się wielka bogini Śri, i jego przybytek napełni się wielką ilością złota, klejnotów i bogactw. Mówiąc krótko, zostanie on pobłogosławiony wszelakimi błogosławieństwami.

Bez wątpienia ten rodzaj praktyki jest bardziej właściwy dla ludzi świeckich niż dla mnichów. Niemniej jednak wydaje się, iż mnisi również czcili wielką boginię Śri. Wedle tekstu ten, kto pielęgnuje jej kult, czyni swój dom, klasztor lub leśną pustelnię czystymi. Tekst powiada następnie:

W domu tym, wiosce, mieście, osiedlu, klasztorze ani w leśnej pustelni, nic nie spowoduje żadnego ubytku.

Wydaje się więc, że mnisi czcili wielką boginię Śri w czasie, kiedy sutra była poddawana zapisowi – czyli mnisi podejmowali ceremonie magiczne w celu zdobycia bogactwa. Zdaje się to być niespójne z pierwszą częścią rozdziału, gdzie bogini i tak obiecuje wesprzeć mnicha wszystkim, co jest mu potrzebne. Możemy uznawać ten fragment za dowód pewnej degeneracji, za dowód faktu, że przynajmniej co poniektórzy mnisi tęsknili za ziemskimi dobrami. To jedna z możliwych interpretacji. Alternatywą jest być może hipoteza, że chodzi tu o zadbanie o przyszłość, o czas, kiedy mnisi nie będą już mogli polegać na wsparciu ludzi świeckich w tradycyjnym sensie.

Jak by nie było, rozdział o Śri istotnie rozpada się na dwie części. W pierwszej części wielka bogini Śri obiecuje dać mnichowi głoszącemu sutrę wszystko, co jest mu potrzebne. Mamy tu do czynienia z buddyjską ekonomią w jej najczystszej formie – ekonomii dawania. Ziemskie bogactwo, ziemski dobrobyt, są poddane czysto duchowym celom, oddane na usługi złotego światła. W drugiej części rozdziału bardziej zajmuje nas wielka bogini Śri we własnej osobie – czyli w istocie bardziej zajmuje nas bogactwo jako takie. Mimo odniesienia do Oświecenia w tej części rozdziału wydaje się, że bogactwo i dobrobyt stają się tu celami samymi w sobie. W pierwszej części rozdziału spotykamy buddyjską boginię Śri, natomiast w drugiej części spotykamy w istocie hinduską boginię Lakszmi. Śri reprezentuje ekonomię buddyjską; Lakszmi reprezentuje ekonomię w ogólności. Śri reprezentuje bogactwo oddane celom duchowym; Lakszmi reprezentuje po prostu zbieranie i akumulację bogactw. Śri to nagie potrzeby życia; Lakszmi to obfitość, wręcz nadmiar.

Ceremonialny kult Śri, czy Lakszmi, przywołuje jedną kwestię o fundamentalnym znaczeniu: kwestię produkcji bogactwa. Bardzo pięknie mówić o dawaniu pieniędzy, ale skąd mają się one brać? Zanim je oddamy, musimy skądś je mieć, a skoro je mamy, musieliśmy jakoś je uzyskać. Jak więc się to dzieje? Jak dochodzi do wytwarzania bogactw?

Druga część rozdziału o Śri mówi nam o tym dość jasno. Mówi, że bogactwo uzyskuje się, czcząc wielką boginię Śri, czy raczej Lakszmi. Ale czy naprawdę możemy na to przystać? Możemy potrzebować pieniędzy na naszą buddyjską działalność, ale czy naprawdę wierzymy, że pojawią się one wskutek naszego ceremonialnego kultu Lakszmi, nawet jeśli podejmujemy go przez siedem lat? Nie zamierzam przeczyć tu wadze czynnika psychologicznego, czy nawet psychicznego, w tworzeniu bogactwa; może pomóc, a na pewno nie przyniesie szkody – ale nie sędzę, by był to czynnik decydujący. Hindusi oczywiście w dużym stopniu wierzą w kult – nie tyle w sensie dewocji ze względu na czysto duchowe cele, ile w sensie kultu magicznego, kultu ze względu na osiągnięcie jakiegoś celu ziemskiego. Hindus poradziłby, że skoro chcesz zdać swoje egzaminy, czcij Saraswati; skoro chcesz usunąć przeszkody na swojej drodze, czcij Ganeszę; skoro chcesz osiągnąć sukces w bitwie, czcij Karttikeję; skoro chcesz bogactwa, czcij Lakszmi. Odzwierciedlenie tej postawy odnajdujemy również w tym rozdziale sutry. Ale w istocie nie przynależy to do buddyzmu. Należy to bardziej do kultury indyjskiej, przez co nie musimy uznawać, że jest dla nas wiążące.

Jeśli więc bogactwo nie jest uzyskiwane drogą kultu, w jaki sposób jest uzyskiwane? Jest uzyskiwane przez pracę, przez zastosowanie ludzkiej energii – twojej energii i mojej energii. Oczywiście praca pracy nierówna. Jest praca niebędąca w zgodzie z zasadami Właściwego Sposobu Utrzymania, i jest praca będąca w zgodzie. Większość ludzi aż nazbyt dobrze zna pracę tego pierwszego rodzaju: pracę zajmującą się produkcją szkodliwych bądź błahych rzeczy, pracę nudną, powtarzalną, pozbawioną elementu kreatywności, pracę wykonywaną w warunkach niekorzystnych dla rozwoju osobistego, a także w towarzystwie ludzi obojętnych czy wręcz wrogich wobec duchowego życia. Istnieje wszelako alternatywa: praca podejmowana ze względu na Dharma, nie zaś ze względu na zarobek czy własny komfort. Podejmuje się ją, by wytworzone lub zdobyte w ten sposób bogactwa mogły zostać подарowane Dharmie, i w idealnym układzie jest to praca wspólna z innymi oddanymi życiu duchowemu ludźmi.

Rzecz jasna, podejmuje się wysiłki w kierunku wypracowania bardziej etycznych praktyk pracowniczych także w ramach systemu kapitalistycznego. Istnieje obecnie coś takiego, jak etyczne maklerstwo giełdowe: firmy reklamują się poprzez gwarancję, że zainwestowane przez ciebie pieniądze nie pójdą na handel bronią, przemysł tytoniowy, ani na żadne inne nieetyczne przedsięwzięcie. Sugerowałoby to, że pewna niekapitalistyczna ideologia ma o co się zaczepić; zwykle kapitaliści chcą robić pieniądze, nie oglądając się na nic, pozostawiając etyczne rozważania na boku. Etyczne inwestowanie jest więc przynajmniej krokiem we właściwym kierunku, nawet jeśli jest to raczej modyfikacja systemu, aniżeli zastąpienie go przez coś bardziej etycznego i idealistycznego.

Mam jednak wątpliwości, czy istnieje jakiś alternatywny system ekonomiczny, który byłby w stanie zaopatrzyć nas w dobra konsumenne w takiej ilości i w takim zakresie, jak czyni to system kapitalistyczny. Ludzie mają skłonność przyjmować, że moglibyśmy dokonać zmiany z systemu kapitalistycznego na jakiś inny, etycznie bardziej pożądany, i w dalszym ciągu cieszyć się tym samym przyływem konsumenckich wygod. Osobiście raczej w to wątpię. Nie wiem nawet, czy dałoby się wprowadzić w życie żywotną alternatywę, ale nawet gdyby taka alternatywa istniała, byłoby to, jak sędzę, kosztem niektórych przynajmniej dóbr konsumenckich. Byłaby to więc taka alternatywa, której większość ludzi nie byłoby gotowych rozważyć – a przynajmniej nie bez dużej dozy edukacji, być może przez okres wielu stuleci.

By przytoczyć najprostszy przykład – wyobraźmy sobie, że wszyscy wracają do uprawy roli i sami wytwarzają jedzenie dla siebie. By mogło do tego dojść, musieliby najpewniej pożegnać się ze swoimi samochodami i telewizją, i większość ludzi nie byłoby po prostu na to gotowych. Jeśli chcemy wprowadzić bardziej etyczny system, w grę wchodzi pewne koszty, i wątpię, by większość ludzi było chętnych zapłacić tę cenę. Musimy więc przygotować się na życie w systemie kapitalistycznym bez podzielenia kapitalistycznych wartości, praktyk i celów.

Uważam strukturę spółdzielczą za przeciwstawną kapitalistycznej, i to jeden z powodów, dla których jestem jej przychylny. Ale nie jest łatwo wprowadzać ją w życie. W kontekście zespołowej pracy w firmach właściwego zarabiania, w odróżnieniu od pracy w firmach zwykłego kapitalistycznego typu, funkcjonuje równy podział odpowiedzialności – czy raczej każdy ma

odpowiedzialność na miarę swojego zrozumienia i doświadczenia w biznesie. Zasada ta wywołuje wiele trudności, ponieważ z różnych powodów ludziom nie jest łatwo współpracować ze sobą w sposób niezbędny dla funkcjonowania biznesu. Niektórzy chcą być szefami, chociaż struktura spółdzielcza tego nie uwzględnia, podczas gdy inni chcą, żeby nimi kierować, zamiast wziąć swoją część odpowiedzialności. Obie te przeciwstawne tendencje odwodzą od skutecznego zastosowania zasady kooperatywy. Ważne zatem, by realistycznie zdać sobie sprawę, czego wymaga założenie firmy właściwego zarabiania. Ludziom czasami błyszczą się oczy na myśl, jak będzie łatwo i cudownie, tylko dlatego, że wszyscy będziemy razem pracować, ale to nie jest takie proste. Warto jednak podejmować wysiłek i zachowywać wiarę w zasady spółdzielczości, która mówi, że bierzemy, co nam potrzeba, i dajemy, co możemy.

Oparty na zespołowej pracy buddyjski projekt właściwego zarabiania ma trzy cele. Po pierwsze, ma na celu zapewnienie swoim pracownikom środków utrzymania; chodzi tu o zaspokojenie nie tylko potrzeby jedzenia, ubrania i schronienia, ale także potrzeby udania się na retrit, zakupu książek o Dharmie, i tym podobnych. Po drugie, ma na celu zaaranżowanie sytuacji pracowniczej, która wspiera duchowy postęp. Znaczy to, że funkcjonuje on w tym konkretnym kontekście ekonomicznym jako rodzaj społeczności duchowej, dopóki pracownicy są swoimi przyjaciółmi i dopóki dzielą ideały projektu. Krótko mówiąc, projekt taki powinien umożliwić ludziom pracującym w jego ramach doświadczanie *kaljana mitraty*, duchowej przyjaźni. Trzecim celem jest pomoc w sfinansowaniu działalności buddyjskiej: buddyjskich ośrodków, publikacji, itd. Można uznać, że biznes właściwego zarabiania odniósł sukces, jeśli spełnia wszystkie te trzy cele.

Jeśli tak się dzieje, właściwe zarabianie samo w sobie staje się duchową praktyką. Staje się tym, co Hindusi nazywają *niszkama-karma joga*, nieegoistycznym działaniem podejmowanym jako ścieżka samorozwoju. Ekonomia buddyjska to nie tylko ekonomia dawania; to także ekonomia właściwego zdobywania funduszy, właściwego wytwarzania bogactwa, i właśnie ona może nam pomóc odmieniać świat.

PORZĄDEK MORALNY I JEGO STRAŻNICY

W trakcie tego komentarza nie byłem w stanie wyczerpująco zająć się tematem przekształcania siebie i świata w *Sutrze złotego światła*. Mogłem jedynie dać ogólny zarys – i zarys ów nie jest kompletny. Ciągłe mamy kilka nieprzekształconych sfer ludzkiego życia oraz aktywności, i jedną z nich zajmiemy się w tym końcowym rozdziale, w którym proponuję przedyskutować 12. rozdział sutry, „O pouczeniach dotyczących boskich królów”.

Rozdział zaczyna się od pozdrowienia buddy, który pojawił się w rozdziale na temat Śri. Pozdrawia się także Buddę Siakjamuniego, podobnie jak boginie Śri i Saraswati. Następnie przedstawia nam się dwóch królów, króla Balendraketu i jego syna, króla Rucziraketu. (Nie wiadomo, czy ten Rucziraketu jest tożsamy z bodhisattwą Rucziraketu, którego spotkalismy w rozdziałach 2. i 3.).

Na początku rozdziału 12. król Rucziraketu został dopiero co namaszczoney, albo, jakbyśmy inaczej powiedzieli, koronowany. Zaaranżowane więc zostało, przypuszczalnie przez ojca, jego wstąpienie na tron. Najwyraźniej taki był obyczaj w starożytnych Indiach: każdy król namaszczał swojego następcę, po czym odchodził. Często udawał się w góry lub leśne ostępy, stając się pustelnikiem i spędzając resztę swoich dni na kontemplacji. Jednak przed odejściem stary król dawał naturalnie młodemu pewne dobre rady, i na tym właśnie zastajemy króla Balendraketu. Zdradza on swemu synowi, królowi Rucziraketu, że istnieje poradnik dla królów o nazwie „Pouczenia dotyczące boskich królów”. Dalej mówi, że jego własny ojciec, król Warendraketu, tłumaczył mu go, gdy on sam został namaszczoney, i dodaje, że przez 20.000 lat sprawował władzę zgodnie z tymi pouczeniami (w tamtych czasach ludzie widocznie żyli znacznie dłużej!). Teraz pragnie on objaśnić poradnik Rucziraketu.

Najpierw jednak przekazuje relację, jak ów poradnik powstał. Otóż pewnego razu doszło do spotkania boskich królów. Spotkali się oni na wielkiej górze zwanej się Wadżrakara. Obecny był Brahma, nauczyciel bogów, oraz czterej strażnicy świata, czterej wielcy królowie. Poznaliśmy już czterech wielkich królów, ale czy rozpoznamy Brahme, nauczyciela bogów?

Jak widzieliśmy, w sutrze jest wiele przykładów włączania hinduskiej mitologii w struktury buddyjskiej myśli i praktyki duchowej. Dostrzegliśmy choćby, że Saraswati i Śri mają jednoznacznie ‘hinduistyczne’ cechy – etniczne, indyjskie cechy, jak można stwierdzić. W tym przypadku jest w dużej mierze tak samo. Mamy tu do czynienia z Brahłą jako postacią w swym pierwotnym wedyjskim lub półwedyjskim kształcie, nie zaś z Brahłą, którego spotykamy na przykład w pismach palijskich.

W kosmologii buddyjskiej, z którą zetknęliśmy się w rozdziale 4., *brahmowie* zajmują niebiosy *rupaloki*, które odpowiadają czterem dhjanom, są to zatem istoty mniej czy bardziej duchowe; lecz Brahma z mitologii hinduistycznej jest postacią o zupełnie innej naturze. Jest postrzegany, zwłaszcza w kontekście wedyjskim, jako rodzaj kapelana czy duchowego doradcy bogów (oryginalne określenie to *purohit*). Właśnie w tym charakterze pojawia się w sutrze. Trzeba więc oddzielić go od bardziej wysublimowanych i duchowych buddyjskich skojarzeń ze słowem ‘Brahma’. Nie powinien również być mylony z Brahłą z puranicznej mitologii hinduistycznej, gdzie jest to bóg–stwórca. We wcześniejszej wedyjskiej mitologii postrzega się często Brahme jako braminy *par excellence*. Jeśli bogowie, w szczególności Indra, są archetypowymi władcami, wówczas Brahma jest rodzajem ich archetypowego bramińskiego doradcy. Jest zatem całkiem stosowne, że to Brahma udziela pouczeń dotyczących boskich królów.

Raz jeszcze powstaje pytanie, czy pojawienie się tych hinduistycznych postaci mitologicznych jest oznaką zepsucia (hinduistyczny świat wkracza w świat buddyjski), czy też odważną próbą wyjścia ku hinduistycznemu światu w imieniu buddystów. Ciężko doprawdy to rozgraniczyć. Owszem, można wyjść do świata i wypowiadać się językiem tego świata, próbując

wyrazić w nim swój szczególny duchowy przekaz. Trzeba jednak zachowywać przy tym ostrożność, by ów świat nas nie przeważał, by forma przekazu nie stała się komunikatem. Zapewne można argumentować, że w pewnym momencie buddyzm przesadził i wcielił tak wiele popularnych hinduistycznych wierzeń i praktyk, że jego duchowy przekaz w końcu stał się zabagniony i zniknął z horyzontu. Raczej nie jest możliwe pełne stwierdzenie, czy stało się tak w wypadku *Sutry złotego światła*, zaś dla nas na Zachodzie jest to kwestia abstrakcyjna; niewielkie jest niebezpieczeństwo, że zostaniemy opanowani przez mitologię hinduską, chociaż współcześni indyjscy buddyści mogą być nader podejrzliwi przy każdej próbie wyrażenia prawd buddyjskich w taki sposób. Na Zachodzie musimy się znacznie bardziej wystrzegać postaw, wierzeń, mitów i legend chrześcijaństwa.

W każdym razie przy tej okazji czterem wielkim królom doradza bez wątpienia Brahma z tradycji wedyjskiej. Królowie zaczynają od zadania mu serii pytań:

O Brahmo, tyś jest czcigodnym nauczycielem pośród bogów, jesteś panem bogów. Rozwiąż nasze problemy. Rozwiej nasze wątpliwości. Czemu król zrodzony pośród ludzi nazywany jest 'boskim'? I z jakiego powodu król zwany jest 'boskim synem'? Jeśli narodził się tu, w świecie ludzi, powinien zostać królem, ale w jaki sposób bóg okaże swój królewski splendor pośród ludzi?

Najwyraźniej do starożytnych indyjskich zwyczajów należało tytułowanie królów *dewami*, podobnie jak my mówimy 'Wasza Wysokość'. *Dewa* oznacza, rzecz jasna, boga pisanego z małej litery – boską istotę, kogoś boskiego – i w tym znaczeniu znamy to słowo z buddyjskich tekstów palijskich. Na przykład sam Budda tytułuje króla Bimbisare 'dewą', choć tłumacze oddają to jako 'Wasza Wysokość', co raczej zaciemnia całą sprawę. Czterech wielkich królów dopytuje się więc, dlaczego król jest tytułowany w ten sposób. Bądź co bądź, nic nie wskazuje na to, by był kimś innym niż człowiek. Czemu należy się doń odnosić jak do istoty boskiej? Reszta rozdziału zawiera odpowiedź Brahmy na to pytanie, która jest bardzo interesująca, nie tylko ze względu na to, co on mówi, ale także ze względu na określenia, którymi się posługuje.

W trakcie swojej odpowiedzi używa on w istocie dwóch rodzajów terminologii, nawet dwóch rodzajów języka, które możemy określić mitycznym i konceptualnym albo mitycznym i racjonalnym. Pozwala to przypomnieć sobie generalną sytuację, w jakiej powstawał buddyzm. Mówiąc bardzo ogólnie, czasy, w których żył Budda, były czasami przejścia od starych do nowych wartości, od etnicznego do uniwersalnego, od grupy do jednostki. Grupa posługiwała się niejako językiem mitu, natomiast jednostka mówiła językiem pojęć, językiem rozumu. Według tego, co pokazują dostępne przekazy, sam Budda posługiwał się językiem rozumu. Później niektóre jednostki w tradycji buddyjskiej nauczyły się mówić językiem mitu i dostosować go do swych wyższych celów duchowych, ale to inna historia. Jako dokument literacki mowa Brahmy, czy też rozdział zawierający mowę Brahmy, przynależy do okresu o tysiąc lat późniejszego od Buddy, ale bardzo jasno odzwierciedla proces przejścia od nowego do starego, od wedyjskiego hinduizmu do buddyzmu. Dlatego też Brahma daje czterem wielkim królom w efekcie dwie odpowiedzi, czy raczej daje im tę samą odpowiedź w dwóch różnych językach: najpierw w języku mitu, potem w języku pojęć, lub też w języku doktryny.

Wywołany do odpowiedzi Brahma mówi, że dla dobra wszystkich istot opowie o pochodzeniu królów zrodzonych pośród ludzi, i wyjaśni, jak stali się królami na swoich terytoriach. Najpierw mamy więc wyjaśnienie mityczne. Brahma mówi:

Z błogosławieństwem boskich królów wejdzie do łona swojej matki. Otrzymawszy błogosławieństwo bogów, wchodzi do jej łona. Mimo że jako król narodził się i umarł w świecie ludzi, pochodzi jednak od bogów, i dlatego nazywany jest boskim synem. Trzydziestu trzech boskich królów oddało część siebie owemu królowi, mówiąc: „Jesteś naszym synem, panem ludzi magicznie stworzonym przez wszystkich bogów”.

Brahma czyni tu cztery stwierdzenia. Nie są one logicznie spójne, ale nie jest to tak istotne, skoro mamy tutaj do czynienia z mitem. Pierwsze stwierdzenie głosi, że król przychodzi na ziemię ze świata bogów. Jest jak gdyby wcieleniem boga. Po drugie, zanim wejdzie do łona swojej przyszłej matki, błogosławią go boscy królowie oraz bogowie. Po trzecie, każdy z trzydziestu trzech boskich królów daje mu część siebie; innymi słowy, król jest jak gdyby uczyniony z ich materii. Po czwarte, król został stworzony magicznie; przypuszczalnie oznacza to, że król posiada coś, co jest zwane ciałem iluzorycznym, ciałem postrzeganym przez ludzi na podobieństwo mirażu, ale nie istniejącym w sensie realnego, empirycznego istnienia.

Mimo że nieco niespójne, owe cztery stwierdzenia jasno przekazują pewien fakt, mianowicie, że król nie jest zwyczajnym człowiekiem. Jest w nim coś boskiego; w istocie jest stworzeniem boskim. Wierzenie to, choć brzmi dla nas dziwnie, było szeroko rozpowszechnione w pewnym okresie starożytnej historii, i właściwie można odnaleźć jego ślady nawet w czasach współczesnych, także w Anglii. Wiara, że król jest rodzajem istoty boskiej, była szczególnie silna w starożytnym Egipcie, w Sumerze, oraz, w nieco innej formie, w Chinach; w pewnym okresie była też silna w Indiach. Ale do czasów Buddy zaczęła już słabnąć. Potrzebne było bardziej racjonalne wytłumaczenie natury i funkcji króla, i Brahma przechodzi teraz do jego przedstawienia.

W dalszym ciągu swego wywodu Brahma mówi:

Dla wyrugowania tego, co bezprawne, jako niszczyciel złych czynów, utwierdzi on różne istoty w dobrych rodzajach aktywności, aby wysłać je w dziedzinę bogów. Pan ludzi, czy jest człowiekiem, czy bogiem, gandharwą, rakszasą, czy też niedotykalmym, usuwa złe czyny. Król jest rodzicem tych, którzy podejmują dobre czyny. Król został pobłogosławiony przez bogów jako ten, kto ukazuje ich rezultaty i owoce. Król został pobłogosławiony przez bogów jako należący do doczesnego świata i ukazujący rezultaty i owoce czynów dobrych i złych. Kiedy król przegapi zły czyn na swoich ziemiach, i nie narzuci odpowiedniej kary na złą osobę, bezprawie urośnie bezmiernie w efekcie zaniedbania kary, a w jego władztwie nastąpią w wielkiej liczbie złowrogi uczynki i spory.

Nim przejdziemy dalej, musimy utrwalić swoje rozeznanie, kim właściwie są w tym kontekście bogowie czy dewowie. W Wedach, najstarszych hinduskich świętych księgach (czy tym, co zostało później spisane jako księgi), dewowie są w ogólności uosobieniami zjawisk naturalnych. Mamy więc na przykład Surję – boga słońca, Indrę – boga deszczu i gwałtownej burzy, Uszas – bogini świtu, oraz Agni – boga ognia, szczególnie ognia ofiarnego. Są także *maruty*, czyli bogowie wiatrów. Wszyscy oni to personifikacje zjawisk naturalnych. W późniejszym czasie powstał bogowie innego rodzaju, bogowie uosabiający właściwości etyczne lub duchowe, jak Mitra i Waruna; a także bóstwa uosabiające ludzkie aktywności i funkcje, jak bogini Wać poznana przez nas w rozdziale o buddyzmie i kulturze.

Spotykając tych bogów kilkaset lat później w pismach buddyjskich, dostrzegamy znaczącą zmianę. Bogowie nie są już personifikacjami zjawisk naturalnych, nie trzeba się już ich obawiać ani ich prześlagać. Są istotami takimi jak my, tyle że szczęśliwsi, potężniejsi i znacznie bardziej długowieczni. Cóż więc się stało? Co przyniosło taką zmianę? W istocie stało się to, że wprowadzona została nowa idea: prawo karmy, albo, jeśli wolicie, rozszerzenie prawa karmy. Nie wszyscy zdają sobie sprawę, że prawo karmy nie było znane większości starożytnych Ariów. W najstarszych, przedbuddyjskich Upaniszadach mamy do niego krótkie odniesienia, ale jedynie jako do nauk ezoterycznych. Dopiero w buddyzmie, i być może także w dżinizmie, karma wysuwa się na czoło nauczania i jest opisana w pełny i szczegółowy sposób.

Prawo karmy jest działaniem na pewnym poziomie jeszcze ogólniejszego prawa warunkowości, które stosuje się do każdej możliwej uwarunkowanej formy życia. Prawo karmy stosuje się do dowolnej czującej istoty. Stosuje się wszędzie tam, gdzie jest obecna świadomość, gdzie są obecne umysł i wola. W krótkim sformułowaniu mówi ono, że zręczne działanie przynosi w efekcie szczęście, natomiast niezręczne działanie przynosi cierpienie. Zręczne działania są wolne od chciwości, nienawiści i złudzenia, towarzyszą im natomiast zadowolenie, mądrość i

przyjacielska postawa. Działaniom niezręcznym towarzyszy i napędza je chciwość, nienawiść i złudzenie.

Tradycyjnie ukazuje się prawo karmy jako operujące nie tylko w kontekście obecnego życia, lecz poprzez całą serię żywotów; innymi słowy, w tradycyjnej formie prawo karmy jest powiązane z ponownymi narodzinami. Jako że prawo karmy operuje na wszystkich poziomach uwarunkowanej egzystencji, istota ludzka może się odrodzić jako bóg w rezultacie podejmowania zręcznych działań podczas pobytu na ziemi; i odwrotnie – bóg może się odrodzić jako człowiek. Możemy odrodzić się jako asurowie, istoty piekielne, głodne duchy, i tak dalej. Wedle popularnej wersji tego nauczania, ludzie mogą nawet odrodzić się jako zwierzęta wskutek podejmowania działań niezręcznych. Wszystko to jest pokazane w dobrze znanym tybetańskim Kole Życia.

Jesteśmy teraz w lepszej pozycji, by zrozumieć drugie, bardziej racjonalne wyjaśnienie Brahmy, dlaczego królów należy tytułować ‘dewami’. Pochylimy się nad tym zdanie po zdaniu. Po pierwsze, Brahma mówi:

Dla wyrugowania tego, co bezprawne, jako niszczyciel złych czynów utwierdzi on różne istoty w dobrych rodzajach aktywności, aby wysłać je w dziedzinę bogów.

Jak już wiemy, król przybył z nieba; król jest bogiem odrodzonym na ziemi jako człowiek. Taki jest wspólny mianownik obu wyjaśnień Brahmy, mitycznego i racjonalnego. W opisie mitycznym nie ma jednakże wytłumaczenia, w jaki sposób bóg stał się bogiem. W istocie żadne takie wytłumaczenie nie jest potrzebne. Bóg jest wszak uosobieniem zjawisk naturalnych.

Wszelako w opisie racjonalnym wytłumaczenie jest już potrzebne, i uzyskujemy je w ramach prawa karmy. Bóg stał się tym, kim jest, dzięki zręcznym działaniom. Pierwotnie był człowiekiem, ale, podjąwszy znaczną liczbę zręcznych działań, odrodził się po śmierci w wyższym, niebiańskim świecie jako ktoś, kogo nazywamy dewą, bogiem. W tym wyższym niebiańskim świecie cieszy on się wielkim szczęściem i mocą, i żyje przez bardzo długi czas, nawet przez tysiące lat. Jednak w końcu karma, dzięki której odrodził się jako bóg, wyczerpuje się, i raz jeszcze odradza się on na ziemi. Ale wskutek długofalowych efektów wszystkich swoich zręcznych działań nie odradza się jako zwykły człowiek. Odradza się jako człowiek możny, jako przywódca, jako król.

Stanowi to wspólny mianownik dla wszystkich form buddyzmu; nie istnieje szkoła, która by tego nie akceptowała, chociaż różne szkoły mogą na to kłaść różny nacisk. Cały ten pomysł sugeruje jednak pewien dosyć wyidealizowany obraz stanu królewskiego; sugeruje, że instytucja króla posiada dobrze określoną podstawę moralną, i że jest to status dający niezwykle szczęście. Musiałaby taka być, jeśli ma to być niejako nagroda za zręczne czyny. O królach można więc powiedzieć, że to odrodzeni bogowie, jedynie wówczas, gdy instytucja króla istnieje w idealnej formie.

Spójrzmy na to tak: założmy, że odrodziliśmy się w rodzinie jednego z Cezarów, na przykład Kaliguli bądź Nerona. Trudno byłoby to postrzegać jako łaskawość losu – raczej jako katastrofę. Stan królewski sam w sobie nie może zatem być nagrodą za etyczne czyny, i dlatego nie zawsze jest tak, że królowie byli dewami w swoich przeszłych żywotach. Zdaje się to zależeć od charakteru stanu królewskiego w czasach, kiedy się rodziliśmy. Jeśli zdarzyło się nam urodzić w rodzinie królewskiej, która reprezentowała czy ucieleśniała idealną koncepcję kondycji królewskiej, w czasach pokoju i prosperity, mógł to niewątpliwie być rezultat zręcznych działań podjętych w przeszłości, i mogliśmy niewątpliwie być dewami w poprzednim wcieleniu. Ale jeśli zrodziliśmy się w rodzinie królewskiej, która po prostu była przy władzy, nie mając żadnej moralnej podstawy ani standardów, w czasie wojny lub konfliktów, nawet konfliktu w obrębie samej rodziny królewskiej, i jesteśmy narażeni na bycie otwarcie czy skrytobójczo zamordowanymi w młodym wieku, żyjąc w strachu przez całe dekady – cóż, stanowczo nie byłby to wówczas rezultat podjęcia jakichkolwiek zręcznych działań.

Wydaje się więc, że Brahma mówi o idealnym stanie rzeczy, o królu w sensie idealnym, i o tym, co można opisać jako warunki kosmicznie idealne. Wygląda też na to, że w czasach przemowy Brahmy, i przypuszczalnie w czasach ułożenia i napisania sutry, godność królewska była

dziedziczna, podczas gdy w czasach współczesnych władcy są często obieralni, a niekiedy przejmują władzę siłą, jak dzieje się to w przypadku dyktatorów wojskowych. Nie można traktować wywodu Brahmy jako pociągającego za sobą, że władcy w naszych czasach są odrodzonymi bogami. Równie dobrze mogliby być odrodzonymi asurami, czy nawet gorzej – pretami.

Oczywiście nie można stąd wnosić, że władcy urodzeni w niekorzystnych warunkach zawdzięczają to bezdyskusyjnie swoim niezręcznym czynom popełnionym w przeszłych wcieleniach. Każde to postawić pytanie ogólne: czy niewinny może cierpieć? Weźmy choćby przykład dalajlamów. Dalajlamowie dziewiąty, dziesiąty i jedenasty zmarli lub zostali zamordowani bardzo młodo. Być może istota zidentyfikowana jako dalajlama w każdym z tych przypadków nie była w istocie inkarnacją bodhisattwy Awalokiteszwary, lecz nieszczęśnikiem, którego niezręczne działania zawiodły ku odrodzeniu w tej konkretnej rodzinie i byciu wybranym w ten konkretny sposób. Z drugiej strony mogło być tak, że faktycznie był to prawdziwy dalajlama, ale wysiłki Awalokiteszwary na rzecz ludu tybetańskiego zostały po prostu przerwane przez ludzi głodnych władzy dla siebie. Istnieją te dwie możliwości – lecz prawdopodobnie nie ma sposobu, by się dowiedzieć, która z nich stosuje się do danego dalajlamy. Popularne nastawienie w buddyzmie w wydaniu indyjskim zdaje się zakładać, że dobremu człowiekowi zawsze dobrze się wiedzie, ponieważ ma w zapasie tak wiele *punji*, że żadne prawdziwe nieszczęście nie może mu się przydarzyć, trzeba jednak podać to w wątpliwość. Wszak bodhisattwa jest gotów do podejmowania ryzyka.

Nastawienie indyjskie, włącznie z indyjskim nastawieniem buddyjskim, może wyrażać dość powierzchowny optymizm. Tradycyjny buddyzm nie przypisuje czasem dostatecznego znaczenia temu, że osoba naprawdę niewinna, niemająca w charakterze debetu zbyt dużej ilości niezręcznej karmy, może cierpieć w wyniku niezręcznych działań innych ludzi. Być może zbyt wielka jest skłonność – nie tyle w buddyzmie, ile w indyjskiej myśli w ogóle – do zakładania, że jeśli spotyka nas coś nieprzyjemnego, musieliśmy na to zasłużyć. Ten sposób myślenia zdaje się redukować wszystko, co nas spotyka, do naszej karmy, naszych przeszłych zręcznych i niezręcznych działań. Lecz w istocie nie jest to nauczanie buddyjskie.

Wedle mojej wiedzy nauczanie o pięciu *nijamach* (pokazujące cztery inne poziomy, na których funkcjonuje warunkowość poza poziomem karmicznym) nie pojawia się w buddyzmie poza therawadą. Nawet w samej therawadzie nie pojawia się w kanonie, lecz w literaturze komentującej, jako rodzaj systematyzacji nauczania występującego w kanonie. Jednym z najważniejszych miejsc jej pojawienia się jest komentarz Buddhaghoszy na temat *Dhamma-sangani*, pierwszej księgi *Abhidhamma Pitaki*. Wydaje się, że nauczanie to nie dotarło do buddyzmu tybetańskiego ani do sarwastiwy. W konsekwencji zarówno w buddyzmie tybetańskim, jak i ogólnie w mahajanie, istnieje tendencja do myślenia, że wszystko, co nam się przydarza, stanowi skutek naszej przeszłej osobistej karmy, mimo że nauczanie o pięciu *nijamach* daje jasno do zrozumienia, że tak nie jest.

Żadna szkoła buddyjska nie zawiera całego nauczania buddyzmu, chociaż w każdej ze szkół można odnaleźć przydatne nauki. Jeśli więc ograniczymy się do tybetańskiego buddyzmu lub do źródeł sarwastiwy, nie napotkamy nigdzie nauczania o pięciu *nijamach*, a jest to poważny brak mogący spowodować istotne nieporozumienia. Ogólnie rzecz biorąc, żadna ze szkół nie może zająć się wszelkimi możliwymi aspektami. Pewne rzeczy muszą być pozostawione na boku, podczas gdy inne muszą być podkreślane. Dlatego ważne jest mieć tak szerokie rozeznanie w różnorodnych formach buddyzmu, jak to tylko możliwe. Być może nawet cała tradycja buddyjska pewne istotne sprawy są pomijane, z różnych, niekiedy historycznych powodów. Możemy czasem zaczerpnąć pewien fragment z Platona, Schopenhauera czy Shelleya, który może być dla nas użyteczny, i nie występuje w tradycji buddyjskiej. Prawdopodobnie nie będzie to kwestia o wielkim znaczeniu, ale mniej istotne kwestie mogą także być pożyteczne na stosunkowo wczesnym etapie rozwoju duchowego.

Można zatem powiedzieć, że indyjski buddyzm nie był dostatecznie świadomy faktu, że jest możliwe coś takiego, jak tragedia. Jest to być może wgląd, który stanowi oryginalny wkład Zachodu. Można by sądzić, że jeśli ktoś urodził się z dużym nagromadzeniem zasług, to będzie w stanie ustrzec się przed przeciwnościami losu, i bez wątpienia tak jest – przy czym ma to swoje

ograniczenia. Niekiedy inni ludzie z niezręcznych powodów usilnie dążą do wyrządzenia nam szkody lub uszczerbku. Fakt, że sami jesteśmy zręczni lub wysoce inteligentni, nie zawsze wystarczy do uniknięcia tego. Nawet jeśli jesteśmy w stanie utrzymywać pozytywne mentalne i emocjonalne nastawienie, zewnętrze możemy zostać pokonani, czy wręcz zabici, mimo całej nagromadzonej przez siebie *punji*. Tradycyjna indyjska myśl, a także do pewnego stopnia myśl buddyjska, nie bierze tego w dostatecznym stopniu pod uwagę. Zawsze pragnie szczęśliwego zakończenia. To nastawienie zdaje się być zakorzenione w hinduskiej postawie wobec życia, i dlatego właśnie w Indiach mamy dramaty, ale nie tragedie. Zawsze dochodzi do szczęśliwego zakończenia, nawet jeśli dla jego zaistnienia musi pojawić się bóg i przywrócić wszystkie martwe ciała do życia. To trochę jak w Księdze Hioba, która zbliża się bardzo do tragedii, ale w ostatniej chwili gwałtownie od niej odbiega. Po wszystkich cierpieniach Hioba Bóg przywraca mu wszystko z dziesięciokrotną nawiązką – jak gdyby posiadanie dziesięć razy większej liczby synów i córek mogło zrekompensować stratę zmarłych synów i córek; jak gdyby tragedia i cierpienie mogły zostać skasowane.

Król Bimbisara w kanonie paliskim mógł utracić swoje królestwo – lecz jego historia nie jest prawdziwą tragedią. Był on przecież kimś, kto Wszedł w Strumień, może nawet *anagaminem*, Niepowracającym, toteż pozbawienie go królestwa nie było z jego punktu widzenia wielką stratą. Człowiek, który osiągnął Wejście w Strumień, nie może być uważany za kogoś, kto poniósł w życiu porażkę, niezależnie od tego, co zewnętrznie mu się przydarza. Gdyby Edyp i król Lear osiągnęli Wejście w Strumień, nie byłoby tragedii, choćby spotkały ich różne inne katastrofy.

Kiedy więc Brahma mówi, że król był w swoim przeszłym życiu dewą, musimy się spytać, o co mu właściwie chodzi, do jakiej koncepcji stanu królewskiego się w ten sposób odnosi. W pewnym sensie nie wydaje się to za bardzo być w zgodzie z zachodnim rozumieniem stanu królewskiego, jakie wynika z Szekspirowskiego „Niespokojna ta głowa, co koronę nosi”²⁹. Z drugiej strony inna Szekspirowska postać mówi: „Taka jest bowiem boskość majestatu”³⁰. Za sztukami historycznymi Szekspira niewątpliwie stoi założenie, że istnieje coś boskiego w kondycji królewskiej. W brytyjskiej ceremonii koronacyjnej, mającej swe początki w czasach średniowiecznych, suweren był ordynowany jak kleryk w sakramencie święceń, i namaszcany święconymi olejkami. Szczególnie w czasach Stuartów król był uważany za przedstawiciela Boga na ziemi. Król Karol I³¹ trzymał się tej zasady bardzo mocno w czasie swojego procesu – że jest odpowiedzialny tylko przed Bogiem, nie przed poddanymi. Była to jego podstawowa zasada, od której nigdy nie odstąpił: „Poddany i suweren to dwie różne rzeczy”.

Aż do czasów królowej Anny³² dotrwało również wierzenie, że monarcha ma moc uzdrawiającą. Istniała choroba o nazwie ‘skrofuły’, zwana wówczas ‘królewskim złem’, ponieważ ludzie wierzyli, iż król (bądź królowa) może ją wyleczyć przez dotknięcie chorującej osoby. Szacuje się, że Karol II dotknął około 200 tysięcy osób w trakcie swego panowania. Jako dziecko dr Johnson³³ został dotknięty przez królową Annę w tym celu – był jedną z ostatnich osób w Anglii dotkniętych w ten sposób. Sądono, że owa zdolność (która miała przechodzić, począwszy od króla Edwarda Wyznawcy, na wszystkich angielskich monarchów) wymarła wraz ze Stuartami, ponieważ Hanowerczycy byli boczną linią i dlatego nie odziedziczyli tej mocy. Nawet teraz są pewne pozostałości tej wiary w boskość stanu królewskiego w przypadku angielskiej monarchii. To dość ciekawe, jak wiele szumu robiono wokół księżnej Diany wymieniającej uścisk dłoni z ofiarami AIDS.

Chociaż w buddyjskiej tradycji często przyjmuje się, że król był dewą w swoim poprzednim życiu, *Sutra złotego światła* czyni w tej kwestii dalsze uwagi. W efekcie swojej przeszłej historii,

29 *Henryk IV*, akt III, scena 1.

30 *Hamlet*, akt IV, scena 5.

31 Brytyjski monarcha, którego skłócenie z Parlamentem doprowadziło do wojny domowej przegranej przez rojalistów – król zbiegł do Szkocji, został jednak wydany przez Szkotów, osądzony i stracony w 1649 r. Był to jedyny brytyjski monarcha stracony przez poddanych [przyp. tłum].

32 Królowa Anglii i Szkocji w latach 1702-1714. Za jej panowania powołano do życia unię realną o nazwie Wielka Brytania (1707r.) [przyp. tłum.].

33 Chodzi o angielskiego pisarza Samuela Johnsona (1709-1784).

można nawet powiedzieć – przeszłego pozytywnego warunkowania, król ma naturalną zdolność do zręcznych działań. Sam podejmuje zręczne działania i zachęca innych do ich podjęcia. Co więcej, jako król ruguje bezprawie, wszystko to, co sprzeciwia się porządkowi moralnemu. Niweczy złe czyny. Utwierdza ludzi w działaniach zręcznych, przynoszących zasługę.

Jak nam się mówi, król czyni tak po to, aby różne istoty w rezultacie tego rodzaju aktywności mogły odrodzić się w świecie bogów; czyli w świecie, z którego on sam pochodzi. Przywodzi to na myśl zbieżność z *Bhagawad Gitą*, której, jak się zdaje, nikt wcześniej nie zauważył. *Bhagawad Gita* to dialog pomiędzy Kriszną i Ardżuną, stanowiący fragment wielkiego hinduskiego poematu epickiego – *Mahabharaty*. *Gita* składa się z osiemnastu rozdziałów, i w rozdziale 4. Śri Kriszna wyjaśnia Ardżunie, że obaj przeszli już wcześniej przez wiele żywotów. Różnica polega na tym, że on, Kriszna, pamięta swoje przeszłe wcielenia, podczas gdy Ardżuna ich nie pamięta. Kriszna mówi potem: „Gdy prawość jest w odwrocie, gdy zwiększa się nieprawość, wówczas na straży dobra pojawia się ja. Rodzę się wiek po wieku dla zniweczenia tego, co nikczemne, dla ustanowienia dharmy”. Jest to zapewne najsłynniejszy (przynajmniej w Indiach) wers całej *Bhagawad Gity*. Stanowi on podstawę hinduskiej *awatarawady*, wiarę w kolejne zstąpienia, czy też, inaczej mówiąc, inkarnacje, Boga przez duże B.

Są jednak dwie ważne różnice między tym tekstem a *Sutrą złotego światła*. W *Bhagawad Gicie* to sama Najwyższa Istota zstępuje jako Rama, Kriszna itd.; i zstępuje ona ze swojej własnej wolnej woli. Ale w buddyzmie, rzecz jasna, nie ma istoty najwyższej. Zstępowanie ma miejsce w ramach uwarunkowanej egzystencji – z wyższej na niższą płaszczyznę uwarunkowanej egzystencji, z nieba na ziemię – i odbywa się w ramach prawa karmy. Brahma mówi o królu per ‘niszczyciel złych czynów’. Śri Kriszna jednakże mówi o sobie jako przychodzącym „dla zniweczenia tego, co nikczemne”.

Kontynuując swoje wyjaśnienie, czemu królowie nazywani są ‘dewami’, Brahma mówi:

Pan ludzi, czy jest człowiekiem, czy bogiem, gandharwą, rakszasą, czy też niedotykalnym, usuwa złe czyny.

Zdanie to może odnosić się do króla, bowiem w poprzednim zdaniu Brahma mówi o królu: „utwierdzi on różne istoty w dobrych rodzajach aktywności”. Zdanie to może więc znaczyć, iż król odwołuje wszystkie rodzaje czujących istot od podejmowania niezręcznych działań. Bardziej prawdopodobne jest jednak, że to zdanie jest swego rodzaju wtrętem, zaś „usuwa on złe czyny” należy rozumieć bardziej jako „złe czyny zostają usunięte”. Innymi słowy, nie ma znaczenia, do jakiej klasy istot się przynależy, jaką pozycję w społeczeństwie się zajmuje, czy jest się człowiekiem, czy bogiem – zawsze można podejmować zręczne działania bądź złe czyny, i ma się możliwość odrodzenia się w wyższym niebiańskim świecie. Rozumiane w taki sposób, zdanie to jest potwierdzeniem podstawy, na której spoczywa racjonalne wyjaśnienie natury i funkcji stanu królewskiego zaproponowane przez Brahme. Jest to zatem po prostu potwierdzenie prawa karmy.

Można jednak rozumieć to zdanie inaczej. Możemy to rozumieć tak, że pochodzenie króla nie ma znaczenia; że nie jest istotne, do jakiej kasty przynależy on z tytułu urodzenia. Liczy się to, że usuwa on złe czyny. Jeśli tak czyni, jest królem. Znajduje się to oczywiście w zasadniczej zgodzie z ogólnym duchem buddyzmu jako religii uniwersalnej, i w bezpośrednim kontraście z ortodoksyjnym hinduizmem, wedle którego jedynie ktoś przynależący z urodzenia do kasty kszatrijów może zostać królem, podobnie jak jedynie ktoś przynależący z urodzenia do kasty braminów może nauczać.

Następne zdanie jest bardzo krótkie:

Król jest rodzicem tych, którzy podejmują dobre czyny.

Znaczy to, że ludzie podejmujący dobre uczynki nie mają się czego obawiać ze strony króla; będzie się nimi opiekował i chronił ich. Co więcej, zachęcając ludzi do czynienia dobrze, stoi on wobec nich w relacji rodzicielskiej, moralnie rzecz biorąc. Wkrótce powiem więcej o funkcji rodzicielskiej

w sensie bardziej dosłownym.

Następne dwa zdania mówią praktycznie jedno i to samo w różnych słowach, toteż zajmujemy się nimi jednocześnie. Brahma mówi:

Król został pobłogosławiony przez bogów jako ten, kto ukazuje ich rezultaty i owoce. Król został pobłogosławiony przez bogów jako należący do doczesnego świata i ukazujący rezultaty i owoce czynów dobrych i czynów złych.

W słowach tych skupia się esencja całej mowy Brahmy, esencja „Instrukcji dotyczącej boskich królów”, esencja porad króla Barendraketu dla jego syna, Rucziraketu. Kwestia ta jest wyrażona jeszcze przejrzyściej w dalszym ciągu mowy Brahmy, kiedy mówi on:

Zwie się go królem, bowiem działa na różne sposoby dla ukazania owocowania i owocu czynów dobrych i złych.

Znaczy to, że porządek społeczny winien odzwierciedlać prawo karmy. Zgodnie z prawem karmy zręczne działania skutkują szczęściem, zaś niezręczne działania skutkują cierpieniem. Tak samo powinno to wyglądać w ramach porządku społecznego: zręczne działania winny być wspierane, zaś niezręczne działania winny być karane. Innymi słowy, porządek społeczny powinien być porządkiem moralnym, a strażnikiem porządku moralnego jest król. Każdy król jest odpowiedzialny za strzeżenie porządku na swoim własnym terytorium.

Porządek moralny funkcjonuje zgodnie z bardzo prostą zasadą, w pewnym sensie prostszą i bardziej fundamentalną od samego prawa karmy. **Działania mają swoje skutki**³⁴. Często o tym zapominamy. Mamy skłonność działać pod wpływem chwili, bez zastanowienia. Nie zdajemy sobie sprawy, że to, co robimy, będzie miało swoje konsekwencje zarówno dla nas, jak i dla innych – czasami bardzo poważne konsekwencje. Działanie bez zastanowienia nad konsekwencjami własnych działań to nieodpowiedzialność; działanie po rozważeniu konsekwencji własnych działań to odpowiedzialność. Człowiek jest jednostką w tym stopniu, w jakim działa odpowiedzialnie; człowiek przestaje być jednostką w tym stopniu, w jakim przestaje działać odpowiedzialnie. Toteż jeśli chcemy stawać się jednostkami, musimy nauczyć się działać odpowiedzialnie. Nie wolno zapominać, że działania mają swoje skutki; trzeba być świadomym prawa karmy; trzeba zrozumieć, dlaczego porządek społeczny winien być porządkiem moralnym.

Ale dlaczego porządek społeczny **powinien** być porządkiem moralnym? Do pewnego stopnia odpowiedziałem już na to pytanie. Kiedy porządek społeczny jest porządkiem moralnym, daje to jak gdyby większą szansę doskonalenia się w zręcznych działaniach. Podejmując zręczne działania, gromadzimy zasługi, a dzięki nagromadzeniu zasług odrodzimy się w szczęśliwym, niebiańskim stanie – czyli jako bogowie. Jeśli zatem społeczny porządek faktycznie jest porządkiem moralnym, jeśli królowie spełniają swój obowiązek, czyli nie przeoczą żadnych złych czynów, i jeśli poddani ów porządek moralny zachowują, podejmując zręczne działania, zaowocuje to ich odrodzeniem się w postaci bogów, i szeregi bogów urosną w siłę.

Ma to ogromne znaczenie. Pomędzy bogami a asurami, pomiędzy pozytywnymi a negatywnymi siłami w ramach tego, co uwarunkowane, w ramach samsary, odbywa się ustawiczna batalia. Niekiedy zwycięscy są bogowie, niekiedy zaś to asurowie mają swój dzień. Bogowie mają więc niejako żywotny interes w tym, by ludzie podejmowali zręczne działania, ponieważ tacy ludzie odrodzą się jako bogowie i wzmocnią szeregi bogów. Bogowie będą wówczas mieli większe szanse pokonania asurów. Zatem tradycyjny buddyjski punkt widzenia jest taki, że utrzymanie porządku moralnego na ziemi ma znaczenie kosmiczne, pomaga bowiem przechylić szalę na korzyść pozytywnych, duchowych sił we wszechświecie.

Jak widzieliśmy w rozdziale o „Duchowym znaczeniu wyznania”, duchowe nie jest tym samym, co transcendentalne. Dlatego też nie powinniśmy mylić tej bitwy między bogami a asurami

34 Ang: *Actions have consequences* [przyp. red.]

z konfliktem pomiędzy złotym światłem a ciemnością, między Oświeceniem a naturą. Ta pierwsza jest bitwą w obrębie uwarunkowanego, natomiast ta druga jest znacznie poważniejszym i bardziej radykalnym konfliktem pomiędzy Nieuwarunkowanym a uwarunkowanym; czy raczej między Nieuwarunkowanym a negatywną częścią uwarunkowanego. Pozytywna strona uwarunkowanego jest niejako po stronie Nieuwarunkowanego. Bogowie są po stronie Buddy; zręczne działania są po stronie Oświecenia; etyka jest po stronie transcendencji; *sila* i *samadhi* są po stronie pradžni; moralny porządek jest po stronie społeczności duchowej.

Jednakże wybiegłem tu nieco za daleko. Powróćmy do odpowiedzialnej jednostki, jednostki podejmującej zręczne działania, czy inaczej – powróćmy do jednostek w liczbie mnogiej. Porządek moralny można opisać jako sieć etycznie odpowiedzialnych jednostek, ludzi zachowujących się odpowiedzialnie w stosunku do siebie samych oraz w stosunku do siebie nawzajem – czyli ludzi starających się czynić to, co najlepsze dla siebie i dla innych. Tworzy to społeczeństwo, w którym każdy działa w sposób etycznie odpowiedzialny, społeczeństwo w całości będące porządkiem moralnym, odzwierciedlające w pełni i wiernie prawo karmy. Być może żadna ludzka społeczność, a na pewno żadna duża ludzka społeczność, nigdy nie była kompletnym porządkiem moralnym. Ale, duże czy małe, ludzkie społeczności są moralnymi porządkami przynajmniej do pewnego stopnia.

Porządek moralny zobowiązuje nas do działania w etycznie odpowiedzialny sposób, do podejmowania zręcznych działań, do zważania na prawo karmy. Innymi słowy zobowiązuje nas do rozwijania się jako jednostki. Porządek społeczny winien być porządkiem moralnym dlatego, że koniec końców pomaga to ludziom rozwijać się duchowo. Nie możemy się rozwijać bez stawiania się ludźmi etycznymi, bez wyrobienia w sobie pewnego porzucia odpowiedzialności za siebie i innych. Bardzo trudno jednak być etyczną jednostką w nieetycznym społeczeństwie, toteż społeczeństwo musi pomóc jednostce; społeczeństwo musi być porządkiem moralnym. Inaczej mówiąc, musi odzwierciedlać działanie prawa karmy.

Pierwszą ludzką społecznością, z jaką się stykamy, przychodząc na świat, jest oczywiście rodzina. Rodzina nie jest zaledwie jednostką biologiczną; powinna także stanowić pewien moralny ład. Powinna odzwierciedlać szerszy moralny porządek społeczeństwa, podobnie jak społeczeństwo winno z kolei odzwierciedlać idealny porządek moralny, jakim jest prawo karmy. Strażnikami porządku moralnego wewnątrz rodziny są oczywiście rodzice. Rodzice to boscy królowie na małą skalę. Uczą swoje dzieci przestrzegania norm moralnych. Uczą je, że działania mają swoje skutki. To nie tylko sprawa socjalizacji naszych dzieci. Należy im przekazać pewne pojęcie o prawie karmy, choćby rudymentalne, i pewien trening w podejmowaniu zręcznych działań, choćby podstawowy. Pomoże to dziecku stać się później prawdziwym członkiem społeczeństwa będącego też porządkiem moralnym, a także pomoże jemu bądź jej rozwijać się jako jednostka.

W pismach palijskich odnajdujemy Buddę robiącego właśnie to. Pewnego dnia wybrał się on na spacer, być może zbierając przy tym jałmużnę, i przechodził obok grupki małych chłopców. Jak to mali chłopcy, czy to w Indiach, czy w Anglii, czy gdziekolwiek indziej, męczyli oni stworzonko. Znaleźli wronę ze złamanym skrzydłem i męczyli ją. Budda podszedł więc do nich i spytał, czy sami chcieliby być tak traktowani. Odpowiedzieli: nie, oczywiście, że nie. Budda powiedział następnie, że skoro sami nie chcieliby być tak traktowani, to czemu traktować tak innych? Wronie nie podoba się to ani trochę bardziej, niż im by się podobało, gdyby byli na jej miejscu. Słyszając to w takim ujęciu, chłopcy zrozumieli i puścili wronę wolno.

Jak dobrze wiadomo, dzieci potrzebują wiedzieć, na czym stoją, co mogą zrobić, a czego nie mogą, jakie działania spotkają się z aprobatą, a jakie wpędzą je w kłopoty. Jeśli rodzice śmieją się, gdy dziecko danego dnia jest psotliwe, a złoścżą się na te same psoty następnego dnia, dziecko staje się niepewne siebie, a nawet zaleknione, nie wie bowiem, co ma robić. Dokładnie tak samo jest z dorosłymi. Potrzebujemy czuć, że za pewnymi działaniami podążą bez wątpienia pewne skutki. Nasza egzystencja potrzebuje porządku; najlepiej porządku moralnego, chociaż, psychologicznie rzecz biorąc, prawie każdy porządek jest lepszy od kompletnego jego braku.

Cóż więc następuje, gdy rozpada się porządek społeczny? Co dzieje się, gdy „król przegapi zły czyn”, gdy za złym czynem nie podąża odpowiednia kara? By się tego dowiedzieć, musimy

powrócić do rozdziału 12. sutry, do mowy Brahmy. Daje on zarys społeczeństwa, które nie stanowi porządku moralnego, przez co wcale nie jest społeczeństwem. Zacytuję fragment dostatecznie duży, by dać wyobrażenie o tym, co się dzieje, kiedy w społeczeństwie upada porządek moralny.

Brahma mówi:

Kiedy król przegapi zły czyn na swoich ziemiach, i nie narzuci odpowiedniej kary na złą osobę, bezprawie urośnie bezmiernie w efekcie zaniedbania kary, a w jego władztwie nastąpią w wielkiej liczbie złowrogie uczynki i spory. Naczelnicy bogowie patrzą gniewnie ze swoich siedzib w Niebie Trzydziestu Trzech, kiedy król przegapi zły czyn na swoich ziemiach. Ziemia jego przytłoczona będzie najstraszliwszymi, najokropniejszymi aktami nieczystości, jego dziedzinę zniszczą przemarsze obcych armii, podobnie jak jego posiadłości i domy. Ci, którzy zgromadzili bogactwo, pozbawiają się go nawzajem poprzez różne nieczyste czyny. Jeśli nie spełnia on swych obowiązków właściwych królowi, niszczy swą dziedzinę, jak pan słoń depczący pole lotosów. Dąć będą nieprzychylnie wiatry; spadną niekorzystne opady deszczu; nieprzychylnie będą planety i asteryzmy³⁵, oraz księżyc i słońce. Plony, kwiaty i owoce nie dojrzeją o właściwej sobie porze. Głód nastąpi tam, gdzie król jest niedbały. Nieszczęśliwi będą bogowie w swoich siedzibach, kiedy król przegapi zły czyn na swoich ziemiach. Wszyscy królowie bogów będą powtarzać sobie nawzajem: „Nieprawy jest ów król, skoro staje po stronie bezprawia”. Król taki długo gniewał będzie bogów. Wskutek gniewu bogów zginą jego ziemie. Zniszczenie zapanuje na tych ziemiach ogniem, mieczem i bezprawiem. Przyjdą złowrogie czyny, kłótnie i choroby. Panowie bogów będą źli. Bogowie go opuszczą. Jego kraina będzie w ruinie. Król popadnie w przygnębienie. Pewnego dnia stwierdzi, że nie łączy go już nic z ukochanymi, z bratem czy synem, bądź że jest oddzielony od ukochanej żony. Albo umrze mu córka. Nastąpią deszcze meteorów i słońca-fatamorgany. Znacząco wzrośnie obawa przed obcymi armiami oraz przed głodem. Jego ukochany minister i jego ukochany słoń umrą. Po ich śmierci umrą także jego ukochane konie i wielbłądźce. Ludzie będą sobie wzajemnie wydierać domy, posiadłości, bogactwa. W każdym dystrykcie będą się nawzajem wyrzynać. Na ziemiach tych zapanują spory, kłótnie, złe czyny. Zły demon wkroczy w te ziemie. Pojawią się poważne choroby. Po tym wszystkim czcigodni staną się nieprawymi. Jego ministrowie i słudzy staną się nieprawymi. Ludzie nieprawych zaczną cieszyć się szacunkiem, a szanujący prawo znajdą się pod stałą opresją. Na skutek honorowania ludzi nieprawych i opresji wobec przestrzegających prawo trzy rzeczy zwariują: asteryzm, woda, i wiatry. Trzy rzeczy będą zniweczone tam, gdzie jest akceptacja dla nieprawości: przejawy, esencja i siła Dobrego Prawa, siła żywych istot, oraz aromaty ziemi. Gdzie jest szacunek dla ludzi nieszczerych i lekceważenie dla szczerych, tam będą trzy rzeczy: głód, piorun i śmierć przez zarazę. Nie będzie po tym wszystkim aromatu ni siły w owocach i zbiorach. Wiele istot stanie się chorych na tych ziemiach. Wielkie, słodkie owoce z tych ziem staną się małe, kwaśne i twarde. Zabawa, śmiech i przyjemność, rzeczy wcześniej radosne, staną się marne i pozbawione radości, napiętnowane setkami problemów. Wilgotna esencja aromatu plonów i owoców zniknie. Nie zaspokoją one przeto ciała, zmysłów ni żywiołów. Wszystkie istoty opadną z sił, będą schorowane i słabe. Nie osiągną sytości, zjadłszy wiele jedzenia. Pozbawione zostaną siły, męstwa i energii. Istoty z tych ziem utracą męstwo. Różne istoty znajdą się w posiadaniu choroby, staną się przytłoczone różnymi schorzeniami. Przyjdą wrogie demony, asteryzmy i rakszowie. Król byłby nieprawym, gdyby stanął po stronie bezprawia: trzy sfery, cykl całego potrójnego świata zostałby zakłócony. Wiele tego zła rodzi się na tych ziemiach, gdzie król jest stronniczy i przeocza zły czyn. Jeśli król przeocza zły czyn, nie pełni on swojej funkcji zgodnie z obowiązkami, dla których został namaszczone przez władców bogów.

Brahma rysuje tu mroczny i straszny obraz. I nie jest to obraz całkowicie nam nieznanym. Pewne jego

35 Asteryzm – układ gwiazd tworzący widoczny wzór, np. Wielki Wóz [przyp. tłum.].

charakterystyczne cechy rozpoznajemy aż nazbyt dobrze, ponieważ sami żyjemy dzisiaj w społeczeństwie, które nie jest moralnym porządkiem. Moralny porządek nie załamał się wszędzie jednakowo, jednakże załamał się na szeroką skalę w wielu częściach świata i wielu dziedzinach ludzkiego życia. Nie znaczy to, że duża liczba ludzi stała się na raz rozmyślnie nikczemna. Ludzie są zapewne w dużej mierze tacy sami, jacy byli wcześniej, ale zmieniła się sytuacja.

Zacznijmy od tego, że porządek moralny był tradycyjnie oparty na wartościach duchowych, które nie są już tak powszechnie akceptowane. Nauka i technologia zdają się odsuwać je w cień. W niektórych częściach świata, w niektórych społeczeństwach, wartości owe istotnie bywały otwarcie atakowane i jawnie odrzucane, i nawet jeśli tak się nie działo, wartości duchowe nie były naprawdę ważne dla znaczącej liczby ludzi. Moralny ład społeczny nie ma przez to rzetelnej, trwałej podstawy. Istnieje on poniekąd jedynie siłą przyzwyczajenia, a to nie może trwać w nieskończoność. Ponadto pracujemy często w firmach nie tylko większych, ale też bardziej odpersonalizowanych. Czasami bardzo trudno jest się dowiedzieć, kto jest za co odpowiedzialny, kto się czym zajmuje. Sprawy po prostu się toczą – także sprawy mające na nas osobiście duży wpływ. Nie możemy ich prześledzić i przypisać nikomu konkretnemu. Nikt nie bierze za nie odpowiedzialności. Są to działania niczyje. Dotyczy to szczególnie państwowych urzędów, a także wielkich przedsiębiorstw.

Życie społeczne, bycie członkiem społeczności ludzkiej, stało się nader złożone, niczym potężny perski dywan, ale bez wzorca – jedynie dziesiątki tysięcy nici biegnących we wszystkich kierunkach, bez możliwości odkrycia, gdzie dana nić się zaczyna, a gdzie kończy. Niezliczone tysiące wydarzeń zachodzą w społeczeństwie, ciężko jednak prześledzić jakikolwiek ciąg wydarzeń przez cały jego czas trwania, ciężko dowiedzieć się, jakie są jego przyczyny i skutki. Bardzo często nie wiemy nawet, czy dany czynnik w całej sytuacji jest jej przyczyną, czy skutkiem.

Konsekwencją tego wszystkiego jest poczucie, że żyjemy w świecie, gdzie działania nie mają skutków; że pewnym przyczynom nie towarzyszą niezmiennie określone skutki – a przynajmniej nie w świecie ludzkim. Odczuwamy, że żyjemy w społeczeństwie, które nie jest poznawalnym porządkiem moralnym. Czujemy, że podejmowanie zręcznych działań nie ma zbyt wiele sensu, ponieważ owe działania zdają się nie mieć realnych skutków moralnych, a przynajmniej nie mają takich skutków, które dałoby się doświadczyć lub zaobserwować. Przystajemy więc być odpowiedzialni etycznie, i w ten sposób przestajemy być jednostkami; nie tylko przestajemy się rozwijać, ale nawet stajemy się gorsi. Czujemy ponadto, że nie liczymy się jako osoby. Czujemy, że ogół społeczeństwa wcale nas nie zauważa, nie bierze nas pod uwagę, nie słucha tego, co mówimy, nawet kiedy możemy to powiedzieć. W efekcie czujemy się sfrustrowani, bezsilni, rozżaleni.

Jak zatem przywrócić moralny ład w społeczeństwie? Nie mamy już żadnych królów o dawnym znaczeniu, nie możemy więc powoływać ich do stania na straży moralnego ładu, jak czyni to Brahma. Cóż tedy mamy robić? Właściwie jest tylko jedna rzecz do zrobienia. My sami musimy stać się stróżami porządku moralnego, w takim zakresie, w jakim umożliwia to nasza sfera wpływów. Sami musimy stać się boskimi królami. Osoby będące prawdziwymi jednostkami i usiłujące rozwijać swoją osobowość powinny się do siebie zbliżyć i ustanowić etyczny porządek na małą skalę w swoim gronie, mniejszy porządek moralny wśród większego moralnego nieporządku. I w warunkach tego mniejszego porządku moralnego musimy zachowywać się odpowiedzialnie w stosunku do samych siebie i w stosunku do innych, wzmacniać nasze poczucie odpowiedzialności etycznej, i zwiększać swoją świadomość prawa karmy. Staniemy się jednostkami w stopniu, w jakim będziemy umieli to zrealizować, a stawszy się jednostkami, będziemy w stanie skuteczniej działać w szerszym świecie, działać z etyczną odpowiedzialnością. Moralny porządek, do którego przynależymy, obdarzy nas siłą do tego.

Ten moralny porządek nazywam pozytywną grupą. Nie jest to duchowa społeczność, ale jest to podstawa, na której duchowa społeczność może powstać. Nie reprezentuje to transformacji świata w większym stopniu, niż rozwój poczucia etycznej odpowiedzialności reprezentuje transformację osobistego 'ja', stanowi jednak podstawę do tej transformacji, dokładnie tak, jak rozwój poczucia etycznej odpowiedzialności stanowi podstawę transformacji 'ja'.

W ramach społeczności duchowej, w ramach buddyjskiej wspólnoty, kwestia prawa i kary nie

wchodzi w grę, ponieważ prawo i kara przynajmniej do pewnego stopnia oparte są na pozycji siły³⁶, zaś społeczność duchowa z samej swej natury wywiera swój wpływ z pozycji miłości. Jeden członek wspólnoty nie może karać drugiego, gdyż znaczyłoby to stawianie się na pozycji siły. W każdym razie, jeśli członek wspólnoty zachowa się w taki sposób, że konieczna jest kara, stawia go to tym samym poza obrębem wspólnoty. By przytoczyć ekstremalny przykład – założmy, że popełnił morderstwo. Jako że złamał przez to wskazania w katastrofalny sposób, przestaje być członkiem wspólnoty. Ukazanie go przez wspólnotę nie wchodzi w rachubę; ów czyn stawia go po prostu poza granicą wspólnoty. Nie miałoby sensu nawet karanie go poprzez wykluczenie; automatycznie byłby przez to wykluczony, i wspólnota jedynie uznałaby to za fakt.

Ale przyjmijmy, że członek wspólnoty wszedł jakoś w posiadanie władzy politycznej. Powstaje wówczas kwestia prawa i kary. Należałoby rozważyć, do jakiego stopnia członek wspólnoty może egzekwować władzę polityczną; inaczej mówiąc, w jakim stopniu może działać w *trybie siły*. Sugerowałbym, że można funkcjonować w trybie siły o tyle, o ile jest ona wspierana i kontrolowana przez *tryb miłości* – dzieje się tak, kiedy na przykład siłą ograniczamy w czymś dziecko, bo inaczej zrobiłoby sobie krzywdę. Trudno powiedzieć, jaką formę przybrałaby kara, gdyby członek społeczności duchowej działał akurat w trybie siły; wydaje się to odległe od obecnej rzeczywistości, ale być może pewnego dnia trzeba to będzie rozważyć.

Istnieją oczywiście ‘państwa buddyjskie’, które posiadają prawa i kary, ale nie zawsze wypływają one z buddyjskich zasad. Dla przykładu, Birma zdaje się opierać w znacznym stopniu na prawach Manu. Zazwyczaj wyglądało to tak, że za sprawą buddyzmu modyfikowano prawa i kary w pewnym zakresie, a nie wprowadzano system praw i kar opartych na zasadach buddyjskich.

Zakres, w jakim społeczność duchowa może pełnić władzę polityczną, należy uważać za pytanie otwarte. Tradycyjny pogląd (z wyjątkiem Tybetu) był taki, że społeczność duchowa, zwłaszcza jeśli jest ona w formie wspólnoty monastycznej, winna raczej wywierać wpływ, aniżeli pełnić władzę – ale można się zastanawiać, czy nie jest to uchylanie się od odpowiedzialności.

Dr Ambedkar, wielki indyjski mąż stanu, który bronił sprawy ludzi zwanych Niedotykalnymi, i wreszcie doprowadził ich do konwersji na buddyzm, dyskutował kwestię, czy ład społeczny może być utrzymywany siłą. Jego konkluzja jest taka, że w oczywisty sposób nie może być. Muszą istnieć pewne ogólnie akceptowane zasady moralne, które scala społeczeństwo i utrzymują porządek. Zapewne można za pomocą siły utrzymać pod kontrolą antyspołeczną mniejszość, ale nie można utrzymać siłą pod kontrolą większości ludzi, przynajmniej nie na długo – zatem potrzebna jest podstawa moralna. Być może lepiej dla społeczności duchowej skupić się na próbach wzmacniania moralnej podstawy społeczeństwa, niż pełnić polityczną władzę i przyjąć bezpośrednią odpowiedzialność za radzenie sobie z antyspołeczną mniejszością metodami przedsięwziętymi z pozycji siły bardziej niż z pozycji miłości.

Człowiek zaangażowany duchowo nie może porzucić nadziei wobec nikogo. Można myśleć: „Są ludzie po prostu nieuduchowieni, którzy potrzebują prawa odmiennego rodzaju niż to obowiązujące w ramach duchowej społeczności”. Z drugiej strony, trzeba być otwartym na możliwość, że także ludzie w dłuższej perspektywie podlegający trybowi miłości, na krótszą metę są do okiełznania jedynie z pozycji siły czy w jej trybie. Przymusowe zapobieganie wbiegnięciu dziecka na ulicę nie znaczy, że porzucamy wszelką nadzieję, że pewnego dnia to dziecko stanie się racjonalnym człowiekiem. Wydaje mi się jednak, że problemy prawa i porządku, z jakimi boryka się dzisiaj wiele krajów, należy przypisać przede wszystkim temu, że dla wielu ludzi ład moralny się rozpadł, i pewnych moralnych sankcji już nie rozpoznają i nie uznają.

Pomimo strasznego ostrzeżenia przed tym, co się stanie, jeśli król będzie przeoczać złe czyny popełniane na jego ziemiach, jeśli nie uda mu się utrzymać ładu moralnego, odpowiedź Brahmy na pytanie czterech wielkich królów kończy się pozytywnym akcentem, opisem tego, co nastąpi, jeśli królowi **uda się** utrzymać moralny ład. Mówi, że bogowie będą się radować. Asteryzmy, księżyc i słońce poruszać się będą na nieboskłonie właściwie, wiatry wiać będą we właściwym czasie,

36 Wprowadzone w tym rozdziale przez Sangharakszitę pojęcia *power mode* (narzucenie innym swojej woli lub stosowanie przemocy) oraz *love mode* (działanie mające na względzie dobro ludzi) są tutaj tłumaczone jako ‘z pozycji siły/miłości’ lub – dalej – jako ‘w trybie siły/miłości’ [przyp. red.]

deszcze spadną we właściwym czasie, a siedziba bogów stanie się pełna nieśmiertelnych i synów nieśmiertelnych. Królewska kraina stanie się rogiem obfitości. Król stanie się sławny i z łatwością będzie bronić swoich poddanych.

Ja także chciałbym zakończyć pozytywnym akcentem tę analizę *Sutry złotego światła*. Zasadnicza sprawa jest taka: istnieje tylko jeden sposób przekształcania swego własnego 'ja' oraz świata, mianowicie otworzenie się na złote światło, światło transcendencji. Jedynie to światło może naprawdę nas odmieniać. Odwołując się do słów samej sutry:

Dzięki wyłożeniu Suwarnaprabhasy [złotego światła] niech ocean zła stanie się dla mnie suchy; niech ocean czynów przestanie dla mnie istnieć; niech ocean nieczystości przestanie dla mnie istnieć; niech ocean zasługi napełni się dla mnie; niech ocean wiedzy oczyści się dla mnie. Dzięki doskonałemu splendorowi nieskazitelnej wiedzy obym stał się oceanem wszelkich cnót. Obym miał dostęp do splendoru zasług pełnego cnót podobnych klejnotom, pełnego cnót Oświecenia, napełnionego mocą Suwarnaprabhasy i jej Wyznania; obym miał dostęp do splendoru zasług; oby splendor Oświecenia był dla mnie czysty. Oby doskonały splendor nieskazitelnej wiedzy zrodził dla mnie splendor ciała. Poprzez blask moich zasług obym wyróżniał się w całym potrójnym świecie. Bezustannie wyposażony w moc zasług, będąc wybawicielem z morza nieszczęść i przypominając morze błogosławieństw, obym dostąpił Oświecenia w przyszłym eonie.

Niech będzie to aspiracja dla nas wszystkich zarówno teraz, jak i na przyszłe lata.